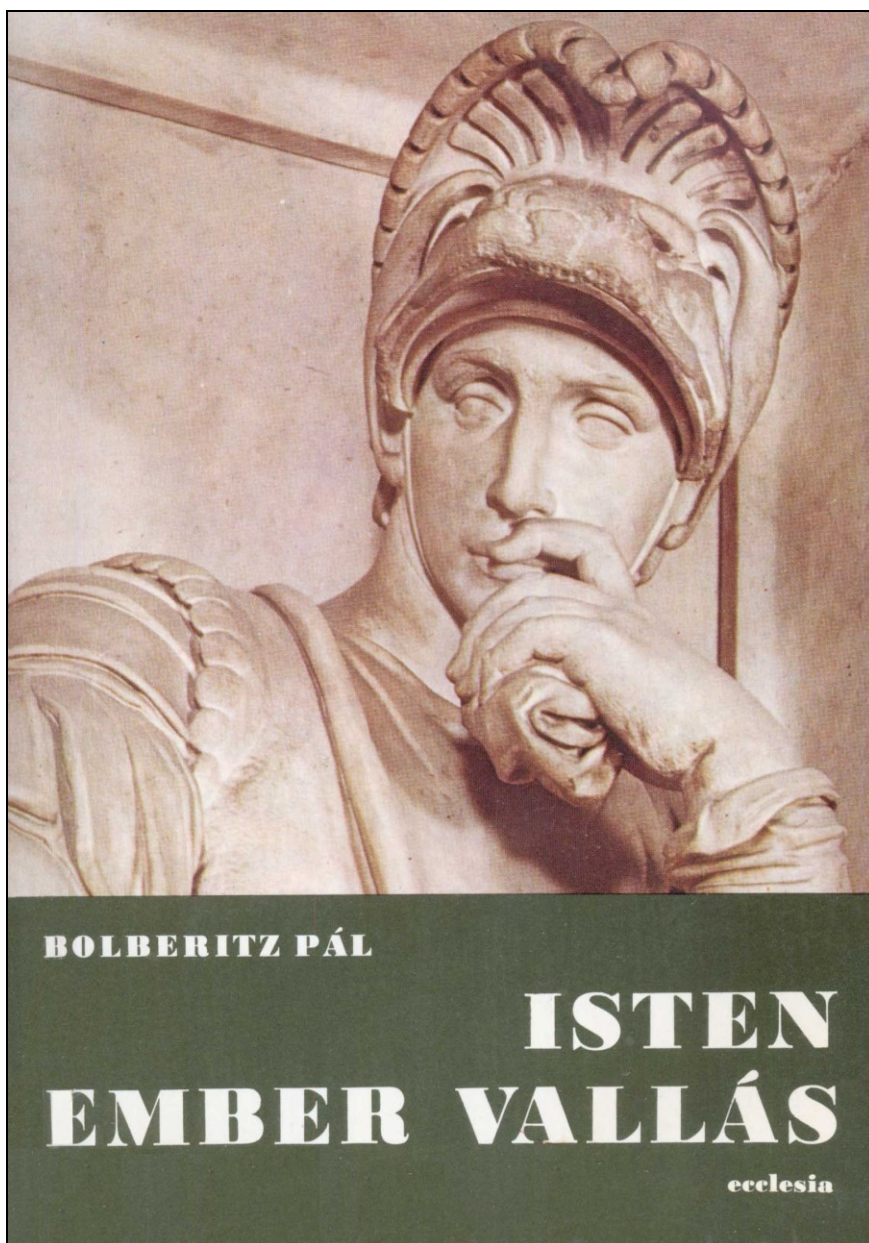


Bolberitz Pál
Isten, ember, vallás
a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Dr. Bolberitz Pál
Isten, ember, vallás
a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében

Nihil obstat.
Dr. Otto Angeli
canonicus,
censor archidioecesanus.

Nr. 462/1984. Imprimi potest.
Colocae, die 19. Mar. 1984.
Dr. Josephus Ijjas
archiepiscopus Colocensis.

A címlap Michelangelo: Lorenzo de Medici síremléke egy részletét mutatja (Firenze, S. Lorenzo).

Apám emlékének

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv második kiadásának elektronikus változata. A könyv 1984-ban jelent meg az Ecclesia Szövetkezet kiadásában, az ISBN 963 363 932 8 azonosítóval. Az elektronikus változat a szerző, Bolberitz Pál, engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a szerzőé.

A könyv szövegét Dalmadi Miklós vitte számítógépbe.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	7
Bevezetés	9
I. fejezet: Isten. A természetes Isten-ismeret filozófiai alapjai	12
Az Isten-kérdés megjelenése.....	12
A filozófiai Isten-tan fogalma.....	12
A természetes Isten-ismeret filozófiai problematikája	13
A természetes Isten-ismeret határai	14
A filozófiai istenbizonyítások történeti áttekintése.....	15
Az Isten-kérdés megjelenése az ókori pogány filozófiában	15
Isten-kérdés a Socrates-előtti görög filozófiában	15
Isten filozófiai megközelítése Platon rendszerében.....	16
Arisztotelész filozófiai Isten-tana	17
A hellenizmus rendszereinek bölcséleti Isten-tana.....	18
Isten létének bizonyítása a középkori keresztény filozófiában.....	20
Szent Ágoston Isten-bizonyítása.....	20
Az anzelmi Isten-érv	21
Isten Szent Bonaventura rendszerében	23
Aquinói Szent Tamás „öt útja”	24
Duns Scotus Isten-bizonyítása	25
Az Isten-kérdés megközelítése az újkori filozófiai rendszerekben.....	27
Descartes Isten-bizonyítása.....	28
Pascal „Istene”	29
Az Isten-kérdés Leibniz rendszerében	31
Isten léte bizonyításának lehetősége Christian Wolff filozófiájában.....	32
Isten-bizonyítás Alexander Baumgartennél.....	33
Az Isten-érvek kérdése Kant rendszerében.....	34
Az Isten-bizonyítás helyzete a Kant utáni irányzatokban.....	36
Isten mint az emberi egzisztencia végső alapja	41
A lét jelentése Martin Heidegger és Aquinói Szent Tamás filozófiájában	44
A lét jelentése Heidegger filozófiájában.....	45
A lét mint történés és az ember.....	46
Lét-kérdés és Isten-kérdés.....	46
A lét jelentése Szent Tamás műveiben	47
A lét elemzése a „Szentenciás kommentár”-ban	48
A lét jelentése a „De Potentia” című művében.....	48
A lét értelmezése a „Summa Theologica”-ban	49
Az Isten-kérdés megválaszolása	51
Isten léte.....	51
Az Isten-érvek kritikai értékelése	51
Az Isten-érvek tudományos meggyőző ereje.....	55
A világ esetlegességéből kiinduló Isten-bizonyítás	57
A világ lényegi esetlegességének kimutatása	58
A világ létbeni esetlegessége	61
Isten mint a világ nem-okozott végső oka	63

Isten lényege	65
Isten szellemisége és személyessége	65
Isten mint szükségszerű és önmagától létező Lét	65
Isten örökkévalósága, egyetlensége, egyszerűsége és felfoghatatlansága	66
Isten végtelensége és valóság-teljessége.....	71
Isten és a világ viszonya	73
Isten transzcendenciája	73
Isten és a világ létbeni összefüggése.....	74
Isten immanenciája	75
A lényeg és a lét viszonya Istenben és a teremtményekben	77
A rossz problémája	78
Filozófiai és kinyilatkoztatott Isten-fogalom	82
Téves Isten-fogalmak.....	85
A deizmus tanítása	85
A panteizmus rendszerei	86
Az ateizmus tanítása és megjelenési formái	89
Mai ateizmus és mai keresztény ihletettséggű filozófiai válasz	100
A mai ateizmus történeti gyökerei	101
A mai ateizmus kihívása	103
A keresztény válasz összegezése	104
II. fejezet: Az ember. A természetes Isten-ismeret antropológiai háttere.....	111
Istentől emberig	111
Az emberkép alakulása a történelem folyamán	113
Az ember az ókori görög gondolkodásban	113
Az ember a keresztény gondolkodás tükrében.....	116
Az újkor emberképe	118
Antropológiai fordulat	121
Materializmus és evolucionizmus.....	121
Egzisztencializmus és perszonalizmus	124
Az ember fenomenológiája és ontológiája.....	127
Az ember metafizikai lényege	130
Mi az ember?.....	130
Az ember környezete és történetisége.....	133
„Határos-határtalan” környezet.....	134
Fejlődés és történetiség	134
Az ember személyes léte és a dialógus	137
Megértés.....	138
Szeretet.....	139
Bizalom.....	142
Az emberi tevékenység transzcendenciája.....	144
Az emberi tevékenység alapformái.....	144
Teória (intellektuális aktivitás)	144
Praxis (erkölcsi aktivitás).....	145
Poiesis (művészi és technikai produktivitás)	146
Az emberi lét jellegzetes alaptapasztalásai	147
A szorongás élménye	147
A boldogság vágya.....	148
Az ember nyelvi léte	150
A nyelvi közlés tulajdonságai	150
Nyelvi kifejezés és kommunikáció	151

Személyek közötti kommunikáció.....	152
Jel és jelentés.....	153
Fogalom fölötti nyelv és művészi kifejezés.....	153
Az ember meghatározása.....	154
Az ember megismerő tevékenysége.....	156
Az ítélet elemzése.....	156
Az érzéki megismerés.....	157
Miben különbözik a „vis cogitativa” a „vis aestimativától”.....	159
Az értelem és ész szerepe a megismerésben.....	159
Az ember akaratí aktivitása.....	161
A szabadakarat kérdése.....	161
A szabadság „tere”.....	164
Test és lélek egysége.....	165
Az ember eredete és végső célja.....	166
A fejlődés kérdése.....	166
A lélek eredete.....	168
A halál.....	168
A lélek halhatatlansága.....	169
Az ember és világa.....	171
A világ megváltozott értelmezése.....	171
A világ „jelensége”.....	171
Ember a világban.....	172
Nyitott világ.....	175
Az élet értelme.....	176
A kérdés időszerűsége.....	176
A „dolgok” értelme.....	177
Létünk végső értelme.....	178
A vallási megoldás lehetősége.....	179
A változó világ és a természet.....	183
A második természet elemzése.....	184
A második természet szabályozása.....	185
Az első természet ellenállása.....	186
A világ „alakítása” és a jövő „készítése”.....	187
Hogyan lehetséges a futuroológia?.....	187
A prognózis.....	188
Az utópia.....	188
A tervezés.....	190
III. fejezet: A vallás. A vallás filozófiai megközelítése.....	192
A vallásfilozófia fogalma.....	192
A vallás az újabbkori filozófia tükrében.....	196
Kant vallásfilozófiája.....	196
Hegel vallásfilozófiája.....	197
Schleiermacher vallásfilozófiája.....	198
Feuerbach valláskritikája.....	199
Rudolf Otto vallásfenomenológiája.....	200
Freud és a vallás pszichológiai értelmezése.....	202
Jung elmélete a vallás eredetéről.....	203
William James vallásfilozófiája.....	204
Emile Durkheim vallásszociológiája.....	205
Marx valláskritikája.....	206

A vallási jelenség filozófiai értékelése	209
A vallás nyelvi problémája	209
A jelkép fogalma.....	209
A jelképek jelentése	210
A jelképek igazságértéke	210
A mítosz fogalma.....	211
Mítosz-elméletek.....	211
A vallási igazságok igazolhatósága	212
A vallási tapasztalás kérdése.....	213
A vallási tapasztalás jellegzetességei.....	213
Vallási tapasztalás és emberi természet	215
A metafizikai tapasztalás és vallási tapasztalás viszonya	215
Keresztény és nem keresztény vallások.....	218
A kereszténység és a nem-keresztény vallások összehasonlítása	218
A keresztény vallás abszolút jellege	222
A kérdés történeti háttere	222
A megoldás lehetőségei	225
Összefoglalás	227
IV. fejezet: Krisztus misztériuma. A kereszténység mint Krisztus misztériuma.....	229
Krisztus misztériuma a mai világban.....	229
Korunk uralkodó eszmerendszerei.....	229
A II. Vatikáni zsinat és korunk eszméi	231
A Krisztusnak nevezett Jézus üzenete	233
Szent Pál apostol levelei a tesszalonikaiakhoz	233
A korintusiakhoz írt két levél, a galata és a római levél tanítása	234
Az ún. fogságból írt páli levelek	236
Jézus történetének forrásai	237
Jézus személye és tanítása	239
Jézus szenvedése és föltámadása	241
A keresztények hite.....	242
A Krisztus-esemény történeti előzményei	246
Az Ószövetség szent könyvei	246
Az Ószövetség vallási tanítása.....	247
Isten kinyilatkoztatása az Ószövetségben.....	249
Krisztus az Egyházban.....	252
Isten országának szentségi jele: az Egyház.....	252
A papság küldetése	253
Felhasznált és ajánlott irodalom.....	258

Előszó

A könyv, melyet az olvasó kezében tart, vázlatos bevezetést kíván nyújtani a filozófiai-világnézeti kérdések iránt érdeklődőknek abba a témakörbe, melyben a keresztény ihletettséggű filozófia Istenről, emberről és a vallásról tárgyal. A „vázlatos-bevezetés” jelleget hangsúlyozni kell, hiszen mindhárom téma – a világnézeti hovatartozandóságtól függetlenül – szerteágazó és szinte áttekinthetetlen irodalmat ölel fel. Épp ezért szükséges, hogy megfelelő betekintést nyújtsunk a gazdag témába, s így könnyítsük meg a részletkérdések iránt érdeklődő olvasó további tájékozódását. Ez a cél meghatározza a könyv műfaját is. Az egyes témák tárgyalásában csupán a lényeg ismertetésére szorítunk. Inkább tájékoztatni, „leírni”, mint állást foglalni óhajt, anélkül, hogy a szerző leplezni kívánná hívő elkötelezettségét és azt, hogy elsősorban hívő emberekhez szól. Mivel e könyv nem szoros értelemben vett tudományos mű – jóllehet tudományos igénnyel íródott, – a szövegben csupán a legszükségesebb forrásokra, illetve irodalomra hivatkozunk, a könyv végén azonban a felhasznált és ajánlott irodalmat is – a teljesség igénye nélkül – felsoroljuk. Amennyire a téma engedi, az idegen és kevésbé érthető szakkifejezések használatát igyekeztünk elkerülni, illetve közérthetőbb formában megfogalmazni.

E munka *Istenről, emberről és a vallásról* szól a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében. A három téma nem egyenlő arányban kerül tárgyalásra. Elsősorban az Isten-kérdést kívánjuk elemezni filozófiai (és nem teológiai, „bibliai”) szempontból, de mivel az Isten-kérdés elválaszthatatlan az embertől és annak vallási megnyilvánulásaitól, e két utóbbi téma elemzése is szükségessé vált. A filozófiai-antropológiai és a vallásfilozófiai rész ezért kevésbé kimerítő. Mivel a szerző abból a katolikus felfogásból indul ki, hogy Isten léte a természetes ész világosságánál felismerhető és ez az ismeret alapozza meg a teológiai-hívő ismeretet, elkerülhetetlen, hogy a könyv mondanivalója – ha vázlatosan is – valamiféle teológiai végső kicsengést ne kapjon. Ezért a vallásfilozófiai rész befejezéseként röviden ismertetjük a keresztény hitrendszer tanításának lényegét, hiszen a kinyilatkoztatásból nyert Isten-ismeret koronázza meg a természetes ész segítségével kialakított Isten-fogalmat.

A könyv, – részleteiben – a következő *módszer* alkalmazásával mutatja be a főbb témákat. Először felveti a kérdést, majd történeti áttekintés formájában ismerteti a különféle véleményeket a könyv alapkonceptiója szerinti értékelés tükrében, míg végül rendszeres tárgyalás formájában válaszol a felvetett kérdésekre. Az Istenről szóló részben a történeti bevezetés tágabb horizontot fog át, míg az emberről, illetve a vallásról szóló témákban inkább a napjainkban is ható vélemények ismertetésére szorítunk. A vélemények tárgyalásában a rövidsége törekedtünk, nehogy a történeti rész a szisztematikus rész rovására túlzott hangsúlyt kapjon. Mind a történeti, mind a szisztematikus részekben, az egyes témakörök kölcsönös átfedése miatt elkerülhetetlennek tűnt az egyes szerzők, és kérdések más és más szempont szerinti bemutatása, amiért az olvasó szíves elnézését kérjük.

„A természetes Isten-ismeret filozófiai alapjai” című fejezetben úgy kívánjuk bizonyítani Isten létét, hogy az ember szabadakaratú cselekvésének elemzéséből kiindulva mutatjuk be az ember esetlegességét és ebből annak a világnak esetlegességére következtetünk, melynek az ember is része. Ha az ember és világa esetleges, akkor szükségszerű és feltétlen végső okot követel az elégséges megindokolás elve alapján. Ez a végső „nemokozott” ok Isten. Az így nyert Isten-fogalom tartalmának elemzése feltárja előttünk Isten lényegét és tulajdonságait. Az ember számára még Isten léténél is fontosabb az, hogy „milyen hozzánk az Isten”? Ezért szükséges Isten és a világ viszonyát helyesen tárgyalni. E kapcsolat egyoldalú és nem egész világosan megkülönböztetett értelmezése a téves Isten-fogalomhoz vezet, melynek tárgyalásán belül szólunk általában az ateizmusról. Az ezt követő részben a mai ateizmus

történelmi gyökereit tárjuk fel és összegezve válaszolunk a felvetett nézetkülönbségekre a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében.

„A természetes Isten-ismeret antropológiai háttere” című rész az emberi természet és aktivitás elemzéséből kiindulva azt kívánja bemutatni, hogy az ember transzcendens irányultságú lény s ezért szellemi tevékenységének transzcendentális, végső lehetőségi feltétele nem más, mint az a személyes Abszolútum, akit a vallások Istennek neveznek.

„A vallás filozófiai megközelítése” című fejezet általában a vallási jelenség filozófiai tárgyalásával foglalkozik, és az a végső következtetése, hogy a keresztény vallás teljes megalapozottsággal abszolút vallásnak tekinthető, mivel minden vallás alap-problémáját, nevezetesen Isten és a világ helyes viszonyának kérdését, a megtestesülés és föltámadás tanának hirdetésével felülmúlhatatlanul tökéletesen megoldja.

„A kereszténység mint Krisztus misztériuma” című befejező rész bibliai alapon, vázlatos formában, tárja fel a keresztény-katolikus hit zsinati szellemű önértelmezését.

A könyv tartalmának és mondanivalójának áttekintéséből látható, hogy munkánk nem eredetiségre törekszik. Inkább az a célja, hogy sajátos válogatásban és rendszerezésben neves és a témákban járatos szerzők gondolatait tolmácsolja az olvasónak. Aki a filozófiai és teológiai irodalomban otthonosan mozog, ismerős gondolatokkal találkozik majd e könyvben. A kevésbé tájékozott érdeklődő viszont a könyv elolvasása során megfontolandó ismeretekkel és újszerű meglátásokkal is gazdagodhat.

Korunk embere, – amint a költő, Kunszery Gyula is megfogalmazta egy versében – „elvi-nyelvi zűrzavar”-ban él. Akárhányszor még a vallásos ember sem tudja mindig helyesen eldönteni: hogyan és merre menjen? Tán e könyv sorai is segíthetik az útkeresőt abban, hogy felismerje Azt, Aki megalapozottan mondhatta magáról: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Ján. 14, 6).

Budapest, 1980. szeptember 24-én,
Szent Gellért születésének ezeréves évfordulóján.

a szerző

Bevezetés

Korunkban mind jobban elterjedt az a nézet, hogy Isten, ember s a vallás nem lehetnek a hívő alapállású filozófiai tárgyalás témái, mivel az ilyen megközelítés „belülről” vizsgálja kutatásának tárgyát, s ezért nem tehet eleget a tudományos tárgyilagosság követelményeinek. Ha mégis arra törekszik, hogy a tudomány szigorú mércéinek megfeleljen, akkor csak „kívülről” közeledhet a témához, mégpedig olyan alapvető kételkedéssel, mely eleve meghatározza a kutatás végkövetkeztetését: Isten, a vallás és az ember vallási értelemben vett transzcendens irányultsága olyan téma, ami nem a tudomány, hanem csupán a hit tárgya lehet. Az újkori tudományosság megingathatatlan tünő dogmája a *hit* és *tudás* „kibékíthetetlen” ellentéte.

E téves és egyoldalú szemlélet akárhányszor még az egyébként vallásos gondolkodót is megzavarja, aki mintegy a középkori „kettős igazság” (duplex veritas) elvének szellemében úgy véli, hogy más a hit és más az ész igazsága. A kettő – még ha ellentétben is van egymással – jól megfér a másik mellett. Istenről csak a hit közvetítésével tudhatunk meg valamit, az ész pedig arra hivatott, hogy tárgyilagos észrevételeket nyújtson a vallási jelenségről és a vallásos irányultságú emberről. Ez a felfogás hasonlít ahhoz a vélekedéshez, mely szerint házasságról és családról csak az nyilatkozhat tudományos igényű tárgyilagossággal, aki sohasem élt házasságban és nincsenek családi tapasztalatai, vagy a zenéről csak az írhat elfogulatlanul, akinek nincs hallása és csupán könyvekből ismeri a zenét. Nem kívánjuk kétségbe vonni, hogy a „kívülállás” bizonyos tárgyilagosságot kölcsönözhet az embernek, különösen annak a kutatónak, aki tudományos módszerrel közelít valamely kérdéshez. De az sem kétséges, hogy azért, mert valaki „belülről”, elkötelezetten vizsgálja kutatásának tárgyát, annak még nem biztos, hogy elvész a tárgyilagossága és munkájának tudományos értéke. Nem csupán a nem-marxista meggyőződésű tudós tárgyalhat a marxizmusról tudományos igénnyel, hanem, tán még inkább az, aki marxista világnézetű.

Munkánk feltételezi, hogy a hívő, vallásos ember a természetes ész segítségével eljuthat Isten létének felismeréséhez. Sőt azt is beláthatja, hogy teremtője személyes Isten, aki az ember elfojthatatlan vallási irányultsága folytán, az ember partnere is lehet: Ezért az emberről úgy tárgyalunk, mint aki nyitott Isten létének elfogadására és képes arra is, hogy „az Ige hallgatója” legyen.

A vallási jelenséget szintén úgy igyekszünk bemutatni, hogy feltárjuk annak értelmes, emberhez méltó struktúráját. Tárgyalásunk során természetesen figyelembe vesszük azok véleményét is, akik az „Istenember-vallás” témát a „kívülálló” filozófiai álláspontjáról nézve közelítik meg, hiszen észrevételeik akárhányszor számos értékkel gazdagíthatják hívő beállítottságú megállapításainkat.

Az újkor egyik „mítosza” az, hogy a *hit* és *ész*, vallás és tudomány kölcsönösen kizárják egymást. Ezért a tudomány és a vallás emberei elméletileg, a tudomány szintjén nem folytathatnak termékeny párbeszédet, legfeljebb tisztelettel meghallgathatják egymás véleményét és a közös gyakorlati feladatokat együtt teljesíthetik. Ez a felfogás az újkor egyoldalú és leszűkített *tudományeszményére* vezethető vissza, mely elbűvölve a korai természettudomány eredményeitől, magát a természettudományt és annak módszerét tekintette a tudományosság egyetlen maradandó mércéjének, ugyanakkor a fizikai világ törvényeinek egyetemes matematizálhatóságának felismerésével arra a helytelen meggyőződésre jutott, hogy a valóság minden rétege (beleértve a társadalom és az erkölcs világát is) matematikai bizonyossággal leírható és kiértékelhető.

Az újkori tudományeszmény, mely mindent a természettudományos módszernek és a matematizálhatóság lehetőségének rendelt alá, abba a tévhitbe sodorta korunk „írásstudóit”,

hogy eleve elfogadjanak egy olyan tudományoszményt, mely feltételezi a kutatási tárgy abszolút és objektív megismerhetőségét (a kutató alannal való kölcsönhatás „illuzórikus” kizárásával), a tudományos „haladás” végtelen távlatát, vagyis azt, hogy az objektív valóság hajlandó mindenestül „alávetni” törvényeit a tudomány előírásainak és szívesen fekszik be a mindenható emberi ész konstrukcióinak Prokrusztesz ágyába. E tudományoszmény szerint a valóság kiszámíthatósága és manipulálhatósága olyan biztonságot ad az emberiségnek, hogy a „természet legyőzésével” megteremtheti magának a tökéletes boldogság állapotát (akár individuális, akár kollektív értelemben) itt a földön. Ugyan miképpen állhat meg egy ilyen tudományoszmény ítélőszéke előtt Isten, a vallásos irányultságú ember és maga a vallás? Mivel e kérdések pozitív értékelésű tárgyalása e tudományoszmény előre tételezett törekvéseit nem mozdíthatja elő, ezért tisztán peremkérdéssé kell, hogy zsugorodjon.

Minden tudomány célja az, hogy fényt derítsen az igazságra, mégpedig a rendszeres tárgyalás, az oksági összefüggések feltárása és az alapelvekkel való folytonos szembesítés útján. A filozófiának különösen az a feladata, hogy kutassa az igazságot és pedig az egyetlen igazságot, a valóság teljes összefüggésében. *Igazság* csak egy van, de az igazság több rétegből tevődik össze. Az igazságot kutató emberi szellem irányultsága végtelen, de teljesítő képessége véges. Ezért az igazság is, melyet felismer és megfogalmaz, csak töredékes és hiányos lehet. Az igazság „oszlopa” rétegenként épül fel. Az igazságok kölcsönösen feltételezik egymást és nem kerülhetnek ellentétbe, feltéve, ha valóban igazak. Az igazság és a teljes igazság iránti osztatlan vonzalom teszi lehetővé, hogy a tárgyilagosan kutató elme (feltéve, ha sikerült megszabadulnia előítéleteitől, egyoldalú tudományoszményétől és ennek módszereitől) eljusson Isten léte, sőt Isten kinyilatkoztatott igazságainak megismeréséhez.

Az igazság egyoldalú, *leszűkített* értelmezése könnyen megkísértheti az emberi elmét. A leszűkült szemlélet indítéka sokféle lehet, de nem kell mindig rossz szándékot gyanítani e beállítottságok mögött. A tudomány művelése alázatot kíván meg művelőjétől. Ezért vét az igazság ellen az, aki kutatási módszerét és egyoldalú következtetéseit illetéktelenül *terjeszti ki* a valóság teljességére. Az is hibát követ el, aki a megismerés meghatározott módszerét kizárólagosnak tekinti, s mivel a módszer eleve lehatárolja a vizsgálandó tárgy körét, a valóság határait, illetve annak minőségét is így csak leegyszerűsítve szemléli. A helyes tudományosság nem a módszerhez „igazítja” hozzá a valóságot, hanem elfogadva a valóság határtalan és több-dimenziós adottságát, a valóságnak megfelelően alakítja ki a helyes kutatási módszert. Bizonyos, hogy az ilyen kutatási modell alkalmazását akárhányszor veszélyek is megkörményékezhetik. Vállalni kell a valóság kifürkészhetetlen titkát, fel kell adni a kutató elme magabiztosságát, és el kell fogadni azt a tényt, hogy a valóság akárhányszor „kicsúszhat” a kezünkől. Viszont épp e kockázat vállalása biztosítja a gondolkodás határtalan távlatát s a tudomány haladásának igazi jövőjét.

Az igazság többretegű megközelítésének lehetősége arra is figyelmeztet, hogy nem húzhatjuk meg „eleve” megismerő képességünk határait. Nem mondhatunk le megismerési törekvésünk határtalan irányultságáról még akkor sem, ha tapasztalati (empirikus; fizikai) és értelmi (racionális, filozófiai, matematikai) megismerőképességünk eddigi módszerei már nem bizonyulnak elégségesnek a titok megközelítéséhez. A *hit* (mely egyébként a tudományos hipotézisek felállításának is elengedhetetlen feltétele), olyan megismerőképesség bennünk, mely nem csupán az anyagi, hanem a szellemi valóság mélyebb ismeretére is elvezethet. A hit tehát nem állhat szemben a tudással (legfeljebb a naiv hiedelem az, ami nem fér össze a tudományossággal). A hit, tudásunk körét kitágítja; mert az, egész embert minden (és nem csupán racionális) képességében „mozgósítja” az igazság teljesebb felismerésére. A racionális tudás igazoltan megszerzett és birtokolt ismeret, míg a hittel szerzett tudás a bizalomra épül és értelmi igazolása még várat magára. A várakozás átmeneti bizonytalanságát vállalni kell és ezért a biztosságra (és biztonságra) beállított újkori tudományosság a hitből fakadó tudás tudományos értékét hajlamos kétségbe vonni. Aki

viszont meri vállalni a várakozás bizonytalanságát és van bátorsága ahhoz, hogy higgyen annak, Aki „láthatatlan Fényben lakozik”, az majd a tudományosság követelményeinek is megfelelő, magasabb bölcsesség birtokába jut, ami meghaladja az emberi bölcselkedés szűk határait. Nem kétséges, hogy mindaz, aki belémerészkedik az *Istenre* hagyatkozó bizalom kalandjába és nem elégszik meg az Isten-nélküli tudomány rész-igazságaival, azt a kockázatot is vállalja, hogy elveszítheti tudományos „pártatlanságát”, hiszen most már nem „kívülről”, hanem „belülről” szemléli az igazságot. De vajon nem írhat-e jó és igaz kritikát egy hangversenyről az a kritikus, aki kezdetben csak „külső” hallgatója volt a koncertnek, míg végül a zene nagyszerűsége észrevétlenül annyira magával ragadta, hogy „belső” hallgatója is lett a művészi előadásnak? Az igazság nyughatatlan és önzetlen keresője is könnyen így járhat, de fáradozása nem lesz hiábavaló. Igaz, hogyha kitárul előtte a határtalan végtelen, akkor meg kell tapasztalnia, hogy ő ahhoz képest csupán „kis parány”. Ennek elismerése viszont nem alacsonyítja le, hanem inkább felemeli az embert. Lehet-e szebb feladata a gondolkodónak, mint beállni azok sorába, akiknek egyike csupán e Villon modorában fogant idézetet vésette síremlékére: „A Titkot üztük mindahányan, s az évek szálltak, mint a percek ...”

Aki úgy akar tudni, hogy hite folyvást értelmi igazolást keres, illetve értelemmel szerzett tudását a hit „tudásával” kívánja teljesebbé tenni, akárhányszor megoldhatatlannak tűnő szellemi teljesítményekre vállalkozik. Mégsem mondhat le arról, hogy megismerő erejének minden képességével Teremtőjének létére és lényegére kérdezzen, nyomait a világban kutassa, arcvonásait az emberben felfedezze, s a Vele való kapcsolatfelvétel lehetőségét a vallásban felismerje, hiszen végső soron életének értelme is csak az lehet, amit a katekizmus egyszerű szavakkal így fogalmaz meg: „Avégett vagyunk a világon, hogy Istent *megismerjük*, őt szeressük, neki szolgáljunk, és ezáltal üdvözlünk”.

I. fejezet: Isten. A természetes Isten-ismeret filozófiai alapjai

Az Isten-kérdés megjelenése

Isten elsősorban nem mint a filozófia tárgya: hanem mint a vallási tisztelet és imádás legfőbb lényé jelent meg az emberek tudatában. A vallás előbb volt, mint a filozófia. Amennyire vissza tudunk tekinteni a történelemben, az emberrel együtt élt a vallás is, ezzel együtt pedig valamilyen legfőbb lénynek elfogadása, azaz valamiféle Isten-kép. A vallás azoknak a népeknek tudatában is megtalálható, akik egyáltalán nem jutottak el a filozófiai reflexio szellemi magaslataira és nem alakították ki magukban az elvont és tudományos gondolkodásmódot.

Isten (istenek) a *vallásokban* jelenti a legfőbb lényt (lényeket), akitől („akiktól”) az ember függ egész élete folyamán, életének irányítója (főleg erkölcsi magatartását illetően, a boldogság keresésében, az igazságszolgáltatásban) és akivel, („akikkel”) az ember vallási kapcsolatba juthat.

A filozófia a valóság alap-princípiumait keresi, amely a valóság egészét indokolja. Ezt az alap princípiumot keresi a filozófia, és főleg az újabb korokban *Abszolutumnak* nevezi.

A filozófia Abszolutuma egybeeshet a vallásban tisztelt Istennel, de ez az azonosság *nem szükségképpen*. A vallás Istene olyan tulajdonságokkal rendelkezik, hogy vele az ember vallási és személyes kapcsolatba juthat. A filozófiai Abszolutum azonban nem feltétlenül rendelkezik ilyen tulajdonságokkal.

A nyugati gondolkodásban a kettő sokszor átfedi egymást, de nem mindig. Így Arisztotelész „mozdulatlan mozgatója” a legtökéletesebb létformát jelöli meg, de ez az első ok aligha rendelkezik olyan tulajdonsággal, hogy vele az ember vallási kapcsolatba juthasson. Ugyanígy a panteizmus (akár statikus, akár dinamikus formájában), olyan immanens Abszolutumot tár elénk, akivel az ember nem tud személyes kapcsolatot létesíteni. Ezzel szemben a pythagoreus-platoni Isten-tannak sokkal mélyebb összefüggései vannak a vallási kérdésfelvetéssel.

A *keresztény gondolkodásban* a kinyilatkoztatás Istene és a filozófiai Abszolutum azonos szubjektumot jelöl. A keresztény gondolkodás nem elégedett meg azzal sohasem, hogy az Abszolutum személytelen absztrakt fogalmát nyújtsa a kutató emberi elmének. Isten-fogalmában a személyes vonást is megtalálta, akit a világ és az ember teremtőjének vall, s akit egyben a világ és a boldogságra vágyó ember végső céljának is tekint.

A filozófiai Isten-tan fogalma

Az Istenről szóló filozófiai traktátust általában „*theologia naturalis*”-nak (természetes Isten-tan) nevezték, mert azt tartalmazza, amit természetes gondolkodásunkkal Istenről elmondhatunk. Különbözik tehát a „*theologia supernaturalis*”-tól (vagy egyszerűen teológiától), mert ez a kinyilatkoztatás fényében szól Istenről. Ebből adódik a természetes Isten-tan *anyagi tárgya*, ami nem más, mint Isten (Abszolutum, végtelen Lét) és sajátos *tárgyalási szempontja*, ami a végső metafizikai összefüggésben való vizsgálódás, illetve a természetes ész. A filozófiai Isten-tan tehát Istenről mint a filozófiai gondolkodás tárgyáról beszél.

Az újabb korban az Isten-kérdéssel foglalkozó részt elnevezték *theodiceának*. A szó görög szóösszetétel: theos = Isten, diké = igazolás, jelentése tehát „Isten igazolás-tan”.

Az említett szóösszetétel Leibniz nevéhez fűződik, aki a világban tapasztalható rosszal szemben akarta igazolni Isten létét az „Essais de Theodicee sur la bonté de Dieu” (1710) c. művében. („Theodiceai tanulmány Isten jóságáról”). Ez az elnevezés hamarosan elterjedt és nemcsak Isten igazolását jelentette a rossz problémájával kapcsolatban, hanem általában az Istennel foglalkozó filozófiai részt is a metafizika keretén belül.

A 18. századtól jelentkezik az a törekvés, hogy a theodiceát önálló filozófiai disciplinaként kezeljék. Ennek alapja Christian Wolff beosztása volt, aki a „metaphysica specialis” területén belül megkülönböztette a cosmológiát, psychológiát és a theodiceát. Szemlélete igen gyorsan elterjedt és közkeletű lett sok szerző rendszerében.

Jelenleg akadnak többen, akik nem tekintik ezt a részt önálló filozófiai tárgynak, hanem egyszerűen az ontológia tárgykörébe utalják. Ez felfogás és rendszerezés kérdése. Mi úgy véljük, hogy az általános metafizika princípiumainak szem előtt tartásával külön kell foglalkoznunk a filozófiai Isten-tannal nem csupán azért, mert minden filozófiai rendszer – pozitíve vagy negatíve – jelentős teret nyújt az Isten-kérdés filozófiai elemzésének, – hanem azért is, mert ezzel értelmileg kidolgozott utat készíthetünk a rendszeres teológiai vizsgálódás számára. A konkrét gyakorlat is azt javallja, hogy e kérdéssel külön foglalkozzunk, mert a nem-hívó, de jószándékúan kereső ember számára először értelmileg járható utat kell készíteni ahhoz, hogy a kinyilatkoztatás Istenét megismerhesse, aki „nincs messze tőlünk, hiszen benne élünk, mozgunk és vagyunk, az Ő gyermekei vagyunk.” (Ap. Csel. 17, 28).

A természetes Isten-ismeret filozófiai problematikája

Az önálló részként kezelt theodiceának (a 18. századtól kezdve) megvannak a sajátos nehézségei. Istenről szól, de nem tudjuk, hogy ki az Isten, s hogy létezik-e? Csak ha ismerjük létezését, akkor beszélhetünk tulajdonságairól, akkor mondhatjuk meg, hogy ki az Isten. Ez pedig az egész rész konklúziója. Ezt a nehézséget általában úgy kerülték meg, hogy a tárgyalás elején adtak egy megközelítő meghatározást, általában a vallások Isten-fogalmából kiindulva: a vallások szólnak egy világlefetti lényről, aki más, mint a világ, akitől az emberek függenek, és aki hatalmasabb a látható világnál. A filozófiai reflexio segítségével keresték, hogy elfogadható-e egy ilyen lény létezése és milyen tulajdonságokkal rendelkezhet. – így könnyen abba a hibába eshetünk – legalábbis látszólag –, hogy egy előre elgondolt lényt akarunk utólag igazolni és megállapítani tulajdonságait. Megszűnik azonban ez a nehézség, és logikailag is helyesen járunk el, ha a filozófiai Isten-tant – kiindulási pontját tekintve úgy nézzük, mint a metafizikai vizsgálódás végső konklúzióját, illetve a filozófiai gondolkodás abszolút és transcendens előfeltételét, majd a filozófiai kutatás módszerével megkíséreljük elmondani róla mindazt, ami emberi gondolkodásunkkal megközelíthető.

Az Isten-kérdés akkor jelenik meg a filozófiai reflexióban, amikor a tapasztalati világ ismeretéből kiindulva a *létezés* kérdését vetjük fel. Egyrészt általánosságban: miért létezik valami, mi alapozza meg a véges dolgok létezését? Másrészt mint az emberi egzisztencia kérdése: mi az alapja, értelme, célja az emberi egzisztenciának: hogyan alakíthatja ki az ember szabadságában egzisztenciáját?

Az Isten-kérdés a legmélyebb *egzisztenciális kérdés*. Isten keresés nem csupán elméleti, spekulatív kérdés, amellyel a filozófusok foglalkoznak, de aminek nem sok jelentősége van a konkrét emberi életben, hanem a legbensőségesebb és leggyakorlatibb kérdés is; amely irányt szab az emberi élet értékeinek és a jövő alakításának. Érinti az élet végső értelmét a maga teljességében és a legbensőségesebb szó az Én-hez, a személyhez.

Minden jel arra mutat, hogy az Isten-kérdés *nem a természettudományos kutatás vagy a kulturális kérdések* területéhez tartozik, amellyel a földi életünket akarjuk kényelmesebbé vagy emberibbé tenni. Épp ezért sem a tudományos haladás, sem a civilizáció fejlődése ezt a kérdést nem teheti feleslegessé és nem is szüntetheti meg. Ezért tűnik illúzióknak az a felfogás,

hogy egyszer az Isten-kérdés meg fog szűnni; (August Comte véleménye volt ez, aki azt vallotta, hogy a természettudományok haladása meg fogja szüntetni az Isten-kérdést és a vallást.)

A természetes Isten-ismeret határai

Az Isten-kérdés a filozófiában a valóság végső; alapjainak. kereséséből. indul ki. Ez bár elméleti kérdés, ugyanakkor egzisztenciális jelentősége is van az ember számára. Ez azt jelenti, hogy nem elég „csak” annak megmutatása, hogy létezik valamiféle Abszolútum, hanem látni kell azt is, hogy milyen jelentése van az Abszolútumnak az emberi egzisztencia számára. Az Isten-kérdés ennek megfelelően mindig *három kérdést* foglal magában: 1: Van-e Isten (Isten léte), 2. Ki az Isten? (Isten tulajdonságai önmagában), 3. Mi a jelentése Isten létének: az ember számára? (Isten egzisztenciális jelentősége). A hangsúly koronként más és más területre irányult, mégis az utóbbi kérdés helyes megválaszolása a legfontosabb, főleg a mai korban. Mert ha valaminek nincs jelentése a számunkra; akkor felesleges, kihagyhatom az életemből, sőt annak a létezése tagadható is. Az igaz Istent akkor találhatjuk meg, ha személyes kapcsolatba juthatunk vele, ha az Isten „értünk és velünk való Isten”, aki felé szükségképpen a hit, a remény és a szeretet kapcsolatával fordulhatunk, s aki a személyes kapcsolatban az abszolút „Te”-nek bizonyul az emberi „Én” számára.

Itt mutatkozik meg a filozófiai Isten-keresés *határa* is. A külvilág és az „én” tapasztalatából kiindulva keresi Istent mint Abszolútumot. Megsejti, hogy ez az Abszolútum minőségileg más és több, mint a tapasztalati világ. De titkát csak úgy lehet megismerni, ha ő maga mutatja meg magát az embernek, szól az emberhez, keresi az embert. Különben még a legragyogóbb eszmefuttatás is csak azt tárja elénk, amit az emberi természet kíván. A „Valóság” mindig úgy és annyit válaszol, ahogyan és amilyen mértékben „rákérdeznek”. Így könnyen megmarad az a bizonytalanság, hogy csupán emberi igénnyel, emberi ún. kivetítéssel állunk szemben, és hogy az a válasz, amelyet egzisztenciánk égető kérdésére ad, reálisnak tekinthető-e?

Egzisztenciánk végső kérdésére a válasz csak a kinyilatkoztatás Istene lehet és nem a filozófusok Istene. A filozófia mégis hasznos, mert megmutatja az utat, amelyen elindulhatunk. Megmutatja, hogy reális az az ajtó, amely mögött a kinyilatkoztatás igaz Istenével találkozhatunk. Rámutat arra, hogy a kinyilatkoztatás Istenével való találkozásnak és a benne való hitnek megvannak a reális és racionális alapjai a tapasztalati világban és az ember személyi tapasztalataiban is.

Témánkat először történeti, majd szisztematikus beállításban tárgyaljuk végig.

A filozófiai istenbizonyítások történeti áttekintése

Isten létének és lényegének vizsgálata ősidők óta foglalkoztatta a gondolkodókat. Aligha akad olyan filozófiai rendszer, mely e kérdést figyelmen kívül hagyta volna. A filozófiai gondolkodás története folyamán azonban Isten létének bizonyítása – a történelmi feltételeknek és a gondolkodók alkatának megfelelően – különféle formában jelentkezett és a bizonyítás értelme, illetve célja is akárhányszor megváltozott.

Az ókori pogány filozófiában az Isten-bizonyításnak más volt a funkciója, mint a középkori keresztény gondolkodásban. S míg az újkori filozófia a maga rendszerein belül még Isten létének bizonyítására törekszik, e törekvés számos filozófus szemében erőtlenné tűnik s átcsap „Isten-nem-létének” bizonyításába, hogy majd utat készítsen az Isten-kérdés filozófiai megközelítése új útjainak.

Az Isten-kérdés megjelenése az ókori pogány filozófiában

Az ókori filozófiában Isten létezésének bizonyítása eleinte még nem volt külön téma, mivel „Isten” vagy az „isten” mintegy magától érthető módon az egész filozófiai rendszer tetőpontját és lezárását jelentette.

Isten-kérdés a Socrates-előtti görög filozófiában

A filozófiai Isten-tan első képviselőjének a milétoszi iskola tagja, *Anaximandros* tekinthető (610-546). Ő úgy véli, hogy az isteni „apeiron”, ami „mindent magába foglal és irányít”, azonos a világ-anyaggal, melyből minden létrejön, s amelybe minden visszatér.

Világosabban jelentkezik azonban egy transcendens isteni lét gondolata az eleai *Xenophanes*nél (570-475). Ő a politeista népi vallásos felfogással szemben azt hangsúlyozza, hogy „egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és emberek között, nem hasonlítható sem a halandókhöz, sem gondolataikhoz. Isten csupa szem, csupa szellem, csupa fül. Szellemi erejével fáradtság nélkül mozgat mindent. Mozdulatlanul egy helyben marad, mert nem illik hozzá, hogy ide-oda menjen.” Isten semmiféle vonatkozásban sem hasonlít az emberekhez. Leginkább tán a legtökéletesebb térbeli formához, a gömbhöz lehetne hasonlítani. Xenophanes Isten-fogalma gondolkodásának rendszeréből következik, nevezetesen abból a törekvésből, hogy a dolgok sokféleségét valamiféle legnagyobb egységre vezesse vissza. Isten-fogalma panteista vonásokat hordoz, legalábbis Arisztotelész azt állítja, hogy Xenophanes Istent a világmindenséggel azonosította.

Herakleitos (544-480) Isten-fogalma már több transcendens vonással rendelkezik. Ő a „Sophon”-t, a mindentudót az immanens logos fölé helyezi. Úgy véli, hogy „az egyetlen bölcs dolog, ha fel tudjuk fogni azt az értelmet, ami mindent kormányoz.” Herakleitos sem törekedett arra, hogy Isten létét bizonyítsa. Nála az isteni Sophon-ra azért van szükség, hogy benne megtalálja a végső egység és rend princípiumát, ahonnan minden törvényszerűség és szabályosság származik, és ami az immanens logos formájában és közvetítésével a tárgyi világ szabálytalan sokféleségén és összefüggéstelen folyamatán keresztül fejt ki hatását.

Anaxagoras (kb. 500-428) továbbfejleszti a praeszókratikusok filozófiai Isten-fogalmát. Ő a világban tapasztalható mozgás végső magyarázatát keresi az „isten”-ben. Úgy véli, hogy a homoiomerák, melyek a dolgok legvégső alkotóelemei, s melyeknek egyesülése, illetve bomlása magyarázatot ad a dolgok keletkezésére, illetve elmúlására, önmagukban mozdulatlanok. Szükséges tehát feltételezni, hogy mozgásuknak oka van. Ezt az okot Anaxagoras az egész világmindenségre kiterjedő „erő-anyag”-ban látja, ami az összes elemek között a legkönnyebb és legfinomabb elem és önmagától mozog. Mivel a világban a kozmikus mozgás tűnik a legrendezettebbnek és legcélszerűbbnek, úgy véli, hogy ez az „erő-

anyag” ésszel is fel van ruházva. Ezt az értelmességet nevezi Anaxagoras „Nous”-nak. A Nous az, ami a világot a káosz állapotából (amelyben a homoiomerák rendezetlen összeviasszaságban voltak) az értelmes és ésszerű elrendezettség, a kozmosz állapotába juttatta. Nem kétséges, hogy Anaxagorasnál a Nous valamiféle istenit jelöl meg, aminek bizonyos transzcendenciája is van, s annak ellenére, hogy az „erőanyag” és „gondolat-anyag” kifejezéseket használja, alapjában véve valami szellemi tartalmat fejez ki. Így ír erről az egyik töredékben „A Nous korlátlan, független, semmivel sem keveredik, hanem egyetlen önálló és önmagáért való ... Minden tudás birtokában van és a legnagyobb erővel rendelkezik.” A *Pythagoreusok* a számlálást és mérést lehetővé tevő és megelőző ős-Egy-ben (Monas) találták meg az „istenit”-t. Úgy vélték, hogy az isteni Monas az, ami a világban az egyenes és görbe, a tökéletlen és tökéletes, a rossz és a jó közötti alapvető ellentétet harmonikus egyensúlyba hozza. Amint az „Egy” az összes szám fölött áll, és amint az egyenesek és görbék egymásban egyesülnek, úgy emelkedik az isteni Monas, – mint legfelső egység és forma-princípium – a szám és mérték szerint elrendezett, de egymással ellentétben levő dolgok fölé.

Isten filozófiai megközelítése Platon rendszerében

Szokratesz számára Isten inkább a belső megélés tárgya volt. Úgy élte meg az istenit, mint daimoniont, aki a *lelkiismeretben* hallatja szavát. *Platonnál* (427-347) újból az „istenit” lesz az egész filozófiai rendszer tetőpontja. Nála már részletes filozófiai Isten-tannal találkozunk. Ő használta elsőként a „teológia” szót is.

Jóllehet Platon kifejezetten nem azonosítja Istent az ideák-ideájával, mégsem kétséges, hogy számára *Isten* nem más, mint a „jó” ideája, ami a szép és az igaz ideájával is egybeesik. Platon idea-világának csúcán áll ez az isteni idea. Az összes többi idea hierarchikus rendben alája van rendelve és úgy irányul rá, mint eszköz a célra. Isten a Nap az ideák világában. „Amint a földi Nap a dolgoknak nemcsak láthatóságot kölcsönöz, hanem létüket, növekedésüket és táplálkozásukat is lehetővé teszi anélkül, hogy ő maga „levő” lenne, ugyanúgy a jó a megismerhető dolgoknak nem csupán megismerhetőséget, hanem létezését és lényegét is kölcsönöz, míg ő maga sajátos méltóságban és erőben a létezés fölé áll” – írja a *Politeia*-ban (VI. 509. B.). Így tehát a „jó” isteni ideája minden létnek végső oka. Ő adja a dolgok lényegiségét, igazságát, valóságát, s általa ismerhetjük meg a dolgokat. A „jó” isteni ideája egyben a világ legmagasabbrendű célja is: minden ő miatta van. Mivel „túl-van” a többi ideákon és meghaladja a dolgok létét és lényegét, – az ideák világához viszonyítva is transcendens. Jóllehet az egész lét tőle függ, ő mégsem függ semmitől. Ő az, akit abszolútumnak mondunk („anypotheton”), aki teljesen elég önmagának („hikanon”).

Platon rendszerében az *ideák tana vezet el Istenhez*. E felfogását kiegészíti azzal a megfigyeléssel, hogy a világban lévő mozgás, rend és célszerűség ténye kényszerítő szükségszerűséggel egy magasabbrendű, „önmagától-mozgó-mozgató” és egy mindenekfelett álló rendező és célkitűző szellem létezésére utal. Ámbár Platon a szellemet kifejezetten nem nevezi személyes létezőnek, mégis olyan működéseket tulajdonít neki, melyek személyes hordozóra vallanak. A „*Timaios*”-ban például azt mondja: „Isten akart”, „Isten megfontolt”, „Isten gondolt”. A „*Nomoi*”-ban pedig úgy beszél Istenről, mint akinek tudomása van erről a világról, és a világ dolgait gondviselésével kormányozza, egyben ő a legmagasabbrendű erkölcsi norma is, aki a jót megjutalmazza, és a rosszat megbünteti. (Vö. *Nomoi*, 715/6).

Platon isteni szelleme minden *lét-tökéletességet* egyesít magában. Ő a feltétlen jóság és ezért minden jónak oka, ő az abszolút igazság és igazságosság. Mivel Isten a legtökéletesebb lét, létmódja a változhatatlanság. Ha ugyanis változásnak lenne kitéve, akkor vagy gyarapodna a tökéletességben, vagy veszítene tökéletességeiből. Akár egyik, akár a másik eset állna fenn, többé már nem lehetne tökéletesen abszolút. Amint Isten minden változás

fölött áll, úgy áll az idő fölött is. „Uralkodik a kezdet és vég fölött és mindezeknek közepe fölött, ami itt van” (Nomoi, 715).

A platonai Isten-fogalom többek között abban különbözik a keresztény Isten-fogalomtól, hogy Platon filozófiai istentanában alárendelt isteneknek is szerepet nyújt, akik a legfőbb Isten és a világ, illetve az ember között foglalnak helyet. Platon Istene nem a világ teremtője, hanem csak alkotója, aki mint isteni demiurgos ezt a világot a már meglévő örök anyagból az ideák mintájára formálta meg. A „creatio ex nihilo” (semmitől való teremtés) fogalma ugyanis ismeretlen az antik pogány filozófiában.

Arisztotelész filozófiai Isten-tana

Arisztotelész (384-322) filozófiai Isten-tana metafizikai rendszeréből következik.

Isten létének bizonyítását a *Physica* 7. és 8. könyvében és a *Metaphysica* 11. könyvében fejti ki. Bizonyítása a *mozgás* elemzéséből indul ki. Azt tanítja, hogy a világban minden létező mozog és változik. Arisztotelész megengedi a változás térbeli, mennyiségi és minőségi formáját. A mozgást a létezők *potencia-aktus* összetettségével magyarázza. Úgy véli, hogy minden mozgás és változás végső hordozó alanya a „*materia prima*”, ami nem más, mint tiszta potencia, aminek egyetlen meghatározottságát az adja, hogy képes a ténylegesség befogadására.

Arisztotelész – Platonnal szemben – azt vallja, hogy az önmozgás lehetetlen, vagyis mindent, ami mozog, szükségképpen valami másnak kell mozgatnia. (Vö. *Phys.* VII. 241; b.). Ha ugyanis valami önmagától mozogna, akkor ugyanabból a szempontból egyszerre kellene lennie a képességiség és ténylegesség állapotában. Mint mozgatónak a ténylegesség állapotában kellene lennie, mint mozgatottnak azonban a lehetőség állapotát kellene birtokolnia. Ha egy létező önmagától mozogna, akkor e rendeltetését már eleve hordoznia kellene, mert senkisem adhatja azt, amije nincs. Ugyanakkor viszont nem birtokolhatja az önmozgás tökéletességét, hiszen ezt egyelőre még csak el kell fogadnia, meg kell kapnia. Ezért Arisztotelész számára az önmozgás belső ellentmondást jelent.

A mozgató okok sora nem mehet a végtelenig, hiszen akkor egy végtelen oksági sorral állnánk szemben, ami úgyszólván a levegőben lógna, „a végtelen láncnak ugyanis nincs első tagja” (*Phys.* VIII. 256. a.). Így sohasem juthatna el az ember a mozgás végső okához, ahonnan tudniillik a mozgás kiindul. Szükséges tehát egy végső mozgató ok feltételezése, melyet már másik mozgató nem mozgat és ugyanakkor önmagától sem mozog. „Ezen az ősokon ... nyugszik ég és föld” (*Met.* XI. 1072. d.).

Arisztotelész ezt az első mozgató okot *mozdulatlan ősmozgató*nak „*primus motor immobilis*”-nak nevezi. E mozdulatlan ősmozgató nemcsak minden mozgás és változás végső princípiuma és hatóoka, hanem egyben cél-ok is. Ő a dolgok és az egész világ legvégső célja (*telos*), ami után minden törekszik. Nem az érintkezés, hanem a vonzás értelmében mozgatja a létezőket, „mint az óhajtott és elgondolt ..., anélkül, hogy ő maga mozogna” (*Met.* XI, 7: 1072. a.). Amint a szerető embert a szeretett lény vonzza, s amint a gondolkodást és a kívánságot a gondolkodás és a kívánság tárgya mozgatja, úgy mozgatja és vonzza a dolgokat magához az első mozgató (*Met.* XI. 7: 1072.b.).

A nem-mozgatott mozgató szintiszta „*actus purus*”. (Ő maga a *teljes ténylegesség*. A tiszta ténylegesség azt jelenti, hogy az első mozgató egyrészt tökéletesen realizálódott valóság, másrészt tiszta működés. Mint tökéletesen realizálódott valóság (melyben semmi potencialitás, azaz semmi olyan létmozzanat nincs, ami megvalósulásra várna), az *actus purus* nem más, mint a *materig prima* ellentét-párja- (hiszen a *materig prima* nem más, mint szintiszta potencialitás). A nem-mozgatott ősmozgató mint tiszta működés viszont a „*noesis noeseos*”, azaz az *önmagát gondoló gondolat*. A *primus motor immobilis* és az *actus purus* fogalma. Arisztotelész rendszerében azonos a filozófiai Isten-fogalommal. Az arisztotelészi „isten” tisztán szemlélődő szellem, akinek egyetlen életműködése a „*theoria*”, vagyis a

szellemi nézés, mely kizárólag saját lényegére irányul. Ami Istenen kívül van, azt Isten nem ismeri meg, szemlélete arra nem terjed ki, mivel akkor függésbe jutna a változékonyságban lévő földi dolgokkal. Az arisztotelészi Istenben nincs akarati működés, mert az akarat az ő rendszerében célra irányuló törekvés, Isten azonban már semmi után sem törekedhet, mivel minden léttökéletességet a teljes megvalósulás formájában birtokol.

Az arisztotelészi filozófiai Istentán szemléletében Isten örökké boldog. A „gondolkodás önmagában” – magyarázza Arisztotelész „azzal foglalkozik, ami önmagában a legjobb, s minél tisztább ez, annál nemesebb a tárgya. Az ész önmagát gondolja az elgondolt segítségével. Megismerhető is csak akkor lesz, ha gondolkodik, és gondolkodásának tartalma van. Az ész ugyanis a lét és a lényeg edénye, és működése során mindkettőt magában hordja. Ennélfogva az emberi értelem több olyan képességgel rendelkezik (érzékelés, észlelés, gondolkodás, emlékezés, remény), amit az isteniből birtokol, és mint ilyen, részesedést fejez ki a legkellemesebb és legjobb szellemi tevékenységből, a szemlélődésből. A boldogság a szemlélődésben áll, amit az emberi értelem csupán alkalmanként, az isteni szellem viszont természete szerint mindig birtokol. Ezért Isten élete a legboldogabb élet. A legmagasabb lénynek kijár az élet teljessége, mivel szellemi tevékenysége az ész tökéletes működés. A legjobb és örökkévaló lényt Istennek nevezzük. Isten létmódja a megszakítás nélküli örökkévalóság és állandóság” (Met. XI. 7: 1072. b.). Egy másik helyen pedig így ír: „E lénynek önmagát kell gondolnia, mivel ő a legkiválóbb lény és gondolkodása nem más, mint gondolkodásának elgondolása”. „Ebben a gondolkodásban az isteni szellem egyszerre és teljes mértékben fogja fel önmagát egy örökkévalóságon keresztül” (Met. XI. 9: 1074. b. a. o. 1075.a). A „Párbeszéd a filozófiáról” c. művében Arisztotelész a mozgásból vett Istenérvén kívül Isten létét más úton is bizonyítja. Az egyik út, – melynek elfogadásában Arisztotelész Anaxagoras követőjének bizonyul – a világ célszerűségéből, rendjéből és szépségéből indul ki, s ebből következtet egy „hatalmas, szellemi erővel felruházott gondolkodó lényre”. A másik bizonyítási forma Platon nyomdokain jár, amikor a létező dolgok különböző tökéletességi fokozatából következtet a teljes és magasabbrendű tökéletességre, hiszen a tökéletlen dolgok elégséges magyarázatukat csak egy tökéletes lény utáni vágyódásban lelik meg, aki a tökéletességben sem növekedést, sem csökkenést nem tűr el.

Arisztotelész tehát a mozdulatlan ősmozgató és a tiszta ténylegesség működéséből vezeti le filozófiai Isten-fogalmát, s ebben van bizonyításának értéke, de korlátozottsága is. Ez az Isten-fogalom aligha nevezhető személyes Isten-fogalomnak, ami már Platonnál jelentkezik. Arisztotelész Isten-fogalma kizárja az isteni gondviselést és Isten fenntartó és világkormányzó erejét. Az ő Istene magányos, aki végtelen magasságban trónol a földi dolgok fölött, és teljesen kielégíti önmaga lényegének boldogító szemlélete. Arisztotelész Istene alapjában véve azonos a deizmus Isten-fogalmával.

A hellenizmus rendszereinek bölcséleti Isten-tana

A *sztoikusok* – különösen Zenon (336-264) és Kleanthész (331-232 -) rendszerében központi helyet kap a filozófiai Isten-bizonyítás. Ők szintén a világ nagyságából, célszerűségéből és szépségéből kiindulva jutottak el Isten létének felismeréséhez. Mivel azonban nem látták világosan Isten transcendenciájának és immanenciájának kérdését, Istenfogalmuk alapjában véve panteista-ízű, ami annyit jelent, hogy Istent és a világot többé-kevésbé azonosították.

Nem így *Plotinos* (204-270), az újplatonizmus legjelentősebb képviselője, aki az Ős-Egyből indul ki és ezt a valóságot az isteni lényel azonosítva, Isten feltétlen transcendenciáját hirdeti a világ fölött. Az *isteni Ősegy* a hierarchikusan *emanálódott* lét csúcán helyezkedik el, és belőle áradnak ki különböző létfokozatokban a létező valóságok. Az isteni Ősegy elsőként az isteni *Nous*-t bocsájtja ki magából, amiből az isteni világlelek s ebből az egyes

lelkek válnak ki fokozatosan. A folyamat ellentétbe csap át, hogy az emanáció végső kifejeletéből dialektikus átcsapással visszatérjen az isteni lényegbe. Plotinos Isten-tana azért jelentős, mert az ő rendszerében találkozunk először az ókori pogány filozófiában azzal a szemlélettel, hogy valamely egységes lét-teljességi forrásból vezetik le a létezők sokaságát s ezen egységes szemlélet lehetőséget nyújtott a szellemi világ és az anyagi világ közti alapvető dualizmus legyőzéséhez. Plotinos emanációs tana azonban összeegyeztethetetlen a keresztények „creatio ex nihilo” fogalmával.

Plotinos feleslegesnek tartja a racionális Isten-bizonyítást, hiszen úgy véli, hogy Isten létezését Isten valóságának közvetlen, élményszerű megtapasztalásából bizonyítani lehet. Amint ugyanis minden lét Istentől származik, úgy vissza is tér ismét az isteni Ősegybe. A visszatérés maga az emberi lélek mélyén játszódik le, ami a világlélek és a Nous fölött az Ősegygel kapcsolatban áll, és az Ősegy képmását lelke legmélyén hordozza. Ezt a képet teljes ragyogásában a lélek úgy tudja felismerni, hogy önmagában elmélyed és elszakad minden érzéki-anyagi vonzástól. Ezen az úton juthat el az Istennel való misztikus egyesülésre.

Isten létének bizonyítása a középkori keresztény filozófiában

Az ókori pogány filozófiai rendszerekben Isten létét külön nem kellett bizonyítani, mert Isten létének felismerésére a rendszer egészének konklúziójából jutottak el. Ennek megfelelően, a filozófiai rendszer sajátos előfeltevései alapján kell értékelnünk is ezeket az Isten-bizonyításokat. A középkori keresztény ihletettséggű filozófiai rendszerekben azonban Isten nem az adott filozófiai rendszer tetőpontja, beteljesedése, vagy következménye, hanem *a teremtő Istenbe vetett hit* előző vallási tapasztalásának ésszerű igazolása. Az Isten-bizonyítás útja tehát itt már nem az, hogy először megtalálja az Istent és ezzel megalapozza és okságilag alátámaszsa a rendszert, hanem inkább az, hogy megmutassa a hitben már előzőleg megtapasztalt Istenhez vezető észutakat. Hogy milyenek lesznek ezek az ész-utak, azt az egyes filozófiai rendszerek sajátos belső törvényei és előfeltevései döntenek majd el.

Szent Ágoston Isten-bizonyítása

Aurelius *Augustinus* (354-430) a patrisztikus filozófia nagy egyénisége, akit joggal nevez a hagyomány a „nyugat tanítójának”, – Istenbizonyítását az *igazságból* vezeti le. Miután gondolkodásában túljut a szkepticizmuson, azt állítja, hogy léteznek abszolút és egyetemes érvényű igazságok. Ilyen ún. alap-igazságok saját létezésünk tudata, az élet igazsága és a gondolkodás ténye. A gondolkodás tevékenysége azonban már jónéhány más igazság fönnállásával is kapcsolatos.

Ezek az igazságok egyetemes érvényűek; mindenki számára közősek és meggyőzőek, mint pl. a matematikai igazságok, vagy az etikai alap-princípiumok. Az említett köző igazságok változtathatatlanok, örökkérvényűek és fönnállásuk szükségszerű (vö. *De libero arbitrio*, II, 8. 21). Az emberi gondolkodás aktivitása során képes arra, hogy kétségtelen bizonyossággal felismerje ezen igazságok egyetemes érvényét. Ugyanakkor az is igaz, hogy ezek az igazságok mint a priori adottságok szabályozzák a gondolkodásunkat és arra kényszerítenek, hogy elfogadjuk őket igaznak.

Szent Ágoston problémája azonban a következő: az említett igazságok honnan merítik egyetemes érvényességüket és örökkévalóságukat, s hogyan lehetséges az, hogy az egyetemes emberi gondolkodást arra készítsék, hogy elfogadja azokat. Ágoston úgy véli, hogy az igazság érvényét sem a múlandó dolgokból, sem az emberi szellemből nem lehet levezetni. Az érzékelhető dolgokból azért nem származhatnak, mivel ezek a dolgok esetlegesek, állandó mozgásban vannak, következésképp semmi egyetemes érvényű és szükségszerű mozzanatot nem tartalmazhatnak (vö. *De diversis questionibus*, q. IX). Ágoston ebben az összefüggésben platonai hatás alatt áll, amely hatás viszont végső soron herakleitosi eredetre utal. Az emberi szellem sem hozhatja létre önmagától a szükségszerű és változtathatlan igazságokat, hiszen az emberi ész, akárcsak a lélek, úgyszintén esetleges, és így az időbeliség, illetve a múlandóság jellemzi. Ezért mondja: „Ellentmondás lenne az, ha a múlandó lélek örök igazságokat hozhatna létre” (*De immortalitate animae* IV, 6). Ezért kell feltételeznünk valamiféle magasabb tudást és észet, ami minden emberi értelem fölött áll, s így a szükségszerű és változtathatlan rész igazságok örök forrása lehet. Ez a magasabbrendű szellem maga az örök igazság, vagyis az isteni igazság. Amit követelményként ismerünk fel igazságkereső értelmünkkel, annak létezését a hit tanítja nekünk, azt ti. hogy maga Isten az örök igazság (vö. *De libero arbitrio*, II, 15, 39). Ezen a ponton találkozunk Ágoston rendszerében a filozófiai kutatás a vallásos hittel. Ebben az összefüggésben oldódik föl a hit és tudás feszültsége, és így nyer a vallásos Isten-hit ésszerű megalapozást.

Az ágostoni Isten-bizonyításnak végső értelmét csak sajátos ismertelméleti és metafizikai rendszeréből érthetjük meg kielégítő módon. Ágoston úgy véli, hogy *igazság-ismeretünk egyetemességének, szükségszerűségének és örökkévalóságának mozzanatai azért vezetnek*

Istenhez, mert az említett mozzanatok Isten tulajdonságai, hatásai és kisugárzásai a világban, Isten ugyanis örök eszméinek formájában van jelen e világban. Isten örök igazságának „világosságában” ismerjük föl gondolkodásunkkal az evilági igazságokban is az örök és szükségszerű összefüggéseket.

Ágoston – Plotinoshoz hasonlóan – azt vallja, hogy Isten lelkünk hordozó mélye, aki a lélek legbensejében van jelen. „Istenem, Te belsőbben vagy, mint legbensőbb valóm, és magasabban vagy, mint az, ami bennem a legnagyobb” („...inferior intimo meo et superior summo meo”, vö. Conf. III. 6, 11, 53, 10). Isten a lelkünk mélyén fedezhető fel vagy sokkal inkább a lélek nyugszik közvetlenül Isteneben, mint létének okán (De div. quaest. 83, q. 54). Isten képmását az ember tehát lelke mélyén hordozza. Az isteni képmás a lélek mélyén a mens, notitia, amor, illetve memoria, intelligentia és amor, azaz a közvetlen öntudat, a reflexív tudat és helyes önszeretet hármasságában nyilvánul meg és ezen lelkitevékenységek aktivitásán keresztül szűrődik át rajtunk Isten valósága (vö. De Trin. IX, 2, 2-5, X, 11, 17-12, 19). Amint Isten szentháromsági lényegével világít bele a lélekbe, ugyanúgy világítja meg örök eszméivel (igazságaival) az emberi megismerést, és így alapozza meg ismeretünk valóság-tartalmát, azaz igazságaink egyetemes érvényének, szükségszerűségének és örökkévalóságának garanciája lesz. Az örök isteni ideák megvilágításában az érzéki tapasztalás útján szerzett ismeretekből általános érvényű fogalmakat vagyunk képesek alkotni. Ez teszi lehetővé azt is, hogy az egyes fogalmak között összefüggéseket lássunk meg, sőt változhatatlan és szükségszerű kapcsolatba hozzuk őket, olyan kapcsolatba, amilyen az isteni ideák között áll fenn. Ez teszi lehetővé azt is, hogy bizonyosságot szerezzünk megismerési tevékenységünk helyességéről. A szentágostoni Isten-bizonyítás háttérét tehát az „*illuminatio*”-tan képezi, melynek segítségével az is megmagyarázható, hogy mily módon találjuk meg Isten képmását az emberi lélekben.

Ebből is világos, hogy a fenti Isten-bizonyítás csak az egész ágostoni eszmerendszer keretein belül hat bizonyító erővel, s ezért helytelen általánosítás lenne, ha az Isten létének felismeréséhez vezető észutak közül csak ezt tekintenénk igaznak.

Az anzelmi Isten-érv

Az előbbi megállapítás érvényes Canterbury *Szent Anzelm* (1033-1109) híres Isten-bizonyítására is. Szent Anzelm valójában többféle úton keresi az értelem útját Isten felé („*fides quaerens intellectum*”), melyek közül a három „*a posteriori*” Isten-érvet a „*Monologion*” tartalmazza. A legismertebb ún. „*a priori*” Isten-érvet azonban a „*Proslogion*”-ban olvashatjuk. Ez az Isten-bizonyítás Isten fogalmából indul ki, melyet Kant óta „*ontológiai Isten-érv*”-nek neveznek. Szent Anzelm a *priori* Isten-érvét azonban nem szabad rendszeréből kiragadva értelmezni, hanem a „*Monologion*”-ban előadott *a posteriori* Isten-érvekkel kapcsolatban kell szemlélni.

Szent Anzelm a „*Proslogion*”-ban a következő módon fejti ki Isten-érvét (vö. Prosl. cap. 2,3): Amint hitünk is tanítja (ti. Anzelm is istenhívő vallási magtapasztalásának valóságából indul ki), Isten fogalma az, aminél nagyobb („magasabbat”) az emberi értelem nem tud gondolni („*Deus est id, quo maius cogitari nequit*”). Gondolkodásunk rendelkezik azzal a képességgel, hogy ezt a fogalmat ki tudja alakítani. Még Isten létének tagadó is, – legalábbis mint tisztán szubjektív fogalmat – kénytelenek ezt a fogalmat elgondolni, hiszen a tagadás mindig valamire irányul, és akik Isten létét kétségbe vonják, azok csupán e fogalom tartalmának reális létét vonják kétségbe.

Anzelm további vizsgálódása arra irányul, hogy e „*legnagyobb fogalom*”, tartalmából kiindulva arra következtessen, hogy az a lényeg, melyet a fogalom kifejez, *valóságosan létezik is*. Ha ugyanis, e gondolkodásunk által megragadott legmagasabbrendű lényeg reálisan nem létezne, akkor már nem is lehetne az, ami: ti. aminél nagyobb már nem is tudunk elgondolni. Akkor ugyanis még kellene lennie valamiféle még magasabbrendű

lényegiségnek, amit még ezen túl is el tudunk gondolni és ez nem csupán gondolat-tartalom gyanánt, hanem objektív valóságként is létezne. Valóságosan létezni létrendileg mindig tökéletesebb, mint tisztán tudatilag létezni. Ha tehát a legmagasabbrendű lényeg fogalma, aminél nagyobb már nem lehet elgondolni, bennünk van, (és ezt nem vonhatjuk kétségbe, mert még a hitetlennek is ki kell alakítania magában ezt az Isten-fogalmat, amit majd tagad) akkor ennek a legmagasabbrendű lényegnek belső szükségszerűséggel objektíve is léteznie kell, méghozzá ontológiai értelemben.

Már Anzelm egyik szerzetes kortársa, Gaunilo ellenvetéseket támasztott Anzelm a priori érvével kapcsolatban, ugyanazzal vádolva őt, mint később Kant, aki azt mondja, hogy ebben a bizonyításban illetéktelen átugrás történik a logikai rendből az ontológiai rendbe. Anzelm kritikussai megengedik, hogy a legnagyobb létet mint valóságot kell elgondolni, ha ugyanis nem-létezőként vagy csupán a gondolkodás tartalmaként fogadnánk el, akkor tényleg nem lenne a legnagyobb lét. Mégis szemére vetik azt, hogy ezért még nem kell a valóságban is léteznie annak, ami gondolkodásunk legnagyobb tartalma. Gaunilo ezt úgy fejezi ki, hogy el lehet képzelni egy tökéletes szigetet a világtengerben anélkül, hogy annak valóban léteznie is kellene.

Az ellenvetést azonban nem kell kizárólagosan elfogadni, ha az a priori Isten-érvet Anzelm teljes eszmerendszerének összefüggésében nézzük. Először is Istennek mint a legnagyobb lénynek fogalma, akinél nagyobb nem gondolható el, Anzelm gondolatvilágában nem csupán a szubjektív gondolkodás terméke, hanem egy kétségtelen bizonyossággal *objektív valósággal* is rendelkező lényegről kialakított fogalom. E fogalom tartalmi valóságát a vallási tapasztalás és a hitből merített tudás garantálja. Tehát Anzelmnél a legnagyobb lényeg kifejező fogalom tartalma a hit által eleve adott objektív valóság, s ezért tekinti bizonyosnak azt, hogy mindenki, aki ezt a legnagyobb fogalmat elgondolja, azért teheti ezt meg, mert e fogalom tartalma a legbiztosabb valóságot fejezi ki.

Mind az ágostoni, mind az anzelmi Isten-bizonyítás valójában a vallási tapasztalásban, hit által megragadott isteni valóság tartalmát kívánja fogalmi egzaktsággal kifejtetni azért, hogy a hit tartalmát ésszerűvé tegye. Nem kétséges, hogy egy olyan beállítottság, mely kétségbe vonja a vallási megtapasztalás valóságát, következképp az Istenről kialakított fogalmat merőben szubjektív szellemi produktumnak tekinti, képtelennek és tudománytalannak tartja az Isten-kérdés ilyen és hasonló megközelítését.

Maga Anzelm mondja, hogy ő nem Isten létezését kívánja bizonyítani, hanem csupán arra törekszik, hogy értelmével közelebről megismerje az isteni igazságot, amit szívével hisz és szeret (vö. Prosl. I). A „Monologion”-ban feltárt a posteriori Isten-érveket is a „Proslogion” érvének összefüggésében kell értelmezni. Itt Anzelm arra törekszik, hogy a legtökéletesebb lény fogalmát a tapasztalatokból is igazolja. A világban lévő megszámlálhatatlan jó, melyek jóságukat illetően nagyon is különbözhetnek egymástól, s épp ezért csak részjavakat mutatnak föl, valamiféle nagyobb jóra utalnak; aki ezt a jóságot önmagától birtokolja, és akinek a jóságában részesednek a világ múlandó javai. Hasonlóképpen a földi dolgok is különböző lét-tökéletességekkel rendelkeznek, ami szintén csak úgy lehetséges, hogy létezik egy legnagyobb lét-teljesség, akinek léte önmagától van, és a világ dolgai létüket a részesedés útján kapják tőle. Végül a létező dolgok lét-tökéletességei is különböznek egymástól, de úgy, hogy hierarchikus rendet képeznek, ami viszont feltételezi a hierarchikus rend csúcsán lévő legtökéletesebb létet, aki Isten.

Az anzelmi Isten-érv értelme – akárcsak Ágostonnál – a metafizikai emberkép összefüggésében tárul fel. Anzelm is úgy véli, hogy az ember lelke mélyén Isten képmását hordozza. Ezt a képet azonban a bűn elhomályosította. Így ír erről a „Proslogion”-ban: „Megalkottad bennem képmásodat, hogy emlékezzem rád, hogy felismerhesselek és szeresselek. De bűnös szenvedélyeim annyira elhomályosították, a bűnök füstje annyira bekormozta, hogy lelkem csak akkor tud eleget tenni rendeltetésének, ha megújítod és

újjáteremted”. Anzelm úgy véli, hogy a velünk született Isten-eszme megújítását és újjáteremtését a kinyilatkoztatás segítségével érhetjük el. A filozófiai Isten-bizonyítás feladata csak annyi lehet, hogy a kinyilatkoztatott Isten-fogalom irányítása mellett segítséget nyújtson ahhoz, hogy Isten természetes képmását a lelkünkben megszabadítsa minden zavaró mozzanattól, s módot nyújtson arra, hogy ismét felragyogjon bennünk Isten képmása a maga újjászületett formájában. Ezért önmagában nem elég a tisztán értelmi úton elvégzett Isten-bizonyítás, hanem az is szükséges, hogy a lélek megszabaduljon minden külső szétszórtságtól, törekedjen a magába szállásra, amit azonban csak Isten kegyelmi segítségével képes megtenni. Ebből érthető az is, hogy Szent Anzelm Isten-bizonyításának kifejtésénél egy imát bocsájt előre. Anzelm Isten-érve tehát több, mint egyszerű racionális Isten-bizonyítás. Inkább arra törekszik, hogy a hívő embert értelmi úton is elvezesse Isten valóságának megtapasztalására, amely már mint természetes képmás kirajzolódott a lélekben, és a teljes anzelmi világ és emberkép háttérben nyeri el érvényét.

Isten Szent Bonaventura rendszerében

A skolasztika virágkorában Szent Anzelm ontológiai Isten-érvét *Szent Bonaventura* racionalizálta és fejlesztette tovább. Bonaventura pontosabban fejt ki a velünk született Isten-fogalom tartalmát. Bizonyítása az emberi *bölcsesség, boldogság és béke* utáni hármastörekvésből indul ki, ami lényegében nem más, mint az emberi szív Isten utáni vágyódásának kifejeződése. Bonaventura úgy véli, hogy az ember természeténél fogva bölcsességre törekszik, méghozzá örök bölcsességre, mivel a múlandó dolgok ismerete nem elégíti ki. Hasonlóképpen felfedezhető az emberben az a törekvés is, hogy természetének teljes erejével a boldogság után vágyódik, mivel a tökéletlen földi javak nem tudják egészen boldoggá tenni. Végül a békeség utáni vágy is az emberrel veleszületett adottság, hiszen minden tevékenységében a biztonságra és harmóniára törekszik. Amint a teljes boldogságot csak a legtökéletesebb jó adhatja meg az embernek, ugyanúgy az abszolút békét is csak az örök és megváltoztathatatlan létben találhatja meg. Ezért törekszik az ember minden erejével – akarva vagy akaratlanul – az örök bölcsességre, a tökéletes jóra, és a megváltoztathatatlan létre. Nem tud azonban olyasmire törekedni, amit nem ismer. Kell tehát, hogy természeténél fogva rendelkezék valamiféle tudással arról a létről, mely békét ad, arról a jóról, mely boldoggá teszi, s arról a bölcsességről, mely igazságvágyát kielégíti. Az emberrel tehát veleszületett a végtelen és tökéletes lény fogalma és ez nem más, mint az Isten.

Bonaventura szerint a *velünk született* Isten-fogalmat a tapasztalati világ is igazolja, sőt továbbfejleszti, hiszen a teremtett világ számos olyan tulajdonságot hordoz magán, ami közvetlenül Isten létére utal. Így a dolgok *változékonysága* a változatlan és abszolút létre, a dolgok *összetettsége* az „egy”-szerű létre, a dolgok *esetlegessége* pedig a szükségszerű lét valóságára figyelmeztet.

A velünk született abszolút és tökéletes lét eszméjéből, – melynek realitását mind a külső világból szerzett tapasztalat, mind a belső tapasztalás igazolja – Bonaventura az anzelmi érv és az ágostoni Istenbizonyítás felhasználásával a következő konklúzióra jut:

1. A legtökéletesebb lényt, akinél nagyobb nem lehet elgondolni, nem gondolhatjuk el nem-létező gyanánt, hiszen ha nem-létezőnek tételeznénk, akkor már nem is lenne az, akinél nagyobb nem gondolható el.
2. Annak a lénynek, akinél nagyobb nem gondolható el, valóságosan is léteznie kell, mert ha csak a gondolkodás rendjében létezne, már nem lenne többé az, aminél nagyobb nem gondolható el, hiszen a valóságban létezni többet jelent, mint csupán a gondolkodásban való létezés.
3. Isten léte a legkétségbevonhatatlanabb igazság, mert Anzelm szerint csak Istenről mondható el az a legkiválóbb értelemben, hogy a lét jobban kijár neki, mint a nem-lét. Istenről ugyanis sajátosabban állítható, hogy a létezés kétségbevonhatatlanul jár ki neki, mint az, hogy kétségbevonható módon: következőképp az az igazság, hogy Isten létezik, minden kétség fölött kell, hogy álljon.
4. Végül sem

elgondolni, sem kimondani nem lehet megalapozottan azt, hogy Isten nem létezik, anélkül, hogy létezését egyben ne állíthatnánk. Hiszen minden állítás, – még Isten nemlétének állítása is – csak ahhoz a legnagyobb és legkétségszűkebb igazsághoz viszonyítva igaz, hogy ti. Isten létezik. Tehát minden igaznak feltételezett állítás (még az Isten nem-létét igaznak tételező állítás is) Isten létét bizonyítja.

Elhamarkodott bíráló lenne Bonaventurát azzal vádolni, hogy ő is minden további nélkül bizonyítása során illetéktelenül lép át a logikai rendből az ontológiai rendbe. Jóllehet Bonaventura bizonyítása is előfeltevésként elfogadja Isten vallási tapasztalásból adódó objektív valóságát, de bizonyítása racionálisabb Anzelménél, mivel Anzelm megelégszik azzal, hogy a velünk született Isten-fogalom Isten valóságának „átszűrődése” gondolkodásunkba. Ezzel szemben Bonaventura mintegy „racionalizálja” vallási tapasztalásunkat, midőn olyan kétségszűkebb szubjektív és objektív tapasztalásokra épít (vö. a teremtett világ esetlegessége, és az emberi szív hármasság vágyódása), melyeknek valósága aligha vonható kétségbe és nem közvetlenül vezethető le a természetfölötti hit tartalmából. Épp ezért Bonaventura Isten-bizonyítása tágabb teret nyújt a tudományosan megalapozott értelmi megfontolásoknak, mint Canterbury Szent Anzelmé.

Aquinói Szent Tamás „öt útja”

A középkori keresztény ihletettséggű filozófiai gondolkodás klasszikus Isten-érvei *Aquinói Szent Tamás* (1224-1274) ún. „öt útjában” tárulnak elénk.

Az első út (vagy bizonyítás) a *mozgás* tényéből indul ki (vö. S. Theol. I, 2, 3, S. c. G. I, 13). Ez az érv Arisztotelésznél, Moses Maimonidesnél és Nagy Szt. Albertnál is megtalálható. Az érvelés arra épül, hogy tapasztalati bizonyosságunk van arról, hogy a világ dolgai mozgásban és változásban vannak. Szent Tamás, Arisztotelész szemléletéhez kapcsolódva, azon az állásponton van, hogy minden mozgás változás, de mozgáson különösen a helyváltoztató mozgást érti. Mivel Arisztotelész szellemében Szent Tamás is úgy véli, hogy az önmozgás lehetetlen, azt állítja, hogy mindent, ami mozog, egy másikkal kell mozgatnia. A mozgatott mozgatók sorában azonban nem lehet a végtelenségig haladni, mert különben a mozgásnak kezdete nem volna, s így egyáltalán nem lenne lehetséges a mozgás. Ezért kell feltételezni egy első és legnagyobb mozgató létét, ami önmaga már nem mozog. „És ez az”, – mondja Szent Tamás – „akin mindenki Istent érti”.

A második út a *létesítő okságból* indul ki. A létesítő okságra alapozott Isten-bizonyítás már Avicennánál és Arisztotelésznél is szerepel. Szent Tamás az ő nyomdokaikon haladva rámutat arra, hogy a tapasztalati világban a hatóokok közötti rend és összefüggés észlelhető. A hatóokok működésükben egymástól függenek, amint a kalapács, a kéz és a kovács tevékenysége is kölcsönösen feltételezik egymást. Egyik hatóok sem tudja önmagát létrehozni, hiszen akkor a hatóokot már eleve meglévőnek kellene tekinteni. A létesítő okok sorozata nem folytatódhat a végtelenségig. Ezért kell feltételezni egy első és mindentől független létesítő okot, amit már más ok nem hozhat létre, hanem önmagának létesítő oka. „És ez az, akit mindenki Istennek nevez” – tanítja Szent Tamás.

A harmadik út a világban tapasztalható dolgok *esetlegességéből* (kontingenciájából) indul ki. Eredete Moses Maimonideshez és Arisztotelész tanításához vezet vissza. Az Isten-bizonyításnak ez az útja arra a tapasztalati tényre mutat rá, hogy a létező dolgokat a keletkezés és elmúlás jellemzi. Vagyis e világ dolgai tudnak lenni is és nem lenni. Ezért csupán lehetőségük van a létezésre, de nem szükségszerűen léteznek, vagyis esetlegesek. Létezésük okát tehát nem hordozhatják magukban, hanem azt valami mástól kell kapniuk. S mivel ebben az esetben is a végtelenbe való futás lehetetlen, el kell jutnunk egy olyan létezőhöz, aki létezését nem valami mástól függően birtokolja, hanem létezésének okát önmagában bírja, vagyis maga a szükségszerű lét, „és ez az, akit mindenki Istennek nevez” – hangsúlyozza ismét Szent Tamás.

A negyedik út Isten-bizonyítása részben Platonra, részben Arisztotelész tanítására utal. Ez a bizonyítás a világban lévő *különböző léttökéletességi fokozatokból* indul ki. Kétségtelen tapasztalat igazolja, hogy a világ dolgai különféle mértékben igazak, jók, értékesek és fenségesek. Azt azonban, hogy több vagy kevesebb tökéletesség van a dolgokban, csak úgy állíthatjuk, ha feltételezünk valamilyen tökéletes mércét, mintát, példát, melyhez a különféle fokozatokat viszonyítani tudjuk. Kell tehát valaminek lennie, mely a legtökéletesebb fokon birtokolja az igazságot, jóságot, szépséget, fenséget. Ennek tökéletességéből részesedik mindaz, ami alacsonyabb mértékben tökéletes. „És ez az, akit Istennek nevezünk”.

Az ötödik út a világban lévő *célszerűség* felismeréséből indul ki. A célszerűségből vett Isten-érvet – amint Szent Tamás a „Summa contra Gentiles”-ben maga is megvallja – Damaszkuszi Szent Jánostól merítette. A célszerűségből kiinduló Isten-bizonyítás már Arisztotelésznél és Platonnál is megtalálható. Az említett források alapján Szt. Tamás érvelése a következőképpen hangzik: kétségtelen felismerésünk az, hogy a szellemi értelemmel nem rendelkező evilági dolgok működése meghatározott célra irányul. Ez abból az állandóságból következik, amivel minden cselekvésük során saját tökéletességük kibontakoztatására törekszenek. Az értelem nélküli dolgok azonban nem képesek arra, hogy maguknak tűzzék ki a célt, hiszen nélkülözik a megismerést, és egyébként is az értelmes cél kitűzése szellemi értelmet feltételez. Tehát kell lennie egy olyan megismeréssel rendelkező lénynek, aki az összes természeti dolgot céljának elérésére rendeli. „És ezt nevezzük Istennek” vonja le a következtetést Szt. Tamás.

A szenttamási Isten-bizonyítások elemzésénél a következőkre kell felfigyelnünk: 1. Szt. Tamás kifejezetten nem Isten-bizonyításról, hanem Istenhez vezető „utakról” beszél. 2. Az „Istenhez vezető öt utat” korábbi szerzők elgondolásaiból merítette, mivel Szt. Tamás – akárcsak az őt megelőző filozófiai gondolkodók – sem törekedett arra, hogy isten létezését azok számára bizonyítsa, akik egyáltalán nem hisznek Istenben. Elődeihez hasonlóan ő is csak arra törekedett, hogy a már megelőzően a vallási tapasztalásban a hit által megragadott Isten-képet az értelem számára hozzáférhetővé tegye. Ezért is nem *bizonyításról*, hanem Istenhez vezető *utakról* beszél: 3. Mind az öt út a következő szavakkal végződik: „Ez az, akit mi” vagy „akit mindannyian Isteniek nevezünk”. E kijelentés nyilván arra utal, hogy az Istenhez vezető utak ugyan különfélék lehetnek, de ha helyesen gondoljuk végig őket, akkor az értelmi bizonyítás annak az Istennek létezését igazolja, akit a keresztény kinyilatkoztatásból ismerhetünk meg.

Szt. Tamás filozófiai gondolkodása során arra törekedett, hogy a keresztény filozófiai hagyománnyal összhangban egységes rendszert hozzon létre és abba harmonikusan beleillessze korának számos filozófiai áramlatát is, különösen a keresztény gondolkodásra nem csekély mértékben veszélyessé váló arisztotelizmust. Filozófiai Isten-bizonyításával az volt a szándéka, hogy megmutassa: a pogány filozófusok végső soron – ha megfogalmazatlanul is – a keresztények Istenéhez vezető úton jártak, de mivel a hit által nem adatott meg nekik a tisztultabb Isten-fogalom, filozófiai érvelésük sem nyújthatta az értelem számára a tisztultabb Istenfogalom felismerését.

Helytelen volna az a beállítottság, mely Szt. Tamás „öt út”-jának bizonyítékait a *mai tudományosság* mércéjével mérné. Ezek az érvek ma is igazak és érvényesek, amennyiben Szt. Tamás gondolkodási rendszerében értelmezzük őket. Ugyanakkor *mindig korszerűek* is lehetnek, különösen az *esetlegességből* merített Isten-érv háttérében. Végső soron nem arra szolgálnak, hogy a hitetlenség előítéletét felszámolják az emberben, hanem arra, hogy a pártatlanul igazságkereső ember Istenkeresését az értelem számára is járhatóvá tegyék.

Duns Scotus Isten-bizonyítása

A középkori keresztény ihletettségű filozófia legbonyolultabb Istenbizonyítását *Duns Scotus* (1265-1308) rendszerében találhatjuk meg. Scotus abból a belátásból indul ki, hogy a

filozófiai *gondolkodás* és a *kinyilatkoztatás* tartalma között szoros *kapcsolat* áll fenn. Úgy véli, hogy a kinyilatkoztatás nélkül nem is beszélhetünk igazi filozófiáról, hiszen a filozófia sajátos tárgya nem más, mint a Lét a maga egyetemes összefüggésében és ennek tartalmi gazdagságát a kinyilatkoztatásból ismerjük meg. Ugyanakkor viszont azt is megállapítja, hogy a filozófia és a kinyilatkoztatás a megismerés módját illetően élesen különbözik egymástól, mivel a filozófia Lét-fogalmát értelmünkkel ismerjük meg, míg a kinyilatkoztatás Istenét csak a hit által ragadhatjuk meg.

Éppen ezért Scotus úgy véli, hogy a filozófiai Isten-bizonyítás értelme nem lehet más, csupán az, hogy a kinyilatkoztatásban előreadott Isten-fogalmat, – melyet filozófiailag „végtelen lét”-ként ismerünk meg – utólag az ész segítségével igazoljuk. Scotus tagadja a velünkszületett Isten-fogalom létezését (filozófiai értelemben) s ezért elveti Isten létezésének a fogalomból kiinduló közvetlen anzelmi levezetését. Ezért úgy véli, hogy bizonyítási eljárásunk kiindulópontja a posteriori kell, hogy legyen. Tehát bizonyításunkat a külső tapasztalatból kiindulva kell megkezdenünk.

Scotus a külső tapasztaláson azonban nem a világ egyes konkrét dolgaiból való kiindulást érti, mert úgy véli, hogy így bizonyításunk nem tarthat igényt metafizikai érvényre. A tapasztalásból való kiindulás az érti, hogy a konkrét dolgok *lényegi fogalmait* kell szemügyre vennünk, úgy, ahogyan ezek a dolgok valóságos tartalmát tükrözik. A létező dolgokról kialakított lényegi fogalmakat három koncentrált lényegi fogalomba sűríti: ezek a *létesítő-lét*, a *célirányos lét* és a *tökéletesség* tekintetében hierarchikusan rendezett lét lényegi fogalmi. E három fogalom felismerése elvezet bennünket az *egyetlen reálishan létező lét fogalmához*, ami egyidejűleg az első nem-okozott hatóok, az első nem okozott célok, és a legtökéletesebb fenség.

Bizonyításának következő lépésében Scotus rámutat arra, hogy ez az első és legtökéletesebb lét nem más, mint a *kinyilatkoztatásból* megismert végtelen lét. Majd végül arra következtet, hogy a *végtelen létnek* ily módon nyert és objektíven megalapozott *fogalmából* eljuthatunk a fogalom *reális létezésének* felismeréséhez, az anzelmi érv felhasználásának módosításával. Scotus ugyanis azt mondja, hogy ha ez a végtelen lét csak gondolatban létezne, akkor egyszerre lenne lehetséges és lehetetlen. Lehetséges lenne azért, mert a végtelen lét fogalma nem tartalmazhat ellentmondást. Viszont ugyanakkor lehetetlen is lenne, hiszen e fogalom tartalmát adekvát értelemben nem helyezhetjük át a valóságba. Ehhez ugyanis még egy megelőző okot kellene feltételeznünk. Az első és legtökéletesebb léten kívül azonban más ok nem lehetséges.

Duns Scotus gondolkodási rendszerében arra törekedett, hogy szintézist hozzon létre Bonaventura és a régebbi ferences iskola hagyományos ágostoni filozófiája és Aquinói Szt. Tamás Arisztotelész által befolyásolt rendszere között. Filozófiai Isten-bizonyítása során az is ösztönözte, hogy összhangot teremtsen az a priori és a posteriori Isten-érvek között. Jóllehet eszmefuttatása napjainkban kissé erőltetettnek tűnik, Isten-bizonyítása mégis maradandó értékeket hordoz.

Az Isten-kérdés megközelítése az újkori filozófiai rendszerekben

A keresztény középkor folyamán nem volt szükség a mai elvárások szerinti szigorúan tudományos értelemben vett Isten-bizonyításra, mert a középkori ember valójában sohasem vonta kétségbe komolyan Isten létezését. Isten létét a hitből vett bizonyosság alapján valóságosnak tartotta és valamennyi filozófiai meggondolás ebben a kérdésben csak arra szolgált, hogy az ember az ész segítségével eljusson a hit Istenéhez, akit vallási meggyőződése alapján már előzőleg szívébe fogadott.

A reneszánsz filozófiai gondolkodásban is fölmerült az Isten-bizonyítás kérdése. Különösen Nicolaus Cusanus bíboros foglalkozott műveiben ezzel a témával. *Cusanus* a szókratészi elvből kiindulva vallja, hogy Isten létéről és természetéről csupán tudós tudatlanságunk van (vö. *docta ignorantia*). Úgy véli, hogy az intellectus magasabbrendű értelmi felfogóképességével képes az ember arra, hogy megragadja a metafizikai valóságot, sőt magát az Abszolútumot is, aki már túl van azokon az ellentéteken, melyek földi létünket és tudásunkat jellemzik. Cusanus szerint csak a véges világ ellentétes és poláris. Az Abszolútumban az ellentétek dialektikus egységben feloldódnak. Isten az ellentétek egybeesése, akinek létét a „*coincidentia oppositorum*” jellemzi, vagyis ő a legnagyobb és a legkisebb, a lét és a nemlét és minden egyéb ellentét egysége. Mivel ezt az igazságot fogalmi gondolkodásunk csak nehezen közelítheti meg, Cusanus matematikai analógiákkal szemléltet: pl. a körre hivatkozik, melynek kerülete az átmérő növekedésének arányában kisebbedő görbülést mutat, sőt az átmérő végtelen növekedésével a kör mintegy egyenessé válik. A végtelenben megszűnnek a véges világban élénk táruló ellentétek. Ebből érthetjük meg a dolgok sokféleségét (az egység és sokaság viszonyát). Isten, Cusanus szemléletében az ellentétek egységének hordozója. Benne rejtőzik csíraszerű lehetőségi állapotban (*complicatio*) mindaz a sokféleség, ami a tér és idő világában kibontakozik (vagyis az *explicatio* állapotába jut).

„Isten mindent magába foglal, mert minden benne van és minden belőle származik, mivel ő van mindenben” (*Doct. ign. II. 3.*). Isten a fejlődési lehetőségekhez viszonyítva nemcsak lét (*est*), hanem lehetőség is (*posse*). Tehát Isten a „*possest*” (*posse+est*). Isten önmagával azonos, önmagának definíciója, és így minden létező definíciójának lehetőségi feltétele (*Non aliud*). Ő a lét ősforrása és a bontakozó világ minden egyedében közvetlenül tevékeny.

Cusanust *Isten transzcendenciájáról és immanenciájáról* vallott nézetei miatt már kortársai is vádakkal illették. Nehezen tudták megérteni panteisztikus ízű megfogalmazásai miatt eredeti tanítását Isten egyszerrevaló, világban-levő és világon kívüli létéről. Cusanus a felhozott vádakra *Apologia c. művében* azt válaszolja, hogy mind a *complicatio*, mind az *explicatio* csupán emberi kifejezések, hiszen Isten mindkettő fölött áll. Isten ugyanis az őskép, és a dolgok homályos utánzatai csupán ennek az ősképnek, a kettő közötti távolság pedig áthidalhatatlan. Isten a lét teljességét birtokló maximum absolutum, míg a teremtett világ csak maximum contractum (korlátozott maximum). Cusanus Isten és a világ viszonyának problémáját úgy oldja föl, hogy a következőt tanítja: a megváltás által Istenhez visszatérő világ mindkettő együttesen. A végtelen oldaláról nézve Isten az abszolút és negatív végtelen (a végesség tagadása), a világ pedig a konkrét, de függő viszonyban lévő végtelen, vagyis privatív végtelen (a végtelen tökéletesség hiánya). A világ térben és időben határtalan (nincs határa), és ilyen értelemben a tökéletesség hordozója is. Világunkban minden dolog az egész univerzum tükörképe, az univerzum legtökéletesebb visszatükröződése pedig maga az ember (mikrokozmosz). Mivel egyedül csak Isten abszolút, teljes és pozitív értelemben, s mivel a dolgok közt nincs egyenlőség, Cusanus úgy véli, hogy minden mérték és megállapítás csak viszonylagos. Van azonban tökéletességhez vezérlő kalauzunk, Krisztus, aki az isteni és emberi természetet maradéktalanul képes egyesíteni isteni személyében.

Cusanus fenntartja Isten és a világ (ember) közti különbözőséget és vallja a véges és végtelen közötti áthidalhatatlan távolságot.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Nicolaus Cusanus jellegzetesen reneszánsz gondolkodó volt mind tudományos módszerét, mind az Isten-probléma megközelítését illetően. A végtelen kérdése izgatta és ugyanakkor a világegyetem belső egységének problémája foglalkoztatta. Az ember nagyságát hirdette meg, de ugyanakkor mélységes vallásos lelkülettel kutatta Isten titkát is, s ebben a vonatkozásban kétségtelenül felülmúlta számos kortársát.

Az *újkor* kezdetével akárhány reneszánsz gondolkodó egyoldalúan, vagy tévesen közelítette meg az Isten-kérdést. Így például *Giordano Bruno*, aki a világ végtelenségét panteisztikus beállítottságban vallotta, akarva-akaratlan is szembekerült a korabeli vallásos felfogással. Jellegzetesen újkori beállítottságot képviselt az Isten-kérdésben a statikus panteizmust valló *Spinoza* és a deista Herberts *Cherbury*, továbbá a felvilágosodás korának gondolkodói, akik közül többen kifejezetten tagadták Isten létét, ezek közül is elsősorban Thomas *Hobbes*. Az *újkor* szellemi arculatát az is jellemezte, hogy igyekeztek a filozófiát teljesen elválasztani a vallásos hittől úgy, hogy ettől kezdve a filozófiai kutatás nem kaphatott megtisztelő helyet az Isten-kérdés vizsgálatában. Akárhány újkori gondolkodó éppen ezért kénytelen volt saját önálló filozófiai rendszerében valamiképpen „helyet szorítani” annak, hogy Isten létét filozófiailag is alátámassza. Ezért az Isten-bizonyítást az *újkorban* a középkorhoz viszonyítva új és magasabbrendű tudományos követelményeknek kellett alávetni. A magasabb követelmény kritériuma többnyire a matematikai egzaktsággal megfogalmazott tudományos bizonyítás lett.

Mégis az újkori gondolkodók sem szakíthattak teljesen az ókori és középkori hagyománnyal az Isten-kérdés megközelítésében, és Istenbizonyításaikban visszanyúlnak a korábbi hagyományhoz, de felülvizsgálják azt az újkori tudományeszmény színe előtt, és gondolatmeneteikben zsinórmértéknek az új tudományeszmény elvárásait tekintik. Jó példa erre Descartes, az újkori filozófia atyja, aki rendszerében épp az anzelmi Isten-érvet keltette új életre.

Descartes Isten-bizonyítása

Descartes (1596-1650) *három formában* fejt ki Isten-bizonyítását. Az első formában tulajdonképpen az *anzelmi* érvet ismétli meg. A „*Meditationes de prima philosophia*”-ban a következőket mondja: a legtökéletesebb lény eszméje velünk született. A legtökéletesebb lény fogalma szükségszerűen magába foglalja a létezését is. Isten fogalmától éppoly kevésbé választható el a létezése „mint a háromszög fogalmától az, hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel, vagy a hegy képzetétől a völgy képzete.” (*Meditationes de prima philosophia*, V. 8.). Isten létezésének bizonyossági foka egyenlő értékű a *matematikai* igazságok bizonyosságával. „Éppoly tisztán és határozottan látom be, hogy a legtökéletesebb lény természetéhez hozzátartozik a létezése is, mint ahogy belátom azt, hogy amit egy ábráról vagy számról bizonyítok, az ennek az ábrának vagy számnak a természetéhez tartozik” (Med. V. 7). Descartes-nál az igazság kritériuma az, hogy a dologról világos és megkülönböztetett fogalom alakítható-e ki. Úgy véli, hogy a legtökéletesebb lényről ilyen fogalmat ki lehet alakítani, tehát létezik, és létezésének bizonyossága is biztosítva van.

Hasonló elvből indul ki Isten bizonyításának *második* formájában. Míg az első formában a legtökéletesebb lény létezését közvetlenül, világos és megkülönböztetett fogalmából vezette le, addig itt Isten létezését úgy közelíti meg, hogy azt mondja: *ő a legtökéletesebb lény velünk született eszméjének legvégső oka*. Descartes azt tanítja, hogy Isten velünk született eszméjének objektív valósága van. Ez abból tűnik ki, hogy e fogalom tartalma gondolkodásunk előtt már adva van és gondolkodásunk éppoly kevésbé tudja megváltoztatni, mint a geometria szabályait vagy az ellentmondás elvét (Med. V, 11). Ezt az objektív

valóságot a világosság és határozottság mértéke szabja meg, amely mérték által a vonatkozó eszme adott. Már most Isten eszméje az összes bennünk már meglévő eszme között a legvilágosabb és leghatározottabb képzet. Következésképpen a legnagyobb *objektív valóság* illeti meg. S mint objektív valóság, – folytatja Descartes – olyan okot feltételez, ami nemcsak objektív módon, hanem formaliter és eminens módon magába foglalja ezt a valóságot (vö. Principia philisophiae I, 16). Ez az ok azonban nem található meg se bennünk, sem a külső világ valamely más lényében, hanem egyedül csak Isten valóságában, hiszen gondolkodásunk, sőt mi magunk és minden, ami a világban van, csak véges és tökéletlen. Isten eszméje azonban fogalma szerint azt a legtökéletesebb lényt fejezi ki, aki egyáltalán elgondolható.

Isten-bizonyításának *harmadik* formájában Descartes az emberi lét szükséges okából következtet Isten léteire. Itt is a legtökéletesebb lény bennünk lévő eszméjéből indul ki. Ez a lény, mivel minden léttökéletességet magában hordoz, azokat a tökéletességeket is tartalmazza, melyek belőlünk hiányoznak, s melyeket nem tudnánk önmagunknak megadni. Ha már ezeket a tökéletességeket nem tudom magamnak megadni, akkor miképp lehetnék a magam létezésének az oka? Mert „nyilvánvalóan sokkal nehezebb volt az, hogy én, egy gondolkodó lény a semmiből jöttem létre, mint az, hogy számos ismeretlen dolog ismeretéhez jutottam, hiszen ezek az ismeretek mind egy tökéletesen gondolkodó lény járuléka. Ha a gondolkodó létezés tökéletességének az okát magamban hordoznám, akkor én magam lennék az Isten, ami viszont lehetetlen” (Med. III, 30). Mivel gondolkodásunk sohasem egészen tökéletes, ezért feltételeznünk kell a *legtökéletesebb gondolkodó lény létezését*, aki gondolkodásunk hiányait kipótolhatja és gondolkodásunk tökéletlenségeinek kijavítására ösztönöz bennünket.

Amint a fenti eszmefuttatásból láhattuk, Descartesnál már nincs szoros kapcsolat az Isten-bizonyítás és a kinyilatkoztatott Isten-fogalom között. Descartes Isten-bizonyítása azzal az igénnyel lép föl, hogy saját rendszerén belül tiszta értelmi bizonyítás maradjon. Jóllehet Anzelm módjára a velünk született Isten-fogalomból indul ki, de nála ez az Istenfogalom nem Istennek a lélek mélyén átszűrődött valósága, hanem a hit által már megragadott Isten-képtől független, *tiszta velünk született fogalom*. Ezt a fogalmat az „*idea clara et distincta*” kritériuma teszi tudományossá, ami Descartesnál egyébként is minden fogalom objektív érvényét garantálja. Ezért Descartes rendszerén belül nem történik itt valamiféle jogtalan átlépés a logikai rendből az ontológiai rendbe, még akkor sem, ha (s Descartes erre a szempontra még nem figyelt fel) ténylegesen az „*idea clara et distincta*” fogalma csak szubjektív érvényre tarthat igényt.

Pascal „Istene”

Blaise Pascal (1623-1662) a racionalista gondolkodó és matematikus, akit mélyiséges vallásos ihletettség hatott át, sajátos, „egzisztenciális” módon közelítette meg az Isten-kérdést.

Pascal az ember *egzisztenciális szükségének* alap adottságából indul ki. Ez az egzisztenciális szükség korlátlan törekvésünk és korlátozottságunk feszültségének megtapasztalásában lepleződik le. Így ír erről: „Látom a világmindenség rettentő térségeit, amelyek körülölelnek és én e roppant kiterjedés egy kis zugához vagyok láncolva, anélkül, hogy tudnám, miért helyeztettem inkább ide, mint máshová, s az élnem adatott kevéske idő miért éppen az előttem is volt és utánam tovább folytatódó örökkévalóságnak erre a pillanatára lett kijelölve. Egyebet sem látok, csak végtelenségeket, amelyek csak úgy zárnak magukba, mint valami parányt, mint egy soha vissza nem térő pillanatig tartó árnyékot. Csak annyit tudok, hogy nemsokára meg kell halnom, de éppen ez az elkerülhetetlen halál az, amit a legkevésbé ismerek.” (Pensées. Fragm. 194). Továbbá így szól: „Ha elgondolkozom rajta, hogy milyen rövid ideig tart az előtte volt és az utána következő öröklétbe vesző életem,

milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem, miért vagyok itt és nem másutt; mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? Memoria hospitis unius diei praetereuntis.” (i. h. 205).

Az ember azonban nemcsak semminek érzi magát a világ végtelenségével szemben, hanem ő maga is tele van belső ellentmondásokkal. „Nagy szeretne lenni, de látja, hogy kicsi, boldog akar lenni, és azt látja, hogy nyomorult. Tökéletes akar lenni, és azt látja, hogy csupa tökéletlenség, azt szeretné, ha az emberek szeretnék és megbecsülnék, és azt látja, hogy hibáival csak ellenérzéseket és megvetésüket érdemli ki.” (i. h. 100) Ezért Pascal „érthetetlen szörnyetegnek” nevezi az embert. „Miféle szörnyeteg hát az ember? Micsoda eddig nem volt teremtmény, szörnyű zűrzavar, micsoda ellentmondás, a természet milyen csodája? Mindenek bírója és ostoba földi féreg, az igazság letéteményese és a bizonytalanság, a tévedés szennye, a mindenség dicsősége és ugyanakkor hulladéka... Ismerd hát meg kevély ember, milyen paradoxon vagy önmagad szemében. Alázkodj meg tehetetlen ész, hallgass el elbutult természet, tanuld meg, hogy az ember végtelenül több mint ember, és halld uradtól igazi állapotodat, amiről sejtelled sincsen. Hallgasd, mit mond Istened” (i. h. 434).

Mivel csak Isten tudja megszüntetni az ember egzisztenciális baját, ezért az ember közvetlen megtapasztalás útján nyer bizonyosságot Isten létezéséről. Természetesen Isten elfogadása eleinte kockázattal jár, mert ahhoz, hogy az ember Isten létéről bizonyosságot szerezzen, előbb el kell fogadnia Istent a hit által, mégpedig minden biztosíték nélkül. Pascal úgy véli, hogy mégis vállalni kell ezt a kockázatot, amint az életben is sok mindent kénytelenek vagyunk kockázattal vállalni, anélkül, hogy előzetesen biztosítékunk lenne. „Ha csupán a bizonyosságért kellene fáradoznunk” – folytatja – „akkor a vallásért semmit sem kellene tennünk, hiszen a vallás nem bizonyos. Ám mennyi mindent megteszünk a bizonytalanságért, tengerre szállunk, csatákra kelünk! Én tehát azt mondom, hogy egyáltalán semmit sem kellene cselekednünk, hiszen semmi sem bizonyos. És hogy a vallásban több a bizonyosság, mint abban, hogy megérjük a holnapot, mert az nem bizonyos, hogy megérjük, az azonban bizonyára lehetséges, hogy nem érjük meg. A vallásról semmi ilyesmit nem állíthatunk. Az nem bizonyos, hogy van. De ki merné azt állítani, hogy bizonyosan nincs? Nos, amikor a holnapért és a bizonytalanságért dolgozunk, ésszerűen cselekszünk, mert dolgoznunk kell a bizonytalanságért a valószínűségszámítás levezetett szabályainak megfelelően” (i. h. 234).

Jóllehet kockázatot vállalunk akkor, amikor elfogadjuk Isten létezését, de ezt a kockázatot csökkenti az Isten elfogadása mellett szóló nagy valószínűség. Kilátásaink ezen a téren úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a végtelen a semmihez. Ezt igyekszik Pascal az ún. fogadás-érv segítségével megvilágítani. Az ember két lehetőség között választhat: vagy elfogadja Isten létét, vagy nem. A két lehetőség valamelyike mellett döntenie kell. Az ember nem tud kitérni ez elől a döntés elől. Nem tehet úgy, mint hogyha nem érintené ez a döntés. Mindenképpen érinti, mivel egzisztenciális szükségének és bajának megszüntetése épp e döntés kimenetelétől függ. Hogy melyik a helyes döntés, azt az ember előre nem tudja bizonyossággal megállapítani. De minden az Isten elfogadása melletti döntés javára szól. Ha ugyanis Isten elfogadása utólag igaznak bizonyul, akkor elnyerjük a boldogságot. Ha viszont kiderül, hogy döntésünk helytelen volt, akkor csupán értelmünket és akaratomat tettük kockára, azaz tévedtünk. Ez a veszteség azonban egészen csekély ahhoz a nyereséghez viszonyítva, amit elnyerhetünk. Tévedésünk vesztesége ugyanis semmiféle egzisztenciális bajt nem hoz a fejünkre. „Mérlegeljük a nyereséget és veszteséget: ha Isten létezik, akkor ön mindent megnyert. Ha viszont nem létezik, ezáltal semmit sem veszített el” (i. h. 233). Pascal

úgy véli, hogy ezzel a gondolatmenettel Isten létének elfogadását, az értelem számára is indokolttá tette.

Az Isten-kérdés Leibniz rendszerében

Descartes-hoz hasonlóan *Leibniznek* (1646-1716) is az a célja, hogy az ontológiai érv felhasználásával az Isten-eszme tartalmának objektív valóságát tárja fel. Leibniz úgy véli, hogy az Isten-eszme objektivitása annak *lehetőségéből* következik. Isten léte, mint objektív valóság bizonyos, mivel Istennek, mint a legtökéletesebb lénynek a fogalma csak pozitív valóságot, mégpedig végtelen mértékben megvalósuló teljességet fejez ki. Isten fogalma „nem foglal magában határokat, kizárja a tagadást és az ellentmondást is” (Monadologia, 45). „Egy tárgy lehetőségét úgy lehet a priori fölismerni, hogy fogalmát alkotó elemeire bontjuk, vagy olyan más fogalmakra, melyeknek lehetősége már előzőleg ismert és tudjuk, hogy ezek a fogalmak semmiféle összeegyeztethetetlen jegyet nem hordoznak magukban” (Medit. de cognitione, veritate et ideis). Leibniz elgondolása szerint azok a fogalmak valóságosak, melyeknek lehetősége bizonyos. Mivel Isten fogalmáról ez elmondható, ezért az Isten-eszme a valóságban megalapozott. Leibniz úgy véli, hogy „a definíciókból csak akkor lehet biztos következtetéseket levonni, ha tudjuk, hogy azok igazak, és nem hordoznak magukban ellentmondást” (i. h.). Leibniz akárcsak Descartes Isten létét azzal indokolja, hogy kialakítható róla a *világos és megkülönböztetett fogalom*, s amely dolog fölül ilyen fogalom kialakítható, az valóságosan is létezik. Leibniz azonban azt is tanítja, hogy csak azok a fogalmaink világosak és megkülönböztetettek, melyeknek alkotó jegyei világosan megkülönböztethetők úgy, hogy ellentmondásmentességük, vagyis belső lehetőségük is belátható (Nouv. Ess. II, 29. 4. §). Ezzel szemben Descartes úgy véli, hogy csak azok a fogalmaink világosak, „melyek a megismerő elme előtt jelen vannak és nyilvánvalók”, és azt a képzetet nevezi határozottnak, „mely amellet, hogy világos, minden egyébtől annyira elkülönített, hogy más egyebet, mint ami világos, nem is foglalhat magában” (Descartes, Princip. philos. I, 45 §). Leibniznél tehát az Isten-fogalom objektív valóságtartalmából következik Isten léte, természetesen az anzelmi érv fölhasználásával.

Leibniz egy másik gondolatmenetben is eljut Isten létezésének felismeréséhez. Úgy véli, hogy ha Isten nem létezne (márpedig Isten úgy létezik, hogy valóságát önmaga teszi lehetővé), akkor „nemcsak hogy nem létezhetne semmi, hanem éppenséggel a semmi lenne az, ami lehetséges”, mivel Isten nem csupán létünk eredete és forrása, hanem egyben ő az, aki *valóságos tartalmat* ad a dolgok lényegeinek. A dolgok valóságos létezéséből kitűnik az, hogy a dolgok lehetségesek is. Ezért kell léteznie egy olyan valóságnak, mely önmaga által létezik, s „akinél a lényege magában foglalja a létezést is, vagy akinek elegendő az is, hogy lehetséges legyen ahhoz, hogy aktuális, vagyis Isten lehessen.” (Monadol. 43, 44).

Leibniz egész rendszeréből következik az Isten-fogalom *objektív valóságának* kifejtése, s ezért a saját rendszerén belül ő sem lép át illetéktelenül a logikai rendből az ontológiai rendbe. Nála Isten fogalmához hozzá tartozik Isten tökéletessége, s ezért ennek a tökéletességnek ontológiai értelemben is metafizikai szükségszerűséggel ténylegesen léteznie kell. Jóllehet Leibniz Isten-fogalma az objektivitás igényével lép föl (azaz Istent nem csupán valóságként értelmezi), Isten-fogalma mégsem kerülheti el a szubjektivizmus vádját. Descartesnél az „idea clara et distincta” azért lehet az igazság kritériuma, mert az Isten igazmondása szavatolja azt, hogy a dolgokról világos és megkülönböztetett igaz fogalmakat vagyunk képesek kialakítani. Alapjában véve Descartes filozófiai rendszere előfeltevésének garanciájaként értelmezi Isten létezését.

Hasonló nehézség merül fel Leibniznél is, mivel az ő rendszerének alapfeltevése a *világ jósága* és az előre megállapított *összhang* (harmonia praestabilita) koncepciója. Ebben az előre megállapított harmóniában a megismerési rend és a tárgyi rend egy megelőző egységben egymásra van hangolva. Leibniz ugyanis úgy véli, hogy a fogalmakat nem a

dolgokból nyerjük (hiszen a monások nem befolyásolhatják egymást), hanem *fogalmaink velünk születtek* és a lélek monásokban bontakoznak ki a mindenkori érzéki képzetek analógiájára. Egy fogalom világossága és határozottsága tehát ennek az analógiának a biztosítója. Leibniz Isten-fogalma az a valóság, mely rendszerének alapfeltevését, a „harmonia praestabilitat” biztosítja és garantálja.

Leibniz, akárcsak Descartes a racionalizmus jegyében arra törekedett, hogy az anzelmi Isten-érvet az újkori tudományosság mértéke szerint elfogadhatóvá tegye, de úgy, hogy kizárja annak vallási előfeltevését. Az ún. ontológiai érv mellett Leibniz különösen a Theodicea c. művében más módon is igyekszik filozófiai igazolni Isten létezését. A világ *esetlegességéből*, a világ alapvető jóságából és célszerűségéből következtet Isten létezésére (vö. Theodicea I, 7. Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, 7-8). Alapvető vonásaiban még az ágostoni Isten-bizonyítékot is fölhasználta, amennyiben ő is vallotta azt, hogy az észigazságok szükségszerű és örök érvényükkel mint elégséges megindokolás (ratio sufficiens) megkövetelik az örök isteni igazság és szellem létezését (vö. Theodicea, II. 184).

Isten léte bizonyításának lehetősége Christian Wolff filozófiájában

Amint az előbbiekből láttuk, a racionalizmus arra törekedett, hogy Isten létét ne a megelőző vallási hit értelmi megvilágításán keresztül közelítse meg, hanem attól függetlenül az újkori *tudományosság* kritériumainak megfelelően fogalmazza újjá. Ez a törekvés különösen Christian Wolff (1679-1754) rendszerében mutatkozik meg szembetűnő módon. Isten létének bizonyítását a világ *esetlegességéből* és az *elégséges megindokolás* elvéből vezeti le.

Christian Wolff az elégséges megindokolás elvét a következőképpen fogalmazza meg: „Szükséges, hogy mindennek legyen elégséges indoka, ami megmagyarázza azt, hogy miért van inkább, mint nincs” (Philosophia prima sive ontologia, 70. §). Az elégséges megindokolás elvét az ellentmondás elvéből igyekszik levezetni: „Vagy nem létezik semmi elégséges indok nélkül, vagy pedig lehet valami elégséges ok nélkül arra vonatkozólag, hogy miért van inkább, mint nincs... Semmi sem létezhet elégséges indok nélkül, vagy ha valamiről azt feltételezzük, hogy úgy létezik, akkor feltételeznünk kellene valamit, amiből megismerhető lenne, hogy miért van az a dolog.” (u. o.) Ennek megvilágítására a következő példát hozza: „Ha egy hideg kő meleg lesz, elképzelhetetlen, hogy előtte ne lett volna valami, ami a kőben a meleget előidézte volna. Máskülönben azt kellene feltételeznünk, hogy a semmi a kőben meleggé változott át, vagy azt, hogy a semmi a kőn kívül hozta volna létre ezt a meleget. Más szóval kifejezve azt kell mondanunk, hogy a kő azért meleg, mert semmi sem volt benne, sem kívülről, ahonnan a meleg származhatna. Ugyan ki ne ismerné el szívesen, hogy ez viszont abszurdum?” (u. o.) Wolff tehát úgy véli, hogy az a feltételezés, hogy a kőben a meleg ok nélkül jött létre, annyit jelent, hogy a semmiből keletkezett. Az azonban, hogy valaminek nincs elégséges megokolása, vagy hogy az oka épp a semmiben van, semmi esetre sem ugyanaz. Az elégséges indokolás elvének tagadásából nem következik ugyanis az, hogy valaminek az oka a semmiben kell, hogy legyen, hanem egyszerűen csak az következik, hogy nincs oka. Ez az első feltételezés azonban még mindig feltételezi az elégséges indokolás elvének érvényét. Wolff az említett elv bemutatásánál, – melyre egész Isten-bizonyítása támaszkodik – „petitio principii”-t követ el.

Isten-bizonyításában arra törekszik, hogy az elégséges megindokolás elvének segítségével jusson el a világ *esetlegességének* a felismeréséből Isten létének a bizonyításához (vö. Vernünftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, I. rész). Említett gondolatmenete a következőképpen hangzik: „Mindennek, ami létezik, elégséges oka kell, hogy legyen, ami megindokolja azt, hogy miért van inkább, mintsem, hogy nincs. Arra vonatkozólag is elégséges okot kell feltételeznünk, hogy mi miért vagyunk. Ha megtaláltuk erre az elégséges indokot, akkor ennek az oknak vagy bennünk, vagy rajtunk kívül kell

lennie. Ha bennünk van, akkor szükségszerűen létezőnk. Ha másban található meg, akkor valami másban kell léteznie annak az oknak, és szükségszerűen kell lennie. Eszerint tehát létezik valami, ami szükségszerűen van” (i. h. 928. §). Tehát valamiféle szükségszerű dologhoz kell következtetésünkben eljutni, ami okát és létének indokát önmagában hordozza, mert máskülönben végső ok utáni keresésünk a végtelenbe futna.

További kérdés az, hogy mi vajon *szükségszerűen létezőnk-e* és létünk indokát önmagunkban hordozzuk-e? E kérdés megválaszolásához Wolff azon tulajdonságok vizsgálatához fordul, melyeket a szükségszerű dolognak hordoznia kell önmagában. Úgy véli, hogy az ilyen tulajdonságok a következők: önállóság, öröklét, maradandóság, egyszerűség és függetlenség (i. h. 929. §). Miután Wolff bemutatta a szükségszerű lét tulajdonságait, azt óhajtja bizonyítani, hogy sem a világ, sem mi magunk nem létezőnk szükségszerűen. A világ nem egyszerű, hanem összetett létező. S mivel lelkünk a világban él és a világtól függ, ugyanezt kell önmagunkról is mondanunk (i. h. 941. §). Ebből arra következtet, hogy a szükségszerű létnek a *világon kívül és rajtuk kívül* kell léteznie, ami az önállóság, az öröklét, a változhatatlanság, az egyszerűség és függetlenség attribútumait hordozza, s akitől a világ és mi magunk is függünk, s amelyben „mindkét valóság elégséges indokolása felfedezhető. És ez a mindkettőtől különböző lény az, akit Istennek szoktunk nevezni” (i. h. 945. §).

A világ és az emberi lélek esetlegességéből nyert a posteriori bizonyíték mellett megtalálható Wolffnál az *ontológiai* érv is. Ebben az összefüggésben Leibniz gondolatait követi bizonyos módosítással. Érvelésében elsősorban arról van szó, hogy a legtökéletesebb lénynek, mely fogalma szerint azt jelenti, „hogy benne az egymással összeegyeztethető léttulajdonságok abszolút értelemben és a legmagasabb fokon található meg” (vö. Theologia naturalis, II. kötet 6. §), a lehetőségét tárja föl. A legtökéletesebb lény lehetősége abból adódik, hogy fogalma a teljes valóságot és az összes tökéletességet méghozzá a legmagasabb fokon tartalmazza, és semmiféle tagadást, vagy hiányt nem tűr el. Épp ezért nincs benne semmiféle ellentmondás. Ami azonban nem tartalmaz magában ellentmondást, az lehetséges – mondja Wolff (i. h. 13. §). Ő is úgy véli, hogy a legtökéletesebb lét fogalmának lehetőségéből közvetlenül levezethető valóságos létezése, mégpedig a teljes szükségszerűség formájában. „Isten abszolút és tökéletes fokon birtokolja az egymással összeegyeztethető ellentmondásmentes valóságokat, létezése tehát lehetséges. Mivel a lehetséges létezhet, a lét így kijár neki. A létezés valóság és a valóságok, melyek egy és ugyanazon létezőben megtalálhatók, egymással összeegyeztethetők. Istent tehát az összeegyeztethető valóságok közé kell sorolni. A szükségszerű lét nem más, mint az abszolút, legmagasabb fokú valóság. Ilyen értelemben mondhatjuk azt, hogy Isten szükségszerűen létezik (i. h. 21. §).

Mivel a legtökéletesebb lényről, mint szükségszerű létezésről világos és igaz belátásunk van, továbbá mivel a legtökéletesebb lényt fogalma szerint a legteljesebb értelemben vett valóságos létezés illeti meg, a szükségszerű létezést is birtokolnia kell. E gondolatmenettel – legalábbis formálisan – Wolff is, akárcsak Descartes vagy Leibniz illetéktelenül lép át a logikai rendből az ontológiai rendbe, jóllehet a racionalizmus munkahipotézise szerint ez nem zavaró, sőt megengedhető.

Isten-bizonyítás Alexander Baumgartennél

Wolff és Kant között a közvetlen kapcsolatot Wolff tanítványa, *Baumgarten* (†1762) képviseli. Kant filozófiai előadásainak alapja közel negyven esztendőn át Baumgarten „Metafiziká”-ja volt. Isten-bizonyításában átvette Wolff ontológiai érvét anélkül, hogy a racionalista módon kialakított Isten-fogalom *valóság-jellegét* kielégítően megindokolta volna. Valójában Kant Isten-érvekkel szembeni kritikája közvetlenül a Baumgarten rendszeréből megismert Isten-érvek ellen irányult.

Baumgarten először azt igyekszik kimutatni, hogy Isten fogalmából a létezése is következik. Úgy véli, hogy Isten, fogalma szerint az „ens perfectissimum”, melyben az

egymással összeegyeztethető valóságok a legmagasabb fokon egyesülnek. Mivel a létezés olyan valóság, mely összeegyeztethető a legtökéletesebb lét lényegével és valóságával, a legtökéletesebb létet megilleti a létezés. Következésképp Isten, mint a legtökéletesebb lét, valóságosan létezik (Metaphysika, IV. rész, Theologia naturalis 810-811. §).

A következő szinten Baumgarten azt bizonyítja, hogy Isten nem valahogyan, hanem *szükségszerűen* birtokolja a létezést. Isten ugyanis nem lenne az „ens omnibus realitatibus gaudens”, ha hiányozna belőle a létezés tökéletessége (i. h. 823. §). *Létezése tehát lényegi fogalma alapján* jár ki neki. Ami azonban egy dolog lényegéhez tartozik, azt szükségszerűen birtokolja. Ily értelemben mondhatjuk, hogy Isten az „ens necessarium”, akinek létezése és lényegisége egybe esik. Következésképp Isten létének szükségszerűsége az ellentmondás elvében gyökerezik. „Ha Isten nem létezne valóságosan, akkor hamis lenne az ellentmondás elve is” (i. h. 824. §) – tanítja Baumgarten.

Az Isten-érvek kérdése Kant rendszerében

Kant (1724-1804) a „Tiszta ész kritikája” megírása előtt egy korábbi művében („Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”) a racionalista hagyománynak megfelelően megpróbálta a priori úton bizonyítani Isten létét. Jóllehet ezt a bizonyítást „ontológiai bizonyításnak” nevezi, mégis megkülönbözteti attól a hagyományos értelemben vett ontológiai érvtől, melyet már itt azzal az indokolással utasít el, hogy Isten valóságos létezése Isten fogalmának belső lehetőségéből levezethető (i. h. 4, 2). Kant szerint ez azért nem lehetséges, mert a létezés nem a fogalmi, hanem valóság rendbe sorolandó be. Említett művében Kant arra törekszik, (Leibniz alapján) hogy kimutassa a *feltételesen lehetséges létezésből az önmagában valóságos létezést*, azaz Isten létét. Gondolatmenete így hangzik: „Minden lehetőség valamiféle valóságos létezést feltételez, amiben és ami által minden elgondolható adva van. Eszerint kell lennie egy bizonyos valóságnak, melynek megszüntetése voltaképpen minden belső lehetőséget is megszüntetne. Az azonban, aminek a megszüntetése, vagy tagadása minden lehetőséget megsemmisít, szükségszerűen létezik” (i. h. I. Abtl, 3, Betrachtung, 2). Kant szerint ellentmondás az, „hogy van valami, ami lehetséges és még sincs semmi valóságos...”, mert ha semmi sem létezik, akkor semmi sem adott, ami elgondolható lenne, és az ember önmagával kerül ellentmondásba, ha mégis azt akarja, hogy legyen valami, ami lehetséges (i. h. 2 Betrachtung, 2). Ha tehát valami lehetséges, akkor valaminek léteznie is kell, mert „ha minden létet tagadunk, akkor minden lehetőséget is megszüntetünk. Az pedig lehetetlen, hogy semmi se létezzon” (i. h. 3). Az, ami minden lehetőség végső oka, szükségszerű kell, hogy legyen. És ettől a szükségszerűen létező lénytől függ az összes többi létező dolog. „Mivel a szükségszerű lény az összes többi lehetőség végső valóság alapját tartalmazza, úgy minden más dolog csak akkor lesz lehetséges, ha a végső valóság alap által, mint ok által adva van. Éppen ezért minden más létező dolog csak következmény gyanánt létezhet, és lehetősége, illetve léte is csakis tőle függ” (i. h. 3). Ez a szükségszerű lény egyszerű, változhatatlan és örök és a valóság teljességét tartalmazza, szellemi természetű, más szóval: ez az Isten. (vö.: i. h. 4, 5, 6 Betrachtung, 1, 2).

A fenti gondolatmenetből kiderül, hogy Kant összetéveszti a formális szükségszerűséget az anyagi szükségszerűséggel, vagyis a gondolati szükségszerűséget a létbeni szükségszerűséggel, illetve a kettőt a racionalizmus hagyományának megfelelően egyenlővé teszi. Mindazonáltal *Kant a „kritika” előtti korszakában* ragaszkodott az Isten-bizonyítás lehetőségéhez s a leginkább még a teleológiai Isten-bizonyítást fogadja el, ami a természetben lévő rendből és törvényszerűségekből következtet Isten léteire, még ha nem is tulajdonít e bizonyításnak „matematikai bizonyosságot és pontosságot”. (i. h. III. Abtl., 4).

Az újkori gondolkodást Isten megismerhetőségének kérdésében erősen befolyásolta Kant filozófiája. Az újkori áramlatokkal kapcsolatban az I. Vatikáni Zsinat azt tanította, hogy

„Isten, mindennek létalapja és célja a természetes ész világosságánál a teremtményekből biztosan felismerhető.”

A II. Vatikáni Zsinat ezt a tanítást megismételte: „A szent zsinat megvallja, hogy Istent, mindennek létalapját és célját, az emberi ész természetes világosságánál biztosan meg lehet ismerni a teremtményekből (vö. Róm. 1, 20). De ugyancsak zsinatunk tanítása szerint az emberi nem mostani állapotában is mindenki könnyűszerrel, szilárd bizonyossággal és bárminemű tévedés nélkül felismerheti az isteni dolgokból mindazt, amikhez az emberi értelem elvileg hozzáférhet.” (Hittani rendelkezés a kinyilatkoztatásról, 6.) Nem kétséges, hogy mindkét zsinat tanítása azon felfogás ellen irányul; mely Kant filozófiai gondolatainak hatását tükrözi az elmúlt évszázadban.

Kant filozófiai rendszerében a *megismerő alany* felé fordult. Az ismeret értékének a megállapításában a megismerő alany tevékenységét elemezte. Ennek az elemzésnek az eredménye, hogy megismerő képességünk a priori formákkal rendelkezik, és a megismerő képesség ezek szerint az a priori formák szerint dolgozza fel az ismeretét. Ezért a valóságot önmagában, ahogyan van, (Ding an sich) nem ismerhetjük meg.

Az ismeret Kant szerint nem a valóságot tükrözi, hanem az ismeret előre adott „anyag” szerinti rendezést, formálást, alakítást jelent. – *Isten* is a megismerés a priori formái közé tartozik, éspedig az *ész ideájaként* (a „világ” és az „én” ideája mellett).

A „Tiszta ész kritikájá”-ban (Kritik der reinen Vernunft) azt igyekszik megmutatni, hogy az Isten létezése mellett felhozott argumentumok nem állják meg a helyüket. Így Isten csak az ész a priori ideája.

Kant szerint valamennyi *Isten-bizonyíték* három csoportba osztható. Ezek az *ontológiai*, a *kozmológiai* és a *teleológiai* (teleofizikai) érvek. Köztük egyik sem állja meg a helyét.

Az *ontológiai* érv szerinte az önmagától való, illetve a szükségképpeni lét fogalmából vezeti le azt, hogy az ilyen reálisan is létezik. Kant szerint: a létezésre vonatkozó ítélet mindig szintetikus ítélet, tehát feltételezi a tapasztalást. Azért, mert a létet állítmányként használjuk, még nem ad reális létezését a fogalmi lehetőségnek.

A *kozmológiai* érv Kant szerint így szól: ha valami létezik, akkor létezik a szükségképpeni lét is, mert nem lehetséges, hogy vég nélkül olyanok legyenek a dolgok, hogy az egyiket a másik hozza létre anélkül, hogy el ne jutnánk a szükségképpeni léthez. Márpedig a szükségképpeni lét a legreálisabb lét. Tehát létezik Isten. Az érv ellen Kant a következőket hozza fel: 1. Az okság elve érvényes ugyan a tapasztalás körében, de: jogtalan annak a kiterjesztése a nem-tapasztalati lét területére. – 2. A végtelen sor lehetetlenségéről még a tapasztalati világban sem lehetünk meggyőződve. Ebből nem lehet argumentumot kovácsolni, és még kevésbé lehet segítségével Isten létezésére következtetni. Az értelem alaptalanul nyugszik meg a szükségképpeni létben, mintha itt már nem kellene a szükségképpeniség feltételeit keresni. Ahol szükségképpeniséget látunk, ott azt is látnunk kell, hogy a szükségszerűség feltételei érvényesültek. – 3. Végül ez a bizonyíték a szükségképpeni létet azonosítja a legreálisabb léttel. Ez pedig az ontológiai érv lényege, amelyről már kimutatta, hogy nem érvényes.

A *teleológiai* (célszerűségi) érv a világ *esetleges* rendjéből következtet arra, hogy ennek rendezője van, aki egyben alkotója is az esetleges világnak. Ámbátor ez az argumentum Kant szerint igen figyelemreméltó, mégsem állja meg a helyét.

1. A célszerűségi érv „argumentum analogiae”: abból, hogy az emberi alkotásokban értelmi elgondolás (cél) mutatkozik meg, következtet arra, hogy a természet is valamiféle magasabbrendű értelemnek a műve. – 2. Az argumentum a világ esetleges rendjét tanulmányozza: ebből legfeljebb a rendezőre, de nem az alkotóra lehet következtetni. – 3. Az argumentum nem ad világos fogalmat: ha azt mondjuk, hogy valami nagyon nagy, csodálatos, mérhetetlen hatalmú, ezzel még nem mondjuk meg, hogy mi az a lény önmagában véve (Ding an sich”). Éppen ezért arra következtet, hogy az esetleges rend egyben esetleges

lét: is, ez pedig feltételezi a szükségképpenit. Ez viszont a kozmológiai érvet feltételezi, amely ismét az ontológiai érven gyökerezik.

Kant szerint végeredményben *minden Isten-érv az ontológiai érvre* épül, ami viszont semmit sem igazol. Ezért klasszikus értelemben vett metafizika és racionális teológia mint tudomány nem lehetséges.

Az előbbi érvelés ellenére Kant mégsem Istentagadó, hanem *elfogadja Isten létezését*. Csak hogy vélekedése szerint Isten létezése más módon lesz biztos számunkra, nevezetesen a gyakorlati, erkölcsi cselekvés révén.

A *gyakorlati ész* adja az erkölcsi cselekvés normáit. Az erkölcsi cselekvés belső szükségyszerűség, éppen ezért megkívánja mindazt, ami az erkölcsileg jó léthez szükséges. Az erkölcsileg jó élet feltételezi Isten létezését (a szabadság és a lélek halhatatlansága mellett, melyek postulatumok). Kell, hogy valamikor az erény és a boldogság között meglegyen a megfelelő kapcsolat. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha Isten, a legfőbb jó létezik. Isten létezése tehát számunkra ilyen formában bizonyos, de nem elméletileg, hanem „gyakorlatilag”. Nem az értelem, hanem a „hit” (Vernunftsglaube) által fogadjuk el Isten létét. Kant úgy vélte, hogy ezzel az okfejtéssel Isten létezésének kérdését biztos alapokra helyezte.

Összegezve a következőket mondhatjuk: Kant a tudat elemzése felé fordulva nemcsak meglátja a tudat és a világ kapcsolatát, hanem szét is választja azt.

Ennek az eredménye Isten megismerhetőségét illetően a következő Értelmi úton lehetetlenség valamit is állítani Isten létezéséről. Ennek ellenére Isten létezésében mégis biztosak lehetünk, mégpedig az értelmi bizonyíthatatlanság tudomásulvételével, a gyakorlati élet vonatkozásában, ami az értelemről különböző tudati adottság. A Kant utáni időkben ez a beállítottság mind jobban elterjedt, és különböző módon jelölték meg azt a képességet és lehetőséget, ahogyan Isten létezéséről tudomásunk lehet az értelemről függetlenül.

Az Isten-bizonyítás helyzete a Kant utáni irányzatokban

(1) Az *agnoszticizmus* az a filozófiai irányzat, mely tagadja a nem-érzékelhető valóság megismerhetőségét (agnoston = ismeretlen). Az elnevezést Th. Huxley (†1893) vezette be annak megjelölésére, hogy a metafizikusok („gnosztikusok”) felfogásától elhatárolja magát. Az agnoszticizmus ugyan nem tagadja a nem-érzékelhető valóság realitását, de tagadja azt, hogy értelmünknek volna olyan képessége, amellyel ezeket megismerhetnénk, legfőképpen Isten létezése racionális megismerésének a lehetőségét tagadja. Ismereteink tárgya így az érzékelhetőre, az anyagira korlátozódik. A „nem-érzékelhető” legfeljebb valamilyen irracionális vággyal, érzéssel, „hit”-tel közelíthetjük meg. Az agnosztikus alapállás felfedezhető a pozitivizmus különféle irányzataiban. Mint láthatjuk, ez a beállítottság *Kant rendszerének a következménye*. Ezt a hatást lehet felfedezni a *modernizmus* vallásfilozófiájában is: a vallási ismeret lényegében „döntés”, „ugrás”, amely közölhetetlen, nem lehet alátámasztani és így racionálisan érthetővé tenni.

(2) Az *ontologizmus* azt tanítja, hogy már a jelen életben rendelkezünk Isten közvetlen ismeretével, még ha ez az ismeret homályos is. Isten szemlélésében ismerjük meg a nem-érzékelhető dolgokat (a lényegeket, a változhatatlan igazságokat), így magát az Istent is. Ezt a felfogást képviselték: Malebranche (†1751), Rosmini (†1755), és Gioberti (†1852).

(3) *Szentszentalizmus*: főleg a skót iskola (Th. Reid †1796) képviselte ezt az irányzatot, mely szerint ösztönösen és érzelmileg ragadjuk meg az igazságot. Isten létének megismerése is ilyen megközelítésben lesz világossá számunkra.

(4) A *fideizmus* a természetes „hit”-nek tulajdonítja a nem-érzékelhető igazságok megismerését és az igazság bizonyosságát a hittől teszi függővé: vagyis az ismeret értéke nem az értelemről, hanem az akarattól, illetve a „hit”-től ered. Istent is ily módon ismerjük meg. (Jacobi †1879, Schleiermacher †1834).

(5) Az *intuicionizmus* elindítója főleg H. Bergson volt. Ő úgy vélte, hogy mivel a valóság folytonos változásban van, nem értelmileg, hanem intuíció segítségével ismerhetjük meg a valóságot. Így Isten megismerése is természetes intuícióval történik. Ez a képesség viszont csak keveseké, a misztikusoké. A többiek a misztikusok tanúságtétele alapján jutnak el Isten megismerésére. A misztikusok erkölcsileg jó és igazmondó emberek, és ha ők azt állítják, hogy kapcsolatba jutottak Istennel, akkor tanúságuk elfogadható.

(6) A *pragmatizmus* a cselekvés fontosságát hangsúlyozza. Ami a cselekvésre serkentő hatással van és hasznos, azt kell igaznak elfogadnunk. Isten az erényes emberek fajtái szerint különbözik, hiszen ki-ki a maga hasznossága alapján alkotja meg magának Isten fogalmát. Egyeseknek törvényhozó, másoknak esztétikai ideál, vagy vigasztaló és bátorító, a szociális tevékenység ösztönzője és a belső lelkesedés inspirátora, stb. – A pragmatizmus főleg Amerikában virágzott, elindítója W. James volt (†1910)

(7) Az *egzisztencializmus* általános beállítottsága az, hogy lázad minden elvont és racionális gondolkodás ellen. Feladatának az emberi egzisztencia elemzését tekinti. Ez az elemzés felfedi, hogy egzisztenciánk a „semmi”-ből jön, a halál felé tart és a kettő közti időszakot szabad cselekvéssel kell kitölteni, és szabad önmegvalósítással kell egzisztenciánknak értelmet adni. Mivel ez nem történhet akadálymentesen, egzisztenciánk tragikus vonásokat ölt magára. A szorongás, egzisztenciánkért való aggodásunk jele. Ennek a szorongásnak, esetlegességnek fel kell oldódnia, és ez különféleképpen történhet. Egyesek szerint nem lehetséges a feloldódás. ezért materializmust és ateizmust vallanak (Sartre). Mások szerint éppen ez a szorongás és tragikum kelti fel az emberben a vágyat, a reményt és a szeretetet valaki iránt, aki megalapozhatja egzisztenciánkat: és ez a valaki a keresztények Istene. (Gabriel Marcet, Luis Lavelle, 1951, René le' Senne, 1953, Peter Wust, 1940, Max Müller, stb.). – Jaspers szerint ez a valaki az „Ismeretlen” és megismerhetetlen marad számunkra. – Heidegger se nem tagadja, se nem állítja Isten létezését.

(8) A *dialektikus teológia* a jelenkori protestáns teológia egyik irányzata (vö. Barth, E. Brunner, F. Gogarten). E szerint Isten és a világ között áthidalhatatlan szakadék tátong, ami lehetetlenné teszi Isten megismerését a világból. A fennálló mélységet csak Isten szüntetheti meg azzal, hogy a kinyilatkoztatásban szól az emberhez. Így Isten létezésének bizonyítása az értelem részéről lehetetlen. A kinyilatkoztatás témáját csak ellentétes (dialektikus) kijelentésekben közelíthetjük meg, anélkül, hogy ezeket egy magasabb harmadikban (vö. Hegel szintézise) vagy egymásközti harmonizálásban (vö. a skolasztika analógiai-elve) lehetne feloldani. Filozófiai szempontból Isten és a világ közt ellentét van, ezért a világból értelmi ismeretünk segítségével Istenhez eljutni nem lehet.

(9) Kant kritikája után a filozófiai Isten-bizonyítás erősen veszített tekintélyéből. Maga Hegel mondotta, hogy az Isten-bizonyításoknak a jövőben nem lehet hagyományos értelemben vett bizonyító erőt tulajdonítani, s ha mégis tárgyalunk róluk, az csupán azért van, hogy a fiatalság okuljon belőlük, az idősebb korosztály pedig épüljön rajtuk. Ugyanakkor mégis Hegel volt az, aki a saját rendszerén belül Kant Isten-bizonyításokról kifejtett kritikáját kritika alá vetette. Hegelnél az Isten-bizonyítások elvesztették eredeti jelentésüket. Itt már nem értelmi következtetésekről van szó a hagyományos metafizikai Isten-tan összefüggésében, mert ezek Hegel felfogása szerint Isten megismerésére alkalmatlanok. Hegel a maga Isten-bizonyításait metafizikai-dialektikus logikájának szolgálatába állítja. Az ő rendszerében a gondolkodás tudománya és a lét tudománya, a gondolkodás és lét egységének alapfeltevése következtében átfedik egymást. Így tehát *Isten létének különféle bizonyításai* sem mások nála, mint *az isteni léthatározmányokkal kapcsolatos spekulációk*. A lét, a végtelenség, és feltétlenség, az okság, a szükségszerűség stb. kategóriái azok, melyeket Hegel Isten határozmányainak tekint. Valójában Hegel törekvése nem arra irányul elsősorban, hogy Isten létezését bizonyítsa (hiszen Hegel a maga rendszerét az újplatonizmushoz hasonlóan az ún. isteni alaprincípiumból, az „önmagában való lét

fogalmából” fejleszti ki és az istenit dialektikus eszmefuttatásának mindjárt a kezdetére állítja), hanem csak az a célja, hogy az Isten-fogalmat a *vallás* különféle fejlődési szintjeinek megfelelően mutassa be. A hegeli értelmezés tükrében az Isten-bizonyítás nem más, mint „az Istenhez való gondolkodó felemelkedés”.

(10) A kanti racionális kritika, mely az Isten-bizonyítások tudományos érvényét megkérdőjelezte, azt az ellenhatást váltotta ki, hogy sokan Isten létét a *tudomány nevében* tagadni kezdték, vagy pedig irracionális úton próbáltak Istenhez eljutni.

A tudomány nevében való Isten-tagadás álláspontjára helyezkedtek a *materializmus* és *ateizmus* nagy mesterei (Feuerbach, Marx), a *monizmus* képviselői (Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald), az *újkantianizmus* (Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband), a *pozitivizmus* (Auguste Comte), az *empíriokriticizmus* (Mach, Avenarius) és a *neopozitivizmus* (M. Schlick, R. Carnap) irányzatai. Az *ateizmus* védelmezőiként léptek fel Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friderich Nietzsche (1844-1900), Nicolai Hartmann (1882-1950) és Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Az ateizmus és vallási agnoszticizmus ellenhatásaként többen a *vallási tapasztalat* elemzéséből kiindulva *irracionális* úton törekedtek arra, hogy az ember közvetlen felismeréssel jusson el Isten létének belátásához. Ezt az utat választotta John Newman bíboros (1801-1890) aki a lelkiismeret alaptapasztalásából indul ki. Newman úgy véli, hogy a lelkiismeret képze az isteni Atya és bíró képzetét implikálja, s így közvetlen tapasztalásom van arról, hogy mivel Isten látja szívem belsejét, tehát létezik is.

Max Scheler (1874-1928) már bizonyos értelemben elfogadja a racionális Isten-bizonyítás lehetőségét, de úgy véli, hogy ezek a bizonyítások csupán egy személytelen „ens a se”-hoz vezetnek, míg Isten, mint személy csak a közvetlen belső megtapasztalásban lesz felismerhető számunkra. Scheler szerint Isten (s itt az ágostoni hagyományhoz csatlakozik) legbensőbb „én”-em legbensőjében van jelen, mint létezésem oka, és képmását is személyiségem legmélyébe vésődve hordozom. A vallási értelemben vett összeszedettség segít ahhoz, hogy az isteni valóság személyiségemen átszűrődve megvilágítsa ezt a képet, ami mégsem azonos az isteni lényeggel. „A vallásos összeszedettség és az önelmélyülés útján juthat el az ember szellemi lényének gyökeréig, s ott egy olyan hely érezhető közelségébe jut, ahol közvetlenül belátja, hogy lelkét az Isten lelke gondozza, táplálja, lelke Isten lelkében gyökerezik, ő tartja fenn, anélkül azonban, hogy része lenne az isteninek... Az ember szellemi lényegébe, létének alapjába bele van írva az istenképiség, az Istenhez való hasonlóság” (vö. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 433) Személyiségünk központjának mélységében történik meg az „istenit” szabad önkinyilatkoztatása, az az állandó suttogás, az örök fény folytonos és folyamatos világítása, ami az ember számára bizonyosságot adó tapasztalatot ad arról, hogy az Isten személyesen van. Erre az isteni hatásra reflektálva az embernek belső nyitottsággal kell válaszolnia, mert ha elzárkózik előle, akkor bűnös. A bűn lényege az, hogy az ember nem hallja az isteni suttogást, nem fogadja be a fényt, mert képtelen azokat a kötelekeket meglazítani, melyek a véges tárgyakhoz és képekhez kötik (i. h. 685).

(11) XIII. Leó pápa „Aeterni patris” című körlevele a skolasztika megújításáról (1879) új lendületet adott a metafizikai hagyományokból táplálkozó *racionális Isten-bizonyításnak* is. E törekvést szorgalmazta az I. Vatikáni Zsinat határozata, mely dogmaként kimondta, hogy „Isten minden dolog kezdete és célja, az emberi értelem természetes fényénél a teremtett dolgokból biztosan felismerhető”. A zsinat azt is tanította, hogy a teremtés látható művein keresztül Isten tétét az okság elvének alkalmazásával bizonyítani lehet. A metafizikai Isten-bizonyítás ennek alapján arra törekedett, hogy Istent úgy mutassa be, mint a világ végső okát. E kérdés tárgyalásában az újskolasztikus szerzők között különféle vélemények alakultak ki. Így Franzelin például úgy vélte, hogy Christian Wolffhoz csatlakozva az okság elvét az elégséges indokolás elvének megkerülésével, az ellentmondás elvéből kell levezetni. Mások

viszont, mint *Savicki* és Johannes *Hessen* az okság elvét és az elégséges magyarázat elvét csupán az ész posztulátumaként fogadták el. Akadtak olyanok is, akik az okság elvét a belső tapasztalásból származó lényeglátásból kívánták levezetni. Maradandóbbnak és ma is időszerűnek bizonyult az utóbbi eljárás, mely a kanti *transzcendentális módszer* skolasztikus továbbfejlesztésén munkálkodott és nem annyira a külső tapasztalati világból, mint hatásból próbált következtetni Istenre, a világ végső okára, hanem a belső tapasztalás effektusainak okát és végső alapjait kutatta (vö. M. Blondel, J. Marechal, a perszonalisták és keresztény ihletettséggű egzisztencialisták).

(12) A kanti *transzcendentális módszert* a keresztény metafizikai hagyomány tükrében századunk folyamán Marechal és iskolája (vö. K. Rahner, E. Coreth, O. Muck, J. Lotz) fejlesztette tovább s ennek alapján jutott el Isten létének felismeréséhez. A transzcendentális módszer M. Heidegger „Lét”-analízisének felismeréseit is hasznosítja, amikor a lét transzcendentális feltételére kérdez. A lét az emberben és tevékenységében tárul fel (vö. Dasein) s így a transzcendentális módszer az emberi tevékenység alap-lehetősége után is kérdez. A lehetőség feltételeire való visszautalásban nem csupán a szubjektumot elemzi, (tudatelemzés) hanem egyben ennek a szubjektumnak a „világát” is feltárja. A transzcendentális módszer azzal az igénnyel lép fel, hogy amennyiben a megismerés, akarás stb. lehetőségének a feltételeit keresi, egyben feltárja azt a végső horizontot is, amelyben szellemi tevékenységünk lejátszódik. Hiszen minden szellemi tevékenységünk túlhaladja (transzcendálja) magát az aktust, és ezzel a lét mélyebb megismerésének a lehetőségét állítja fel.

A transzcendentális módszerrel történő Isten-bizonyítás a tudati tevékenység elemzéséből kiindulva sajátos *emberképet* feltételez. Ez az emberkép nem elvont fogalmakkal közelíti meg az embert, hanem a maga dinamikájában és történetiségében értelmezi azt. Elméleti alapját a heideggeri filozófiában kifejezett emberkép adja. A lét igazi formájában az emberben, illetve az emberi tudatban mutatkozik meg, s ezért képes az ember önmagát a léttel kapcsolatban értelmezni. A létből kiinduló megközelítés azonban magában hordja a folytonos dinamikát, előremutatást, a folytonos mássá levést. Az ember helyzete, „alaptapasztalata”, két nagy egzisztenciálét mutat fel: a világban levő létét, és a történelemben vetett létet. Az ember ezért csak folytonos „terv” marad, mely a jövő felé fordul, de ugyanakkor a történelem sokféle szálán keresztül a múlthoz is kapcsolódik és a jelen indítása ösztönzi. Ilyen értelemben az ember „önmaga teremtője”, de ugyanakkor állandóan korlátokba is ütközik, melyek mindenütt gyökeres *esetlegességének* jeleit mutatják föl. Ebből következik, hogy az ember „*transzcendens*” lény, folytonosan „nyitott”, lényegét nehéz meghatározni, és valójában sohasem lesz „befejezett”, hiszen mindig csak relatív értékekkel találkozunk.

A fenti alapokra épülő érvelés abból indul ki, hogy értelmünk, akaratunk, szívünk folytonos „mozgásban” van: kérdéseket teszünk fel magunknak és arra törekszünk, hogy azokra választ is kapjunk. Tárgyakat és személyeket kívánunk és szeretünk, és cselekvésünkben választások és döntések előtt állunk. Ezek és hasonló cselekedeteink töltik ki mindennapi életünket, de ugyanakkor a valóság egy mélyebb rétegét is feltárják előttünk. Tevékenységeinknek mindig meghatározott tárgya van, de a belső igény, amely ezeket indítja, sokkal mélyebbre mutat. Mikor tekintetünk egy tárgyra vagy személyre irányul, akkor ezzel együtt észre kell vennünk megismerésünk tárgyának „környezetét”, „horizont”-ját is. Minden emberi cselekedetünk legfőbb horizontja a *lét*. Mindenről, amit gondolunk, szeretünk, akarunk, szükségképpen kell állítani azt is, hogy „van”. Lehetetlen bármit gondolnunk, akarnunk, szeretnünk, bármilyen kérdést önmagunknak feltenni anélkül, hogy abban benne ne legyen a lét valamilyen bennfoglalt ismerete. Így tehát a lét sajátos értelmében nem ismeretünk tárgya, (vagyis nem valamiféle ismereti tárgy más ismereti tárgyak mellett) hanem sokkal inkább az a „horizont”, amelyen gondolatunk, szeretetünk, szabad elhatározásaink tárgyai helyezkednek el. Így a lét ismeretére nem jut el az ember,

hanem sokkal inkább maga a *lét* minden tudásunk és cselekvésünk a priori alapja, szellemi aktivitásunk végső *lehetőségi feltétele*.

Tevékenységünknek mindig konkrét, meghatározott tárgya van. Ezek a tárgyak konkrétságuk és meghatározottságuk miatt mindig végesek, hiszen mindig „ezt” vagy „azt” a tárgyat gondoljuk, szeretjük, akarjuk. Ítéleteink állítmánya viszont („van”) sokkal egyetemesebb, sem minthogy ezekben a tárgyakban kimerülhetne, sokkal egyetemesebb jellegű, mint azok az alanyok, amelyekre állítmányként alkalmazzuk. Ezért cselekvésünkben mindig tovább akarunk jutni: a véges igazságon, jóságon „túl” keressük folytonosan a végtelent, vagyis azt, melyre a maga egyetemességében vonatkoztathatjuk ezt az állítmányt („van”): Így minden cselekvésünkben burkoltan benne van a *végtelenre* való „irányultság”-unk is.

Ami minden emberi aktivitásunk legmélyén helyezkedik el, az végső fokon nem irányulhat a semmire, ellenkezőleg – értelme csak ennek a funkciójaként lehet. Más szóval: ez a törekvés csak akkor lehetséges, ha a benne foglalt cél nem lehetetlen, vagyis ha ennek a törekvésnek a formális tárgya (a „horizont”) nem „üres”. Amennyiben ez a tárgy lehetetlen volna, akkor nem lehetne természetes lényegi törekvésünk tárgya. Az a törekvés, mely a semmire irányul, nem igazi törekvés. Viszont akár a semmire, akár a szétszórtságban lévő sokféleségre irányul a törekvés, ezt az teszi lehetővé, hogy minden *törekvésünk* kifejezetten vagy bennfoglaltan magát a *létet* célozza meg. A végtelen cél lehetősége pedig magában foglalja annak realitását is, hiszen akkor nem is törekedhetnénk rá. Viszont a létnek mint lehetséges végtelennek egyben reális végtelennek és szükségképpeninek is kell lennie. Ebből viszont az is következik, hogy e végtelen lét személyes szabadsággal is kell, hogy bírjon, akivel személyes szabad cselekvésünkben és választásunkban találkozunk. Annak a felismerésnek tehát, hogy gondolatunk, akarásunk, szeretetünk minden tárgya véges, egyben már annak bennfoglalt állítását is jelenti, hogy a *végtelen* húzódik meg minden emberi aktivitásunk mélyén. Ily értelemben mondhatjuk, hogy Isten minden szellemi aktivitásunk a priori transzcendentális feltétele. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy Isten egyben kifejezett ismeretünk „tárgya” is.

A transzcendentális módszer segítségével Isten létének felismerésére nem elégséges az értelmi belátás, hanem arra az *akarati* készségre is szükség van, hogy az érzéki világ bennünket fogvatartó sokféleségéből és szétszórtságából legalábbis részlegesen kiszakadjunk és fogékonyakká váljunk a magasabb egységben való gondolkodásra. Az emberi aktivitás transzcendentális módszer segítségével való elemzése mindenesetre rámutat arra, hogy amikor az igazra, jóra, szépre törekszünk, egyben öntudatlanul magát a *létet*, illetve annak transzcendentális föltételét, Istent keressük

Összefoglalva a következőket mondhatjuk: 1. Az ember cselekvése révén az abszolút végtelenre irányul éspedig lényegileg, megszüntethetetlenül, természetszerűen. 2. Ilyen természetszerű irányulásnál a célnak lehetségesnek kell lennie, és nem lehet egyáltalán lehetetlen. 3. Ha ennek a célnak lehetségesnek kell lennie, akkor ebben az esetben valóságos is. Ez az Isten-érv a transzcendentális filozófia módszerével és tartalmi mondanivalójával lényegében ugyanarra a keresztény filozófiai hagyományra utal, mely az *esetlegesség* feltárásából következtet az Abszolútumra. Kétségtelen és hasznosítható értéke az, hogy az ember esetlegességének korszerű elemzéséből következtet Isten léteire. Rámutat arra is, hogy *Isten* egyben *transzcendens* és *immanens*. Transzcendens, mert egészen más, mint a mi tapasztalati világunk, megfoghatatlan távolságban lakozik, de ugyanakkor „közel” is van hozzánk, hiszen tapasztalati világunktól elválaszthatatlan, fenntartja, sőt együttműködik a teremtett világgal, tudati életünk elemzésében felfedezhetjük „nyomait”, s így sem a világ, sem az ember nem szakadhat el Istentől és nem válhat sohasem abszolúttá.

Isten mint az emberi egzisztencia végső alapja

Az Isten létét alátámasztó filozófiai érvelés elvont, nem mindenki érti meg, átlátásához filozófiai ismeretekre és problémalátásra van szükség. De legfőként úgy érezzük, hogy az embernek nem sokat jelent, „nem melegíti” meg a szívet. Ezért is szerepeltek mindig olyan utalások, bizonyítékok, amelyek közvetlenül az emberből indulnak ki és az emberhez szólnak.

Korunk *egzisztencialista* és *perszonalista* filozófiai irányzatai erős indítást adtak ahhoz, hogy Isten létének kérdését az *emberi egzisztencia elemzéséből* kiindulva közelítsük meg. Ez az elemzés egyrészt arra mutat, hogy egzisztenciánkat nem önmagunktól birtokoljuk, másrészt pedig, hogy önmagában érthetetlen. Értelmet adó alapja, amely az embert, mint embert érthetővé teszi (autonómiája, csillapíthatatlan tevékenységi vágya, határtalan nyitottsága, minden jó, igaz és szép irányába) nem kereshető magában az emberben, sem miliójében, sem a fejlődő őspanyagban.

Az emberi egzisztencia analízise sokféle szempontból történhet. Itt csupán néhány paradoxont emelünk ki a bizonyítás gondolatmenetéhez.

A véges és végtelen ellentéte: Az emberben belső nyugtalanság, vágy van nemcsak ösztönös életének kielégítése után, hanem az igazán szellemi értékek után is. Nemcsak boldog akar lenni, hanem másokat is boldogítani akar. Ez az indítás sohasem nyugszik meg benne, hanem mindig új vállalkozásra sarkallja. Épp ezért törekszik folyamatosan az új felé, mert minden törekvése ellenére is belső ürességet él át. Ez a belső „üresség” azért lehetséges, mert önmagát, mint teljes „nyitottságot” éli meg minden igazi érték irányában, képes arra, hogy önző individualizmusát legyőzze, és önmagát szabadabbá tegye minden igazság és jószág számára. Ennek a „nyitottságnak” az alapja, amely folytonos nyugtalansággal vezet (a véges és végtelen feszültsége), a véges emberben nem található meg. Ehhez nem ad elegendő alapot sem a materialista monizmus, amely szerint az ember a fejlődő őspanyagból alakult ki, és minden törekvésének a vége az örökös átalakulás, sem a szellem monizmusa, amely az ember szubjektivitását az abszolútum önmegvalósításának tekinti. Ezek az irányzatok éppen az ember önállóságát, teremtő szabadságát és az embertárs felé irányulását nem tudják megnyugtatóan megalapozni. Ezt az alapot csak egy abszolút Személy irányában kereshetjük, aki tiszta jószágból és önátadásból tart bennünket a létezésben és adja nekünk a belső önállóságot.

Az élet feltéten komolysága és a halál mindent megsemmisítő hatalma: Az életben vannak dolgok, amelyeket feltétlen komolyan kell vennünk, így a személyiség értékeit, az igazságot, a jószágot, az önátadást, az embertárs iránti szeretetet. Ezek az értékek szentek és mélyek, és aki komolyan veszi az életet, többre értékeli, mint az anyagi javakat, az érvényesülést, a hatalmat, mivel a személyiségnek igazi értékei. Az élet szent, s ezért a halál is szent. Az ember halálának épp ezért van komoly jelentése. Az állat halála jelentés nélküli esemény. De az ember halála tiszteletet parancsol, mert benne az élet komolysága jelenik meg. Ebből az ellentétből adódik a kérdés: az élet-e, vagy a halál-e az utolsó szó? Ha a halálé az utolsó szó, akkor az abszolút értelmetlenség borítja be az életet is. Ezt a véleményt önkéntelenül is elutasítja az ember, mert éppen az élet komolyságát teszi kétségessé. Ha az életé, akkor annak túl kell mutatnia a halálon. Éppen a halál könnyörtelen megsemmisítő ténye előtt nyilvánul meg, hogy a földi élet nem minden és emögött az élet mögött várja az embert a jószág, az igazság, a megbocsátás titkos hatalma, – aki képes a halálon túl is mindent helyreállítani. A reménynek a tárgyát, ezt a titkos hatalmat nevezi az ember Istennek. Ez a remény hozza létre az emberben az üdvösség-várást. Ezért is jelenik meg a kereszténység úgy, mint a remény és az üdvösség „jóhíre”. Aki nem a halál félelméből, hanem az élet komolyságából teszi fel az emberi egzisztencia kérdését, az már alapjában véve az Isten felé vezető úton halad.

Az embertárrsal való találkozás: A személy életét jellemzi a bensőség és szabadság. Ugyanakkor nyitott a másik személy felé és az embertárrsal való találkozás kötelezettségét és

felelősséget jelent, mivel korlátozza szabadságomat és elkötelezettségre készítet. Végső fokon mindez az *erkölcsiségre és a lelkiismeret* szavára utal. Feszültséget hordoz önmagában és alapját kifejezetten az emberben nem lehet megtalálni. A lelkiismeret szavában, az erkölcsiségben mindig valami olyat látott az ember, amely túlmutat önmagán, utal valami másra, aki az embertársban engem szólít fel, és kötelez, és Akivel az embertársban találkozom. Az erkölcsiségben mutatkozik meg a személy belső tisztasága. Emberi egzisztenciánk tragédiája, hogy megvan az indítás a belső tisztaság megszerzésére, de ugyanakkor a véték mindezt elveszi tőlünk. A teljes tisztaság és tisztulás utáni vágy is túlmutat az emberen: végső fokon mindez valaki mástól jöhet és csak valami másban érhető.

Az emberi egzisztencia jellemzése végeredményben a következőket jelenti: egzisztenciánkat nem önmagunktól nyerjük, nem önmagunktól birtokoljuk. Eredetét teljesen a fejlődő őanyagra nem lehet visszavezetni. Ugyanakkor egzisztenciánk folytonos alakulásban van (az ember léte „útban-való-lét”, az ember „homo viator”, aki folytonos vándorállapotban él), de ebben az alakulásban nem találjuk meg egzisztenciánk teljes kielégítő alapját. Egzisztenciánk feszültségei is arra utalnak, hogy azok önmagukban nem oldhatók fel. Ilyen értelemben éljük meg egzisztenciánk *esetlegességét*, vagy legalábbis azt, hogy nem abszolút. Az esetleges lét szükségképpenre utal, jelen esetben egy szükségképpeni *személyes egzisztenciára*, s ilyen formán igazi bizonyítékot mutat Isten felé. Ebben az összefüggésben az esetlegesség elemzése nem racionális úton történt, hanem mint egzisztenciálisan megélt tény szerepelt, amely meggyőzőbb, mint minden más elvont érvelés. Egzisztenciánk elemzése arra is rámutat, hogy önmagában nem birtokolhat értelmes alapot, hanem valamely *más lény* felé mutat. Ilyen értelemben Isten létének kérdése már nem mint logikai bizonyíték áll előttünk, hanem mint szubjektív követelmény: egzisztenciánk elemzése és megértése megkívánja Isten létezését, ha nem akarjuk egzisztenciánkat és egész életünket abszurdnak és értelmetlennek tartani.

Egzisztenciánk elemzése, ha jó úton halad, a belső meggyőződést (szubjektív bizonyosságot) erősíti. Míg az elméleti fejtegetés hidegen hagyja az embert, addig a belső megélés (ha még nélküli is az egzakt racionális alátámasztást) a személyes bizonyosságot erősíti. Elvezethet az Istennel való „találkozáshoz”, amikor a belső élmény bizonyossága minden racionális érvet pótol. Ilyen értelemben mondják néhányan (így a keresztény egzisztencialista Gabriel Marcel is), hogy a racionális Isten-érvek „megölik” az Istent, míg a személyes találkozás egzisztenciánk megélésében elvezet hozzá.

Az Isten-érvek lényegét tehát mindenképpen az *esetlegesség megtapasztalása* adja. Egzisztenciánk elemzése közelebb hozza ezt a megállapítást és meggyőzőbb teszi azt. Viszont az is igaz, hogy sokan nem jutnak el az ilyen szintű megközelítéshez. Éppen ezért minden időben szerepelt olyan megfontolás, amely egészen *egyszerű formában* fogalmazta meg az Isten-kérdést, és az Isten-érvet, s így a népszerűsítésben vált alkalmassá. Nem kétséges, hogy egy ilyen jellegű érvelés nem fogja minden szempontból sem a problémát felölelni, sem a logikai igényt kielégíteni. De mégis alkalmas arra, hogy az egyszerűen gondolkodó emberek Isten létezésének az elfogadásában *megerősödjenek*. Valójában minden olyan megfontolás, amely a tapasztalati világ esetlegességére mutat rá, alkalmas kiindulópont lehet az érveléshez. Így a boldogság utáni vágyból, az erkölcsi kötelezettségből és a lelkiismeret szavából, az emberi közmeggyőződésből és a lelkiismeret szavából, az emberi közmeggyőződésből és a világmindenség végességének „rejtjeleiből” az esetlegességre következtethetünk. És ha csak egy szempontból is ez az esetlegesség megmutatkozik, akkor már teljes mértékben esetleges is az a lét. Ezt az esetlegességet (elsősorban a belső megélésben) mindenki megértheti, ha mindjárt egészen egyszerű formában is.

Isten léte kérdésének sokféle megközelítése és megfogalmazása végső soron arra mutat, hogy Istennek van pozitív mondanivalója az ember és az emberi élet számára, és Isten létének elfogadása nem idegeníti el az embert sajátos lényegétől és evilági feladataitól, hanem éppen

ellenkezőleg, üzenete értelmes és léte, illetve közreműködése fejlesztően tetőzi be az emberi egzisztenciát. Ennek kifejtése azonban már a teológiára tartozik.

A lét jelentése Martin Heidegger és Aquinói Szent Tamás filozófiájában

Az európai filozófiai gondolkodás történetében az istenre és Lét-re irányuló kérdések szorosan összefüggenek egymással. Ezért történeti áttekintésünk után – mielőtt még a filozófiai Isten-tan szisztematikus tárgyalásába fognánk-összehasonlítjuk két jelentős filozófiai gondolkodó Isten és a lét viszonyát kutató tanítását. Egybevetésünk célja hogy megmutassuk: korunk kiváló filozófiai gondolkodója, Martin Heidegger, és a keresztény bölcséleti hagyomány kimagasló egyénisége Aquinói Szent Tamás, jóllehet más korban éltek és más „nyelven” beszéltek Isten és a lét értelmezésének kérdésében alapjában véve egymás tanítását kölcsönösen kiegészítő és feltételező eredményre jutottak. A két szerző tanításának szembesítése azért is fontos, mert további tárgyalásunk során Isten, a világ és a lét viszonyának vizsgálata folyvást előkerül. Helyesnek tűnik tehát, ha a probléma ontológiai hátterét e szakavatott szerzők felismeréseinek tükrében vizsgáljuk.

Heidegger filozófiája – saját bevallása szerint – a „létről való meglepedezés” alaptapasztalatából nőtt ki.

Heidegger azzal vádolja az európai-nyugati gondolkodást, hogy ez a filozófia „metafizikus” és nem „ontologikus”, vagyis nem magával a léttel, hanem a létezőkkel foglalkozik, mégpedig a lét rovására.

A „Sein und Zeit” (Lét és idő) című főművében még Descartesig vezeti vissza a „létfeladás” tényét, de későbbi, 1946-ban megjelent műve, a „Levél a humanizmusról” már kiterjeszti a vádat egészen a praesokratikusokig. A nyugati gondolkodást – Heidegger szerint – az jellemzi, hogy elveszítette egység-szerinti valóság szemléletét. A karteziánus „cogito ergo sum” „cogito” ját (gondolkodom) fontosabbnak tartották a „sum” (vagyok), vagyis a létezés mozzanatánál. A diszkurzív gondolkodást értékesebbnek tekintették, mint a valóság közvetlen értelmi szemléletét. Pedig az egyoldalú „gondolkodás” megkettőzi a valóságot és megfosztja „mindent”-megelőző egységétől: szubjektumra és objektumra, lényegre és létezésre különíti szét. Ez a felfogás csak a létezőt nézi és nem a gondolkodást és a létezők világát egyaránt megelőző teljes valóságot, vagyis a létet. Így a nyugati-európai gondolkodás illúzió áldozata lett. A létet „természetes” adottságként kezelte. Egyszerűen elfogadta, hogy „van”, anélkül, hogy tudományos reflexió tárgyává tette volna. A létet létezővé, az egészet résszé tárgyiasította és ezzel elidegenítette mind a gondolkodást, mind a valóságot mindkettő lehetőségi feltételétől, a léttől. Ennek következményeképpen az ember idegenné vált önmaga és a világ számára. A „létfeladás” megakadályozta abban, hogy autentikus emberi életet élhessen és a létben nyugvó szabadsága útján megélje igazi egzisztenciáját. E téves vélekedések következménye lett az is a Platonnal kezdődő filozófiákban, hogy a létezőket, mint értékeket, felruházva a lét tulajdonságaival, elvont lényegeket módjára abszolutizálta és így véges létezőket ruházott föl a lét tulajdonságaival. Így jelenhetett meg a tévesen értelmezett „jóság”, „isten-eszme”, „értelem”, „abszolút szellem”, „abszolút anyag”, a „hatalom akarása” formáiban a lét helyébe állított létező. Utóbb kénytelen volt azonban az ember belátni azt, hogy a legtökéletesebb létező is „csak létező” és hogy az ember épp szellemi aktivitása révén meghaladja a létezők világát, hiszen gondolkodása elsődlegesen magára a létre irányul. Ha a létezők világával szemben magát a létet elvetem, akkor szembetalálom magamat a semmivel, mert a léttől elszakított létezővel szemben csak a semmi állhat. Így lesz a létfeladás a nihilizmus forrása. Ezért minden elidegenülés mögött is a létfeladás mozzanatát kell keresnünk.

Heidegger a „létfeladás” vádját Aquinói Szent Tamásra is kiterjeszti. Vádja azonban nem eléggé meggyőző, amint ezt korunk számos katolikus gondolkodója kimutatta. Hogy

csak a legnevesebbeket említjük: E. Gilson, Cornelio Fabro, G. Siewerth, M. Müller, B. J. Lotz és K. Rahner, – az utóbbiak Heidegger tanítványai voltak.

A következőkben a modern katolikus szerzők gondolkodásának tükrében megvizsgáljuk: Heidegger és Aquinói Szent Tamás tanítását a létről: miben egyezik, és miben különbözik a létről vallott felfogásuk. Mennyiben hasznosítható és fejleszthető tovább Szent Tamás szellemében a heideggeri lét jelentése?

A lét jelentése Heidegger filozófiájában

Lét és itt-lét. Heidegger filozófiája nem sorolható be egyértelműen az általános értelemben vett „egzisztencialista” filozófiai rendszerekbe (vö. Kierkegaard, Jaspers, Sartre, stb.). Ő ugyanis ezen rendszerek végső lehetőségi feltételére kérdez, magára a lét kérdésre: „Nemcsak a válasz hiányzik a lét kérdésre, hanem maga a kérdés is homályos és iránytalan” – írja a „Sein und Zeit”-ben. Heidegger filozófiája ezért „lét-filozófia” vagy a létről szóló filozófiai gondolkodás. Maga a lét főművének alaptémája: „a kérdés” – írja – „egyáltalán a lét értelmére irányul”. Először a létre kell rákérdeznünk – mondja, hogy utána az emberre kérdezhessünk. Az ember ugyanis az a létező a létezők sokaságában, aki egyedül képes „létmegértésre”, aki lényegénél fogva „nyitott” a lét felé. Ezért létmódja az „Ek-sistenz”, vagyis a léthez való viszonyulás. Az embernek a léthez való ősi, eredeti, mindent megelőző viszonya az az alap, mely lehetővé teszi sajátos „világban való lét”-ét és kapcsolatát a többi létezőhöz, akár csak önmagához mint létezőhöz. Épp az ember sajátos „lét-megértése”, „lét-felfogó-képessége” az, mely (csak az ő számára) feltárja a lét kapuját. Az emberben a „lét-megértés” folytán a lét mintegy jelen van „itt-van”. Ezért az ember nem akármilyen létező, hanem olyan, akiben a lét képes úgy föltárulkozni, hogy megmutatja magát. A lét „ittlétét” az emberben (mint létezőben) nevezi Heidegger „Dasein”-nak. Az ember sajátos létformája tehát a „Da-Sein”, vagyis az „Itt-lét”. A Dasein központi fogalom Heidegger filozófiájában. A Dasein oldaláról kiindulva vagyunk csak képesek a lét felé transzcendálni, illetve csak a Daseinban, a lét emberben való „ittlétében” vagyunk képesek a létet megragadni. A létre irányuló filozófiai kérdés tehát nem más, mint a „Dasein hermeneutikája”, vagy az „Egzisztencia analízise”. A Dasein elemzése az az út, mely a célhoz, a „Lét-kérdés” kidolgozásához vezet.

Az ember „itt-lét”-e mint „világban-való-lét” az *időbeliség* alapjain nyugvó szorongásban, aggódásban mutatkozik meg. Az idő a lét horizontja, melynek mindhárom dimenziója – a múlt, jelen és jövő – a *semmire* irányul. „Itt-létünk”, vagyis emberi egzisztenciánk – a semmiből jött és a semmi felé tart. Ezért, – amint Heidegger megjegyzi – „az ember a semmi sajátos hely-foglalója” a világban. Ilyen és hasonló kijelentések alapján jogosan hangzik el feléje a nihilizmus vádja. „Miért a lét és nem inkább a semmi?” – teszi fel a kérdést a „Mi a metafizika” című írásában. Csakhogy ő a semmit nem logikai negációként értelmezi, hanem a logikai alapelveket meghaladó s azokat lehetővé tevő negatív valóságként fogja fel. A *semmi* az, ami a létet lehetővé teszi. A semmi a „nem-létező” (a létező tagadása), vagyis az a „Másik”, ami a létezők világával szemben áll, de ami a létet is, mint abszolút feltétel, lehetővé teszi. – Könnyen észrevehetjük e fejtegetésből, hogy Heidegger, aki óvakodik attól, hogy (mint egyes középkori gondolkodók, amint maga is mondja) a létet *Istennel* azonosítsa, (jóllehet a lét szerinte nem szorul megalapozásra, mert minden alapon túl van, „Ab-Grund”) mégis a semmiben keresi azt az alapot, mely az „alapontúli”-t is meg tudja alapozni. Csak így mondhatja furcsa szójátékkal: „ex nihilo omne ens qua ens fit” (a semmiből lesz minden létező mint létező).

A semmi akkor kap közelebbi megvilágítást rendszerében, mikor így ír: a semmi, mint a létezők világával szemben álló „más”, a „lét fátyla”, maga a „lefátyolozott lét”. Ha tehát a létezőket elszakítom a léttől, akkor csak a fátylat és nem a mögöttes lévő létet látom. Ezért annyira fontos, – hangsúlyozza” hogy megértsük a létező és lét „egymásra utaltságát”,

kölcsönös feltételezettségét, korrelációját, mely különösen az ember „ittlét”-ében lesz érthető. Minél inkább meglazul ugyanis kapcsolat a léttel mint a valóság teljes horizontjával; annál inkább ki vagyok szolgáltatva a létezőknek, a dolgoknak, az eltárgyasult „nem-hiteles” világnak és az azok horizontjában meghúzódó semminek. Így válik világossá számunkra a heideggeri *ontológiai differencia* értelme. Az „on” a létezőt, a „logos” pedig annak értelmét, jelentését, a róla való beszédet – és a létezőt a létben megalapozó fundamentumot fejezi ki. Épp az ontológiai differencia belátásával győzhetjük le sikeresen a nihilizmus veszélyét. A nihilizmus és a „lételfeledés” legyőzésének útja tehát a hagyományos metafizika túlhaladása az ontológiai differencia belátásával. Az úgynevezett metafizikát ezért Heidegger *fundamentálonológiai* nevezi.

Itt jegyezzük meg, hogy a heideggeri lételfeledés nem azonos a „lételfátyolozottság”, illetve a „lét-elrejtettség” fogalmával. A „lételfeledés” vádja még kiterjeszhető ugyan – az egész mű összefüggéséből kiragadva – Szent Tamás korábbi műveire, de a *lételrejtettség* Tamás maga is vallja, mikor egyértelműen tanítja, hogy a létezők a létben részesednek és a lét az érzékelhető valóságban van elrejtve a participáció (részesedés) által. Tamás azonban túllép Heidegger létfogalmán. Nemcsak kiszabadítja az „esse”-t (lét) az „ens”-ből, (létező) hanem teljes tartalmat is ad a „lét”-nek és ezzel fölöslegessé teszi a heideggeri „semmi” horizontját.

A lét mint történés és az ember

Heideggernél a lét horizontja az *idő*, mely mindhárom dimenzióban (Ekstasen) a semmibe fut. A lét elválaszthatatlan az ember ittlététől. Az „itt” Heideggernél nemcsak „térbeliséget” fejez ki, hanem egy Humboldtól átvett sajátos ősi germán etimologizálással „időbeliséget” is jelent. Az „itt-lét” tehát a létnek az időbe (sőt az ember időbeli létébe) való visszafordulását is kifejezi.

Az ember „ideje” a *történés*, mely a történelmi folyamatban bomlik ki. így lesz a lét egyben a történetiség lehetőségi feltétele is. A történésben bontakozik ki a lét és így lesz történelemmé. Itt világosodhat meg előttünk, hogy a heideggeri lét-fogalom *időhöz* és *emberhez* kötöttsége kizárja a lét abszolút jellegének elfogadását, hiszen az „ab-solut” szó, a valamitől: való „eloldozást” fejezi ki, míg a lét az „időhöz”- „emberhez” és történelemhez hozzákötött valóság marad Heidegger rendszerében. Heidegger tehát elutasítja a szubzisztáló, „önmagában fönnálló” lét fogalmát. Mivel a lét; más oldalról nézve, minden alaptól elszakított valóság, így önmagát sem képes megalapozni, tehát nem alapja s következésképp nem is oka önmagának, – amint ez „Az azonosság és különbség” című művéből is kiolvasható. Ebből könnyen adódik az a belátás is, hogy Heidegger „lét-fogalma” nem fejez ki abszolút szükségszerűséget. Inkább a teljes szabadság lehetőségét hordozza magában, amennyiben „ittlété”-ben, a létezőktől elszakadva, a „játék”-ban és a természettel való „azonosulás”-ban hiteles létére szabadul fel az ember s így a „lét-megtapasztalás”-ban valamiképpen az „ősazonosság” állapotába jut, – jóllehet léte mindenképpen a „halál felé” tart és a semmibe fut.

Lét-kérdés és Isten-kérdés

Miképp viszonyul a heideggeri „lét”-fogalom Istenhez? Heidegger világosan kimondja a „Levél a humanizmusról” című művében: „A lét nem Isten”. Saját bevallása szerint ő nem teista, de nem is ateista. Véleménye szerint az ember „világban-való-lét”-éből sem pozitíve, sem negatíve nem bizonyítható az „Isten-felé-nyitott-lét”. Kései műveiben azonban olvashatunk olyan kijelentéseket, melyekből arra lehet következtetni, hogy a lét transzparens, „átlátszó” és nyitott Isten felé. Képtelen azonban szabadulni a létet és embert összekötő „történés” mozzanatától, mely a létet időhöz és emberhez köti. Itt-ott feltűnik kései írásaiban

akárhány olyan kijelentés is, mely a létanalógia elvének értékelésére utal. A lét mint „egy”-ség és ősazonosság szintén olyan kifejezések, melyek a lét önállóságára s fokozottabb tematizálására engednek következtetni nála és amelyek hozzáférhetőbbé tehetnék értelmé számára a „lét-teljesség” megmaradását. Figyelemreméltó a nagy gondolkodó következő kijelentése: „Nem az a kérdés, hogy van-e Isten vagy nincs, hanem, hogy közel vagy távol van-e hozzánk?” Kétségtelen, hogy Heidegger, mikor valóban eredetit és maradandót hozott létre a nyugati gondolkodásban a lét és létező, a megalapozott és megalapozó, a különbség és a különböztető fogalmainak tisztázásával, – nem annyira a filozófusok „Abszolútum” Istenét, hanem az emberi gondolkodásunkat „meghaladó”, „isteni-Istent” kereste, melyet filozófiájának sajátos rendszerében nem találhatott meg.

A lét jelentése Szent Tamás műveiben

A lét fogalmának jelentése Szent Tamás gondolatrendszerében nem más, mint a *valóság teljessége*, melyből a létezők részesednek.

Hogyan vélekedik az „angyali doktor” a lét *megismeréséről*?

Szent Tamás a megismerésből indul ki. „Omnis cognitio incipitur a sensibus” (minden megismerés az érzéki tapasztalásból indul ki) – tanítja. Az elsőként megismert „ismeret-tárgy” tehát az érzékekkel megragadható valóság. Ebben a vonatkozásban Tamás felfogása megegyezik Kant nézetével. Szent Tamás azonban azt is vallja, hogy a *létet* magát is *elsőként* ismerem meg a létezőben. Ebben az összefüggésben viszont kiindulása azonos Heidegger felfogásával. Elsőként ismert tehát az „érzéki”, „világi” *létező* és a *lét* egyaránt. Tamás a látszólagos problémát úgy oldja föl, hogy rámutat arra: nem egymás mellett, hanem *egymásban* ismerjük meg, elsőként a létet és a létezőt. Vagyis a létezőben feltárul tudatunk számára a *lét* mint annak belső *érthetősége*. A létező viszont transzparenssé (átlátszóvá) lesz a „lét-feltárulkozás” szolgálatában. Valójában itt egy megismerő aktus *kettős* szempontja jelentkezik. A lét és a létező egymást *feltételezik* a megismerés szempontjából. Az érzéki megismerés utat nyit a lét megismeréséhez. Így lesz a *lét* *lehetőségi feltétele* és ontológiai alapja a létezők megismerésének. Amit szemlélünk, az a létező, de az első, a lét, mely a szemléletet megelőzi és lehetővé teszi. A két ismerési mozzanat dologilag és időben is azonos. A létező (a világban-lévő) az, amit megismerünk, és a lét, (mely túlmutat a világin) az, ami által megismerjük. A világit (a jelenségeket) *explicité* (kifejezetten) ismerjük meg. A létet magát azonban *implicité* (bennfoglaltan) ragadja meg értelmünk. A lét „nyilvánvalóságában” is rejtett marad számunkra. A létezőre odafigyelünk, a létre viszont akárhányszor nem figyelünk oda, hiszen „együtt-ismerjük” meg a létezővel, s ezért hajlamosak vagyunk arra is, hogy a létet magát el, *elfelejtsük*.

A létező a megismerés sajátos tárgya. Benne a lét, a „tárgyfölötti-tárgy”. A létező a maga „sok”-féleségében tárul elénk. Ebből kiemelkedik a lét mint az „egy”-ség és „azonos”-ság. Az emberi szellem a létezőt és annak létét mindig együtt ismeri meg. Tehát *gondolkodás és lét* korrelációban vannak egymással. A lét az, ami által a gondolkodás „megtörténik”, míg a gondolkodás által válik a lét valóságos „esemény”-nyé, és időbeli történéssé számunkra. Ebben a vonatkozásban is érdekes *hasonlóságot* fedezhetünk fel Heidegger és Szent Tamás rendszerében.

Nos, miből adódik akkor a *különbség* közöttük? Tamás összekeveri a létet a létezővel s így megfélekedezik a létről, – hangzik a heideggeri vád – mely úgy tűnik, nem elég helytálló. Épp az előbbi fejtegetésből láthattuk, hogy Szent Tamás komolyan vette a „világban-való-lét” tényét, mely sajátosan heideggeri kategória. Tamás szerint a létet nem lehet intuitíve megismerni értelmünkkel, hanem épp „világban-való-lét”-éből ismeri meg azt gondolkodásunk. Vagyis az érzéki megismerés közvetítésével, és épp a „lét”-mozzanat megragadásával, a megismert létezőt egészen a létig „elbensőségesítjük”. A létet csak azáltal vagyunk képesek megismerni, hogy a világit, a létezőt ismerjük meg. A „világi”, a létező úgy

jelenik meg számunkra, mint ami „bírja” (haben) a létet s egyben magába is zárja azt. Ebből adódhat a veszély, hogy a létet magát is a létezőben való látszólagos „bezártsága” révén, mint valamiféle egyetemes és tökéletes létezőt gondoljuk el. Mivel az ember, a rahneri megfogalmazással élve, „szellem a világban”, épp szellemének „világisága” miatt hajlamos arra, hogy *a létet a létezők módjára gondolja el*, vagyis a szenttamási „esse”-ről úgy gondolkodják és beszéljen, mintha az csupán „ens” (létező) volna. Kétségtelen, hogy ez a veszély fönnáll még Szent Tamás gondolatrendszerének kereteiben is. Mégsem vádolható jogosan a „lételfeledés”-sel Tamás (melynek következménye az lenne, hogy ő is Istent valamiféle „tökéletes” létezőnek tekinti), hanem épp ellenkezőleg: fokról-fokra jut el a lét teljességének felismeréséhez, melynek mindent átfogó tartalmi gazdagságát Istenben fedezi fel.

A lét elemzése a „Szentenciás kommentár”-ban

Szent Tamás e korai művében világosan megkülönbözteti a lét különféle elnevezéseit. Különbséget tesz az *esse*, *ens* és *est* között.

Az „esse” maga a lét, az „ens” a részesedett lét, vagyis a létező általában. Az „est” a lét állítása minden ítéletben, mely a gondolkodásban és beszédben annak lehetőségi feltételét, a létet feltárja. Az „ens” aktuális „lét-valóság”, de még meghatározatlan. Meghatározottságot, a létezők sokaságából való „kihasítás”-t, a lét-aktus (actus essendi) ad neki, és ezáltal kap az „ens” lényegét, vagyis esszenciát. Az esszencia önmagában véve potencia és csak a „lét-aktus” által lesz képes arra, hogy „tényleges” tulajdonsággal ruházza fel a létezőt. A lényeggel bíró létező létét (és ilyenek ismerjük meg a konkrét létezőket) nevezi az újskolasztikus szaknyelv (és nem Szent Tamás!) „existentiá”-nak. – Lám, e fejtegetésből is kiderül, hogy Szent Tamás nem keveri össze a létet a létezővel. A lét nála mindenképpen felülmúlja a létezőt.

Istenben a lét és lényeg egybeesik – tanítja az Angyali Doktor Isten lényege ugyanis az, hogy létezik. Azonban ezt az ontológiai egységet nem szabad elgondolnunk a teremtmények módjára. Isten lényege nem potencia. Nincs szüksége „lét-aktus”-ra ahhoz, hogy meghatározottságot kapjon. Istent nem lehet „meghatározni”. Istennek nincs definíciója. Nem lehet valamiféle lényeggel „lehatárolni”, nem lehet „kihasítani” a létezők sokaságából. Így Isten már nem a létezők „piramisának” csúcsa lesz, hanem inkább a *lét teljessége*.

Amint látjuk, Tamás a Szentenciás kommentárban még nem különbözteti meg világosan a létet Istentől. *Istent* egyszerűen *azonosítja a léttel*, jóllehet kihangsúlyozza Isten oksági elsőségét a létezők létének szempontjából. Isten az „actus purus” (a tiszta ténylegesség), az első ok, melynek létéből részesednek a létezők.

Istenről azonban – tanítja – így nem sokat tudunk. Johannes Damascenus nyomán azt állítja, hogy csupán a „via remotionis” (a teremtményi tökéletlenségek tagadása Istennel kapcsolatban) útján, „docta ignorantia”-val („tudós tudatlanság”) ismerhetjük meg őt. Minden tudásunk Istentről tudatlanságba van ágyazva. E vonatkozásban is közel áll Heideggerhez, aki szintén hangsúlyozza: a létről magáról vajmi keveset mondhatunk.

A lét jelentése a „De Potentia” című művében

Ebben az érett alkotásban, melyben már fokozottabban érezhető Arisztotelész hatása, Szent Tamás világosan *megkülönbözteti a lét* fogalmát Istentől és a létezőktől. Szerzőnk e művében különösen az *abszolút lét* és a *relatív lét* problematikája izgatja.

A lét az abszolút teljesség. Mint *legtökéletesebb* valóság, minden mást felülmúl. A lét ad minden létezőnek létezési aktust. A lét minden „puszta lehetőséget” és „nem-létet” kizár. A léten kívül nincs más lét, ami hozzámérhető volna. Csak a *semmi* állhat a léttel szemben. A lét minden szempontból, mindent magába ölel, ami csak létezik. Ha a lét az abszolút

teljesség, akkor hogyan lehetséges mégis a véges létezők világa? Nemde mindent egyértelműen a létnek kell betöltenie? Válaszában figyelemreméltó megkülönböztetést tesz. Bevezeti az „esse commune” és az „ens divinum” fogalmát. A kettő nem ugyanaz, jóllehet mindkettő abszolút lét-teljességet jelöl.

Az „esse commune” lét-teljesség abban az értelemben, hogy kizár minden lehatároló korlátozottságot, de *nem* belső természete szerint.

Az „esse divinum” lét-teljesség abban az értelemben, hogy kizár minden lehatároló korlátozottságot, *de* belső természete szerint.

Az esse commune olyan „közös” lét, amiből minden létező valóság részesedik és azt inhaerens (hozzátapadó) módon birtokolja. Az „esse commune” maga a lét: „*ipsum esse*”. Itt fedezi fel Tamás a lét relatív önállóságát. Azonban nem áll meg a lét immáron tisztázott fogalmánál, hanem tovább halad. A lét az összekötő „híd” a létezők és az „esse divinum” között. Hatósugarai vertikálisan két irányba mutatnak. Az „ipsum esse” a létezők világa felé „esse commune” (közös lét), mely „adveniens” (hozzájáruló) módon csatlakozik (mintegy „hozzájáruló lét”), míg Isten felé az „ipsum esse” a lét, az „esse divinum”, akihez „subsistens” (önmagában fennálló) módon csatlakozik és így lesz „*ipsum esse per se subsistens*”.

Mivel a világi létezőkhöz a lét „advenienter” járul és bennük „inhaerens” módon vari meg, ezért Heidegger szellemében elmondhatjuk Szent Tamással, hogy bennük a lét „lefátyolozva” jelenik meg, és könnyen „megfeledkezhetünk” arról, *amiből* részesedtek. Isten azonban az *abszolút „lét-teljesség”*, és itt a „De Potentia” című művében a szerző azt mondja: létét ugyan természetes ésszel felismerhetjük, de létezésének *módját* a „nem-tudás” fátyla borítja. Isten van, de hogy „miként” van, az titok marad számunkra.

A lét értelmezése a „Summa Theologica”-ban

Szent Tamás, e legérettebb művében az előbbiekhöz hasonlítva nem mond lényegében újat. Inkább rendszerezi és világosabban megfogalmazza eddigi tanítását. A kérdés vizsgálata során itt a *tökéletesség* fogalmából indul ki.

Minden tökéletesség a lét tökéletességéből származik. Minden létező annyiban tökéletes, amennyiben a létben *részesedik*. De nem minden létező rendelkezik egyforma „lét-befogadóképesség”-gel. Ebből következik a létezők hierarchiája az anorganikus létezőktől kezdve egészen az emberig, illetve az angyalok világáig. Tamás alapvetően megkülönbözteti a *részesedett* létet, (melyben a lét immanens módon van jelen) a *részesítő* „lét-teljesség”-től, aki maga a lét és léte abszolúte transzcendens. Így a lét-teljesség, mely „ipsum esse subsistens”, a lét semmilyen tökéletességének nem lehet híjával. Neki ugyanis *kijár* a „lét” teljessége. Világosan kiemeli azonban: *Isten léte* semmiképpen sem azonosítható magával a *léttel*. Az „ipsum esse subsistens” nem azonos az „ipsum esse”-vel, mert azt is „esse commune”-nak mondja. Az „ipsum esse” is létteljességet jelent, de ugyanakkor nyitott a participációra, és jóllehet mind az „esse divinum”-ban, mind az „esse commune” „világi” létformájában felfedezhető, mégiscsak részesedett, relatív lét marad, mely Istentől függ, és Isten fenntartására szorul.

A *lét* a létezők világában a *sokféleség* módján valósul meg, míg Istenben a *sokféleség egységében* és teljességében („opposita et diversa” ... „coincidentia oppositorum”, – ilyen kifejezéseket használ a szerző ennek megvilágítására) lesz abszolút valósággá. A Summában már egész világosan láthatjuk a *lét hármasságát*, a világi (részesedett) létből a léten keresztül az abszolút (részesítő) lét-teljességig, Istenig, akiben a lét „magához tér” és ily módon mintegy „megszemélyesül”, – mondhatnánk folytatva Szent Tamás gondolatmenetét. Itt azonban a filozófia területéről már a teológia területére léptünk, amit Szent Tamás is azzal érzékeltet, hogy Istent abszolút titoknak mondja. Isten végső soron kifürkészhetetlen *titok* marad számunkra, akinek mint „önmagától” és „önmagában” fennálló létnek valóban kijár a

„Jahve” („Aki van”) név, és aki mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene – mondhatnánk továbbá Pascallal – nem a „filozófusok istene”, hanem élő és személyes Istenként mutatkozik be az embernek, hogy „párbeszédet” kezdjen teremtményével.

Összefoglalva mondanivalónkat, a következőket állapíthatjuk meg: Az emberi gondolkodás és cselekvés a lét horizontjában játszódik le, mely már mindenkor „megosztott” véges létünkkel. A lét a létezőben rejtőzik el mint ismeretünk tárgyfölötti-tárgya. Elrejtettsége akárhányszor elfelejtését, sőt tagadását is magával hozhatja. Mindennek ellenére a lét mint a valóság mindent megelőző objektív teljessége, – *van*. S nem csupán a tudatunkban, nem csupán az „idő-történelem” és emberi végesség „itt-létének” formájában, – amint Heidegger helyesen, de nem elégségesen tanítja – hanem mint „személyes-valóságos”- „magátóllévő” *lét-teljesség* is létezik. Míg Heidegger nem képes legyőzni a „létidő” horizontot, addig Szent Tamás, – a létről nem megfélekedve és a létet mint közbeeső zónát is figyelembevéve, – a lét horizontját az *örökkévalóságba* helyezi át, ugyanakkor viszont nem tagadja a lét időhöz kötöttségét. Így találhatja meg *azt*, akire Heidegger csak öregkori úgynevezett „misztikus” jellegű kifejezésében rásejt: *Istent*, aki az értelem számára „ismert-ismeretlen”, s aki egyben a lét végső alapja és minden létezés és gondolkodás lehetőségének abszolút feltétele, aki nem csupán „volt” vagy „lesz”, hanem aki *van*.

Az Isten-kérdés megválaszolása

Isten léte

Az Isten-érvek kritikai értékelése

A történeti áttekintésben felsorolt Isten-bizonyításokat szisztematikus szempontból a priori és a posteriori bizonyításokra oszthatjuk fel.

A priori Isten-bizonyítások

Az a priori Isten-bizonyítások Isten fogalmából indulnak ki és Isten fogalmából vezetnek le Isten valóságos létezését. E bizonyítások képviselői Szent Anzelm, Bonaventura, Descartes, Leibniz, Wolff és Baumgarten. Bizonyítási módjuk csak sajátos filozófiai rendszerükön belül és előfeltevéseik elfogadásával tarthat igényt az érvényességre. A legkevésbé sikerült érvelés Baumgartené: Valójában ez ellen az érvelés ellen irányul Kant kritikája.

A posteriori Isten-bizonyítások

Szemben az a priori Isten-bizonyításokkal, az a posteriori bizonyítások kiindulópontja a tapasztalás valamely adottsága, melyből, mint okozatból Istenhez, mint végső okhoz kívánnak eljutni. E bizonyítási forma többféle úton is járhat: így, szólhatunk fenomenológiai vagy transzcendentál-logikai, racionális és egzisztenciális a posteriori Isten-bizonyításról.

(1) A fenomenológiai vagy transzcendentál-logikai Isten-bizonyítások

E bizonyítási formába sorolhatjuk Szent Ágostonnak az igazságból, Newman bíborosnak a lelkiismeretből és Max Schelernek a vallási megtapasztalásból eredő bizonyítását. E bizonyítások az említett adottságokból, tehát az igazság megismerése utáni vágyból, a lelkiismeret tapasztalatából és a vallási megtapasztalásból metafizikai elv közvetítése nélkül próbálják megragadni az istenit. E „bizonyítások” is csak az adott rendszeren belül, illetve egy sajátosan meghatározott feltétel összefüggésben és helyzetben szerezhetnek érvényt maguknak. Amennyiben Szent Ágoston ismeretelméletét igazként fogadjuk el, annyiban Istenbizonyítását is elfogadhatjuk. Csak intenzív személyes lelkiismereti tapasztalatban és valóban elmélyült vallási megtapasztalás során juthatunk el Isten közvetlen megérezéséhez. Nem kétséges, hogy az említett Istenhez vezető utaknak lehet erős és személyes meggyőző erejük, de ha az említett adottságok és feltételek hiányoznak, aligha tarthatnak igényt általános érvényre.

(2) Pascal egzisztenciális Isten-bizonyítása

Ugyanez érvényes Pascal Isten-bizonyítására is. Abban az egzisztenciális helyzetben lévő ember, melyet Pascal gondolatmenete feltételez, az isteni és vallási jelenségre fogékony ember bizonyára eljuthat ezen az úton is Isten létének felismeréséhez, sőt mi több, Pascal érve, számára többet jelenthet valamely racionális bizonyításnál. Mégis fönnáll a veszély, hogy ebben az összefüggésben Isten csupán a „hézagpótló” szerepét fogja betölteni, aki abban a pillanatban „halott”, jelentéktelen és nemlétező lesz, amikor már nem áll fenn az az egzisztenciális helyzet, hogy Isten létének elfogadásával magyarázza meg az ember

egzisztenciális szükségét. Jó példa erre az a törekvés, mely felfedezhető az emberi egzisztencia szükségének magyarázatára az olyan rendszerekben, mint az isteni iránt közömbös heideggeri egzisztencializmus, az Isten létét kifejezetten tagadó sartréi posztulatórikus ateista egzisztencializmus, vagy éppen a dialektikus materializmus.

(3) *A racionális Isten-bizonyítások*

Minden racionális Isten-bizonyítás valamely metafizikai elvből indul ki, melynek alkalmazásával a tapasztalat meghatározott adottságaiból következtet Isten léte. Itt elsősorban az elégséges megindokolás elvére, az arisztotelészi-tomista mozgástételre (*omne quod movetur ab alio movetur*), a platóni metafizikai alapelvre (az általános és tökéletes elsőbbsége az individuálissal és tökéletlennel szemben); továbbá az okság elvére kell gondolnunk, mely minden esetleges létező számára valamely szükségképpen okot követel meg.

(a) *Az elégséges indokolás elvére támaszkodó Isten-bizonyítások*

E bizonyítások a belső, illetve a külső tapasztalás valamely adottságából indulnak ki, s ezeknek elégséges magyarázatát keresik. A *belső tapasztalat* az ember boldogság utáni vágyáról tesz tanúságot. E tapasztalat alapján az ember valamely abszolút jó után vágyódik és a lelkiismeret szaván keresztül ismeri föl azokat a feltétlen kötelezettségeket, melyek rá vannak szabva és valamely abszolút létezésére utalnak. A belső tapasztalásból kiinduló Isten-bizonyítások (vö. Newman, Scheler) abban különböznek a transzcendentállogikai bizonyításoktól, hogy az utóbbiakban Isten létezését nem a belső tapasztalás említett adottságaiban a közvetlen megélés útján ismerik fel, hanem az említett belső tapasztalati adottságokból kiindulva racionális következtetéssel keresik e tapasztalás elégséges magyarázatát, és ily módon feltételezik Isten létezését.

A *külső tapasztalatból* kiinduló Isten-bizonyítások abból indulnak ki, hogy az emberiség közösségi külső tapasztalása fogalmazódik meg az Isten létéről szóló egybehangzó meggyőződésben (történelmi Isten-bizonyítás). E bizonyítás a világban tapasztalható célszerűségekre és célirányosságra is tévesen hivatkozik, mivel az abszolút célkitűzőt és célt feltételezi (teleológiai Isten-bizonyítás).

Eltételezve attól, hogy az elégséges megindokolás elve (amint azt már Wolff Isten-bizonyításának tárgyalásánál kifejtettük) nem vezethető le az ellentmondás elvéből, azok az adottságok sem problémamentesek, melyekből itt kiindulnak. Az ember boldogságvágya (amennyire ezt a természetes tapasztalat tanúsítja) nem pozitív és direkt, hanem inkább negatív és indirekt értelemben irányul az abszolút jóra, vagyis semmiféle nagy földi jó nem elégíti ki tökéletes mértékben. Hogy ez a vágy valóban Istenre irányul-e, azt csak akkor lehet kimutatni, ha ez a legtökéletesebb jó valóban láthatóvá válik. Aligha mondhatjuk, hogy az emberben természetből fakadóan veleszületett megfogalmazott közvetlen vágyódás él Isten után. Ha ugyanis ez így lenne, akkor nem élhetne közöttünk annyi Isten léte iránti közömbös, vagy Isten létét kifejezetten tagadó ember. Azt sem tudjuk (filozófiai szempontból!) mindenestül elfogadni, hogy az embernek abszolút boldogság utáni vágyódása kell, hogy teljesüljön, hiszen a vágyódás kielégíthetetlen is maradhat.

A *lelkiismereti* kötelezettség abszolút jellege csak akkor bír érvénnyel, ha Istenre vezetnek vissza. Az Istenre való vonatkozás nélkül a lelkiismereti kötelezettség mindig feltételesen leleplezhető, vagy úgy, mint az önmaga által adott erkölcsi törvényhez való kötődés (vö. Kant), vagy pedig úgy, mint a saját lényéhez való hűség. Ezen kívül nagyon nehéz megállapítani, hogy a lelkiismeret mennyire velünk született, vagy mennyire a neveléstől és a környezeti hatásoktól függő adottság. Nem kétséges, hogy a lelkiismereti érzéketlenség, vagy

annak látszólag teljes hiánya sok embernél azt a kétséget is támaszthatja, hogy a lelkiismeret aligha tekinthető velünk született természetes adottságnak, sőt inkább a környezeti hatások termékének kell tekintenünk.

Hasonlóképpen az Isten létezéséről való kollektív meggyőződés egyáltalán nem olyan általános, amint azt a történelmi Isten-bizonyítás feltételezi. Ezt mutatja a manapság oly széles körben elterjedt közömbösség és ateizmus. Azt sem lehet egyértelműen eldönteni, hogy az Isten létezéséről való meggyőződés velünk született adottság-e, vagy inkább belénk nevelt és kialakított tudatforma. Mégha ez a meggyőződés természetes szükségéből eredne is, akkor is lehet téves (vö. hamis tudat).

Végül ami a világban megtapasztalható *célszerűséget* illeti, ez az érv sem olyan egyértelmű, mint amilyennek látszik. Hiszen a célszerűség a fejlődési folyamatnak csupán egy-egy szakaszában ismerhető fel (eddig tudományos módszereinkkel) s kérdés az, hogy e résztapasztalatban felfedezett törvényszerűség mindenestül kiterjeszhető-e az egész folyamatra. A célszerűség mellett ugyanis számos célszerűtlen, véletlen, „kiszámíthatatlan” és rossz jelenséggel is találkozunk, melyek inkább a célszerűtlenség képzetét válthatják ki bennünk. Hogy a világ a sokféle ellentétes szemlélet ellenére is alapjában véve értelmesen és célszerűen elrendezett módon, jól van berendezve, azt csak egy teremtő Isten előzetes feltételezésével lehet megindokolni.

E *kritikai* észrevételek ellenére az említett Isten-bizonyításoknak kétségtelenül nagy jelentőségük van. Mindenképpen felhasználhatók úgy, mint „argumentum ad hominem”-ek. Feltétlen bizonyító erejük van mindazok számára, akik maguk is tudatilag, vagy egzisztenciálisan az adott vagy megkövetelt feltételek talaján állnak. Az *elégészes megindokolás elve* olyan elv, mely minden ember számára alkalmazható, hiszen gyakorlatilag mindenki – ha nem is megfogalmazottan és lereflektáltan – ezt az elvet alkalmazza mindennapi gondolkodásában. Még a közömbös és ateista embereknek is van elégészes magyarázatuk arra önmaguknak, hogy miért éppen ilyen jellegű a világnézeti beállítottságuk. Aki pedig tagadja az elégészes magyarázat elvét, és mindent a véletlennek tulajdonít csupán (egy jelenséget a véletlenre visszavezetni annyit jelent, hogy ezen esemény számára nincsen elégészes magyarázatunk) – magát a véletlent tekinti elégészes oknak. Természetesen így szükségszerű módon ellentmondásba kerül önmagával: tagadja az elégészes ok elvét, de mégis elégészes okot követel akkor is, ha ez csak a véletlen.

Az említett Isten-érvek feltétlenül megállják tehát a helyüket mindazon emberek körében, akik az említett külső vagy belső tapasztalás adottságait úgy tekintik, mint az ismertett filozófiai rendszerek. Aki pedig feltétlenül meg van győződve arról, hogy az abszolút boldogság utáni vágya egykor teljesülni fog, avagy mélységes erkölcsi kötelességtudat hatja át, az említett utakon könnyen eljuthat a természetes ész segítségével Isten létének felismeréséhez, vagy legalábbis újabb bizonyítékokat kap alapmeggyőződéséhez. Így például az etnológus, aki csodálkozással állapítja meg, hogy a primitív népek is tiszta Isten-képpzel rendelkeznek, avagy a természetrajongó, aki a világban mindent a legnagyobb harmóniában lát, bizonyos, hogy nyitott lesz a történelmi, illetve a teleológiai Isten-bizonyítás elfogadására. Mégis azt kell mondanunk, hogy az elégészes megindokolás elvére támaszkodó a posteriori Istenbizonyítások egyetemes és szigorúan tudományos értelemben nem képesek mindenestül kötelezni az emberi elmét.

b) *A mozgástételre támaszkodó Isten-bizonyítás*

A mozgásból vett Isten-érv – amint már erről szó volt – Arisztotelészre vezethető vissza, és Aquinói Szent Tamás ún. „első út”-jában éled újjá. Arisztotelész ún. mozgástétele („mindent, ami mozog, egy másik mozgat”) a potencia-aktus tanból következik, melyet a természetben föllelhető mozgás és változás megindokolására fejtett ki. Viszont az ún.

mozgás-tétel egyoldalúsága is épp a potencia-aktus tanban van megalapozva. Már Platon beszél a szellemi természetű létezők önmozgásáról, sőt épp az önmozgásban látja a szellemi lélek lényegét. Maga a „lélek” név is annyit jelent nála, mint „a mozgás, ami önmaga mozog” (Nomoi, X, 895kk, Phaidros 245C-245A). Ebben az összefüggésben Ágoston és a skolasztikusok közül Duns Scotus és Suarez hasonlóképpen vélekedik. Suarez úgy véli, hogy nem jelent ellentmondást az, ha az akarat aktusát „önmagától teszi” (vagyis önmagától mozog), mivel aktív szellemi erő, ami ellentétben áll az anyagi erővel, amiket ugyanis az jellemez, hogy tevékenységükhöz külső erő közreműködése szükséges, és ez a külső mozgató az, ami a hatást teljes mértékben meghatározza.

Valójában az a helyzet, hogy ha az arisztotelészi-tomista mozgási tétel érvénye egyértelműen kiterjeszhető lenne mind az anyagi, mind a szellemi valóságra, mint metafizikai alaprincípium, akkor az akarat szabadságát is tagadásba kellene venni. Ha ugyanis az akaratot tevékenységében valamely külső ok (akár egy tárgy vagy maga az Isten) határozná meg, akkor az akarat már nem lehetne ura önmagának, nem határozhatná meg cselekvésének természetét, nem irányíthatná tevékenységét, hogy így vagy másképpen cselekedjen. Mivel azonban az akarat alapvető értelemben vett szabadságát nem tagadhatjuk, a mozgás metafizikai alapfeltétele az anyagi létezők világára szűkítendő le. Azonban napjaink természettudományos szemlélete az arisztotelészi értelemben vett mozgás-tétel érvényét az anyagi világban is könnyen megkérdőjelezheti, hiszen a mikrofizikai történésekben a szigorú értelemben vett oksági-mechanikus szemlélet aligha érvényesülhet a hagyományos értelemben (abban az értelemben ugyanis, hogy valamely jelenség egyértelműen feltételez egy másik jelenséget). Az önmozgás nem jelent azonban belső ellentmondást akkor, ha a csupán passzív potenciák mellett megengedjük az aktív potenciák érvényesülését. A potencia és aktus lét-princípiumai nem kontradiktórium, hanem kontrár ellentétben állnak egymással. Az oppositionnak ez a fajtája pedig megengedi az átmenetet a tisztán passzív potencia és az aktus között. Ez az átmenet pedig nem más, mint az aktív potencia, ami képes aktussá alakulni úgy, hogy nem a tiszta potenciából jön létre, hanem egy olyan aktualitásból, amelyben már szubsztanciális léte szerint egzisztál, és csupán további járulékait aktualizálja a változás során, melyekhez viszonyítva még a potencia állapotában van. Mindebből számunkra az következik, hogy a „quidquid movetur, ab alio movetur” arisztotelészi tomista elve mint egy Isten-bizonyítás premisszája eredeti értelmében aligha vezethet olyan konklúzióhoz, melyet Szent Tamás Isten létezésének legvilágosabb útjaként mutat be.

c) A tökéletességre és az egyetemesség prioritására támaszkodó Isten-bizonyítás

A mozgásból vett szenttamási Isten-érv, mint „első út” az alapja a további hagyományos Isten-érveknek. Hiszen a létesítő okságra hivatkozó érv is az oksági hatás alapján az elsőre vezethető vissza (mivel Szent Tamás szerint minden okság a potenciából az aktusba való átmenetet fejez ki). A célszerűségéből vett Isten-érv (az ún. „ötödik út”) szintén a mozgás-tételre és az elégséges megindokolás elvére hivatkozik.

Az ún. „negyedik út” Platonra vezethető vissza és sajátosan a görög gondolkodásra jellemző elvre támaszkodik, nevezetesen arra a tételre, hogy mindaz, ami tökéletes és egyetemes érvényű, az prioritást élvez a tökéletlennel és a részlegessel („különössel”) szemben. Következésképp a tökéletlen földi javak valamely tökéletes jót, az emberi rész-igazságok egy mindent átfogó egyetemes igazságot, és a relatívan létező dolgok pedig abszolút létet feltételeznek.

A fenti elv alkalmazása a fogalmi rendnek a valóságrendre való átvitelét mutatja. A fogalmi gondolkodás az általánosra vonatkozik, és úgy tekinti az egyetemességet, mint ami átfogó, tökéletes és elsődleges, míg a tökéletlent, a részlegest és sajátost az előbbi korlátozott

származékának fogja fel. Namármost a fogalmi rend nem helyezhető át egyértelműen és minden további nélkül a valóságos létrendbe, mert így a fogalmi és gondolkodási létmód a tárgyi és valóságos létmód mértékévé lépne elő (vö. essentializmus).

Amennyire mi a gondolkodásunkban a tökéletlent, részlegeset és sajátosat az egyetemesből és tökéletesből tudjuk megérteni, úgy a tapasztalati valóság rendjében semmi esetre sem feltételezheti az elsőt az utolsó. A tökéletlen, részleges és sajátos, a tökéletesre és egyetemesre való közvetlen vonatkozás, – mint szükségszerű feltétel – nélkül is létezhet. Itt is érvényes azonban az, hogy egy univerzalista, racionalista és essentialista beállítottságú gondolkodó ember számára Szent Tamás ún. „negyedik útja” meggyőző lehet, míg ugyanakkor az empirista és pozitivistá beállítottságú gondolkodás nem tud mit kezdeni ezzel az Isten-érvvel.

Kritikai észrevételeink sorában Szent Tamás „öt útjából” már csak az esetlegességből vett Isten-érv marad hátra, mely az okság elvének fölhasználásával a világ esetlegességéből az első nem-okozott ok létezésére következtet, amit Istennek nevezhetünk. A következőkben részletesebben foglalkozunk az említett Isten-érv kritikai tárgyalásával. Ennek feltétele azonban, hogy egyrészt az okság elvének egyetemes érvényét elfogadjuk, másrészt a világ esetlegességét bemutatassuk.

Az Isten-érvek tudományos meggyőző ereje

Az Isten-bizonyítások során először Isten *létét* kell bizonyítani, majd pedig az Isten létét kifejező fogalom *tartalmát* kell részletesebben kibontani. Ilyen értelemben mondjuk, hogy először Isten létét kell bizonyítani, hogy Isten *lényegéről* beszélhessünk. Azonban minden bizonyítás feltételez már valamiféle előzetes – akárhányszor nem-megfogalmazott, de a bizonyosság meghatározott fokával rendelkező–ismeretet a bizonyítandóról.

Vannak, akik úgy vélik, hogy az előzetes ismeret feltevése szükségszerű, mert azt, ami ismeretlen, azt nem is kutathatja, és nem is bizonyíthatja az ember. Mások szerint nem szükséges az előzetes ismeret feltevése, mivel épp az Isten-bizonyítás feladata az, hogy ezt az ismeretet megadja. Valójában mindkét felfogás képviselőivel találkozhattunk a történeti áttekintésben. Ha az Isten-bizonyítás arra irányul, hogy a megelőző vallási hitből fakadó Isten-ismeretet filozófiailag is bizonyítsa, akkor a bizonyítás már a megelőző (nem-racionális) Isten-fogalmat feltételezi. Ha viszont az Isten-bizonyítás kérdése úgy merül föl, hogy a tapasztalati adottságok végső okát keressük, akkor a bizonyítás nem feltételezi a megelőző vallási Isten-fogalmat, hanem épp utat mutat ahhoz, hogy vallásilag tematizálni lehessen az így nyert abszolútumot.

Bizonyos, hogy azt, ami teljességgel ismeretlen a számunkra, nem is kutathatjuk. Viszont az is igaz, hogy kutathatunk valami után, ami megvan, de eddig ismeretlen volt a számunkra. Ha az utóbbi megoldást fogadjuk el, akkor bizonyításunk igyekszik elkerülni azt a veszélyt, hogy az előzetesen ismert és elfogadottat fejtsük ki részletesebb formában. Isten „felfedezése” a világ és önmagunk eddig ismeretlen összefüggéseiben, e bizonyítás során konkrét szó-meghatározást kap. Az ilyen Isten meghatározás történetileg értékelendő, gondolkodásunk számára munkahipotézis jellege van, mely bármikor revideálható és valójában csak annak kifejezésére szolgál, hogy adott feltételek mellett miképpen célszerű megfogalmazni azt a lét-összefüggést, mely Istenre utal.

Napjainkban a filozófiai Isten-bizonyítás módszere lényegileg megváltozott. A hagyományos Isten-érvek ugyanis többé-kevésbé feltételezték Isten létét, akár úgy, mint egy alapvető vallási döntés megfogalmazását, akár úgy, mint az egész filozófiai rendszer előre elgondolt betetőzését. Jelenleg úgy áll a dolog, hogy ezt a munkahipotézist nem fogadhatjuk el az ateizmussal való párbeszédben. Inkább arra kell törekednünk, hogy azt bizonyítsuk, amit az ateizmus tagad, mégpedig azzal a tudományos szigorral, mellyel az ateizmus Isten létét tagadja. Így tehát a bizonyítás célja is előre adva van. Ha ugyanis az ateizmus azt állítja,

hogy Isten nem létezik, akkor kell, hogy neki is legyen az Istenről egy előzetesen kialakított fogalma. Nem lehet ugyanis bizonyítani azt, amit az ember valamiképpen előzetesen már nem ismer, de viszont tagadni sem lehet. Az ateizmus pedig azt tagadja, – mindegy, hogy milyen módon – hogy létezik egy transzcendens, vagyis a mi tapasztalati világunktól lényegileg különböző szellemi és személyes lét, ami az egész világ végső oka.

Istenbizonyításunk kiindulópontja tehát nem lehet más, mint az ateizmus által tagadott és ezáltal bizonyításunk feladatául állított Isten-fogalom létezésének tételezése.

Nem tagadjuk azonban, hogy napjainkban is szükség van olyan Isten-bizonyításra, mely előfeltevésként a kinyilatkoztatás Isten-fogalmát elfogadja, és értelmileg átvilágítja (vö. teológiai Isten-bizonyítás). Az Ilyen Isten-bizonyítás esetében a keresztény filozófia számára a kinyilatkoztatás „norma negatíva”-ként szerepel, mivel a bizonyításnak ügyelnie kell arra, hogy az elővételezett kinyilatkoztatott Isten-fogalomnak ne mondjon ellent. Ha ugyanis eltérne attól, akkor az egész gondolatmenetet revideálni kellene mindaddig, míg a hibát fel nem fedezzük, és ki nem igazítjuk a kinyilatkoztatásnak megfelelően.

Ami a bizonyítás tudományos érvényét és szigorát illeti, figyelembe kell venni azt, hogy a metafizikai bizonyítások természete lényegesen különbözik a matematikai és természettudományos bizonyítások jellegétől. A különbség nemcsak abból adódik, hogy a metafizikai bizonyítás eredményét nem lehet tapasztalati-kísérleti úton ellenőrizni, hanem abból is, hogy a metafizikai valóságok a hétköznapi és tudományos tapasztalat számára egyértelműen sohasem közelíthetők meg. A kétféle bizonyítás alapvető jellegében különbözik egymástól. A természettudományos és. különösen a matematikai bizonyításnál a következtetés automatikusan adódik, mint az egész bizonyítási folyamat terméke. A következő tételből: $a = 5$, $b = 5$, magától következik: $a = b$. Nincs tehát szükség az „a” és „b” lényegébe való további betekintésre és azt sem kell figyelembe venni, hogy az 5-ös szám mi mindent foglalhat magában. Ugyanez érvényes a tisztán logikai jellegű bizonyításokra is.

A metafizikai Isten-bizonyítást is le lehet írni szillogisztikus formában, ami a következőképpen hangzik: „A világ a maga összességében esetlegesen létezik. Mindaz, ami esetlegesen létezik, szükségszerű okot feltételez. Tehát a világnak a maga összességében van egy szükségszerű végső oka.” Ebben a bizonyításban van logikai meggyőző erő, hiszen az előzetekből a logika szabályainak megfelelően adódik a következmény. A bizonyítás érvénye viszont mégis csak attól függ, hogy a kijelentések lényegi tartalmát és összefüggését belátjuk-e vagy sem. Mert akinek nincs érzéke ahhoz, hogy metafizikai szinten ragadja meg a dolgok lényegét, az nem jut el a metafizikai Isten-bizonyítás igazságának belátására. Viszont nem kétséges, hogy az emberi szellem képes a metafizikai lényeglátásra, és fel tud tárulni a magasabb elvonatkoztatási szinten érvényes igazságok belátására. Ez azonban feltételezi azt, hogy az ember filozófiailag tájékozott legyen, és személyesen is készséget, illetve nyitottságot mutasson a valóság metafizikai összefüggésben való értelmezésére. Nem sok értelmű van tehát annak, ha egy filozófiailag teljesen képzetlen embernek, filozófiai bizonyítással próbáljuk előadni az Isten-kérdést. Ilyen esetben jobb, ha az illető alapbeállítottságának és tanultsági fokának megfelelő Isten-érveket alkalmazunk. Azt sem árt szem előtt tartani, hogy vannak olyan emberek, akik valamely okból adódóan eleve elutasítanak minden magasabbrendű értéket, csak annak létezését ismerik el, amit látnak, vagy fogni tudnak, és erkölcsi okokból az az érdekük, hogy ne fogadják el Isten létét. Az ilyen embertípust a legkövetkezetesebb filozófiai Istenbizonyítás sem tudja meggyőzni Isten létezéséről. Ebből is láthatjuk, hogy a metafizikai Isten-bizonyítások sohasem kényszerítő erejűek (úgy, mint a matematikai bizonyítások), hanem teret nyújtanak az emberi szabad döntésnek is.

A metafizikai Isten-bizonyításnak tehát csak az lehet az értelme, hogy megmutassa az Istenhez vezető észutat, melynek fokozatait természetesen lépésről-lépésre biztosítani kell. Akit a bizonyítás alapbeállítottsága megnyert, annak is ügyelnie kell arra, hogy az utat –

minden buktatójával együtt – végsősoron magának kell végigjárnia. Ahhoz, hogy az ember intellektuális úton jusson el Isten tétének a felismeréséhez, ma már nem annyira Isten-bizonyításokról kell beszélni, hanem inkább olyan gondolkodási utakról, melyek a jelen valóságból kínálkoznak. Viszont egy kínálkozó utat nemcsak választani, hanem elvetni is lehet. Az ember tartózkodhat attól, hogy végigjárja azt az utat, mely számára nem tűnik eléggé bizonyosnak. Ezzel azonban még nincs bebizonyítva az, hogy az elvetett út tévedéshez vezet, és zsákutca lenne. Az is lehetséges, hogy valakit mintegy rászorítanak arra, hogy valamely úton járjon, de valójában ez mégsem az ő útja. És amint a kényszer ereje megszűnik, elhagyja ezt az utat. Csak az az út vezethet célhoz, melyen a szabadságban tudunk járni, és amikor az Istenhez vezető értelmi utakról szólunk, akkor különösképpen figyelembe kell vennünk ezt a szempontot.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az Isten-bizonyításnak többféle lehetősége van, és a metafizikai Isten-bizonyítások tudományos érvénye ma sem vesztett erejéből, feltéve akkor, ha illetéktelenül nem terjesztjük ki a mai matematikai és természettudományos tudományoszményt és módszert a metafizikára. Ez nem azt jelenti, hogy a metafizikai bizonyításnak nincs tudományos meggyőző ereje, hanem csak azt, hogy az igazság érvénye a matematikai-természettudományos és metafizikai szinten más és más módon tárul fel. A filozófiai Isten-bizonyítás előfeltételeiről és kiindulópontjáról tárgyaló megfontolásokat előre kellett bocsájtanunk ahhoz, hogy e megfontolások horizontjában világosabban megérthessük a világ esetlegességéből történő Isten-bizonyítást.

A világ esetlegességéből kiinduló Isten-bizonyítás

Az esetlegességből vett Isten-érv az *okság elvére* támaszkodik. Az érv meggyőző ereje tehát attól függ, hogy az okság elvét miképpen értelmezzük. Arról már szóltunk, hogy az okság elvét nem lehet az elégséges megindokolás elvének kikerülésével az ellentmondás elvéből levezetni. Kiindulási pontunk az oksági összefüggések olyan értelmezése, ami szabadakarati aktusainkban felfedezhető.

Ha feltételezünk egy szabadakarati aktust, akkor közvetlen tudatossággal tapasztaljuk meg azt, hogy ezt az aktust a végrehajtásban három mozzanat kíséri. 1. A szabadon feltételezett hatás. 2. A cselekvő, mint szabad ok. 3. Maga a szabad okozás.

A feltételezett aktusnak tudatában vagyunk. Önmagunk létéről is van tudásunk és a végrehajtásról is tudunk, melyen keresztül magát az aktust feltételezzük. Így mutatkozik meg az, hogy ez az aktus, mint valóság jelen van a számunkra, de olyan formában, hogy az is lehetséges, hogy ne legyen jelen, vagy pedig ne ugyanabban az időben és ugyanabból a szempontból legyen jelen. Még az is lehetséges, hogy nem is lehetett volna az, amit feltételeztünk. Szabadon feltételeztük tehát és nem voltunk rákényszerítve. Éppen így az aktusnak van bizonyos belső tartalma és lényege; például vonatkozhat a düh belső adottságára, amit ebben az aktusban helyeslünk. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a düh indulatát elutasíthattuk volna, vagy pedig ez az indulat valami másra irányulna, természetesen ismét nem ugyanabban az időben és ugyanazon szempontból. A szabad döntés aktusa tehát jelen van, de úgy, hogy az imént említett fenntartással lehetséges lenne az is, hogy ne legyen itt: észleljük az aktus bizonyos természetét, irányultságát, de úgy, hogy esetleg másképpen is végződhetne a végrehajtása. A szabad döntési aktust sem létében, sem lényegében nem lehet szükségszerű törvényszerűséggel meghatározni. Az olyan létezőt, amely nincs alávetve mindenestül szükségszerű törvényszerűségeknek és aktusaiban (legalábbis elvileg) a törvényszerűségekkel ellentétes módon is cselekedhet, *esetlegesnek* nevezzük. Szabadakarati döntéseinkben úgy tapasztaljuk meg magunkat, mint egy esetleges létező *szabad okát*, melynek léte és lényege tőlünk függ, méghozzá oly módon, hogy az is lehetséges lehetett volna, hogy nem adunk neki létet, s ha már mégis létet adtunk neki, akkor is közölhattünk

volna vele valamely más lényeket: más szavakkal ez a létező mind létében, mind lényegében esetleges.

A szabad döntés lényegében teljesen tőlünk függ. Ha nem hoztuk volna létre, akkor nem is létezne. Ha nem feltételeztük volna, mint olyat, akkor a lényege nem lenne bizonyos, tehát szükségszerű összefüggés áll fenn e között az esetleges létező (a mi szabad döntésünk) és közöttünk. Itt különösen arra kell figyelni, hogy e *szükségszerűség* nem a mi oldalunkról áll fenn, hanem az *esetleges létező oldaláról*. Nem mi feltételezzük szükségszerűen ezt az esetleges létezőt, hanem inkább annak van szükségszerűen szüksége ránk, mint ami ok arra vonatkozóan, hogy egyáltalán a dolog van és így van, vagyis mint létének és lényegének oka. Összefüggés áll tehát fenn közöttünk, mint ok és egy esetleges létező között, amely összefüggés nem csupán ténylegesen, hanem szükségszerűen áll fenn, éspedig az esetleges létező oldaláról nézve.

A szabadakarati döntés jelenségének elemzése azt mutatja, hogy ez az összefüggés nem csupán a szóbanforgó esetben áll fenn itt és most, hanem *minden esetleges létezőt* érint, méghozzá nem úgy, hogy mint okot vesz figyelembe minket, hanem egyáltalán mint valamiféle okot. Nem csupán a vizsgált szabadakarati aktusnál van ez így, (hogy ti. szükségszerűen követel meg a léte és lényege számára valamely okot) hanem minden tetszésszerűen aktusra vonatkozik ez a megállapítás. Hogy itt éppen ok gyanánt mi szereplünk, annak az a magyarázata, hogy éppen a mi aktusainkban észlelhető a leginkább az, hogy valamely esetleges létező léte és lényege szükségszerű okot feltételez. S ha azt kérdezzük, hogy az esetleges létező miért követel meg valamely okot, mely éppen szabadakarati aktusainkban lesz nyilvánvalóvá, akkor ebben látjuk megalapozva azt a felismerést, hogy a *létezők esetlegesek*. Az esetleges létező ugyanis önmagától létezhet így is és úgy is, létezhet is és nem is, magától és mástól is kaphatta létét, mivel sem létében, sem lényegében nem hordozza önmagában meghatározottságát, tehát valamiféle szükségszerű okot feltételez. Ha az esetlegességnek épp az a sajátja, hogy mindenképpen szükségszerű okot követel meg, akkor ez a szükségszerűség mindenütt érvényesül, ahol az esetlegességgel találkozunk. Más szóval minden esetleges létező, léte és lényege megindokolására, szükségszerű okot követel meg. Így juthatunk el a szabadakarati aktus elemzéséből a *szabad okság elvének* felismeréséhez.

Ez a felismerés azonban nem marad meg csupán a logikai belátás szintjén, hanem *tényleges* valóságra utal. Ha ugyanis az esetleges létező valóságosan létezik, akkor a szükségszerű okot még sokkal nagyobb mértékben illeti meg a létezés tényleges valósága, mivel az oknak az okozati hatással szemben léttartalmi fölényben kell lennie. Általánosságban megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az esetleges létező és oka a realitásukat illetően hasonló viszonyban állnak egymással, mint a mi szabadakarati aktusunk a szubsztanciális létünkkel.

A világ lényegi esetlegességének kimutatása

Az esetlegességből kiinduló Isten-bizonyítás következő lépése az, hogy a *világ esetlegességét* megmutassuk. A világ itt a tapasztalati valóság összességét jelenti, ami a sajátos emberi létet és az emberen kívüli világot – mind szellemi, mind anyagi értelemben – magába foglalja jelen összefüggésünkben a külső világ realitását bizonyítottan feltételezzük. Ezt az ateista álláspont sem tagadja. Erről a világról kell kimutatni azt, hogy mind létében, mind lényegében esetleges, vagyis olyan módon van itt, hogy lehetne az is, hogy ne létezzék, és a lényegét illetően is lehetne más, természetesen nem ugyanazon időben és vonatkozásban. Tehát a világ esetlegességének megmutatása az okság elve alapján csak akkor lehetséges, ha *bizonyosságunk* van a világról, mint olyanról és arról, hogy sokféle vonatkozásban esetlegesen létezik. A világ létbeni esetlegességének megmutatása azt a nehézséget hordozza magában, hogy be kell bizonyítani: a világot, mint ilyet itt-lévőnek tapasztaljuk, de

ugyanakkor belátjuk azt is, hogy lehetne nem is. Sem a saját létünket, de még kevésbé létünk okának külső valóságát nem tudjuk felfogni, s éppen ezért azt sem tudjuk megítélni, hogy a világ és mi, akik a világban létezőnk, létünk okát önmagától birtokoljuk-e (és így-szükségszerűen van-e) vagy pedig ezt az okot sem a világ, sem mi nem hordozzuk önmagunkban, és nem önmagunktól vagyunk egy meghatározott létre determinálva, más szóval esetlegesek vagyunk. Ezért a világ lényegi esetlegességének elemzéséből kell kiindulnunk, és ebből kell következtetnünk a világ létbeni esetlegességére.

Valamely dolog *lényegi esetlegessége* azt jelenti, hogy egy létező lényegét illetően nem szükségszerűen van, hanem másképpen is lehetne. A létezők lényegi esetlegessége változékonyságukból következik. Ha egy dolog változhat, akkor ez azt jelenti, hogy lényegét illetően nem abszolút módon egzisztál, vagyis nem szükségszerűen birtokolja a lényegét, azaz lényegét illetően esetleges.

Nem csupán a hétköznapi tapasztalat, hanem maga a természettudomány is élénk tárja a világ *változékonyságát*. A magunk létét elemezve akárhányszor megtapasztalhatjuk, hogy, folytonos változásban élünk. Ez mind szellemi, mind testi állapotunkra egyaránt vonatkozik. Érzékelésünk és gondolataink folyvást változnak. Akaratunk és kívánságunk is változik, és ugyanezt mondhatjuk érzéseinkre és hangulatainkra vonatkozóan is. Folytonos változásokat észlelünk belső világunkban. Nem lehet tehát azt mondani, hogy ez a változás létünket csak felszínen érinti, és legmélyebb lényegünket érintetlenül hagyja. Nem kétséges, hogy szubsztanciális *énünk* valamiféle maradandó biztonságot hordoz a változások közepette, de ez a maradandó mozzanat is legalább fellegét illetően változásokat mutathat fel. Ily értelemben mondjuk azt, hogy valaki a lényegét illetően egészen más emberré lett. Alig ismerünk rá, – jóllehet ugyanaz az ember maradt személyiségének alapstruktúráját illetően. Testi létünkben még inkább megtapasztalhatjuk a változékonyságot, Mind alapvető konstitúciójában, mind funkcióiban szakadatlan változásoknak van alávetve, hogy azonosságát néha alig lehet megállapítani. A testi hasonlóságot illetően az aggastyán aligha hasonlít ahhoz a csecsemőhöz, aki egyszer volt.

A *külső világ* – mind szellemi, mind anyagi valóságát tekintve ugyanezt a folytonos változást mutatja. Állandó keletkezés és elmúlás jellemzi világunkat. Kultúrák jelennek meg és tűnnek el nyomtalanul akárhányszor a történelem folyamán. Az emberi szellem kollektív története is folytonos mozgást mutat és inkább a véletlen, mint a szigorúan meghatározott törvényszerűség jellegét hordozza. Az anyagi világra is ugyanez vonatkozik. Épp a modern természettudomány az, ami rámutat a világ lényegi esetlegességére. Ami a jelenségek elemzését illeti, ezt az esetlegességet aligha lehet ma már kétségbe vonni, s minél mélyebben hatol be a tudomány a valóság struktúráiba, annál inkább igazolódik az, amit a jelenségek szintjén észleltünk. A világegyetem konstitutív állandóinak az ún. „alfa” absztrakt számérték felel meg, mely $1/137$. Ma már azt is el tudjuk gondolni, hogy miképpen alakulnának a fizikai törvények, ha ez az alfa éppenséggel nem $1/137$, hanem $1/135$ vagy $1/125$ lenne. Eddington e konstitutív világkonstansok sajátjait a világ létéből, mint alap-adottságból igyekszik igazolni. Igazolása azonban nem sikerül maradéktalanul, hiszen az alapkonstansokhoz mindig újra hozzá kell adni egy faktort, ami önkényesnek tűnik, s ezáltal világunk különleges helyzete ismét hangsúlyozott lesz. Ebből is látható, hogy világunk aligha létezhet lényegéből kifolyóan szükségszerűen, hiszen benne minden másképpen is lehetne. Mai világ-értelmezésünk keretén belül aligha tudunk okot találni arra, hogy az alfa miért éppen $1/137$ -tel egyenlő, és miért nincs egy másik értéke.

A *természettudomány* a maga módszereivel rámutat arra, hogy az egész univerzumot a változékonyság át meg átjárja, belehatol a kozmosz legvégső alkotóelemeibe is, és még az elemi részecskék változásait sem tudjuk szigorú törvényekbe foglalni, hanem mozgásuk csak nagy valószínűséggel számítható ki. A természeti törvények a maguk összességében nem belső logikai szükségszerűséget fejeznek ki, hanem csak mint ténylegesen fenálló és

gyakorlatilag alkalmazható törvényszerűségek, a tapasztalat derivátumai. Hasonló gondolatot fogalmazott meg e kérdéssel kapcsolatban már XII. Pius is 1951. november 22-én a Pápai Tudományos Akadémia tagjaihoz intézett beszédében: „A tudomány haladása az ember számára feltárta a természet legutolsó rejtekhelyein is jelentkező változékonyság tényét, melynek létezési és terjedelmét eddig semmiféle emberi értelem nem tudta megsejteni... A pontos és a részletekig menő mikro- és makrofizikai kutatások segítségével a modern természettudomány minden olyan tapasztalati alapot figyelemreméltóan kiszélesített és elmélyített, melyre minden későbbi bizonyítás épül és ahonnan egy olyan „ens a se” létezésére lehet következtetni, ami természete szerint változhatatlan”. Épp ebben áll az a nagy változás, melyet a modern természettudomány az ún. klasszikus fizikával szemben a világgép számára hozott. Míg a klasszikus filozófia és fizika úgy vélte, hogy a világ változó dolgait visszavezetheti változhatatlan alap-adottságokra és feltétlen megváltozhatatlan törvényekre (a klasszikus, Galilei és Newton által képviselt természeti törvényekre), addig ma már tudjuk, hogy az atomok nemcsak hogy nem oszthatatlanok, hanem általunk eddig tapasztalt legutolsó megjelenési formájukig (sugárzás-korpuszkula) változékonyak, sőt egymásba átalakíthatók, s hogy az egykor „öröktörvényűnek” tekintett természeti törvények csupán statisztikus, valószínűségi törvények.

Ebből természetesen nem az következik, hogy a természettudomány a maga módszereivel bizonyítani tudja Isten létét. Az ilyen jellegű vállalkozás túllépne a természettudomány illetékességén és hatáskörén. A közvetlen természettudományos megismerés útján szerzett fogalom csak addig ér el, ameddig a valóság *mérhető* formában megragadható, vagyis ameddig a valóság méret-struktúrát hordoz. Mindaz, ami nem hordoz magában méret-struktúrát, az a természettudományos megismerési területen kívül helyezkedik el. Azt is figyelembe kell venni, hogy az ún. tisztán tudományos magyarázat csak a jelenség-világ szintjén ad magyarázatot a dolgokra, és a jelenségek világában nem találkozhatunk a Teremtővel. Ha ugyanis ez lehetséges lenne, akkor Isten csupán egy dolog vagy egy jelenség lenne a többi között. Ezért hasztalan, sőt káros törekvés az, hogy ún. természettudományos Isten-érveket kovácsoljunk. A természettudomány mégis szolgálatot tehet a filozófiai Isten-bizonyítás számára, amennyiben a jelenség-világ szintjén *feltárja* a dolgok *esetlegességét*, és mindinkább elmélyítve ezt az észrevételt megnyitja az utat a jelenségekentúli, metafizikai kérdések és válaszok felé.

Tehát a világ – jelenlegi ismereteink szerint – úgy áll előttünk, mint ami egészében és részeiben is esetleges, mégpedig nem az elvont, hanem a konkrét lényegét illetően. A világ lényege szerint nem egyértelműen és nem megváltozhatatlanul van. Meghatározott és konkrét lényege nem szükségszerűen jár ki neki, hiszen akkor a lényegében nem lehetne változásoknak alávetve.

Úgy tűnik, hogy a változékonyság alapja valamiféle *változhatatlan hordozó*. A konkrét emberi ön-megtapasztalás során láthattuk, hogy épp a szubsztanciális én az, ami a belső aktusok változásai során változhatatlannak tűnik. Minden külső változást egy szubsztanciális maradandó mozzanat hordoz, mely a jelenségek áradatában sem oszlik szét. Ha azonban ez a változhatatlan ok a változások során nem bomlik fel, akkor mégiscsak a változás belőle származik, hiszen e változásokban nyilvánul meg, s e változások visszahatnak rá úgy, mint ahogy a szubsztanciális én-t a belőle fakadó aktusok létének legbensejéig érintik. A változó jelenségek nem csupán külső burkot képeznek, melyek egy belső és változhatatlan, szükségszerűen állandó magot vesznek körül, hanem ez a belső „mag” egyidejűleg maga is változik, mégpedig a járulékok határozományaival. Nem kétséges, hogy a szubsztancia az akcidentek változásai során ugyanaz marad, de ez nem jelent feltétlen változhatatlanságot. A járulékok belsőleg meghatározzák és folytonosan formálják a szubsztanciát. Ők képezik a dolgok változó lényegét. A dolgok konkrét lényege tehát bizonyos, de nem

szükségyszerűséggel és változhatatlansággal bizonyos, így a dolgok *lényegük* szerint *esetlegések*.

Mivel itt a dolgok *konkrét lényegéről* állítjuk az esetlegességet, ezért ebből még nem következik, hogy felesleges feltételeznünk a dolgok szükségyszerű, általános, és elvont lényegiségét, melyeket épp fogalmainkban rögzítünk. Nem kétséges, hogy az ember általános és absztrakt lényegisége szükségyszerű és állandó. Ez a szükségyszerűség és állandóság azonban csak feltételes és logikai értelemben állítható. Az ember lényegiségét maradandó szükségyszerűséggel jellemzik az olyan ismertető jegyek, mint pl. az értelmesség, ami nem változtatható meg anélkül, hogy a lényeg lényegisége ezáltal meg ne szűnne. Mindenütt, ahol a sajátos értelemben vett emberi lényeg megvalósul, kell, hogy e lényegiséget kifejező határozmányok is szükségyszerűen adottak legyenek. Ez a logikai szükségyszerűség nem jelenti azonban azt, hogy az ember konkrét lényegét illetően meg ne változhatna. Csupán azt jelenti, hogy az ember bizonyos ismertető jegyeket, amelyek lényegét kifejezik, nem tud elveszíteni anélkül, hogy ezzel emberi lényegét is föl ne adná.

A világ esetlegességével szemben nem áll helyt az az ellenvetés, hogy a tapasztalatban feltárulkozó esetleges dolgok csak részei a világ-egésznek, vagy megnyilvánulásai egy világ szubsztanciának, ami viszont tapasztalatunk körén kívül esik, esetlegessége nem ragadható meg; s épp ezért önmagában; szükségyszerűen és változhatatlanul állandó jellegű, és csak a részeiben és megnyilvánulásaiban nyilatkozik meg úgy, mint esetleges létező. Ha a világot úgy tekintjük, mint valamiféle mindent átfogó egészet, melynek részei képezik az egyes dolgokat, akkor el kell ismerni azt, hogy az *egész a részekben sem bomlik föl teljesen*, az egész nem egyszerűen a részek halmaza, és mindenképpen a részeknél magasabbrendű létmódot fejez ki. Ez persze nem jelenti azt, hogy az egész valahol a részek felett „lebeg”, hanem épp ellenkezőleg, a léte analóg módon a részekben valósul meg. Ha pedig a *részek* lényegük szerint *esetlegések*, akkor az *egész is esetleges*, hiszen éppen a részekben valósulhat meg az egész.

Ha a változékony és esetleges tapasztalati világot úgy fogjuk fel, mint egy változhatatlan és szükségyszerű világ-szubsztancia megnyilvánulását, akkor ebből vagy ellentmondás következik, vagy a teljes agnoszticizmus. Ha ui. a jelenségek világa a világszubsztancia megnyilvánulása lenne, akkor ellentmondás lenne az, hogy ez a világ-szubsztancia önmagában és szükségyszerűen létezik, jelenségei és megnyilvánulási formái azonban mégis esetlegések. Az ún. világ-szubsztancia ugyanis csak olyannak tudná mutatni magát, amilyen. Ha azonban a jelenségek világa a világ-szubsztanciának nem egy megjelenési formája avagy „önkinyilatkoztatása”, hanem csupán „látszat”, vagy csalódás, mely a világszubsztancia igazi mivoltát nem tárja fel, sőt éppen eltakarja, akkor viszont megszűnik annak a lehetősége, hogy a jelenségek világából valamiféle világ-szubsztanciára következtethessünk. A jelenségek világában minden megismerésünk korlátozott marad, s így még a világ-szubsztancia létezését sem tudjuk tudományos meggyőző erővel alátámasztani. Ha e világ-egész létezését pedig a kanti értelmezés szellemében az ész-posztulátumaként értelmezzük, akkor egyszerűen megszűnik egyrészt mint megismerési tényező, másrészt mint a tapasztalati világban szerzett ismeretek cáfolata.

A világ létbeni esetlegessége

A dolgok változékonyságának megtapasztalása a világ lényegi esetlegességét tárja elénk. Az okság elvét teljes egészében azonban csak akkor tudjuk alkalmazni az esetlegességből vett Isten-érv összefüggésében, ha a világ létbeni esetlegességét is bemutatjuk. Nem kétséges, hogy sem a külső valóságot, sem saját szubsztanciális létünket a lét végső okából közvetlenül nem tudjuk megérteni, hiszen csupán belső aktusainkra reflektálunk, melyeknek létesítő oka a saját énünk, de ez még nem a legvégső ok. Nem lehet ugyanis minden további ok nélkül közvetlenül a lényegi rendből a létezési rendre következtetni. Mert e két rend nem tökéletesen

fedí át egymást. Mert míg a *lényegi* rendben – melyet fogalmilag ragadunk meg – az általános és egyetemes mozzanat kerül az előtérbe, addig a *létezési* rendben az individuális részleges mozzanat tárulkozik fel. Bizonyításunk során tehát valamiféle *közvetett eljárást* kell alkalmaznunk, mellyel megmutatjuk, hogy a dolgok létbeni esetlegessége szükségszerűen összefügg lényegbeni esetlegességükkel.

E kérdés vizsgálatánál újból akaratumk szabad aktusának elemzésével kell foglalkoznunk, melyből az esetlegesség kettős jellege, a lényegi és a létbeni esetlegesség feltárulkozik. A *szabadakarati döntés* mind létében, mind lényegében esetleges jellegű, ami azt jelenti, hogy nem kellene lennie, és nem éppen szükségszerűen vagy bizonyos formában kellene léteznie. A döntéstől ugyan tartózkodhatunk, de ha döntünk, akkor már azt is belátjuk, hogy dönthetünk így, vagy másképpen is. Ebből is látszik, hogy a létbeni esetlegesség és a lényegi esetlegesség legalábbis értelmileg elválaszthatók egymástól. Valóságos elválaszthatóságuk is lehetséges tán úgy, hogy az egyik mozzanattal a másik még semmiesetre sem kell, hogy adott legyen. Jóllehet én vagyok az, aki döntök, de éppenséggel az is lehetséges lenne, hogy döntsek vagy ne döntsek. Ha azonban „de facto” én döntök, akkor a döntést egyértelműen a megismert jó és a különböző indítékok határozzák majd meg, vagyis ebben az esetben a létbeni esetlegesség a lényegbeli szükségszerűséggel össze van kapcsolva. Hogy azonban ez a lehetőség fennáll-e a valóságban, az nyitott kérdés marad.

A továbbiakban azt kell megfontolnunk, hogy a lényegbeni esetlegesség összekapcsolható-e a létbeni szükségszerűséggel? A szabadakarati aktus elemzésére hivatkozva (amiből az esetlegesség fogalmát szereztük) a következőt mondhatjuk: az lehetséges, hogy cselekedeteim gyakorlásában nem vagyok szabad, az azonban mégis hatalmamban áll, hogy cselekedeteim tartalmát és irányát megadjam. Az is lehetséges a számomra, hogy cselekedetem igenlő vagy elutasító legyen tárgyára vonatkozóan, vagy hogy erre avagy arra a jóra irányuljon. Kérdés persze, hogy ez a lehetőség valóban adott-e számomra? Úgy tűnik, hogy nem, mert ha egy cselekedet szükségszerűen belőlem indul ki, akkor mint konkrét aktusnak már kezdettől fogva megvan a meghatározott lényege, iránya, illetve beállítottsága. Ez a cselekedet nem hiúsulhat meg anélkül, hogy meghatározott iránya és tartalma legyen, hiszen tőlem kapta tartalmát és irányultságát. Ha tettemet a kezdet kezdetén nem tartom a kezemben, akkor későbbi lefolyása során sem tudom biztosítani irányát és meghatározottságát. Ennek az sem mond ellent, hogy vannak bizonyos belső aktusok, melyek spontán jellegűek, szükségszerűen jöttek létre és további lefolyásukban befolyásolhatók. Így vagyok képes arra, hogy a gyűlölet aktusát elfojtsam magamban és a későbbiek során esetleg szeretetté alakítsam át. Hiszen ennek a gyűlöleti aktusnak kezdettől fogva és szükségszerűen (ugyanazzal a szükségszerűséggel, amivel keletkezett) végülis megvan a tartalma. Hogy ezt a tartalmat esetleg meg tudom változtatni s így magát az aktust is létében meg tudom szüntetni, annak az az oka, hogy egy másik aktus segítségével (éppen az akarat szabad aktusának közvetítésével) befolyásolni tudom. Ha az akarat nem lenne szabad (mégpedig az akarati aktus tételezésére vonatkozóan), akkor minden cselekvésünk szükségszerűen folyna le. Összes cselekedetünk mind a létre, s következésképp a lényegére vonatkozóan is szükségszerű jelleggel bírna. Ezzel szemben viszont le kell szögeznünk, hogy egy akarati aktus. nem lehet az eredetét illetően (létéből kiindulva) szükségszerű, de tartalmát és lényegét tekintve szabadon tételezett, vagyis esetleges. Másképpen kifejezve: *a lényegi esetlegesség nem létezhet létbeni esetlegesség nélkül*. Azt is meg kell mondanunk, hogy ez a megállapítás nem csupán a konkrét és meghatározott akarati aktusra vagy egyáltalán valamely szabadon kitűzött (s következésképp esetleges) aktusra érvényes, hanem *minden* esetleges létezőre kiterjeszhető, hiszen ez a következtetés a lét és lényegi esetlegesség természetéből következik, amit konkrét szabadakarati, aktusom elemzésében ismerhetek föl.

Ha pedig a lényegi esetlegesség az egész világra – mint a valóság teljességére – kiterjeszhetően érvényes, akkor ebből a *világ létbeni esetlegessége* is következik. A világ

tehát mind részeiben, mind egészében sokoldalúan esetleges létező, hiszen az esetlegességnek ugyanazon jegyei ismerhetők fel rajta, mint a szabadságban tételezett akarati aktus jelenségén.

Isten mint a világ nem-okozott végső oka

Az okság elvének alapján minden esetleges létező megfelelő okot követel meg a maga számára. A világnak is van oka, vagyis kell lennie egy létezőnek, aki a világot a maga teljességében meghatározta, ugyanúgy, mint ahogy mi egy szabadakarati aktust meghatározunk.

Ez az ok pedig lehet *esetleges* vagy *nem esetleges* ok. Amennyiben esetleges, annyiban az okság elve alapján ismét egy másik okot kell feltételeznünk számára. Az okok sorát azonban nem lehet a végtelenbe kiterjeszteni, mivel ez azt jelentené, hogy nincs legvégső ok, vagyis az egész oksági sor mintegy a levegőben lóg, s ezért gyakorlatilag hatást sem képes kifejteni. Mivel ebben az oksági sorban minden okot teljes léte szerint egy magasabb ok feltételez, (itt egy ún. lényegileg elrendezett oksorról beszélünk, melyben minden tag szükségszerűen a magasabbrendű októl függ) ezért – ha nem akarjuk kétségbe vonni az összes ok és a legalacsonyabb ok (a világ) létezését – feltételeznünk kell egy olyan okot, ami már nem követel meg egy másik okot, vagyis el kell jutnunk a *végső* és legfelső *nem-okozott okig*. Ily módon állíthatjuk azt, hogy van egy legmagasabbrendű és legtökéletesebb létbeni valóság, amely mind a világnak, mind önmagának nemokozott végső oka.

A nem-okozott végső ok az, amit az ateizmus kifejezetten tagad, s amit mi általános értelemben Istennek nevezünk. Istennek mint végső oknak értelmezése természetesen csak bizonytalanul körvonalazott Isten-fogalmat tár elénk.

Amikor a világ *végső okát Istennel* azonosítjuk, nem követünk el illetéktelen „ugrás”-t a metafizikai valóság felé, hiszen ezt az „ugrás”-t már elköveztük akkor, amikor immanens világunkból kiindulva a legvégső nem-okozott okot feltételeztük. Amint ugyanis a szubsztanciális én, szabadakarati aktusaihoz viszonyítva mindig transzcendens és valamiképpen egy metafizikai nagyságot manifesztál, hiszen „túlesik” a jelenségek birodalmán, úgy ennek megfelelően a legfelső nem-okozott ok az egész világmindenséghez viszonyítva is transzcendens, és a transzcendens metafizikai valóság tartományába sorolandó. Mindazonáltal fennáll az a probléma, hogy miképpen lehetséges egy konkrét és jelentéktelennek tűnő jelenségből (nevezetesen a szabadakarati aktus elemzéséből) kiindulva egy olyan elvet felállítani, mely lehetővé teszi a *metafizikai valóságrendbe való „átugrás”-t*, mégpedig úgy, hogy az egészen Istenhez vezessen? Nézetünk szerint ez csak azért lehetséges, mert az említett elv az esetleges lét lényegében gyökerezik. Ha pedig az esetleges lét lényegénél fogva (azaz lényegi szükségszerűséggel) egy okot követel meg magának, akkor jogos ennek az oknak feltételezése az egész valóságra kiterjesztve is, függetlenül attól, hogy ez a valóság milyen létrendben vagy létfokon egzisztál. Ha tehát az okság elvét nem úgy értelmezzük, mint alapvető lényegi elvet, mely az esetlegesség természetéből adódik, vagy, ha egyáltalán a lényegi elveket és lényegi fogalmakat *megkérdőjelezzük* (amint azt a nominalizmus tette), akkor aligha juthatunk valamire a filozófiai Isten-bizonyítás területén. Szükséges tehát, hogy az okság elvét, akárcsak az elégséges megindokolás elvét, *objektív lényegi elvnek* tekintsük, melynek érvényessége független a szubjektív meggyőződéstől. Ha ugyanis ezek a lényegi elvek csupán szubjektív eszmék és teoretikus értelmünk posztulátumai lennének, akkor segítségükkel csupán valamiféle szubjektív Isten-fogalomhoz jutnánk el, és Isten objektív realitása értelmünk számára megközelíthetetlen lenne. Még akkor is, ha sikerülne az okság elvét az elégséges megindokolás elvének megkerülésével közvetlenül a lét fogalmából levezetni (amint ezt Christian Wolff tette) csupán a logikai renden belül maradnánk, mivel kiindulásunk az esetlegesség fogalma lenne, és nem az *esetlegesség objektív ténye*. Ezek után kétségtelen, hogy utólag kellene átugranunk az így szerzett Isten-

fogalomból Isten objektív valóságához. Ebben az értelemben jogosan vetette szemére Kant Christian Wolffnak és tanítványainak azt a vádat, hogy illetéktelenül ugranak át a logikai rendből az ontológiai rendbe, amikor Isten létét kívánják bizonyítani.

Isten lényege

A világ legfelső nem-okozott okának fogalma – melynek valóságos létezése eddigi bizonyítási menetünkből következik – Isten lényegét csak homályos és körvonalazott formában fejezi ki. Inkább csak elgondolja Isten valóságát, de igen keveset mond e valóság természetéről. Mégis ebből a fogalomból kell kiindulnunk, hiszen ebben rejlik Isten lényege is, amennyire ezt az emberi értelem fel tudja ismerni. E fogalom kifejtése teszi lehetővé azt, hogy megmutassuk Isten valóságának teljességét.

Isten szellemisége és személyessége

A világ legvégső nem-okozott okának fogalmából következik Isten szellemisége és személyessége. Az esetleges világnak Isten a végső oka. Az esetleges lét azonban mindig szabad okból ered. Az akarati aktus elemzésénél a hatás szabad okozatiságát és esetlegességét úgy ismertük meg, mint egymásnak megfelelő fogalmakat. Isten tehát rendelkezik a szabadság adottságával. A szabad cselekvés viszont mindig megismerést is feltételez, hiszen tudatosan kell megvalósulnia. A tudattalan és vak cselekvés nélküli a szabadság képességét. A tudatosságnak mind: magára a cselekvésre, mind a cselekvés tárgyára ki kell terjednie. Csak akkor tudok szabadon dönteni, ha tudom, hogy tevékenységemben miről van szó. Isten tudatában van a saját cselekvésének s ezáltal önmagának és a világnak is. Az a létező pedig, aki szabadsággal, öntudattal és megismeréssel rendelkezik, az csak *személy* lehet. A személy pedig *szellemi* lény. A személyesség és szellemiség (amennyiben szellemi szubsztanciáról van szó) szükségszerűen összetartozik. Isten személyességét és szellemiségét az is alátámasztja, hogy Isten a világban lévő személyes szellemi: szubsztanciák legvégső oka. A szellemi és személyes lét viszont csak valamiféle tökéletes szellemi és személyes létől származhat, mivel az oknak legalább mindazt magában kell foglalnia, amit az okozat felmutat.

Jóllehet a világ nem-okozott végső *okának* fogalmából jutottunk el Isten *személyes-szellemi* természetének felismeréséhez, ez még nem jelenti azt, hogy ebből szükségszerűen következik (a filozófia szintjén) az Istennel való személyes kapcsolat igénye is, de objektíve mindenesetre adva van az, hogy értelmünk felismerheti az említett előzetekből Isten személyes-szellemi természetét. Meg lehet ugyanis állapítani egy személy tisztán objektív létezését anélkül is, hogy az ember személyes kapcsolatot létesítene vele.

Isten mint szükségszerű és önmagától létező Lét

Abból a tényből kiindulva, hogy Isten az esetleges világ oka, következik személyessége, mely szellemi természetét is bennfoglalja. Abból a tényből, hogy Isten az esetleges világ legfelső és nem-okozott oka, közvetlenül következik az, hogy Isten „*ens necessarium*”, vagyis maga a szükségszerű lét.

Isten, mint „legfelső nem-okozott ok” nem lehet esetleges, hiszen így az okság elve alapján egy további végső okot követelne. Tehát nem lehet más, mint az esetlegesség ellentéte, vagyis *szükségszerű*. Amint az esetlegesség a világnak mind létére, mind lényegére vonatkozik, úgy kell Istennek a létbeni és lényegbeni szükségszerűséggel rendelkeznie.

Isten létbeni szükségszerűsége azt jelenti, hogy *létezési módja* olyan nem tud nem létezni. Ez pedig azt jelenti, hogy önmagától, vagyis lényegénél fogva létezik. Fölösleges kérdés az, hogy Isten létének „oka” után kutassunk. Mert ilyen kérdést csak egy esetleges létezővel kapcsolatosan lehet feltenni. Még az sem pontos megfogalmazás, hogy Isten „*causa sui*”, vagyis önmagának oka, mivel ez a fogalom ellentmondást rejt magában. Az ilyen oknak ugyanis egyidejűleg kellene lennie és nem-lennie, vagyis ahhoz, hogy működhessen, lennie kellene, és ahhoz, hogy előidézhesék, nem volna szabad lennie. Ezért nincs igaza

Heideggernek, amikor azt állítja, hogy Isten filozófiai bizonyítása nem más, mint a „causa sui” bizonyítása. Legfeljebb azt lehet megtenni, hogy Isten létének oka után kérdezzünk, és ezt az *okot magába Istenbe* helyezzük el. Más dolog ugyanis oknak lenni és az okot önmagában birtokolni és megint más valaminek önmagát okozni. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy Isten „ens a se”, vagyis olyan „létező”, ami létének okát önmagában birtokolja.

A létbeni szükségszerűség Istent úgy állítja elénk, mint aki az „önmagától való Lét”. A lényegbeni szükségszerűség pedig úgy mutatja be nekünk Istent, mint aki a „tökéletes Lét” és a „tisztá ténylegesség”. Isten lényegi szükségszerűségén (ellentétben a lényegi esetlegességgel) azt értették, hogy Isten a maga lényegében szükségszerűen „meghatározott”, hogy nem tud más lenni, mint ami, és ennek következtében nem is lehet más, vagyis Isten lényege minden változékonyságot kizár. Ez azt jelenti, hogy Isten sem negatív, sem pozitív értelemben nem változhat azáltal, hogy lételjességéből veszítene, vagy abban gyarapodna, úgy, hogy tökéletlenebb, vagy tökéletesebb lenne. A változás ugyanis a tökéletességben való csökkenést, vagy növekedést jelentené. A tökéletesedés viszont ki van zárva egy olyan létezőnél, mely minden tökéletességgel fel van ruházva és ezeket a legteljesebb formában birtokolja. Tehát semmi sem hiányozhat belőle, ami a tökéletességgel kapcsolatban elgondolható, és minden lét-tökéletesség a legnagyobb megvalósultságban adva van benne. Nem található tehát benne semmi olyan, ami még további megvalósulásra vár, vagyis képességi lét. Isten lényegi szükségszerűségéből adódóan „tökéletes Lét” és ugyanakkor „tisztá ténylegesség”, vagyis a *legtökéletesebb* és a *legténylegesebb* lét, ami azt jelenti, hogy Isten valósága a legteljesebb mértékben *objektív valóság*.

Nem kétséges, hogy az előbb felsorolt isteni attribútumok túlságosan személytelen quasi „eldologiasított” Istent állítanak elénk. Bizonyos, hogy a filozófiai felismerés nem hozza közvetlen közelünkbe a személyes Istent. Viszont azt sem mondhatjuk, hogy ezek az isteni tulajdonságok kizárják Isten személyességét. Sokkal inkább arra kell törekednünk, hogy a *személyesség megvilágításában* vizsgáljuk az említett isteni tulajdonságokat, hiszen épp a személyesség és szellemiség azok az alapvető attribútumok, melyekhez az „első nem-okozott ok” fogalmából eljutottunk. Ebben a megvilágításban Isten úgy áll előttünk, mint olyan szellemi személy, akinek mint a világ legvégső okának mind a lét, mind a lényeg szükségszerűen jár ki, s aki ennek következtében saját létének oka és a lényegében a lét-tökéletességek teljességét a legnagyobb ténylegességben hordozza. Az ilyen filozófiai Isten-fogalom már másképp hangzik, mint a „causa sui”, amúgyis ellentmondásos fogalma, amelynek Heidegger szavaival élve az ember „nem tud áldozatot bemutatni, akihez nem tud imádkozni, aki előtt nem tud térdre borulni, s akinek színe előtt nem tud zenélni vagy táncolni”. (Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957. 70)

Isten örökkévalósága, egyetlensége, egyszerűsége és felfoghatatlansága

Az „önmagától való Lét” és „tökéletes Lét”, a „tisztá ténylegesség” és a „szükségszerű Lét” fogalmi Isten további lényeg-meghatározásaihoz vezetnek. E fogalmakból következtetünk Isten örökkévalóságára, egyetlenségére, egyszerűségére és felfoghatatlanságára.

Isten mint „önmagától való Lét” létének okát önmagában hordozza, és apodiktikus szükségszerűséggel létezik. Ez azt jelenti, hogy semmilyen módon nem lehetséges, hogy Isten ne létezzék. Sem „előtte” sem „utána” más lét nem lehetséges. Isten nem kezdhet el létezni, hiszen akkor önmagának oka lenne, ami viszont ellentmondás (vö. „causa sui”), és nem tudja megszüntetni létét, hiszen senki sem vonhatja meg tőle létezésének okát. Csak az lenne lehetséges, hogy megszüntesse önmagát, „elvegye” a saját létének okát, akkor azonban már megszűnne Isten lenni. Isten időbeli korlátozottság nélkül létezik, tehát *örökkévaló*. Isten örökkévalósága nemcsak az időbeni korlátozottságot zárja ki, hanem kizárja magát az időbeliséget is. Isten örökkévalósága egyszerűen időtlenséget jelent, vagy pozitíve

megfogalmazva a teljes és tökéletes „időt” a mulandóság teljes kizárását, vagyis a *folytonos jelent*. Ez mind a „tökéletes Lét” és a „tiszta ténylegesség” fogalmából következik. Az *időbeliség* ugyanis az emberi léttel van összekapcsolva. Egyrészt úgy, mint *objektív* mozzanat, (nevezetesen mint a bennünk lévő adottságok egymásutáni rendje) és úgy, mint *szubjektív* mozzanat, mely mint éntudat feltételezi és észleli ezt a rendet, mégpedig oly formában, hogy áthelyezi az időbeliség kategóriájába, mint a múlt, jelen és jövő összefüggését. Istenben azonban nem beszélhetünk az adottságok egymásutáni rendjéről, hiszen nincs benne semmiféle változékonyság (vö. az idő, a változásokhoz mért tartam), hanem az összes léttökéletesség már „kezdettől fogva” a legteljesebb ténylegességben adva van benne. Isten nem az időben van, hanem az *időtlenességben*, és ezért a rajta kívül álló adottságok rendjét nem időbeli egymásutániségben „tapasztalja meg” úgy, mint a múlt, jelen és jövő egymásutánóságát: Még azt is csak *analóg* értelemben mondhatjuk Istenről, hogy számára az idő az egyetlen és folytonos jelen pillanat, hiszen benne egyszerűen nem beszélhetünk időbeliségről. Ezért mondhatjuk, hogy Istennél sajátos értelemben még előzetes tudásról sem lehet szó. Istennek ugyanis nem kell semmit „előre” tudnia, mert az ő létformájában nincs „előbb” sem „utóbb”. Az isteni gondviselést sem kell úgy értelmezni, hogy Istennek a teremtményekről való gondoskodása a jövőre irányul. A *gondviselést* megközelítően úgy világíthatjuk meg, hogy Isten mintegy egyetlen örök „pillantással” átfogja az egész teremtés művét, mind térbeli, mind időbeli kibontakozásában Isten *időtlenessége* tán a legnehezebben megközelíthető isteni attributum az ember számára, hiszen mi, akik Isten örökkévalóságáról beszélünk, időben élünk és csak az idő „szemléleti formájából” kiindulva tudjuk elgondolni ezt az isteni tulajdonságot.

A „tökéletes Lét” és a „tiszta ténylegesség” fogalmából Isten *egyetlensége* is következik. Már abból a tényből is le lehetne vezetni Isten egyetlenségét és egyedülvalóságát, hogy ő a világ legvégső oka, hiszen csak egyetlen legvégső ok lehetséges.

Azokban felvetődhet az a kérdés, hogy vajon nincs-e több egymástól függetlenül létező világmindenség, melyek között semmiféle kapcsolat sincs, s ezeknek külön-külön van-e legvégső oka? Tehát lehetséges-e, hogy egyszerre több végső ok van? Ez a feltételezés egyrészt azért alaptalan, mert jelenlegi természettudományos ismereteink szerint ez nincs megalapozva, másrészt filozófiailag azért lehetetlen, mert több, abszolút értelemben vett *tökéletes létező*, mely a legteljesebb ténylegesség állapotában van, nem létezhet egyszerre. Hiszen ha ez lehetséges lenne, akkor ezeknek egymástól valamiben különbözniük kellene. vagy úgy, hogy amije az egyiknek van, az a másiknak nincs, vagy úgy, hogy ugyanazok a lét-tökéletességek, melyek az egyikben jobban megvalósultak, azok a másikban kevésbé vannak meg, vagyis a képességiség állapotában vannak. Az első esetben egyik sem lehetne már a „tökéletes Lét”, a másik esetben viszont nem számíthatnának többé „tiszta ténylegesség”-nek, mert van bennünk lehetőség szerinti Lét. Ez pedig Isten egyetlenségét és egyedülvalóságát bizonyítja.

A felsorolt lét-tökéletességek Isten lényegében a legtökéletesebb *ténylegességben*, *egységben* és *harmóniában* léteznek, ami azt jelenti, hogy Isten lényege kizár minden összetettséget és sokféleséget. Ezt nevezzük Isten *egyszerűségének*. Isten léte tehát abszolút egyszerűségben van. A teremtett-részesedett létezőkben az összetettség és sokféleség a változékonyságukból következik, illetve azért változékonyak, mert összetettek és sokfélék, rész-szerintiek. Minden dolog, ami változik, az létében és lényegében összetett. Ilyen összetett létező az ember is, aki a halálban lényegi változáson megy keresztül, ami azt támasztja alá, hogy természete lényegi mozzanatokból tevődik össze, test és lélek együtt alkotják az emberi lényeket. Azt is megfigyelhetjük az ember életében, hogy állapotok és tevékenységek összetettségében bontakozik ki. Mivel az emberben az állapotok és tevékenységek folyvást változnak, e változások kell, hogy valamiféle maradandó hordozót feltételezzenek. Az ember szubsztanciális lényege (önazonossága) lényegében változhatatlan

marad, míg a járulékos mozzanatok (állapotok, tevékenységek) változnak. E járulékos mozzanatok különböznek a szubsztancionális hordozótól, ami az emberi lényeg összetettségére utal, sőt a járulékos összetevők is különböznek egymástól, összetettségben állnak fenn, mivel egyidejűleg képesek az egyes emberi tevékenységek és állapotok egymástól függetlenül meglenni. Istenben nincs semmiféle sokféleség és összetettség, mivel Ő a „szükségszerű Lét” (s kizár mindenféle esetlegességet és változékonyságot), Ő a „tökéletes Lét” és a „tisza ténylegesség”, ami azt jelenti, hogy a lét-tökéleteket a legteljesebb mértékben és ténylegességben birtokolja. Isten lényegében nem lehetséges az összetettség: nem beszélhetünk az isteni lényeg substantia-accidens összetettségéről (jóllehet Isten az, akiről a legteljesebb mértékben állítható a szubsztancialitás abban az értelemben, hogy képes a legtökéletesebb értelemben önmagában fennállni), de az isteni tulajdonságok sokféleségét sem állíthatjuk, mivel benne a tulajdonságok (emberi kifejezés szerinti sokfélesége) a legtökéletesebb egységben vannak meg (vö. „coincidentia oppositorum”). Istenben minden egy, és egyszerűségben áll fönn. Ez azt jelenti, hogy az Istennek tulajdonított léthatározmányok – melyek emberi tapasztalataink szerint nehezen férnek meg az összetettség egységében – benne tökéletes *harmóniában* kiegészítik egymást. (N. B. „*pozitív teológiának*” mondjuk Isten lényegének olyan megközelítését, amikor a lét-tökéleteket az állítás és fokozás – „*via eminentiae*” – formájában mondjuk Istenről. E megközelítés veszélye az, hogy aligha tudjuk teljesen kikerülni a „kivetítés” veszélyét, azt a veszélyt, hogy emberi adottságokat-tulajdonságokat vetítsünk ki Istenre, s így Istent mintegy „lehúzzuk” az emberi világba. Ezt a nehézséget kívánja megkerülni a „*negatív teológia*”, s ennek Barth-i formája a „*dialektikus teológia*”, mely arra az álláspontra helyezkedik, hogy Isten lényegét csak úgy közelíthetjük meg, ha tagadunk róla minden evilági-emberi adottságot és tulajdonságot, illetve Isten lényegéről csak a hit által a vallási kinyilatkoztatásból szerzünk tudomást.)

Isten *egyszerűsége* azt jelenti, hogy benne a *lényeg* és a *lét* felbonthatatlan egységben van és csak értelmileg különböztethető meg egymástól. Isten lényege, és a lényegét kifejező tulajdonságok is teljes egységben vannak, mind a lényeggel, mind egymással. Isten *megismerése* és *akarása* nem két különféle tevékenység, nem az isteni lényegtől különböző járulékok, hanem egybeesnek az isteni lényeggel. Ugyanez áll Isten *szabadságára* is: Istenben a szabadság és szükségszerűség ugyanazt jelenti, vagyis Isten szükségszerűen, de mégis szabadon (azaz a tökéletes szabadság szabadságával, a döntés – és nem választás – szabadságával) akarja a legtökéletesebb jót, saját létét és lényegét. Ez az aktus egyszerre szabad és szükségszerű, mivel senki sem kényszeríti erre a döntésre, ugyanakkor nem teheti meg, hogy ne a legtökéletesebb jót akarja mint célt és értéket, tehát szükségszerűen akar. Így mondhatjuk azt, hogy Isten egyszerre szabad személy és ugyanakkor a „szükségszerűen létező Lét”.

Istenben az *igazságosság* és a *szerelem* nem zárják ki egymást, hanem tökéletes harmóniában egybeesnek (az ember életében e két tulajdonság azért kerülhet szembe egymással, mert mind igazságossága, mind szeretete tökéletlen és az önzés valamiképpen át meg átjárja. Isten esetében erről viszont nem lehet szó.). Hasonlóképpen Istenben a szeretet és a szigorúság sem zárják ki egymást, mint a mi emberi életünkben ez akárhányszor megtörténhet. Isten szelídsége és szigorúsága tartalma szerint ugyanaz. S mindezek a tulajdonságok nem „hozzájárulnak” az isteni lényeghez (mint valamiféle összetettség komponensei), hanem külön-külön és együtt az isteni lényegét alkotják.

Nem kétséges, hogy amikor Isten lényegéről beszélünk, felmerül az a nehézség, mely a negatív teológia álláspontját támasztja alá. Beszélhetünk-e *pozitív értelemben* Isten lényegéről? Nemde Szent Ágostonnak van igaza, aki azt mondja, hogy biztosan csak azt tudhatjuk, hogy mi nem az Isten? (vö. De ordine, II. 16, n. 44, 18, n. 47). Isten lényegéről szóló pozitív állításainknak csak akkor lehet meggyőző ereje, ha *analóg értelemben* fogjuk

fel azokat, hiszen a felsorolt isteni tulajdonságok sohasem úgy „vannak” meg Istenben, ahogyan mi azt múlandó világunkban megtapasztaljuk, de nem is a külön-értelműség jegyében léteznek, hanem a hasonlóság jelentésében.

Ezért ajánlja Szent Tamás a *negatív és pozitív teológia módszerének együttes* használatát az „átruházás” kérdésében. Azt mondja, hogy egyrészt tagadnunk kell Istenről a teremtményi tökéletlenségeket („via negationis”), másrészt maximálisan felfokozva és transzcendálva kell állítanunk róla a pozitív tökéletességeket („via eminentiae”) (vö. S. Th. I, 13, 1-5). Tagadnunk kell tehát Istenben a képességiséget, az időbeliséget s térbeliséget. Ha Isten megismeréséről beszélünk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ő nem „úgy” ismer meg, mint az evilági létezők. A mi megismerésünk (az időbeliség következtében) a változásnak van alávetve, lépésről-lépésre történik és átmenet a képességiségből a ténylegességbe. Épp ezért folyvást számolnunk kell a tévedés lehetőségével is. Megismerésünk elválaszthatatlan tér és időszemléletünkötől. Miután Isten *megismerését* illetően tagadtuk benne a teremtményi tökéletlenséget, a fokozás útján pozitíve állítani kell róla azt, amire megismerésünk irányul: az igazságot. Az *igazság* az értelem és a dolog egymásrahangoaltsága, de ez az új összehangoaltság a teremtményi megismerésben sohasem tökéletes: alany és tárgy, a megismerés és a lét rendje igazában sohasem jutnak maradandó egybevágóságához. Nem így Isten esetében, akinek megismerése tökéletes és ezért az igazságot is tökéletesen birtokolja úgy, hogy Ő maga az igazság. Benne a „fogalom” és a „dolog” „alany” és „tárgy” nemcsak intencionális egymásra irányultságban, összehangoaltságban van, hanem megvalósul az igazság eszményi követelménye is: a megismerés rendjének és a lét rendjének teljes azonossága.

Ugyanez érvényes Isten *akarati* tevékenységére is. Az akarati cselekvés lényegi mozzanata a *szabadság*. Az ember tökéletlen szabadság. Szabadsága azt jelenti, hogy akarati aktusa meghatározottságot vehet föl. A szabadság ilyen formája csak olyan szellemi természetű létező tulajdonsága lehet, aki valójában sohasem jutott el az önazonosság tökéletes állapotába. Azért kell választania, azért van többféle döntési lehetősége, mert igazában nem tudja soha sem biztosan, „mi jó neki”, mi válik abszolút értelemben egészen a javára. Ha ugyanis ezt a jót, melyre mint célra, akarata ráirányul, teljes bizonyossággal felismerné és egészen ura lenne önmagának, akkor szabadságának gyakorlásában elég lenne egyetlen döntés a végső jó mellett. Ezzel szemben az ember kénytelen igényelni a gyakorlás szabadságát („libertas exercitationis”), mely arra ösztönzi, hogy megszabaduljon azoktól az akadályoktól, hogy egyáltalán több lehetőség között választhasson. A több lehetőség közötti választás szabadságával („libertas specificationis”) sem elégedhet meg, mert amikor már döntött egy lehetőség mellett a döntés szabadságával („libertas decisionis”), még mindig meg van a tévedés, illetve csalódás lehetősége: hátha nem a legjobb lehetőség mellett döntött. Tehát az emberben a döntés szabadsága – mely a szabadság legtökéletesebb formája – is csak tökéletlenül és veszélyeztetett formában van meg (vö. házasság-válás). Épp ezért, mivel az ember megismerése és akarása tökéletlen, ha ez a megismerés és akarás a teremtett dolgokra irányul, „relatív” tökéletes illetve korrigálható lehet. Ha azonban a megismerés és akarás tárgya Isten, akkor tisztán a természetes képességeivel az ember sohasem ismerheti meg és nem is akarhatja Istent adekvát módon: Isten az ember számára – ily értelemben – mindig *megismerhetetlen és elérhetetlen* marad. Más a helyzet az üdvözlteknel, akik Isten ajándékeként eljutnak teremtett képességeik használatának (létmódjuknak megfelelően) tökéletes fokára. Az üdvözltek színéről-színre látják Istent és tökéletesen birtokolják őt a szeretetben. Nincs szükségük sem a gyakorlás, sem a választás szabadságára, hanem szabadszükségyszerűséggel egyesülnek azzal, aki akarásuk, illetve szeretetük „tárgya”.

Isten akarati aktivitása olyan, hogy megvan benne a gyakorlás és választás szabadsága, de csak a teremtett dolgokra vonatkozóan. Önmaga lényegére irányulva a *döntés szabadságának* teljességét birtokolja. Ugyanakkor önmagával szemben is szabad, méghozzá a belső eredetű

és teljes igenléssel történő cselekvés értelmében. Ez a szabadság nála *egybeesik* a megismeréssel és mind megismerése, mind akarása azonos szükségszerű lényegével. Hogy Isten a teremtményekkel szemben a *gyakorlás és választás szabadságát* is ismeri, ez a teremtmények létbeni fogyatékoságából adódik. Mivel a teremtmények nem tökéletesen jók és Isten szentségéhez viszonyítva jóságuk között sokféle fokozat van, azt kell mondanunk, hogy Isten inkább szereti a jókat és a kevésbé gonoszokat, hiszen valójában teremtményeiben is csak saját tökéletességének tükröződését szeretheti. (Hogy Isten „mit ért” a teremtmény jóságán avagy bűnösségén, azt nem a filozófia, hanem a kinyilatkoztatás hivatott megmondani.)

Végső soron le kell szögeznünk azt, hogy Isten minden határozománya mind egymásközt, mind az isteni lényeggel egységet képez, mégpedig olyan transzcendens egységet, melynek belső természetét csak analóg értelemben ismerhetjük fel; filozófiailag nem ismerhetjük meg. Megközelítésnek mégis jó idézni Nicolaus *Cusanus* kifejezését, aki azt mondja, hogy Isten a „*complicatio oppositorum*” a világtól való különbözőségben, azaz önmagában nézve, viszont „*explicatio oppositorum*”, ha a világban való immanenciáját, illetve a világból való felismerhetőségét tekintjük. Tehát mi csak explicálva (kibontva) és ellentétekben (oppositiókban) szólhatunk e világban Isten lényegéről és tulajdonságairól. *Cusanus* végül abban látja *Isten és a világ* közötti különbözőséget, hogy Istenben minden egységben van összefoglalva, amit a mi világunk ellentétekben tár fel.

Isten abszolút egysége és egyszerűsége Isten *felfoghatatlanságát* feltételezi. A felfoghatatlanság itt azt jelenti, hogy Isten eddig „megismert” tulajdonságaiból és lényegéből semmiféle világos következtetést nem vonhatunk le Isten „viselkedésére” vonatkozóan. Az ember esetében elmondhatjuk, hogy miképpen kell *viselkednie* ahhoz, hogy a többi ember igazságosnak tartsa, mert teremtményi szinten az igazságosság (tökéletlen!) fogalmának megvalósulása lehetséges, s ehhez mint eszményhez hozzá lehet „igazítani” az emberi magatartást. Nem így azonban Isten esetében. Az isteni *igazságosságról* nem alkothatunk magunknak adékvát fogalmat s ezért annak konkrét megvalósultságát sem tudjuk elgondolni. Isten tulajdonságairól csak végletesen analóg nyelven tudunk beszélni, hiszen benne az irgalmasság, a szeretet és az összes többi tulajdonság nem csupán mint fogalmi eszmény, hanem mint tökéletes valóság és megvalósultság teljes összhangban létezik. Ez is abból következik, hogy Istenben a *lényeg és lét egybeesik*, nincs közöttük „megvalósulásra váró feszültség”, amint ezt a teremtett dolgoknál látjuk. A mi világunkban a „lét” mindig csak „úton” van ahhoz, hogy megvalósítsa a lényegét. Istenben viszont semmi képességiség nincs, hanem a lényege teljes ténylegességben van. Mivel a tulajdonságok ilyen együtt-létének és megvalósultságának formájával evilági tapasztalatainkban nem találkozunk, ezért földi gondolkodásunk segítségével aligha tudunk „következtetni” Isten tulajdonságaiból *Isten viselkedési módjára*. Mégsem tagadhatjuk meg Istentől azt, hogy ő igazságos, jóságos, stb., de ezt csak nagyon analóg értelemben mondhatjuk róla, mivel Isten nem „úgy” igazságos és jóságos, ahogyan mi azt töredékes gondolkodásunk és tapasztalataink alapján egy „ideális” embertől elvárjuk.

Isten felfoghatatlansága, igazságának gyakorlati megnyilvánulása, nem kétséges, komoly *próba* elé állítja az emberi értelmet és akaratot. *Megismerésünk* próbája az, hogy a tulajdonságoknak és a lényeknek Istenben lévő azonosságát fogalmilag nem tudjuk kielégítően felfogni. Isten abszolút lényegi egységét diszkurzív (lépésről-lépésre való) gondolkodásunkkal szükségszerűen csak pluralitásba áthelyezve vagyunk képesek megközelíteni, valahogyan úgy, amint a prizma a Nap egységes fényét a szivárvány színeire bontja szét. Isten felfoghatatlan lényegének megközelítése *akaratunkkal* szemben azt a követelményt állítja fel, hogy – jóllehet a tapasztalat akárhányszor olyan eseteket tár elénk, amelyek kétséget támaszthatnak bennünk Isten igazságossága, szeretete vagy akár szigorúsága iránt – mi ennek ellenére mégis azt valljuk, hogy Isten igazságos és jó, csakhogy

az abszolút egység olyan minőségileg magasabbrendű formájában, ami számunkra *evilági tapasztalataink* tükrében *felfoghatatlan*. Akaratunk pozitív *hozzállása* is kell ahhoz, hogy értelmünk elismerje Isten felfoghatatlanságát. Azzal, hogy elismerjük Isten felfoghatatlanságát és azt, hogy véges tapasztalatainkból s diszkurzív gondolkodásunkból kiindulva csak végtelenen analóg nyelven beszélhetünk Isten lényegéről, azt is elismerjük, hogy Istent nem lehet evilági fogalmaink Prokrustesz ágyába préselni: Istenről, szaktudományos, racionalista és kanti értelemben, nem alakíthatunk ki „tudományos fogalmat”, Istenről nem lehet „világos és megkülönböztetett fogalmunk”, Istent nem tudjuk definiálni (hiszen Ő minden definiálás végső alapja és lehetőségi feltétele), mégis metafizikai fogalmaink segítségével *lényegét* meg tudjuk *közelíteni*, természetesen azzal a tudományos alázattal, ami a kifürkészhetetlen Titoknak jár ki.

Isten végtelensége és valóság-teljessége

A „legtöbb”, amit Isten lényegéről emberi szavakkal elmondhatunk, az, hogy Isten az „ens infinitum” (végtelen lét) és az „ens realissimum” (a legvalóságosabb, legténylegebbébb lét). Mindkét határozmány Isten abszolút *egyszerűségéből* következik. Az Istenről kijelenthető minden lét-határozmány teljes azonosságban egybeesik, mégpedig azért, mert benne e tulajdonságok a végtelen módjára ténylegesültek. Amint Nicolaus Cusanus hasonlatával élve – két párhuzamos egyenes a végtelenben metszi egymást, és a végtelen gömbben a középpont, az átmérő és a görbület teljesen átfedik egymást, s a körbe végtelen sokszög rajzolható, ugyanúgy Istenben minden tulajdonság egymással és Isten lényegével „megszüntette-megőrizve” azonosságban van.

Isten *végtelensége*, létének és *lényegének* abszolút egységét fejezi ki. Isten *örökkévalósága* viszont *létének* végtelenségét jelenti. Amint a lét végtelenségét csak akkor tudjuk megközelíteni, ha kiküszöbölünk belőle minden időbeliséget, ugyanúgy a lét végtelensége a térbeliség kizárását feltételezi.

A *térbeliség* az anyagi lét sajátossága és három dimenziós kiterjedést jelent. A térben az anyag úgy terjed ki, hogy két anyagi dolog egyidejűleg ugyanazon a helyen nem lehet jelen. Ebben az értelemben a térbeliség mindenképpen valamiféle hiányt fejez ki. Ezzel szemben az isteni lét *mérhetetlensége* nem a térbeli és időbeli kiterjedést illetően végtelen, hanem az egyszerű teljesség és lét-intenzitás végtelensége. Más szóval, Isten végtelensége és mérhetetlensége abban áll, hogy a lét teljességét abszolút intenzitásban és koncentrálttságban birtokolja.

Ilyen értelemben mondhatjuk azt, hogy Isten az „ens realissimum” (a legvalóságosabb „létező”). Egy természettudományból vett hasonlattal élve azt mondhatjuk, ha egy anyag-részecskében minden atom olyan sűrűn helyezkedne el egymás mellett, hogy közöttük és az atommagok, illetve elektronok között nem lenne többé hézag, akkor ennek az anyagrészecskének a súlya nagyobb lenne egy ugyanolyan nagyságú anyagrészecskénél, melyben az atomok és részeik normális és megfelelő távolságban lennének egymástól (ugyanazt mondhatnánk el az ún. neutron-csillagokról is). Mivel Istenben minden léttökéletesség végtelen módon „közel” van egymáshoz és ilyen együttesben létezik egészen az azonosságig egybeolvadva, ezért növekszik a végtelenig „lét-súlya”, létének hatalmassága, létének ténylegessége is. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy Isten oly mértékben „ens realissimum”, hogy az ő valóságához viszonyítva *minden teremtmény valósága valótlannak tűnik*.

Isten lényegének kifejtésében odáig jutottunk, hogy megállapíthattuk: Isten az „ens realissimum” a *valóság reális teljessége*. E fogalom azonban félreérthető. Mi azt állítjuk, hogy az „ens realissimum”-nak *objektív* realitása van. Nem értünk egyet azzal a kanti állásponttal, mely szerint az „ens realissimum” olyan velünk született Isten-eszme, melynek csupán egyik fogalmi jegye az, hogy valóságosan létezik, de valójában csak a szubjektumban

létező végső egységesítő idea. Isten létének objektív realitását már azzal igazoltuk, hogy a valóságban objektíve érvényesülő *oksági elv* segítségével kimutattuk, mint a dolgok „végső nem-okozott okát”. Az „ens realissimum” a mi összefüggésünkben azt jelenti, hogy a világ lét- és lényegbeni esetlegességéből kikövetkeztetett „legfelső nem-okozott ok” lényege és tartalma szerint – *tudatunktól függetlenül*-a valóság létbeni *súlypontja*, mely mindent megalapoz, s mindennek végső célt ad.

Isten létének bizonyítása során eljutottunk ahhoz az Isten-fogalomhoz, mely Istent, mint az esetleges világ „nem-okozott végső okát” tárja elénk. Ebből közvetlenül következik, hogy Isten létét reális objektív létezés illeti meg. A „nem-okozott ok” tartalmának kibontásából jutottunk el Isten lényegi határozmányainak ismeretéhez. Felismertük, hogy Isten szellemi személy és szükségszerűen létezik, mint „önmagától létező Lét”. Isten „önmagától levőségéből” Isten tökéletességére és örökkévalóságára következtettünk, ami egyetlenségét és egyedülvalóságát feltételezi. Isten, mint az „önmagától lévő Lét” és „tökéletes Lét”, „végtelen Lét” és „legvalóságosabb Lét”-nek bizonyult, aki mind létét, mind lényegét illetően *transzcendens* és így Istent minden teremtett lét és lényeg fölé emeli.

Isten és a világ viszonya

A filozófiai Isten-fogalom tartalmának teljessége a „legteljesebb végtelen Lét” valóságában csúcsosodik ki. Isten végtelensége és teljes valósága viszont már feltételezi azt a tényt, melynek felismeréséhez Isten létének bizonyítása során jutottunk el, nevezetesen azt, hogy Isten a világ nem-okozott végső oka. Ezen adottságok szem előtt tartása segít bennünket közelebb ahhoz, hogy Isten és a teremtett világ viszonyát filozófiailag értelmezzük, hiszen e tényekből következik, egyrészt Isten transzcendenciája a világhoz való viszonyában, másrészt a világ immanenciája Istenben, és Isten immanenciája a világban.

Isten transzcendenciája

Isten felismeréséhez az okság elvének vertikális értelmezésével jutottunk el, melyhez analógia gyanánt az ember szabadakarati elemzése szolgált. Hasonlóképpen, a szabadakarati aktus jelenségének vizsgálata közelebb segíthet Isten és a világ viszonyának megismeréséhez is, jelen összefüggésünkben abban az értelemben, hogy Isten a világhoz viszonyítva *transzcendens* valóság.

Szubsztanciális módon létező *énünk*, aktusaihoz viszonyítva transzcendens. Énünk a tevékenység során nem bomlik részekre, nem egyszerűen a lelki aktusok összessége, hanem mintegy „alattuk” helyezkedik el, mint alap és hordozó, s ebben az értelemben a lelki aktusok transzcendens oka, (ahonnan ugyanis ezek az aktusok erednek). A szubsztanciális „én” transzcendenciája a lelki aktusokhoz viszonyítva mégsem tökéletes, mert ezek az aktusok úgy kapcsolódnak az énhez, mint hordozóhoz, mint annak fizikai járuléka. A lelki aktusok a szubsztanciális én megnyilvánulásai, kiadásai és következményei, valamint olyan határozmányai, melyek visszahatnak a tevékenység során az énré és tökéletesítik azt. A lelki aktusok mint a szubsztanciális én megnyilvánulásai és következményei vesznek részt az én létezési módjában, szellemiségében, de egyben esetlegességében is. A szubsztanciális én a maga létét közli a lelki aktusokkal. Az „én” nem egyszerűen a semmiből tételezi aktusait, hanem inkább megengedi, hogy aktív potenciái megnyilvánuljanak a tevékenység során. A lelki aktusok a cselekvésben tökéletesítik az ént, gazdagítják azt, sőt új határozmányokat is adnak neki. Így mondhatjuk, hogy a cselekvés során és annak közvetítésével tapasztalja meg az „én” először teljes megvalósulási lehetőségét. Ez mind a megismerés aktusaira érvényes (melyeknek közvetítésével az „én” szellemi értelemben gyarapodik), mind a szabad cselekvés aktusaira) melyeken keresztül az „én”, mint erkölcsi személyiség erősödik, aktivizálódik.)

Isten esetében azonban másról van szó. Ő, mint „legtökéletesebb Lét” és „tisztá ténylegesség” végtelen teljességben birtokolja a létet, úgy, hogy a cselekvése során nem szerzett újabb tökéletességeket, és tökéletessége sem gyarapodhat. Ezért a *világ* – mint Isten szabad teremtői aktusának megnyilvánulása – nem lehet az isteni lét további határozmány, ami valamiféle új valóságot, illetve tökéletességet kölcsönözne az isteni lényeknek, mint ahogy ezt mi szabadakarati tetteink során szubsztanciális énünkre vonatkozóan megtapasztaljuk. Tehát a világ nem tekinthető úgy, mint az isteni én valamiféle járuléka. A világ Isten szabad tette, de mégis az autonómia formájában van tételezve. Jóllehet a világ „mástól-való-lét”, vagyis olyan létező, melynek létben való megmaradása mástól függ, de ugyanakkor „önmagában való létező” is, ami – relatíve – önmagáért és önmagában is képes fennállni, relatív szubsztanciális létét önmaga birtokolja. A teremtés során a világ a teremtett valóságok sokaságának ősoka lett, és relatív önállósága is ebből következik. Egyedüli függősége a teremtő ősokhoz való permanens relációja, ami a teremtett világ relatív autonómiáját transzcendens értelemben megalapozza.

A *világ teremtése* nem az isteni lét sajátos értelemben vett közlése módján történik (hiszen akkor a világnak ugyanaz lenne a lényege, mint Istennek, és szükségszerűen kellene

léteznie). A világot Isten a maga létteljességéből való *részese*dés módjára teremtette, úgy, hogy miközben a világ folyvást részeseedik Isten létteljességéből, az Isten – épp azért, mert végtelen teljességben birtokolja a létet (a mennyiség és potencialitás ki van zárva lényegéből) – a részesedés folyamata közben semmit sem veszít tökéletességéből. Mivel a teremtés során Isten önmagából ad (úgy, hogy nem veszít közben), létét nem „előzhette meg” valamiféle potencialitás, esetlegesség, anyagiség, „amiből” kiformálhatta volna a világot. Ilyen értelemben mondjuk, hogy Isten a világot *semmiből* teremtette, ami azt jelenti, hogy „semmi” sem létezett megelőző adottságként Istenen kívül a teremtés előtt, vagyis a „semmi” itt épp az esetleges, teremtett dolgok totális tagadását jelenti.

Isten *oksági* tevékenysége a világra vonatkozóan tehát úgy értelmezendő, mint tiszta, korlátlan és szabad *teremtői* tevékenység. Ebből viszont az is következik, hogy a világ nem csupán valamiféle autonóm okozat az Istenhez viszonyítva, hanem ugyanakkor a „más”-ság princípiuma is Istennel szemben. A világnak sajátos jellegű léte van: *semmiből* teremtett, teljesen esetleges módon van, függő, változó tökéletlen, potent-aktuális jellegénél fogva a folytonos mozgás jellemzi, sokfélesége révén megosztottságban és szétszórtságban létezik, s ezért minden tekintetben korlátozott a léte, amit viszont Isten léte – aki a „végtelen Lét” és „legvalóságosabb Lét” – végtelen módon felülmúl.

Egy csillagászati hasonlattal élve: a világ léte körülbelül úgy viszonyul Isten létehez, mint a részecskéikben megosztott és szétszórt intersztelláris anyagok súlya a csillagok koncentrált tömegéhez. A világ, ami mérhetetlen véges-végtelenségének súlyával nehezedik ránk, mégiscsak a teljes „felhígulás”, szétszórtság és „gyengülés”, Isten erős, teljesen konzisztens és mindent felülmúló létével szemben, úgy hogy a lét valóságának összefüggésében a világmindenség szinte nem is viszonyítható az isteni valósághoz. Ezért nem tud a világ léte semmi pozitív határozmányt, avagy tökéletességet „hozzáadni” Isten létehez, mint a tárgyra vetett árnyék sem „növeli” a tárgy létét.

Isten *transzcendenciája* az isteni lét és az evilági lét végtelen távolságát hangsúlyozza. Szembeállítja a világot Istennel, hiszen Isten a világhoz viszonyítva „egészen más”, és a világ Istenhez viszonyítva szintén a „más”-ság állapotában van, hiszen a világ nem tekinthető sem Isten határozmányának, sem aktivitása következményének, avagy megnyilvánulásának. Isten transzcendenciájának hangsúlyozása megóv bennünket mindenfajta panteizmustól.

Isten és a világ létbeni összefüggése

Isten transzcendenciájának egyoldalú hangsúlyozása azonban azt a veszélyt rejti magában, hogy Istent „oly magasra” helyezzük, hogy semmi kapcsolata se legyen a világgal. A nagy, sőt végtelen létbeni távolság ellenére Isten és a világ között mégis van hasonlóság. Minden mű ugyanis magán viseli mesterének jegyét. Ha a vonások árnyékszerűek is, és csak körvonalakban ismerhetők is föl, (hiszen az anyagi lét csak nagyon homályosan tükrözheti vissza Isten tökéletességét), mégis képesek olyan erőket hordozni, hogy a teremtett szellemekben Isten világosabb képmása ragyogjon föl. Éppen a teremtmények belső lényegének *hasonlósága* az alkotóhoz az, ami lehetővé teszi számunkra, hogy önmagunkból és evilági tapasztalatainkból kiindulva valamiféle Isten-fogalmat alkothassunk, amely nem csupán a „negatív teológia” módszerével közelíti meg az Istent, azaz nemcsak azt hangsúlyozza, hogy mi az, ami nem Isten, hanem *pozitív* állításokat is képes kijelenteni Istenről. Jóllehet a „pozitív teológia” állításai Istenről csak analóg jellegűek lehetnek, a legáltalánosabb metafizikai lények segítségével bizonyos értelemben „univoc” kijelentéseket is tehetünk Istenről, ha eltekintünk attól, hogy az állított lényegi tulajdonságok másképpen valósulnak meg a teremtett világban és másképpen az isteniben. Ilyen értelemben állíthatjuk „fokozás útján” azt hogy Isten a *legtökéletesebb* lét, a *legtökéletesebb* szeretet, a *legtökéletesebb* igazság, stb.

Az Istenről és a teremtményekről szóló kijelentéseinkre vonatkozóan *három lehetőség* áll fenn. – Ha Istenből mint „végtelen Létből”, azaz Isten végtelen létéből indulunk ki, akkor a lét ebben az értelemben a teremtménynek csak a *tulajdonítási analógia* módjára jár ki, vagyis csak annyiban ítéltető neki oda, amennyiben a végtelen létből származik s ezért a végtelenség jegyeit viseli magán. Ilyen elsősorban az emberi lét, mely a megismerés és az akarás aktivitásában minden végességet meghalad, és így transzcendens irányultságú, – tehát legalábbis negatív értelemben végtelen. – Ha az általános létfogalomból indulunk ki és azt kérdezzük, hogy ez a lét miképpen valósul meg Isten és a teremtményekben, akkor azt kell válaszolnunk, hogy az *arányossági analógia* módjára. Ez azt jelenti, hogy az általános lét mind Istenben, mind a teremtményekben valóságosan ténylegesül, de nem ugyanabban az értelemben és viszonylatban, hanem csak analóg módon: Istenben úgy, hogy ez a lét „végtelen Lét”-té lesz, a teremtményekben pedig úgy, hogy korlátozott, véges, és szétszórt formában van meg. Vagy másképpen megvilágítva e kérdést: Istenben a lét oly módon létezik, hogy léte önmagától jár ki neki („önmagától való Lét”), a teremtményekben pedig úgy, hogy csak „mástól való lét”, ami annyit jelent, hogy az általános lét a maga létét valami más léttől (az abszolút léttől) kapta. – Ha viszont csak a logikai szempontot vesszük figyelembe (nevezetesen azt, ahogyan a létfogalmat valamely kijelentésben használjuk), akkor ebben az összefüggésben a lét fogalmát *egyértelműen* (univoce) alkalmazzuk. Abban a kijelentésben, hogy „Isten létezik” és „a teremtmények léteznek”, formál-logikai szempontból ugyanazt gondoljuk, hiszen mindkét kijelentés tartalma azt jelenti, hogy valami van, aminek a lét kijár. Azonban jól jegyezzük meg, hogy a létfogalmat csak formális-logikai összefüggésben alkalmazhatjuk egyértelműen mind az Istenre, mind a teremtményekre. Viszont azt is látnunk kell, hogy sem a tárgyi valóság rendjében, sem a logikai kijelentések összefüggésében a lét fogalmát kettős értelmű (aequivoc) összefüggésben nem használhatjuk. Isten ugyanis nem az az „egészen más”, aki semmiféle módon sem hasonlít a teremtményekhez (tehát egészen ellenkező értelemben járna ki mindkettőjüknek a lét). Nincs igaza Kierkegaardnak, amikor úgy véli, hogy Isten léte és a teremtmények léte paradox viszonyban áll egymással. Minden negatív teológiai beállítottság azt a veszélyt rejti magában, hogy Isten és a világ létéről aequivoc kijelentéseket tegyen. Ez a beállítottság viszont mind Isten bölcséleti megismerését, mind a teológia tudomány jellegét aláásná. Ha azonban azt az álláspontot képviseljük, hogy jogosan állíthatunk pozitív kijelentéseket Istenről akkor annak is tudatában kell lennünk, hogy az, *amit Istenről egyértelműen* (univoce) *mondunk, az Istenben analóg értelemben valósul meg*, miközben ez az analógia (vö. analógia proportionalitatis) a végtelenségig feszül, de ennek ellenére a hasonlóság mégis fennáll.

Isten immanenciája

Az isteni transzcendencia semmiképpen sem szünteti meg teljesen a teremtő és a teremtmény közötti *lét-összefüggést*. Isten transzcenciája nem úgy értelmezendő, hogy valamiféle térbeli távolságot feltételez Isten és a világ között. Mivel Isten nem térben létezik, ezért Isten és a világ vonatkozásában is minden térbeli elképzelést ki kell zárunk. Ha mi azonban mégsem vagyunk képesek arra, hogy gondolkodásunk térszemléletétől mindenestül elvonatkoztassunk, akkor is inkább azt kell mondani, hogy Isten nem a világ „fölött” van, hanem sokkal inkább a *világ van „Istenben”*. Ezt úgy fejezzük ki, hogy a világ immanens módon létezik Istenben. Amint lelki aktusaink is „bennünk” vannak (s itt aligha lehet helye térbeli elképzeléseinknek), hasonlóképpen van a világ Istenben. Egyúttal azonban *Isten is benne van a „világban”*, a legbensőbbéig áthatja azt, mint létadó és létfenntartó oka, ugyanúgy, mint ahogy szubsztanciális énünk is benne van aktusaiban, mint alap és hordozó ok. Ez a felfogásunk Isten és a világ viszonyáról lehetővé teszi azt, hogy távoldartsuk magunkat minden deista elképzeléstől, mely Istent elérhetetlen messzeségbe helyezi és tagadja azt, hogy Isten bármilyen módon is hathatna a világra.

Isten és a világ *analóg* viszonyát találóan világítja meg az a szemlélet, mely szerint a világ nem más, mint Isten tevékenységének aktusa. Isten szabad tette, és egészen a „semmiből” formált gondolata. E szerint a világ úgy viszonyul Istenhez, mint valamely gondolatunk a létünkhöz (természetesen analóg értelemben), feltéve, hogy a világot nem úgy tekintjük, mint Isten akcicensét, tökéletesítésre váró határozmányát és következményét.

Ha az előbb vázolt szemlélettel közelítjük meg a *kozmosz* világ kutatásának mai eredményeit, akkor ez megsejtetheti velünk Isten végtelenségét, hatalmát és bölcsességét. Az egész kozmosz világ számunkra alig felfogható nagyságú több milliárdnyi fényév kiterjedésével, számtalan „világ”-szigetével, melyeknek mindegyike ismét több milliárd csillagot tartalmaz, csupán parányi pont Isten végtelen nagyságához viszonyítva, és az a mérhetetlennek tűnő idő, amióta a kozmosz a létben van, Isten örökkévalóságához viszonyítva csupán „múló pillanat”. A számunkra szinte felfoghatatlanul óriási világegyetemet Isten a „semmi”-ből hívta létre, mérhetetlenül nagyobb könnyedséggel, mint ahogy mi szabad cselekvéseink során valamit kigondolunk, vagy elhatározunk. A természet lenyűgöző hatalma, mely törvényeivel reánk nehezedik, szintén csak halvány visszfénye az isteni lét hatalmának. Az a csodálatos rend és törvényszerűség, mely a kozmoszt átjárja, a csillagok világától egészen az atomok legbelsejéig, megsejteti velünk a *teremtő* Isten szellemi *erejét* és *bölcsességét*. Korunk csodálatos természettudományi fölfedezései és technikai teljesítményei azt bizonyítják, hogy az ember fokról-fokra képes a természet törvényeit oly egzaktsággal kiszámítani, hogy létesítményeit és viselkedési formáit is hozzájuk tudja szabni. De azt is látjuk, hogy a természet törvényei a legapróbb részletekig oly összhangban vannak, és egymást feltételezik, hogy az ember tökéletesen rájuk bízhatja magát. A legkisebb számítási hiba, a természet törvényeitől való legcsekélyebb eltérés is meg tudná hiúsítani minden vállalkozásunkat.

A természet nagysága és tökéletessége úgy is tekinthető, hogy rajta keresztül Isten végtelen nagyságát és dicsőségét látjuk felragyogni. Nem kétséges, hogy a természettudomány a maga sajátos módszereivel sohasem juthat el Istenhez, mert kutatási módszere és tárgya alapvetően a tapasztalati világhoz köti. Mivel Isten nem a természettudományos kutatás vagy bizonyítás tárgya, épp ezért *természettudományosan nem lehet Isten létét cáfolni*. A természettudomány sem Isten létét, sem Isten „nem-létét” nem tudja bebizonyítani. Ezért ma már nem lehet a természettudományra hivatkozni, sem az Isten-bizonyítás, sem az Isten-tagadás vonatkozásában. A természettudomány mégis *tehet szolgálatot* az Istenre kérdező filozófiának és az Istenről tárgyaló teológiának, mégpedig azzal, hogy segít a világ *esetlegességének* bemutatásában és ily módon szolid alapot nyújt a filozófiai Isten-bizonyításhoz, ugyanakkor lehetővé teszi azt is, hogy e bizonyítás útján nyert Isten-fogalom tartalmi tökéletességét is meglássuk úgy, hogy szemünk elé tárja Isten teremtői művének nagyságát és nagyszerűségét.

Mivel a világ Isten *teremtői műve*, végső magyarázatát és értelmezését is Istentől kapja. Világnézeti szempontból számunkra ez a legfontosabb megállapítás. Nem kétséges, hogy mind filozófiai, mind természettudományos szempontból roppant érdekesek azok a kérdések, hogy ez a világ részleteiben miképpen van megszerkesztve, felépítve, hogyan jutott el mai állapotába, milyen törvényszerűségek hajtják át. Világnézeti szempontból azonban e problémák másodrendűek. Hogy a kozmosz hierarchikusan van-e felépítve, és szilárdan körül van-e határolva (amint ezt az ókori, vagy akár a középkori világnép élénk állítja), vagy pedig mérhetetlen távolságban terjed ki a világmindenség, melyben egyetlen egy kitüntetett pont sincsen, nem lényeges kérdés arra a tényre vonatkozóan, hogy az egész világmindenséget Isten teremtette. A *fejlődés* kérdésének „mikéntje” sem döntő világnézetünk végső alapját tekintve. Ez a kérdés nem érinti azt a tényt, hogy a világot Isten teremtette. Természetesen a teremtést illetően a természettudomány önmagában s minden vonatkozásban nem adhat illetékes választ. Megteheti azt, hogy a teremtés tényét alátámasztó vagy azt cáfoló tényeket

összegyűjti és elemzi, a saját értelmezési rendszerén belül illetékes általános következtetéseket is levonhat, melyből aztán a filozófia egy magasabb összefüggésben eljuthat ahhoz a konklúzióhoz, hogy folyamatos fejlődést avagy direkt, illetve indirekt kreacionizmust vall. Mind a filozófia, mind a természettudomány azonban maradéktalanul nem merítheti ki a kérdést: a teremtés tényének teljes magyarázatához (feltéve, ha igényli ezt a magyarázatot) a *kinyilatkoztatást* kell segítségül hívnia.

Hogy a világban észlelhető *rend* a mechanikus okság vagy pedig a célirányosság jellegével bír, az szintén másodlagos kérdés, ha Isten örök bölcsességének összefüggésében nézzük. Még akkor is, ha a világ nem lenne más, mint egy óriási mechanizmus, a tárgyilagosan szemlélő ember nem győzne csodálkozni e mechanizmus bonyolultsága és rendszeressége fölött, s aligha elégedhetne meg azzal a vulgáris magyarázattal; hogy mindennek az az oka, hogy „ilyen a természet”, vagy „ilyen az anyag”. A természettudományos kutatás feladata az, hogy eldöntse: vajon a „világ törvénye” a mechanikus okság vagy a célszerűség, avagy a kettő kölcsönhatása alapján van-e megszerkesztve. Az előítéletmentes és tárgyilagosa szemlélet azonban e hatásokból olyan bölcs hatónkra következtethet, melyhez hasonlót nem találhat sem az egyedi, sem a közösségi, sem a történelmileg kibontakozó emberi szellemben. A filozófiai Istenmegismerés nem mondhat le arról az igényről, hogy – elfogadva a szaktudományok megállapításait és végső következtetéseit, – továbbkérdessen, és ha megközelítő választ kap, azt ki is mondja.

A lényeg és a lét viszonya Istenben és a teremtményekben

Az isteni és teremtményi lét viszonyát illetően még szólnunk kell arról a kérdésről – mely a hagyományos skolasztikus filozófiában sokat vitatott kérdés volt –, hogy a *lényeg* és a *lét* milyen kapcsolatban vannak egymással Istenben és a teremtményekben.

A *tomista* hagyomány e kérdésben úgy vélekedik, hogy míg Istenben a lényeg és a lét Isten egyszerűségéből következően egybeesik, addig a teremtményekben lényeg és létezés reálisan *különböznek* egymástól. Szent Tamás úgy véli, hogy a létezés (existencia) nem más, mint a lét ténylegessége (actus essendi). A létezési aktus az, ami által egy dolog tényleges valóságát birtokolja. A dolgok lényege ezzel szemben nem más, mint valamely dolog mibenléte (quidditas), és pedig nem az elvont általános lényegiség értelmében (ami a fogalomban van rögzítve), hanem a konkrét lényegi természetet illetően, úgy, „ahogyan” valami létezik.

Szent Tamás szerint a teremtett dolgokban a lét és a lényeg úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az aktus és a potencia. A lét az, ami a lényegét aktualizálja, és valóság jellegét megadja. A lét, mint aktus a lényegbe van felvéve, és a lényeg mint potencia határolja le. Ezért a teremtett létezők a létet egész teljességében nem birtokolhatják. Isten viszont a. szintiszta tényleges lét, aki a létezési aktust a teremtésben közli a teremtményekkel (creatio = „dare esse”). A lét-közlés azonban Istennek nem egyszeri és átmeneti tette, hanem folytonosságban tölti el a teremtményeket létének aktusával és ily módon tartja fenn a dolgokat a valóságban (vö. conservatio mundi, providentia). Szent Tamás szerint a teremtett lét kettős összetevő princípiuma a lényeg és létezés, melyek ugyan nem önmagukért vannak, hiszen szubsztanciális egységet képeznek; de mégis. egymástól reálisan különböző metafizikai valóságok, amelyek a konkrétan létező dolgot eredményezik.

Tamással szemben *Suarez* úgy vélekedik, hogy a teremtett dolgokban a lényeg és létezés *nem különböznek* egymástól reálisan. Suarez ezzel nem azt mondja, hogy a teremtményi létben lényeg és létezés azonosak (mint Istenben), hanem csak azt hangsúlyozza, hogy a létezés nem sajátos realitás, ami a lényeghez hozzájárul, s annak valóságát nyújtja. Suarez szerint nem szükséges hangsúlyozni a létezés realitását, mert felfogása szerint a teremtett dolgok valóságos létét közvetlenül Isten adja és Isten az, aki közvetlenül fenntartja a teremtményeket a létezésben. Ő úgy véli, hogy az isteni lét és a teremtményi lét között az a

különbség, hogy míg Isten a maga létének okát önmagában birtokolja („ens a se”), addig a teremtmények létezésüket és ténylegességüket valaki mástól kapják, és pedig Istentől, s ezért „ens ab alio”-ként kell meghatározni őket. A teremtmények létbeni valósága e szerint nem az Isten által közölt létaktusban van (ami a lényegükhöz járul, s ezáltal ténylegességet kölcsönöz nekik), hanem egyszerűen azon a tényen alapul, hogy Isten teremtette a világot, és állandóan fenn is tartja azt.

A két skolasztikus felfogás közti *különbség* abban áll, hogy míg Tamásnál a teremtett létnek saját, közvetlen és belső lét-oka van (az „actus essendi”, melyet Isten a teremtéskor kölcsönzött neki és folytonosan el is tölti vele), addig Suareznál a teremtmény nélkülözi a közvetlen és belső létezési okot és létezését mintegy „kívülről” Isten tételezi és tartja fenn. Isten és a világ viszonyát illetően a hagyományos skolasztikus kérdésfeltevés és válasz nem döntő jelentőségű. Mindkét felfogás vallja a „creatio ex nihilo” tanát és hirdeti a világnak Istentől való totális létbeni függőségét. Mégis napjainkban is van bizonyos jelentősége e nézetek igazságának. *Tamás* ugyanis a teremtmények *relatív önállóságát* hirdeti Istennel szemben. *Suarez* viszont a teremtmények Istentől való *függését abszolútizálja*. Tamás a világ tényleges és „kifelé” megnyilvánuló bizonyos önállóságára mutat rá, – ami esetleg Isten valóságát is eltakarhatja annak szemé elől, aki túlságosan erre a szempontra figyel. Suarez nézete közvetlenül a teremtés fogalmából következik, s így a kinyilatkoztatás Isten-képének is jobban megfelel. Arra természetesen vigyáznunk kell, hogy túlzott formában mindkét beállítottság hamis Isten-képhez vezethet. A tomista szemlélet úgy, hogy a *deisták* felfogását támaszthatja alá, akik a világot Istennel szemben teljesen önállósítják. A suareziánus szemlélet pedig úgy, hogy túlzásában panteizmushoz vezet, amennyiben Istent nemcsak a teremtett dolgok lét-okának, hanem lényegi okának is tekinti, s így könnyen azt a beállítottságot implikálja, hogy a világ nem más, mint az isteni lényeg járuléka. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy sem Szent Tamás, sem Suarez nem kívánt ilyen túlzó és végletes következtetést levonni nézetéből. A mi felfogásunk az, hogy „a lényeg és létezés reális különbözősége a teremtményekben” kérdésben, mely Isten és a világ közti kapcsolatot a legvégsőig igyekszik részletezni, nem tudunk végérvényes és egyértelmű választ adni. Mindenesetre a következőket le kell szögeznünk: 1. Isten a világot közvetlenül, egy másik ok közreműködése nélkül (legyen ez akár anyagi, vagy más ható-ok) a „semmiből” *teremtette*, vagy a „létezési aktus”, vagy az egyszerű tételezés (creatio ex nihilo) közlésével. 2. Isten ezt a világot létben *fenntartja*, mégpedig vagy úgy, hogy a létezési aktussal állandóan betölti, vagy pedig úgy, hogy a világ létét egyszerűen hordozza és megőrzi (conservatio mundi). 3. A „világ fenntartásától” (conservatio mundi) elválaszthatatlan a „concurus divinus” (isteni együttműködés), ami annyit jelent, hogy Isten a teremtett dolgokat mind működési hatásaikban, mind cselekvésükben *támogatja*. Isten közreműködését a teremtett dolgokkal azonban nem szabad úgy értelmezni, hogy ezáltal a teremtmények autonómiája megszűnik, vagy a kettő egymással összekeveredik. A *teremtményi oksági hatás* és a cselekvések következménye (tágabb összefüggésben és részleteiben is) a *teremtmény művének* tekintendő. A teremtmény tehát a „concurus divinus” segítségével sem hozhat létre semmi olyat, ami természetes hatóerejét meghaladhatná. Ezért nem lehet a „concurus divinusra” való hivatkozással a szellemnek az anyagból való kifejlődését filozófiailag igazolni, amint ezt félreérthetően Teilhard de Chardin és követői hirdetik. A „concurus divinus” a teremtmények működését és cselekvését támogatja, hogy a teremtményi működés a benne lévő erőtlenség (potencialitás) következtében „le ne álljon” és „vissza ne essen” a semmibe, „amiből vétetett”.

A rossz problémája

Isten tulajdonságairól tárgyalva óhatatlanul felmerül a kérdés: Ha Isten a legfőbb szellemi valóság, a lét értékeinek forrása és teljessége, teremtő, gondviselő és világfenntartó Isten,

akkor *miért engedi meg, hogy rossz is legyen a világban?* Vajon a legfőbb Jó lehet-e oka a rossznak? Vagy talán más létforrást kell keresnünk a rossz eredetének megmagyarázására?

Minthogy a fölmerülő kérdésekre teljesen kielégítő választ csak a teológia adhat, filozófiai megközelítésben a kérdés így vetődik föl: van-e értelme a rossznak a világban? A rossz problémája ősidők óta foglalkoztatja az emberiséget és napjainkban is Isten léte ellen a legtöbbet hangoztatott kifogás. A szenvedés, bűn, nyomorúság, halál, a földi élet igazságtalanságai, sok keserősége, az eszmények pusztulása nyomasztóan hat az emberi gondolkodásra. Schopenhauer ennek a lehangoló létélménynek a hatására mondja ki keserű ítéletét a világról: „Ez a világ a lehető legrosszabb.” Dosztojevszkij gyötrelmes vízióiban szintén a lét sok szenvedésével vívódik és regényeiben a teremtett világ valói, elsősorban a szenvedő emberek és a létük értelmén töprengő, gondolkodók kérdőleg tekintenek teremtetőjükre. Merre kell tehát keresnünk a megoldást? Mi adja meg a rossz szerepének értelmét? Válaszunk így hangzik: Isten a rosszat nem akarhatja magáért a rosszért. A fizikai rosszat akarhatja a tökéletesebb erkölcsi és szellemi jóért, vagy más fizikai jóért. Az erkölcsi rosszat megengedheti a nagyobb erkölcsi jóért.

Válaszunkban először tisztáznunk kell a rossz fogalmát. A rossz nem valami pozitívum, nem valamiféle szubsztancia, amely a jótól függetlenül önmagában fennáll, hanem *hiány*, valamely jó hiánya, amely a létezőnek kijár. A rossz olyan valaminek a hiányát jelöli, amely kijár egy dolognak a dolog természete szerint, és ha nincs meg benne, akkor a dolgot rossznak nevezzük: (a rossz tehát nem defectus, hanem privatio). Nincs tehát jogunk arra, hogy rossznak mondjunk egy szobrot, ha az nem szólal meg (jóllehet egészen élethű), vagy egy festményt, mert az nem mozog úgy, mint a film. Természete szerint ugyanis ez a létforma jár ki neki. Hiányosságai tehát (pl. hogy nem beszél) defectusok és nem privatiók. Ugyanígy vagyunk egyéb dolgokkal is, amikor azokat a rossz szempontjából mérlegeljük. Így az embert nincs jogunk rossznak tartani azért, mert nem angyal. Az ember gondosságát, vagy jóságát emberi mértékhez kell igazítani, az emberi természet és eszmény mércéihez viszonyítva kell értékelni.

A rossz fogalmának másik fontos tisztázni való oldala az, amit Leibniz (nem egészen szabatosan) „metafizikai rossznak” nevezett. Ez azt jelenti, hogy a teremtett világ és annak valamennyi valója, köztük az ember is szükségképpen magán viseli a teremtettség korlátait, illetve tökéletlenségeit. Isten teljességéhez viszonyítva tehát minden teremtmény szükségképpen tökéletlen. Ezt a tökéletlenséget szemléletesen állítja eléink a fejlődés, melynek következtében a külső körülményektől függetlenül is mintegy belsőleg részese a teremtmény a rossznak. Szinte metafizikai alkatánál fogva viselni kénytelen azokat a gyengeségeket és hiányokat, melyek a kifejlett valóban, a beteljesedett eszményben már nincsenek meg. Nem kétséges, hogy az eszmények megvalósulása szükségképpen nem eszményi. Mennyi vád éri a teremtetést ebből a szempontból! Hányan mondják ki: én nem így csináltam volna. Az emberi rövidlátás nem veszi észre a létezők metafizikai korlátait. Nem látja be, hogy ez a világ nem lehet sem a legjobb, sem a legrosszabb, hanem csak ilyen vagy olyan szempontból jobb vagy rosszabb. A valóságban az eszményi jó és tökéletes sohasem valósul meg. A rossz fogalma tehát a jóban megfészkelő hiány vagy a jónak még ki nem alakult formája, amely arra a belátásra vezet, hogy fölmentsük Istent a rossz teremtetésének hamis vádjától. Valljuk, hogy a dolgok létrendileg alapvetően jók (amennyiben arra vannak rendelve, hogy céljuknak megfelelően létezzenek), és törekvésükben is az érték és a jó kibontakoztatására irányulnak. Mielőtt a rossz értelmét részletesebben vizsgálnánk, tekintetbe kell vennünk különféle formáit. Itt ismerjük föl, hogy a rossz fogalma is analóg fogalom, hiszen a léthiány, illetve a lét-tökéletlenség az egyes valóságtartományokon belül más és más minőségben érvényesül. A *fizikai* rossz (földrengés, vihar, természeti csapások stb.), a *biológiai* rossz (létharc, hervadás, betegség, halál) és a *szellemi-erkölcsi* rossz (tévedés, bűn, boldogtalanság) formáit különböztetjük meg.

A *fizikai és biológiai rossz* nem képvisel abszolút értelemben vett rosszat, csupán viszonylagosat, hiszen az anyagi valóknak természetéhez tartozik az átalakulás és az elmúlás. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a fizikai és a biológiai rossz akárhányszor a nagyobb jó szolgálatában áll sokszor a fizikai rossznak minősített természeti jelenségek más fizikai jót szolgálnak. Így például a rothadás termékeny talajt készít az új virágzásnak. A biológiai rossznak vélt létharc, amely az állatok és általában az ösztönök világában érvényesül, a fejlődést szolgálja. A fizikai és biológiai rossz nemcsak romboló erő, hanem egyúttal a természet drámaiságának és ezzel különleges szépségének is hordozója lehet. A természet jelenségei és a lélek indulatai között rejtett analóg rokonság fedezhető föl, melyek gazdagítják az ember szellemi életét. A fizikai és biológiai rossz akárhányszor erkölcsi értékek szolgálatában is állhat. Drámaiságával erkölcsi megtisztuláshoz is vezetheti az embert. Gondoljunk a halál, a szenvedés és betegség erkölcsileg is értékesíthető vonatkozásaira. Így értjük meg, hogy a fizikai és biológiai rosszat – épp az erkölcsi értékek előmozdítására – Isten kifejezetten is akarhatja az ember érdekében. Az ilyen fölépítésű világ, mint a miénk nem mond ellent Isten szellemi értéktelenségének, hanem a küzdő ember próbatételének méltó, drámaibb háttere és más javak eszközszerű előmozdítója.

A *szellemi rossz* gyökere a tévedésben van. Az emberiség közismerten sok tévedés eszmei következményeit volt kénytelen viselni. És ha egy eszmei tévedés önmagában ártalmatlannak tűnik is, valójában veszedelmessé válhat, mihelyt elterjed és tettekbe megy át. A szellemi eltévelyedésnek mégis van pozitív értelme is, hiszen akárhányszor ez vezetett el az igazság felismeréséhez. Az elődök elméleti eltévelyedései tanulságul szolgálnak az utódok számára. Ha azonban ezeket nem vonja le az ember, az már szabad döntésének számlájára írandó épp úgy, mint a rossz elmélet következményeinek gyakorlati levonása is. A fizika története mutatja meg, hogy a téves elméletek és a sikertelen kísérletek voltaképpen építő tartozékai a helyes elméleteknek és eredményes kísérleteknek.

Az *erkölcsi rossz*, a bűn és annak következménye a bűnhődés. A bűn lehetősége az ember erkölcsiségéből adódik, és súlyosbítóként járulnak hozzá az átörökölhető rossz hajlamok, valamint mások rossz példája, a rossz környezet is. A bűn kifejezett akarása ellen tiltakozik Isten értékteljesége és szentsége. Viszont a bűnt is meg lehet engedni, hiszen megengedése szellemi-erkölcsi javak szolgálatában is állhat. A szellem java a *kultúra*. A bűn és következményei, a szenvedés különféle típusai sokrétűen szolgálhatják az emberi kultúrát. Bertrand Russel szerint „szenvetés nélkül nincs kultúra”. A bűn lehetősége az emberi szabadság bizonyítéka, ténylegessége pedig az emberi dráma jelentős tényezője lehet, amely számos kiváló szellem alkotó tevékenységének lendítője volt. Milyen megdöbbentő hatással tud írni Istenről az, aki sokáig hitetlen volt, az erkölcsi tisztaságról, aki erkölcstelen életet élt, s a jószágról, aki hatalmában volt a rossznak. De a szellem javánál lényegesebb az *erkölcs java*. Az emberi sors nagy ismerői már régtől tudják, hogy nagy lelki, erkölcsi értékek szinte korrelatív kapcsolatban vannak a bűnökkel. A hősiesség egész sora kapcsolódik a bűnökhöz, mint a fény az árnyékhoz. A szeretet, áldozat, hősiesség, türelem, bajtársiasság stb. a bűn következtében és a szenvedések közepette vált naggyá az emberi kultúrában. A zsarnok kegyetlensége, a hitnek és hazafiságnak hány vértanúját eredményezte, illetve szolgált eszközül ahhoz, ahogy erre már Aquinói Szt. Tamás is rámutatott. Mindez egyúttal nem csupán új erények fölvirágzásához vezetett, hanem az ember szellemiségének örök tanúságtétele is (pl. Szókratész halála az igazságért, sokak vértanúsága a szabadságért). A bűn és nyomában a büntetés, testi és lelki szenvedések egyúttal az igazságtevést is szolgálják. A bűnért bűnhődés jár és ez értelmet ad a szenvedésnek. Minthogy azonban az ember közösségi lény, azért a bűnhődésben személyes voltukban ártatlanoknak is részt kell venniük. Ez kikerülhetetlen következmény az esetek nagy többségében. Egy családból például elég, ha egyetlen tagja gonosszá válik, hogy a többinek is fájdalmat okozzon. Egyetlen ember súlyos bűne miatt országok keveredhetnek háborúba egymással annak minden következményével

együtt. És ez nem valami rendkívüli dolog, hanem természetes következmény, az emberiség közösségi alkatának logikus eredője. Amikor tehát összegezzük az erkölcsi rosszat és annak következményeit, az emberi szabadakaratot, a vezető tekintélyek felelősségét, valamint az emberiség közösségi alkatát kell fokozottan figyelembe vennünk, hogy tárgyilagosan ítéljük meg a személyeket és eseményeket.

Láthatjuk tehát, hogy a világban tapasztalható és felismerhető rossznak *értelme van*. Jóllehet a filozófiai megfontolás nem tudja földeríteni a rossz teljes értelmét, de amint láthattuk, az alapvető szempontokra rá tud mutatni. Ezért az ész, a hit után kiált, mert az emberi bölcselkedés nem csupán fölismer dolgokat a létezés titkaiból, hanem azt is belátja, hogy sok mindenre nem tud végső és teljes választ adni. Így a rossz titkára sem. Mindez arra mutat, hogy világunk nem tökéletes még és nem befejezett, mint ahogy nem befejezett az ember fejlődése sem, amely kettős irányú: előre és fölfelé irányuló. Az előrehaladásban a tudomány és technika előtt még hatalmas távlatok lehetnek. A „fölfelé” haladásban pedig a vallás, a belső kulturáltság, az átszellemülés nyit számunkra távlatokat, amint a Szentírás is mondja: „Még nem tudjuk, hogy mivé leszünk”. Az emberi sors drámai feszültségekkel telített, küzdelmes és próbatétel jellegű. Befejezetlenségére jellemző, hogy tudása a hitre, természete a természetfölöttire, világa a másvilág felé irányul és arra szorul. Az emberi sors, az emberiség földi élete mindezek nyomán joggal hasonlítható egy hatalmas drámához, ahogyan a nagy drámákban is így szerepel (vö. Faust, Az ember tragédiája, stb.). Nem könnyű fajsúlyú operett tehát, ahogyan sokan óhajtani szeretnék. És ez a tény sokat megsejtet a rossz megengedéséből, a szenvedés szerepéből, mindabból, ami a rossz problémáját alkotja. Ennek ellenére a rossz olykor akkora erővel és kegyetlenséggel jelentkezik a történelemben, hogy az fölülmúlni látszik az emberi szellemet, minthogy emberfeletti, démoni erők játékaként jelentkezik. S itt meg kell állnia a bölcselkedő értelemnek, hogy átadja a helyét a teológiának. Ez az, ami a „gonoszság misztériumaként” ismert a hívő ember előtt. A tisztán értelmi elemzés akárhányszor tanácstalanul áll az előtt a tény előtt, mely joggal szólal meg az ártatlanul szenvedők ajkán: „Elvben elfogadom, hogy a szenvedésnek és rossznak magasabb, erkölcsi értéket előmozdító szerepe is lehet, de miért kell éppen nekem szenvednem, miért büntet engem az Isten...?” A jogosnak tűnő szemrehányásra itt is csak, nézetünk szerint, az Isten hittal elfogadott üzenete adhat választ.

A rossz problémájának összefoglaló végkövetkeztetése mindenesetre kimondja, hogy a kellően gondos és tárgyilagos bölcséleti vizsgálat előtt a világunkban mutatkozó rossz *nem ad alapot Isten létének tagadására*, mert a rossznak (akarásának és megengedésének) értelme van és kellő távlatból, megfelelő összefüggésben ez az értelem ki is világosodik előttünk. Vizsgálódásunknak nem is volt célja az, hogy a rossz problémáját maradéktalan világossággal megoldjuk, csak hogy kimutassuk, mennyire nem lehet érvül fölhozni Isten léte ellen.

Filozófiai és kinyilatkoztatott Isten-fogalom

Filozófiai ismeretszerző fogalmainkkal megállapítottuk, hogy Isten a „legvalóságosabb végtelen lét”, vagyis olyan személyes lényeg, aki abszolút és apodiktikus szükségszerűséggel létezik, létében meghaladja az időbeliséget, minden lét-tökéletességet végtelen teljességben birtokol, és feltétlen azonosságban egyesít, s ezért mint egyetlen és legténylegesebb valóság a teremtményi lét fölött áll, úgy annyira, hogy hozzá viszonyítva a teremtett lét csupán árnyékszerűen van. Ő az, aki minden rajta kívül áltó létezőt a „semmi”-ből hívott létre, a teremtett létezőket folytonosan a létben fenntartja és hordozza. További kérdésünk az, hogy az így kialakított és filozófiailag bizonyított Isten-fogalom segítséget nyújthat-e a vallási kinyilatkoztatásból megismert Isten gazdagabb és teljesebb megértéséhez?

A filozófiai Isten fogalom mint a természetes vallás alapja. A vallás szó jelentése (religio, religare) „viszontlekötelezettséget” fejez ki. E kölcsönös kötelezettség Isten (vagy istenek) és az ember között áll fönn. Minden vallás rendelkezik valamiféle Isten-fogalommal, melyet titokzatosnak (numinosum), elbűvölőnek (fascinum) és félelmetesen nagyknak (tremendum) tekint. Az Isten (vagy istenség) tiszteletet, hódolatot és imádást követel meg az embertől, hiszen ő a „szent” a világhoz (profán) viszonyítva. Mivel a filozófia Isten-fogalma olyan abszolútumot fejez ki, melytől az ember létében és lényegében egyaránt függ, sőt személyének legmélyét is érinti, ezért alkalmas lehet arra, hogy a tisztultabb Isten-fogalommal rendelkező vallások Isten-fogalmát az értelem számára világosabbá és elfogadhatóbbá tegye. Az Istentől való személyes függőségi tudatot az a meggyőződés járja át, hogy Isten mindenestül felülmúlja a teremtményeket s ezért az embert belső meghatódottságra és szent félelemre készíti. E belső meghatódottság és lelkesedés felszítja az emberben a hódolatot és az imádást Isten iránt, ami imádságban és áldozatokban nyilvánul meg, míg az Isten iránti félelem Isten akaratának következetes teljesítésében mutatkozik meg. Márpedig amit filozófiai Isten-fogalmunk végső kifejtéséből nyertünk, az minden *vallás lényegi tartalma* is. Amennyiben a filozófiai Isten-fogalmat nem valamiféle személytelen transzcendens abszolútumnak tekintjük, hanem végiggondoljuk minden részletében e fogalom tartalmát, s így eljutunk a személyes abszolútum tudatáig, akkor ebben az értelemben még azt is mondhatjuk, hogy jellegzetesen „vallási” magatartással és lelkiüettel is közeledhetünk a „filozófusok Istenéhez”.

A kinyilatkoztatott Isten fogalom a filozófiai Isten fogalom elmélyítése és egyben tetőpontja. Nézetünk szerint az előbbieken tételezett filozófiai Isten-fogalom nem áll ellentétben a kinyilatkoztatott Isten-fogalommal, sőt hozzásegít ahhoz, hogy a kinyilatkoztatásból nyert Isten-fogalmat – amennyire képességeink szerint lehetséges – még jobban megértsük. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy a filozófusok Istene sem más tartalmát tekintve, mint a Pascal által emlegetett „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”. Határozottan tagadjuk azt a felfogást, mely szerint kétféle Istenfogalom lehetséges: a személytelen „filozófusok Istene” és a személyes, élő kinyilatkoztatott Isten. Isten ugyanis egy és ugyanaz és – jóllehet különféle módon közelítjük meg lényegét – mégis ugyanazon törvényszerűség szerint tárul föl – legalábbis gyökerében – mind az értelem, mind a hit számára. A teremtésnek csak egy törvénye van és ez egy Istenre utal (vö. „agere sequitur esse”). A megváltás rendje nem áll szemben a teremtés rendjével, hanem arra épül, azt teszi teljessé a számunkra. A hitben megragadott természetfölötti Isten-ismeret tárgya ugyanaz az Isten, mint a természetes Isten-ismeret tárgya. De míg a filozófiai Istenismeret csak mintegy „kívülről” közelíti meg Isten lényegét, úgy, hogy keresi a létezők abszolút, transzcendentális feltételét és a világ okozatiságából következtet a legvégső létesítő okra, addig a kinyilatkoztatott Isten-

fogalom Isten benső lényegét tárja fel számunkra, úgy, ahogyan Isten kijelenti magát az embernek.

Mi az, amit tartalmilag „hozzáad” a kinyilatkoztatott Isten-fogalom a filozófiai Isten-fogalomhoz? Mi az, amit szellemi megismerő képességünk korlátozottsága miatt már nem ismerhetünk meg Istenből, s ezért a természetfeletti hit magasabbrendű megismerő képességére van szükségünk? A keresztény kinyilatkoztatás föltárja számunkra azt, hogy Isten minden „egyedülvalósága” ellenére mégsem magányos Isten, hanem a háromszemélyűség legmélyebb és legbensőbb közösségében „egy”, és hogy ez a végtelen fenségű Isten a teremtményeit szereti, az ember számára olyan, mint a leghitelesebb és eszményibb értelemben vett Atya. Hogy atyai szeretetét az ember tudomására hozza, Fia révén belépett a történelembe és az emberi természetet magára véve, az Isten Báránya lett, aki elveszi a világ bűnét: azt a bűnt, ami az ember szabadakaratú döntése következtében megrontotta Isten és az ember viszonyát, kihívva ezzel magára Isten jogos haragját. Isten Fia, aki emberré lett Jézus Krisztusban, keresztáldozata és föltámadása révén újra helyreállította Isten és az ember, Isten és a világ helyes viszonyát, s ezzel megnyitotta a lehetőséget ahhoz, hogy az ember részese legyen Isten benső életének. Mindebből az következik, hogy a keresztény kinyilatkoztatás sajátos mozzanatot kapcsol a természetes vallások és a filozófusok Isten-fogalmához. Ez az új mozzanat pedig a szeretet, az örökös adás, amivel Isten saját életét közli az emberrel, s amire az embernek megfelelő módon hittel kell válaszolnia.

A filozófiai Isten fogalom a kinyilatkoztatott Isten fogalom előfeltétele. Amint már mondtuk, a filozófiai Isten-fogalom nem állhat ellentétben a kinyilatkoztatott Isten-fogalommal, sőt inkább benne találja meg elmélyülését és tetőpontját. A filozófiai Isten-fogalom a kinyilatkoztatott Isten-fogalom szükséges *előfeltétele* és hatékony *háttere*. Azért szükséges előfeltétele, mert az isteni kinyilatkoztatás ismerete és elfogadása csak akkor lehetséges valójában, ha Isten léte már a kinyilatkoztatás előtt mind értelmünk, mind akaratunk számára megfogalmazottan (vagy megfogalmazatlanul) adva van. A filozófiai Isten-fogalom a kinyilatkoztatás „háttere” is, melynek horizontjában a kinyilatkoztatott Istenfogalom jogosultsága és hatékonysága világossá lesz. Az embernek valamiképpen meg kell győződnie arról, hogy mit jelent a „legvalóságosabb végtelen Lét” nagysága és hatalma, s csak ezek után tudja majd megérteni igazán Isten atyaságának valódi tartalmát. A filozófiai Isten-fogalom abban is szolgálatot tesz a vallásnak, hogy megtisztítja a kinyilatkoztatott Isten-fogalmat történetileg kialakult (és „jogosult”) antropomorf jellegétől, s így közelebb hozza azt az értelmi megragadás számára.

A helyes teológiai Isten-fogalom kialakításában nagy szerepe van annak, hogy „milyen” filozófiával közelítjük meg a kinyilatkoztatás tartalmát. Különösen vonatkozik ez az Istenről szóló kijelentések helyes értelmezésére, ahol az analógia elvének használata megóv az egyoldalú és téves Isten-fogalom kialakításától. A keresztény ihletettséggű metafizikai Isten-fogalom fényében az üdvtörténet misztériumai is világosabbakká válhatnak az értelmi megközelítés számára. Így például a megtestesülést nem úgy kell felfogni, hogy az Isten Fia „térbelileg” lejött a mi bolygónkra, hanem úgy, hogy a Szentháromság életközösségében örökké élő Fiú emberi természetet vett magára. Hasonlóképpen Krisztus föltámadását is történelmi, de ugyanakkor történelmen „túli” eseményként kell értelmeznünk. A mennyország és a pokol sem „helyek”, melyek közül az egyik „fönn”, s a másik „lenn” található, hanem a menny nem más, mint az Istennel való maradéktalan és boldogító egyesülés állapota; míg a pokol az isteni életközösségből való végleges kizárást jelenti, melyben az egyéni emberi lét értéktelensége az örök kétségbeesés formájában tudatosul. Ugyanígy az oltáriszentség titka is a filozófiai Isten-fogalom segítségével világítható meg, amennyiben feltárja azt, hogy Isten és a világ viszonyában minden térbeli távolság

megszűnik, és Krisztus megisteniült emberi természete az isteni lényeg tér-nélküliségének részese. A filozófiai hermeneutika szabályainak szem előtt tartása lehetőséget nyújt arra is, hogy a kinyilatkoztatás, és az egyházi tanítás tartalmát történeti összefüggésben világosabban lássuk, elválasztva a lényeges mondanivalót annak korhoz kötött járulékos mozzanataitól. Természetesen a filozófiai Isten-tan nem arra hivatott, hogy mindenestül megmagyarázza a kinyilatkoztatás tartalmát és fölöslegessé tegye a természetfölötti hitet. Inkább arra mutat rá, hogy az emberi értelem, amikor az Isten titkát kutatja, beleütközik saját korlátaiba, és ha eleget akar tenni korlátokat meghaladó transzcendens irányultsága elvárásainak, akkor a teológiát kell segítségül hívnia, mely a kinyilatkoztatás tartalmát a hit segítségével, de az értelem számára mégis elfogadható módon tárja föl.

Téves Isten-fogalmak

Az előbbieken bizonyított és kifejtett Isten-fogalmat *teista* Istenfogalomnak nevezzük. A teizmus szerint Isten személyes és transzcendens lény, aki a világ teremtője és fenntartója, s így nemcsak „külső”, hanem „belső” kapcsolatban is van a világgal. A teista Isten-fogalommal szemben áll a *deista* és a *panteista* Isten-fogalom. A teista Isten-fogalom pozitív tagadása pedig az ateizmus világnézetében nyer megfogalmazást.

A deizmus tanítása

A deizmus képviselői hisznek ugyan Istenben, mint személyes létező valóságban, és feltételezik, hogy a világot a természeti törvényekkel együtt Isten teremtette (már a XIV. sz.-ban Isten mint „órás”, aki a világ óráját készítette), de tagadják Istennek a teremtésével való további együttműködését és a teremtésbe való beavatkozását, főképpen pedig tagadnak minden természetfeletti kinyilatkoztatást. A deizmus tehát Istent és a világot élesen különválasztja egymástól.

Arisztotelész deizmusa

Arisztotelész Isten-fogalma deista beállítottságú. Úgy véli, hogy a világ állandó függőségben van Istennel, hiszen Isten a világ végső oka. Az isteni okság azonban úgy értendő, hogy oksági működésének háttérében a „materia prima” húzódik meg, mint valamiféle örök, potenciális hordozó (ezzel a teremtés ki van zárva), vagyis inkább a cél-okság, mint a létesítő-okság rendjében kell szemlélnünk Isten és a világ viszonyát, hiszen ő az, aki kiváltja a „materia prima” megvalósulásra irányuló törekvését, amennyiben a képességiség állapotából a szubsztanciális formák felvételére aktualizálja a világot. Isten tehát végső soron a *cél-okság* kapcsolatában áll a világgal. Arisztotelész istene önmagába zárt, abszolút lény, akinek nincs tudomása a világról. egész belső működése önmaga szemlélésében és elgondolásában áll. Ez az önismeret, nem kétséges, hogy bizonyos személyes jelleget is ad istenének. E személyesség azonban nem jelenti azt, hogy Isten és a világ között olyan személyes kapcsolat volna, mint amilyen a személyes szabad teremtés és személyes gondviselés mozzanata. Hasonlóképpen a világ is önmagában zárt Arisztotelész szerint. Jóllehet fellelhető benne valamiféle vágyakozás, melyet Isten vált ki belőle, de ez a vágyakozás nem jelenti azt, amit a platonai eros jelent, vagyis az ember nem vágyakozik közvetlen az Istennel való egyesülésre és az Isten szemléletére, hanem csupán emberi létének megvalósulására és annak tökéletesítésére törekszik.

A felvilágosodás filozófiájának deizmusa

A felvilágosodás filozófiája tudatosan és kifejezetten a *deizmus* álláspontját képviselte az Isten-kérdésben. Miután Herbert von *Cherbury* (1581-1648) és John *Locke* (1632-1704) egy tisztán elvont és általános filozófiai Isten-fogalmat dolgozott ki, mely Istent csupán valamiféle általános lényeg gyanánt fogja föl, Isaac *Newton* (1643-1727) volt az, aki ezzel a kiüresített Isten-fogalommal szembeállította a maga teljesen zárt, s az általa kidolgozott mechanikai törvények szerint létező világát. Isten és a világ különválasztása ily módon lett megalapozva a felvilágosodás filozófiájában. Ezt a deista beállítottságot fejlesztette tovább a francia felvilágosodás részéről *Voltaire* (1694-1772) és *Rousseau* (1712-1778), míg Németországban *Reimarus* (1694-1763) és *Lessing* (1729-1781) voltak a deizmus képviselői.

E deista szemlélet értelmében a világ egy nagy gépezethez, mechanizmushoz hasonlítható, melynek eredete jóllehet Istenben van, de fennmaradásában mégis független

Istentől. A gépszerű világ önmagától működik, belső matematikai szükségszerűséggel megvalósuló törvényeinek megfelelően, úgy annyira, hogy Istennek, miután a világot egyszer már megteremtette, a továbbiakban nem kell gondoskodnia róla. *Newton* deizmusa annyiban mérsékeltebb az előbbi álláspontonál, hogy ő a teremtésen kívül megenged még egy másik isteni működést is, nevezetesen azt, hogy Isten a világmindenség csillagainak törvényhozója és végső mozgatója, aki a kozmosz rendjét biztosítja. *Newton* erre az álláspontra úgy jutott el, hogy felismerte: a világmindenség gépezetének működésében tökéletlenségek és hiányosságok is észlelhetők, következésképp szükség van Isten létezésére, aki ezeket a tökéletlenségeket és hiányosságokat állandóan helyesbíti. E beállítottság tükrében Isten nem más, mint valamiféle „hézagpótló erő”, aki kiegyenlíti a világ-mechanizmus diszharmonikus eltéréseit. Ameddig azonban a világ képes a maga törvényei szerint önmagában is működni, Istennek nincs lehetősége arra, hogy beleavatkozzék a világ eseményeibe, hiszen egy gépezet mechanizmusába való beavatkozás mind a beavatkozó, mind a gép számára hátránnyal jár.

Nem nehéz felismernünk a deista szemlélet mögött az újkori természettudós sajátos világképét és ennek megfelelő Isten-képletét. A deizmus arra törekszik, hogy a világot mindenestül önmagából, a maga törvényeiből magyarázza meg. Ezért utasítják el a deisták Isten természetfölötti beleavatkozásának lehetőségét a világba és az ember életébe, hiszen úgy vélik, hogy a csoda nem más, mint Isten „hézagpótló” működése a teremtés művének „kijavítására”. Hasonló elvek alapján utasítja el a deizmus Isten „különleges beavatkozásainak” tényeit is, melyek különösen az élet keletkezésére és a szellemi valóságnak a világban való megjelenésére vonatkoznak.

A panteizmus rendszerei

A deista Isten-fogalommal szembenáll a panteista Isten-fogalom. Panteizmuson elsősorban nem a világnak Istennel való azonosságát kell értenünk, nem is Istennek a világgal való azonosságát, hanem azt, hogy a világ Istennel szemben nem birtokol semmiféle önállóságot, illetve Isten is függőségben van a világgal. Istennek és a világnak egyértelmű *azonosítása*, ha nem is megfogalmazottan, de alapjában véve, ateista szemléletet implikál.

A panteizmusnak kétféle formája van: az egyik a *statikus*, a másik a *dinamikus* panteizmus. A statikus panteizmus úgy fogja fel a világot, mint az isteni örök és változhatatlan szubsztancia létmódját és járulékát. A dinamikus panteizmus viszont úgy vélekedik, hogy Isten a világ folyamatos teremtésének útján és a fejlődés révén jut el a világban teljes megvalósulásához.

Történelmileg a *statikus panteizmus* legfőbb képviselőjének Baruch *Spinoza* tekinthető. Panteista rendszerének kifejlesztésében *Spinoza* a cartesianus szubsztancia-definícióból indul ki. Ezek szerint a szubsztancia olyan lény, mely úgy létezik, hogy létezéséhez semmiféle más lényre nincsen szüksége. Szubsztancia az, ami önmagában van és önmaga által fogható föl, vagyis aminek fogalmi megalkotásához nincs szükség valamely más fogalomra (vö. *Ethica*, ordine geometrico demonstrata, I. def. 3). A szubsztancia *Spinoza* szerint tehát a legnagyobb önmagát belátó fogalom, s mivel benne a gondolkodási és a létrend egybeesik, egyben a legmagasabbrendű lét is, aki a létét önmagától birtokolja. Ebben az összefüggésben *Spinoza* indokolásként a „causa sui” fogalmát használja.

Spinoza rendszerében a *szubsztancia azonos Istennel*, mivel egyedül Istennek jár ki az ő szubsztancia-fogalma. Ez az isteni szubsztancia örök, végtelen, változhatatlan és oszthatatlan. Minden belőle származik, méghozzá „ordine geometrico”, vagyis oly módon, ahogyan egy geometriai alakzat lényegéből annak tulajdonságai következnek (mint pl. ahogyan a háromszög lényegéből az ún. szög-tétel következik). Mivel ez a következés nem időben valósul meg, és úgy sem szabad értelmezni, mint valamiféle „kifelé” ható létesítő okságot, a dolgok épp úgy örökkévalók, mint az Isten. Nem is „Istենen kívül” vannak, hanem Istenben maradnak, és Isten is bennük marad mint belső ok.

Az isteni szubsztanciának tehát a világban végtelenül sok attribútuma van. Ezek az attribútumok adják a szubsztancia lényegi tulajdonságait és ténylegesen azonosak is vele. Spinoza úgy véli, hogy Isten végtelenül sok attribútuma közül csak kettőt ismerhetünk meg, és pedig a *gondolkodást* és a *kiterjedést*, a szellemit és a testit (anyagit). Ez az a két kifejezési forma, amelyben az isteni szubsztancia lényege megmutatkozik. Spinoza a testi kiterjedést nem annyira úgy fogja fél, mint a három dimenzióban való létet, hanem valamiképpen a tér kiterjedő uralmát a dolgok fölött. Mivel az isteni szubsztancia végtelen, attribútumai is végtelenek.

Az isteni szubsztancia a konkrét világban konkrét módozatok formájában ténylegesül. A módozatok az egyedi dolgokat fejezik ki, s ezek nem mások, mint az isteni szubsztancia állapotai, illetve járulécai, s ebből (mintegy geometriai „mennyiségből”) szükségszerűséggel adódnak a végső következtetések. A konkrét egyedeknek nincs individuális szubsztanciájuk, s ezért nem jelentenek valamiféle pozitívumot az isteni szubsztanciával szemben, sőt inkább annak determinációi és korlátozott megnyilvánulásai, amint a geometriai alakzatok is a végtelen kiterjedés korlátolt megjelenési formái. A módozatok az attribútumoktól eltérően végesek, és csak ebben a tekintetben különböznek az isteni szubsztanciától.

Az isteni szubsztancia két attribútumának – a gondolkodásnak és a kiterjedésnek – megfelelően, kétféle módozat van: a szellemi és a testi-anyagi dolgok. A szellemi dolgokban az isteni szubsztancia úgy nyilvánul meg, mint gondolkodó, a testiben viszont úgy, mint ami a tér kiterjedése felett uralkodik. Mivel tehát mind a szellem, mind a test világa az egyetlen isteni szubsztancia különböző állapota, (a két lét-attribútumnak megfelelően) a szellemi gondolkodási rend és a testi-anyagi létrend tökéletesen átfedik egymást. Így minden testi dolognak megfelel egy idea, és minden ideának megfelel egy test. S mivel Spinoza rendszerében az ideális rendnek prioritása van, mely meghatározó jelleggel bír, joggal felismerhetjük gondolataiban a racionalizmus jellegzetes vonásait.

Amint a szellemi dolgok, melyek közé elsősorban az emberi lélek tartozik, az isteni szubsztanciának csupán módozatai, úgy a lélek tevékenysége is (megismerés és akarás) magának az Istennek a tevékenysége. Spinoza úgy véli, hogy a megismerés és az akarás úgy különbözik egymástól, hogy az első képezi, az utóbbi viszont helyesli az ideákat. Mindkét tevékenységnek testi vagy szellemi dolgok lehetnek a tárgyai. Végülis azonban az isteni szubsztancia marad mind a megismerés alanya, mind a megismerés tárgya. A testi dolgok megismerésénél és akarásánál az isteni szubsztancia mint a tér felett uralkodó kiterjedés önmagától hozza létre ideáit és helyesli is azokat. A szellemi dolgok megismerésénél és akarásánál az isteni szubsztancia sajátos értelemben a maga gondolkodásából képezi ideáit, legitimálva azokat. Az emberben megnyilvánuló megismerés és akarás végülis nem más, mint az isteni szubsztancia önmegismerése és öngigazolása, mégpedig a térfeletti uralma összefüggésében, ha testi dolgokról van szó, illetve gondolkodása tekintetében, ha szellemi dolgokról van szó.

A statikus panteizmus a világot Istenből a „kiáradás” értelmében származtatja, s így megfosztja a világot önállóságától Istennel szemben. A *dinamikus panteizmus* viszont Istent egy folyvást létrejövő (vö. „levés”, Werden) Istenként értelmezi, és Isten „levés”-ét a világ keletkezésével hozza kapcsolatba.

Jól példázta a dinamikus panteizmus tanítását *Hegel* (1770-1831) rendszere. Hegel szerint minden, ami van, az isteni „eszme” (fogalom, Szellem) manifesztációja, mely önmagát elgondolva a dialektika törvényeinek megfelelően jut el kibontakozásához és a teljes megvalósuláshoz. A dialektikus fejlődés első fokán az isteni fogalom az „önmagánál-levés” (An-sich-sein) összefüggésében értelmezendő ahol a tiszta lét-ami még teljesen meghatározatlan és tartalmatlan gondolkodási tevékenység – a lényeg, – amelyben a fogalom maga jelenik meg –, és az abszolút idea, – amely minden szellemi tartalom teljességét és egységét adja – hármass stádiumán keresztül tapasztalja meg kifejlődését.

A dialektikus fejlődés második lépcsőfoka a fogalmat az „önmagánkívül-levéshez” (Ausser-sich-sein) vezeti. Ezen a fokon a szellem önmaga tagadásán keresztül természetetté válik. Ez pedig nem más, mint az eszme elidegenülése önmagától, amennyiben a fogalom elveszíti: szellemi jellegét, a sokféleségben differenciálódik s így egysége is eltűnik.

A dialektikus fejlődési folyamat harmadik fokán a fogalom visszatér „önmaga létébe” (In-sich-sein) és szellemmé lesz. Itt is először szubjektív szellemmé, melyben az isteni fogalom öntudatra ébred, majd objektív szellem lesz, mely a szubjektív szellem által szabadságban a jog, a moralitás és az erkölcsiség világát rajzolja ki a tökéletes államban, s végül abszolút szellemmé válik, melyben az „isteni” fogalom a művészet, a vallás és a filozófia dialektikus hármasságában, mint abszolútum ébred a tudatára.

A dialektikus fejlődés e harmadik lépcsőjén mutatkozik meg elsősorban Hegel panteizmusa, amennyiben nála is (akárcsak Spinozánál) az ember minden művészi, vallási és filozófiai tevékenysége végül is nem más, mint az „isteni” fogalom funkciója, amelyen keresztül ez (s ebben a vonatkozásban különbözik Spinoza panteizmusa Hegel panteizmusától) a teljes megvalósulásra jut.

A panteizmussal kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy mind a statikus, mind a dinamikus panteizmus megszünteti az ember szabadságát s így személyes felelősségét is. Ebben az összefüggésben az embernek nincs személyes felelőssége Istennel szemben, mivel a panteizmus rendszerében Isten és ember nem mint önálló személyes lények állnak viszonyban egymással. A panteizmus bármely formájában csupán valamelyik *személytelen és „általános”* isteni léthez, abszolútumhoz jut el. Ha valamire találóan vonatkozik, akkor leginkább a panteista Isten-fogalomra érvényes az (különösen a dinamikus panteizmusra), amit akárhányszor a keresztény ihletettséggű filozófiai Isten-fogalomnak vetnek a szemére, hogy Istent csupán személytelen „causa sui” gyanánt értelmezi, mint valamiféle általános és legmagasabbrendű szubsztanciát. Jóllehet a panteizmus túlhangsúlyozza Isten és a világ egységét s ezzel megkérdőjelezi Isten transzcendenciáját, épp Isten immanenciájának kiemelésével olyan igazságot hangsúlyoz, melynek alapján joggal mondhatjuk: a panteizmus a filozófiai gondolkodás olyan tévedése, melyben „sok igazság” van.

Hegel dinamikus panteizmusa az abszolútum fogalmát tévesen értelmezi, azért, mert a dialektikus ellentmondás elvét kiterjeszti az abszolútumra. Az abszolút Lét szerinte a Lét és nem-Lét keveréke. Így Hegel a *levést*, vagyis a Lét és a Semmi egymásba alakulását abszolutizálja. Szerinte csak a „levés” van, s a Lét és a Semmi valójában ennek a levésnek a mozzanatai. A hiba csak ott van, hogy ezt az alapjában véve helyes, és a létezők világára mindenkor érvényes elvet Hegel az Abszolútumra is kiterjeszti. Nála az abszolút, magára reflektált lét tulajdonképpen a fejlődés eredménye. Így Hegel abszolútuma nem azonos önmagával, hanem csupán a dialektikus ellentmondás a jellemzője. Nem kétséges, hogy Hegel jó irányba halad, amikor az abszolútumot valamiféle feltétlen, magára reflektált alanyi-tárgyi egységben keresi. Zseniálisan látja meg azt, hogy az abszolútum nem lehet tárgy, hanem csak önmagára reflektált „tárgy”, vagyis szellem. Ugyanakkor azonban helytelenül terjeszti ki a dialektikus ellentmondás érvényét az abszolútumra. A fejlődő abszolútum ugyanis problematikus: minden fejlődésben, azaz a képességiségből a ténylegességbe való átmenetben, valamiféle léttöbblet jelentkezik. Hegel azonban nem magyarázza meg ezt a léttöbbletet, s logikusan csak odáig jut el, hogy az abszolútum fejlődése során jelentkező léttöbblet az ontológiai értelemben vett semmiből származik. Ez viszont teljes képtelenség. Ha már választanunk lehet, akkor sokkal ésszerűbbnek tartjuk a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás tételét, miszerint Isten a semmiből teremtette ugyan a világot, de a „semmi” itt a létezők hiányát jelenti, s nem az abszolút Lét teljességének fogyatékoságát (a teremtés azt jelenti, hogy az abszolút Lét teljességéből részesülnek a véges létezők).

Az ateizmus tanítása és megjelenési formái

Mind a deizmus, mind a panteizmus előbb-utóbb végülis az *ateizmushoz* vezet. A deizmus azért, mert Istent olyan távoli messzeségbe szorítja ki, hogy végül sem a világ, sem az emberek számára semmi jelentősége sem lesz, s ugyanakkor Isten fogalmát is a felismerhetetlenségig kiüresíti. A panteizmus azért, mert ebben a szemléletben Isten és a világ többé már nem különböznek úgy, mint önálló szubsztanciák, s így aligha lehet különbséget tenni köztük. Istennek a világgal való teljes azonosítása (illetve a világ „istenítése”, avagy a világ valamely véges létezőjének isteni attribútumokkal való felruházása, és abszolút érték gyanánt való kezelése (vö. abszolút anyag, abszolút emberi értékek stb.) pedig nem más, mint az ateizmus. Jóllehet az „ateizmus” szó a szófejtő elemzés tükrében tagadást fejez ki (a teizmus tagadását), gyakorlatilag az ateista beállítottság mégis valami „pozitívumot” állít Isten helyébe, csak ez nem a teista szemlélet Istene, hanem valamiféle evilági létező „végtelenségig” fokozott „istensége”.

Az ateizmusnak is több fajtája van, így megkülönböztethetünk gyakorlati, posztulatórikus és doktrinér ateizmust.

A gyakorlati ateizmus. A gyakorlati ateizmus lényege az, hogy Istent a gyakorlati életben nem ismeri el, hanem olyan életmódot javall, mintha Isten nem volna. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy a teizmus (illetve a vallások) Istenének nincs szerepe sem a személyes erkölcsi életben, sem a társadalmi értékek megvalósításában, sem a tudományos ismeretszerzés területén. A gyakorlati ateizmus nem törekszik elsődlegesen arra, hogy világnézetileg is megindokolja ezt a magatartást, tehát kifejezetten nem tagadja Isten létét, de gyakorlatilag mégis ezt teszi.

A gyakorlati ateizmus főleg az agnosztikus, kételkedő, *közömbös* világnézetű emberek magatartásában tükröződik. Korunk embere a leginkább ezzel a magatartásformával szimpatizál és különféle meggondolások és önigazolások rendszerével azt igyekszik bizonyítani, hogy az ember boldogságát akadályozza bármiféle világnézeti elkötelezettség, legyen az akár vallási, akár elméleti ateista beállítottságú. E napjainkban elterjedt gyakorlati ateista attitűdnek sokféle oka van. Egyik oka tán az, hogy a filozófusok és a teológusok jelentős része nem volt képes arra, hogy Isten létét úgy bizonyítsa, ami a mai tudományos gondolkodásnak és a gyakorlati élet igényeinek megfelel. Ezért kell törekedni arra, hogy Isten létét napjaink gondolkozó emberének szemlélete szerint bizonyítsuk, és ezzel utat készítsünk a kinyilatkoztatás Istenének hívő elfogadásához.

Nietzsche és Nicolai Hartmann posztulatórikus ateizmusa. Kant még Isten létét erkölcsi posztulátumként állította föl, mely szerint Isten léte az erkölcsiség követelménye bennünk. Ezzel szemben az ún. posztulatórikus ateizmus Isten „nem-létét” állítja következményként eléink, mégpedig az ember javának érdekében. Istennek eszerint nem szabad léteznie, hogy az ember létezhesen. Az Isten-kérdésben így vélekedtek Nietzsche és Nicolai Hartmann. Nietzsche (1844-1900) azt tanítja, hogy az ember célja az, hogy „felsőbbrendű ember” legyen. A felsőbbrendű ember léte pedig nem egyeztethető össze Isten létevel, mert Isten mindenhatósága az ember nagyságát és szabadságát korlátozná. „Korábban az emberek, ha a tenger végtelenségére néztek, Istenre gondoltak. Most azonban azt tanítom nektek, – mondja Zarathustra, – hogy a felsőbbrendű emberre kell gondolnotok.” Nietzsche Isten halálát hirdeti meg, mert csak akkor, ha Istent megöltük, válhatunk felsőbbrendű emberré. Így szól ismét Zarathustra: „Nektek felsőbbrendű embereknek Isten volt legnagyobb ellenlábasotok. Mióta azonban sírban fekszik, ti újra föltámadhattok. Tibennetek vajúdik az ember jövője. Isten meghalt, éljen tehát a felsőbbrendű ember.” S ebből Nietzsche saját rendszerének logikájával Levonja a végkövetkeztetést: „Ha Isten lenne, miképp is bírhatnám ki azt, hogy ne én legyek az Isten! Tehát nincsenek istenek.”

Hasonlóképpen vélekedik Nicolai Hartmann (1882-1950) is, amikor kijelenti: „Az etikának az a feladata, hogy olyan cselekvésre indítson, ami az istenfélők szemében Isten-káromlásnak tűnik. Az új etika Isten attribútumaival ruházza fel az embert. Ismét visszaadja az embernek azt a lényegét, (feltéve, ha felhagy az Istenbe vetett hittel) amit korábban vallásossága révén félreismerett és elveszített. Az új etika arra tanít, hogy Istent leszállítsuk világfölötti trónusáról és az ember akaratába helyezzük. Így tehát az embert illeti meg Isten metafizikai öröksége.” (vö. Nicolai Hartmann, *Ethik*, 118)

A posztulatórikus ateizmus nem törekszik arra, hogy teoretikusan bizonyítsa álláspontját, hanem egyszerűen eleve bizonyítottnak tételezi posztulátumát (úgy tesz, akárcsak Kant a maga posztulált Istenével). Ezért a posztulatórikus ateizmust sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet teoretikus úton – legalábbis részleteiben –, inkább arra kell törekedni, hogy kiindulási pontját és alaptézisét vonjuk kétségbe.

A doktrinér ateizmus. Tudományos módszerrel könnyebben közelíthető meg az elméleti ateizmus rendszere, hiszen ez egy filozófiailag körülírható világnézet logikus következménye. Az elméleti ateizmus materialista világnézetre épül, s abból az alapállásból indul ki, hogy a létet az anyaggal azonosítja. Ezért az elméleti ateizmussal való párbeszéd filozófiai síkon megközelíthető s alapjában véve a filozófiai lét-tanból kell kiindulnia.

A filozófiai gondolkodás történetében a materializmusnak többféle megnyilvánulása van. Így megkülönböztethetjük a „nyers” illetve vulgáris materializmust, a dialektikus materializmust és a monizmus rendszereit. Továbbá a materializmus sajátos képviselőiként említhetjük meg Schopenhauert, Sartre-t és Ernst Blochot.

(1) *A vulgáris materializmus, a dialektikus materializmus és a monizmus rendszerei*

(a) A vulgáris materializmus egyetlen valóságként a *testi anyagot* tételez. Mivel a szellemi létet tagadja, semmiféle szellemi természetű világeletről lényt sem fogadhat el, s így számára a szellemi lélek sem létezik.

Ezt a „nyers” materialisztikus szemléletet az újkorban elsősorban Thomas *Hobbes* (1588-1679) képviselte. Hobbes abból indult ki, hogy a megismerés egyetlen forrása az érzéki tapasztalás, melynek anyagi alapja van, s anyagi természetű észleléseinket a gondolkodásunk csupán feldolgozza. Így csak anyagi természetű dolgokat ismerhetünk meg, s mivel felfogása szerint a megismerési rend és a létrend egybeesik, csak anyagi-testi dolgok létezhetnek.

A francia felvilágosodás filozófusai, Julim Offray de *Lamettrie* (1709-1751), Claude Adrien *Helvetius* (1715-1771) és Dietrich von *Holbach* (1723-1789), valamint Németországban az idealista rendszerek ellenhatásaként létrejött, – és Ludwig *Feuerbach* (1804-1872), valamint David *Strauss* (1808-1874), Jakob Moleschott (1822-1893) és Ludwig *Büchner* (1824-1899) által képviselt materializmus, – szintén a „nyers” materializmus felfogását képviselik.

Holbach úgy véli, hogy az egyetlen valóság, ami létezik, nem más, mint az anyag, melynek lényegi tulajdonsága a mozgás. Ugyanazok az erők, melyek az anyag meghatározói (vagyis a tehetetlenség, a vonzás és a taszítás) irányítják az emberi cselekvést is, mely egoizmusban, szeretetben és gyűlöletben nyilvánul meg. *Holbach* szerint az Istenben való hit nemcsak hogy alaptalan, hanem egyben káros is, mivel ez a beállítottság nyugtalanítja az embert.

Hasonlóképpen *Feuerbach* is azt vallja, hogy az egyetlen valóságos lét az anyagi természet. Rendszerében a természet valamiféle végtelen és örök organizmus. A természet legmagasabb fejlődési fokán áll az ember, akiben a természet öntudatra ébredt. A szellemi létformát, s ezzel a szellemi lélek és Isten létét tagadja. *Feuerbach* rendszerében az Isteneszmé nem más, mint az emberi fantázia szüleménye. Az Isten az ember, saját korlátolt

létének eszményi formába öltöztetett, abszolút *kivetítése*. Mivel az Isten-eszme az emberi lényeg szubjektív projekciója, Feuerbach úgy véli, hogy a teológiát – vagyis az Istenről szóló tanítást – az *antropológiának*, vagyis az emberről szóló tanításnak kell fölváltania.

(b) *Marx, Engels és Lenin* tanaiból kialakított *dialektikus materializmus* abban különbözik a vulgáris materializmustól, hogy ez a felfogás az anyagi-testi létforma mellett valamiféle szellemi létforma létjogosultságát is elismeri, s így „kategorikus pluralizmust” vall. Jóllehet a dialektikus materializmus elfogadja a tudati tevékenység szellemi jellegét, mégis a létesítő okság és eszköz-okság értelmében visszavezeti azt az anyagra, következésképp a gondolkodás nem más, mint az anyag funkciója. Az *anyag* a tudatunktól függetlenül létező objektív valóság és minden, ami létezik, ennek az ún. „filozófiai anyag”-nak megnyilvánulása. A fejlődést is az anyag fejlődéseként kell értelmezni, mégpedig a dialektika törvényeinek megfelelően, úgy, hogy az ellentétek egységét és harcát, a mennyiségi változásoknak minőségi változásba való átcsapását, és a tagadás tagadásának törvényszerűségeit kell szem előtt tartani. Ebben az értelemben az ún. szellemi minőségek megjelenése is visszavezethető az anyagi alapra.

Ez a materialista felfogás érvényesül a *történelmi materializmus* rendszerében is, melyben mind az Isten-eszme, mind a vallási jelenség úgy értelmezendő, mint ami az anyagi természetű társadalmi totálitás szellemi felépítménye. Mivel a társadalom mozgását anyagi-gazdasági törvényszerűségek irányítják és határozzák meg, (a kapitalista termelési mód eredményeképpen) a kapitalizmus legyőzésével a termelési viszonyok és termelési módok is megváltoznak, s ebből következően a korábbi anyagi alappal a tőle függő szellemi felépítmény (Isten, vallás) számára sem lesz hely. Így a fejlett szocialista társadalmi rendben Isten és a vallás helyét, a társadalomnak szabadon és teljesen elkötelezett ember tölti majd be, s maga ez a társadalom (s benne az ember) lesz az abszolútum.

Nem nehéz felfedezni e felfogásban a már kifejtett panteizmus elemeit. A dialektikus materializmus abszolútuma nem más, mint a hegeli abszolútum „fejtetőre” (vagy ha úgy tetszik) „talpára” állítása. Itt az *abszolútum* tehát az *anyag*. Kérdés persze, hogy milyen értelemben vett anyag? A dialektikus materializmus mai rendszerében tán egyetlen fogalom sem oly kevésbé tisztázott, mint éppen az *alap*, vagyis az anyag fogalma. Vizsgáljunk meg három lehetőséget, az anyag három felfogását (képviselői vannak mindhárom felfogásnak!), és próbáljuk meglátni, hogy az *anyag melyik felfogásban tekinthető igazán abszolútumnak*, ha egyáltalán annak tekinthető? Ha a tárgyiasító megismerés *tárgyi* pólusában jelentkező anyagot vesszük alapul, akkor ez nyilvánvaló, hogy nem lehet abszolútum, hisz kimarad belőle az emberi szellem. E felfogás képviselői nem veszik figyelembe azt, hogy a tárgyi anyag „látásához” a szubjektumok sokasága kell, történelmi dimenzióikkal együtt. Ha az abszolútum a tárgyiasító megismerésben jelentkező *anyag és az emberi alanyok összessége*, akkor jóllehet ez a felfogás logikusabb az előzőnél, újra csak valamiféle fejlődő hegeli abszolútumhoz jutunk, de ezúttal természetesen materialista kiadásban. Ez a fejlődő abszolútum a fejlődés során jelentkező lét-többleteket a semmiből meríti. S végül, ha az anyagot *axiomatikus fogalomnak* tekintve, az anyagot olyan transzcendentális lehetőségi feltételnek fogják fel, ami valamiképpen a tárgyi anyag és az alanyok közös *lehetőségi feltétele*, akkor nézetünk szerint ez a leglogikusabb álláspont. A dialektikus materializmus képviselői között vannak olyanok, akik e lehetőségi feltételnek a tárgyiasító megismerésben jelentkező anyag tulajdonságaival való egyértelmű felruházását nem tartják indokoltnak. „Nem nehéz kimutatni, hogy a természettudomány számára elvileg lehetetlen akár az anyagi világ térbeli és időbeli végességének, akár végtelenségének bebizonyítása. Az ilyen bizonyításhoz ugyanis a mozgó anyag valamelyik konkrét formájának abszolutizálása szükséges”. (vö. „Végtelenség és világegyetem”, 287 o.) Következésképpen elfogadják azt is, hogy a végesség és végtelenség „fogalmak értelmének kérdését csakis a filozófia tisztázhatja véglegesen” (i. m. uo.). De még e felfogás képviselői sem tudnak szabadulni attól a

kísértéstől, hogy világunk legátfogóbb *dialektikus* törvényeit *belevetítsék az abszolútumba*, s így ők is *fejlődő* abszolútumhoz jutnak, legalábbis nagyon ellentmondó állításokba bonyolódnak. A fejlődő anyaggal kapcsolatban a marxista „Filozófiai kislexikon” szerzői megállapítják, hogy „a fejlődés kategóriája a marxista filozófia értelmezésében nem terjeszthető ki a világegyetem egészére, mint olyanra, mivel ez a kiterjesztés a keletkezés, kifejlődés, stagnálás, elhalás, mozzanataival logikailag valamiféle teremtést tételezne fel.” (Fil. kisl. 104. o.) Igaz ugyan, hogy ez az okfejtés makacsul elzárkózik a végső nehézségek elől, a fenti tétel hirdetői valójában mégis helyesen látják a problémát: azt, hogy a *fejlődő abszolútummal* „valami nincs rendjén”. Ugyanakkor azonban e „nem-fejlődő” anyagot mégis a térbeli végtelenség attribútumaival ruházzák fel. Az idő végtelensége azonban „az aktuális és potenciális végtelenség sajátos egységét alkotja” (Végtelenség és világegyetem, 181. o.). Ezzel viszont újra visszacsempeszték a fejlődés gondolatát, újra itt a fejlődő abszolútum.

Úgy véljük, hogy a dialektikus materializmus képviselői akkor járnának el helyesen, ha a tárgyi anyag és a tudat közös transzcendentális feltételét (az ontológiai vagy filozófiai értelemben vett anyagot) nem ruháznák fel minden további nélkül a konkrét anyagnak még a legáltalánosabb határozmányaival sem, hanem olyan megvalósult végtelennek („*actus purus*”-nak) tartanák, amiben aztán jól elhelyezhető lenne az általunk ismert világ képességeivel kevert tényleges végtelensége, illetve fejlődése. Kétségtelen persze az is, hogy ebben az esetben el kellene fogadniok azt, hogy az *abszolútum* végső soron mindig kifürkészhetetlen *Titok* marad a számunkra, hiszen a tiszta megvalósultságról világos és határozott fogalmat sohasem alkothatunk. Ám még ebben az esetben is probléma maradna az, hogy ebben a személytelen tiszta aktuális anyagban hogyan jelenhet meg a még ehhez az anyaghoz képest is minőségileg magasabbrendű anyag, az emberi szellem, s annak személyessége, ha a minőségek és a mennyiségek nem vezethetők vissza maradék nélkül az előzőkre? Az a furcsa helyzet állna ugyanis elő, hogy az ember, aki mind személyes, mind kollektív tapasztalatában az öntudatra ébredt szellem tökéletességével rendelkezőnek tudja magát, kénytelen lenne „fejet hajtani” egy olyan abszolútum előtt, amit ugyan tárgyában abszolútnak vall, de létrendileg magasabbrendűnek érzi magát annál, éspedig azért, mert tudása és szabadsága révén valamiképpen hatalma van fölötte. A dialektikus materializmus immanens, anyagi természetű abszolútuma tehát *transzcendens* szellemi természetű abszolútumot feltételez, melynek, „rejtjeles” itt-létéről a konkrét mindennapi tapasztalás ad bizonyosságot.

(c) A *monizmus* úgy értelmezi a valóságot, mint egy önmagában zárt egységet, ami Isten és a világ, szellem és az anyag össz-egysége.

A monizmus rendszerei között elsősorban Ernst *Haeckel* (1834-1919) *biológiai monizmusát* kell emlitenünk, Haeckel az említett össz-egységet életnek nevezi. Az élet szerinte egységes szubsztancia, mely egyidejűleg jelenti a természetet és Istent, s ezért az anyagi és szellemi létforma két alapvető tulajdonságában nyilvánul meg. Ez az össz-szubsztancia, mely mennyiségében mindig azonos marad, a végtelennek tekintett időben bontakozik ki periodikus ismétlődések formájában, mégpedig az őanyagból kiindulva az egysejtűeken keresztül a legmagasabbrendű élőlényekig, melyek közül a legkiválóbb az ember. Az „össz-szubsztancia”, mint a mindent átfogó világlényeg, a monizmusnak ebben a formájában előbb-utóbb a vallási tisztelet tárgyává alakult át. Ez pedig olyan formában történt, hogy három lényegi tulajdonságát, az igazat, a jót és a szépet, mint emberi tulajdonságokat, mintegy „isteni háromságnak” nevezték el. Ez a „vallásos” jellegű monizmus természetesen haladásellenesnek nyilvánította a kereszténységet, s arra törekedett, hogy mint világnézetet, kiszorítsa és helyettesítse.

A monizmus másik irányzatát – melyet *energetikai monizmusnak* neveztek – Wilhelm *Ostwald* képviselte (1853-1932). Ő minden lét alapjának a fizikai energiát tekinti, melynek

megjelenési formái az anyag és a szellem. Ezért hirdeti Ostwald, hogy az Isten-fogalom helyébe a pozitív tudomány fogalmának kell lépnie. Végül meg kell említenünk még Wilhelm Wundt (1832-1920) ún. *pszichológiai monizmusát* is. Wundt úgy véli, hogy minden jelenség végső és egységes oka a pszichikai energia, vagyis az „akarás”. Ezt az akarást a lelki élet megelevenítő áramaként értelmezi, ami egy céljában meghatározott fejlődésben bontakozik ki, az anyagtól (ami még tudattalan akarás) egészen az emberben lévő tudatos akarásig. Mivel Wundt szerint a *tudat* a fejlődés végső állapota, nem létezhet olyan tudatos létező, aki mint teremtő Isten az egész világmindenség létrejötte előtt létezhetett volna.

(2) Arthur Schopenhauer ateizmusa

Az elméleti ateizmus gyökere a materialista világnézet. Schopenhauer (1788-1860) ateizmusa is ebből fakad.

Schopenhauer fő művében („Die Welt als Wille und Vorstellung”) kirajzolódnak tanításának alapvonásai. Kanthoz hasonlóan ő is különbséget tesz a „jelenségek világa” és az „önmagában lévő világ” között. Nézete szerint a bennünk tudatosult világ mint jelenség szubjektív elképzelés és a megismerő alany produktuma. Ezzel szemben a világ önmagában való léte szerint nem más, mint *akarat*, mely lényege szerint az életre való törekvést jelenti, mégpedig elsősorban érzéki és ösztönös értelemben. Az akarat a dolgok egységes ősoka, s mivel az akaratot érzéki-ösztönös életre törekvésként értelmezi, szerinte *minden lét érzéki lét*. Az ember lényege is érzéki-anyagi jellegű, és minden részletében, illetve megnyilvánulási formájában az érzéki jellegű ősakarat megjelenési formája. Az értelem viszont az a „fáklya”, melyet az ember agyában az ősakarat gyújtott meg. Az értelem világos tudat, melyhez az ősakarat az agyműködés folytán jutott el. Schopenhauer tehát az értelemnek nem tulajdonít önálló szellemi jelleget, hanem az akaratból levezetett (derivált) képességnek tekinti. Ily értelemben az emberi megismerés aligha különbözhet lényegében az állati megismeréstől. Az ilyen *szenzualisztikus* és *materialisztikus* beállítottságú felfogás logikusan feltételezi az elméleti ateizmus alapbeállítottságát. Nietzsche elismerő szavaival élve Schopenhauer volt az „első önálló és hajthatatlan ateista”. Schopenhauer metafizikai lehetetlenségnek tartja a legnagyobb személyes értelmes lét létezését, amit a világ végső okának kellene tekintenünk. Ezt azzal indokolja meg; hogy az intellektus (mely a személyiség alapját képezi) működésében az *agy funkciójához* kapcsolódik, ami maga is az *ősakarat* fejlett megnyilvánulási formája. A világ teremtőjének elfogadása azért sem lehetséges, mert szerinte az *okság* törvénye, mint gondolkodási törvény csak a *képzetek* világán belül érvényes és a tapasztalati valóság szféráján túl nem terjeszthető ki, amint ezt már Kant is tanította. Schopenhauer nem óhajtja ateizmusát *panteisztikus* módon álcázni. Azt mondja, hogy a „világot Istennek nevezni nem azt jelenti, hogy megmagyarázzuk ezzel a világot, hanem csak azt, hogy a világ szó helyett nyelvünk egy fölösleges szinonim kifejezést használ”. Azt is mondja, hogy valamiféle személytelen panteista istenség „egyáltalán nem tekinthető Istennek, hanem inkább „*contradictio in adjecto*”, melyet a filozófiai professzorok szívesen használnak, miután Isten tétéről már lemondtak és Isten-tagadásukat szavakkal próbálják lefátyolozni. „(vö. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. IV. 143)

(3) Jean-Paul Sartre egzisztencialista ateizmusa

Sartre (1905-1980) rendszerében a lét két alapmegnyilvánulását különbözteti meg: az anyagi-tudattalan *önmagában való létet* (en soi) és a tudatos-szabad *önmagáért való létet* (pour soi). Az anyagi tudattalan létforma nem más, mint a tökéletesen valóságos lét, ami teljesen zárt önmagában és egészen egy a maga zártságában. A tudatos és szabad létforma, az önmagáért-való-lét az emberben nyilvánul meg és az előbbihez viszonyítva tökéletlenebb. A

megismerő alany és tárgy kettőssége bontotta szét a lét eredeti egységét és e kettősség következtében tökéletlen, illetve nem egy az önmagáért-való-lét. Ezért tartalmaz mindig valamiféle tagadást, s ez a tagadás Sartre szerint a „semmi”, mely metafizikai gyökerében „támadja meg” az önmagáért-való-létet. Sartre az emberben megkülönbözteti a létezés és a lényeg mozzanatát. A létezés szerinte az, ami által az ember van. A lényeg pedig az ember úgy, ahogyan van. A két mozzanat közül a létezés élvez elsőbbséget és a lényegből indul ki. Sartre az ember létezését azonosítja *szabadságával* mivel szerinte az ember léte szabadsága által valósul meg. Nézete szerint az ember eredetileg korlátlan és tökéletesen meghatározatlan szabadságot jelent, és ebből a szabadságból teremti meg aztán a maga lényegét, anélkül hogy a megvalósítás során eleve adott szabályokhoz vagy irányelvekhez kellene igazítania magát. Az ember tehát – mivel lényegének a szabadság által történő megvalósításával alakítja ki értékeit – teljesen az, amit szabadon kialakít magából. Mindaz, ami a szabadság által tételezett, az feltétlenül értékes és jó. Így lesz az ember önmagának értékmérője, „minden dolog mértéke”, amint azt már a régi szofisták is vallották. Ezzel kapcsolatban mondja Sartre, hogy „abban a választásban, hogy ilyenek vagy olyanok legyünk, egyúttal benne van választásunk értékének meghatározása is, hiszen sohasem tudjuk a rosszat választani. Amit választunk, az mindig jó, és semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy mindenki számára jó ne lenne” (Sartre: „Der Existenzialismus ist ein Humanismus”).

A szabadságot nem az ember adta meg önmagának, hanem egyszerűen rátalált és el kell fogadnia. Az ember mintegy bele tett „dobva” a szabadságba, mintegy a szabadságra lett „ítélve”, anélkül, hogy szüksége lenne arra a kérdésre, honnan vagy miért kell szabadnak lennie. A szabadságban az ember tehát teljesen magára van hagyva, senkisem veheti el ezt tőle, de az ezzel járó felelősséget sem. Szabad tevékenysége során, és cselekedeteinek gyakorlásában nincs szüksége utasításokra és szabályokra, de nem is várhatja azokat. Ennek következtében lesz az ember szabadsága az elhagyatottság és a magány helyzetében nyűg és esetleg nyomasztó teher.

Az ember szabadságának gyakorlásában kénytelen szembenézni a *semmivel*, mely mintegy farkasszemtel néz az ember kétéhasadt létével, s ebből adódik a félelem. A félelem arra ösztönzi az embert, hogy az anyagi-tudattalan „önmagában-való-lét” egységét és zártságát keresse, hogy felülemelkedjen a semmin, mely feléje tátong és így váljon egészen önmagává. Ehhez viszont az embernek fel kellene adnia öntudatát és szabadságát, ami viszont azzal a következménnyel járna, hogy többé már nem sajátosan önmaga. Sőt a tudattól való megfosztottság következtében létének zártsága sem értékelhető már. Az ember, félelem által ösztönzött törekvése arra, hogy egészen önmaga lehessen, értelmetlen és „hiábavaló szenvedély”. Ezért mondja Sartre, hogy az ember önmagában nem más, mint ellentmondás: mint „pour soi” a félelemtől hajtva törekszik „en soi”-jára. Mint „en soi” viszont megszünteti „pour soi”-jét.

Az ember létének értelmetlensége és érthetlensége váltja ki bennünk az *undor* érzetét. Ezért undorodik az ember mindentől, a saját lététől és minden létezőtől egyaránt. Viszont az abszolút értelmetlenség vállalásában ki kell tartania. Nem szabad menekülnie azáltal, hogy valamiféle hiteles léttel ámitja önmagát, vagy pedig a külső élvezetekben keres feledést. Minden undorodás és ellenszenve ellenére, állnia kell a hiábavaló harcot a semmivel, ami „meglepte”, s ami megakadályozza abban, hogy tökéletes és hiteles létehez eljusson, s ezt vállalnia kell mindaddig, amíg önmagától vissza nem süllyed a halálban megvalósuló önmagában (en soi) való létbe. Így a halálban szűnik meg először az élet értelmetlensége, mivel a semmi elleni hiábavaló harc végetért, de úgy, hogy az embert valójában teljesen elnyeli a semmi. Így győz a semmi az ember fölött. Világosan következik ebből, hogy az emberi lét ilyen értelmezése nem hagy helyet Isten számára. Sartre azonban tovább megy és még *bizonyítani* is kívánja „Isten-nem-létezését”. Ezt pedig a következőképpen teszi:

1. Ha lenne Isten, aki az embert teremtette, akkor megtehetné volna azt is, hogy a maga isteni lényegét kölcsönözze az embernek. Az embernek azonban természettől fogva nincs semmiféle lényegisége, hanem épp ezt kell szabadságban önmagának megteremtenie. Tehát Isten nem létezik.

2. Isten azért sem létezhet, mert az ember, mint pusztán létezés, nem más, mint korlátlan szabadság. Namár most, ha Isten létezne, akkor léte az emberi szabadságot korlátozná, sőt meg is szüntetné. Az ember szabadsága és Isten létezése tehát kibékíthetetlen ellentétben vannak egymással.

3. S végül: ha Isten létezne, akkor vagy „önmagában-való-lét”-nek, vagy „önmagáért-való-lét”-nek kellene lennie. Mint „önmagában-valólét”, jóllehet birtokolná létének teljességét és egységét, de mindenféle tudat és szabadság nélkül. Mint „önmagáért-való-lét”, jóllehet tudatos és szabad lenne, de létében ugyanúgy meg lenne osztva, mint az ember, s így csak tökéletlen és csökkentett értelemben létezhetne. Egy olyan lény léte viszont, aki a lét tudatát és teljességét egyidejűleg birtokolhatja (mint ahogy ezt a hagyományos Isten-fogalom megköveteli), Sartre szerint nem más, mint belső ellentmondás.

Sartre ateizmusának is legmélyebb alapja a *materializmus*. Tanítása szerint valójában a „teljes” lét nem más, mint a tudat-nélküli, anyagi lét. A tudat pedig nem más, mint „a semmi burka”, mely az az anyaghoz kapcsolódik.

(4) *Ernst Bloch optimista ateizmusa*

Schopenhauer és Sartre pesszimiztikus, illetve nihilizmusba hajló ateizmusával ellentétben *Ernst Bloch* (1885) pozitív és optimista ateizmust vall. Filozófiáját a „remény elvére” építi (vö. „Das Prinzip Hoffnung”). A remény elve képezi Bloch ontológiájának alapját. Bloch *ontológiája* materialista alapokon nyugszik. Szerinte az egész valóság lényege szerint anyagi jellegű. Viszont ezt az anyagi jellegű valóságot a remény elvével alapozza meg. Vélekedése szerint az anyag nem mechanikus, hanem *fejlődésben* lévő anyag. Úgy is tekinthetjük, mint egy lehatárolatlan folyamat hordozóját. Bloch anyagi valósága még „nem hordta ki” egészen a létet. Hiszen ennek a létnek a maga teljességében a *jövő* folyamán kell kibontakoznia. Az anyag a dialektikus fejlődési folyamat lehetőségi hordozója, vagyis az a létező, aminek még van lehetősége. Bloch anyag-fogalma (Arisztotelész „materia prima”-jához hasonlóan) alapjában véve potencia, vagyis tiszta lehetőség, illetve olyan erőteljes hatalmasság, ami folyvást megvalósulásra törekszik. Viszont Arisztotelész „materia prima”-jával ellentétben Bloch „anyagának” nincs szüksége kívülről jövő ösztönzésre, valamiféle okra, hogy eljuthasson a ténylegességhez, hanem önmaga vezeti el magát a megvalósuláshoz, mégpedig az örök és végtelenbe lendülő egyenes vonalú fejlődés során. Amennyiben Bloch úgy értelmezi az anyag fejlődését, hogy az „egyenes vonalúan” jut el a potenciák ténylegesülésén keresztül, dialektikus úton végső céljához, akkor ebben a vonatkozásban anyag-értelmezése eltér az ortodox marxista materializmustól.

Bizonyos szempontból úgy tűnik, hogy Bloch az arisztotelészi „materia prima” és az „actus purus” fogalmait egyesíti, s ebből érthetjük meg, hogy olyan képességeket tulajdonít az anyagnak, hogy az a maga erejéből spontán (öntevékeny módon) valósítja meg lehetőségeit. Így Bloch a maga anyag-fogalmát mintegy „causa sui”-vá teszi, melyről már korábban kimutattuk, hogy önmagában ellentmondást hordoz. Bloch azt is tanítja, hogy rendszerében az így értelmezett *fejlődő anyag* gyökerében azonos annak a „mítosztalanított” fogalomnak tartalmával, amit a keresztény hit *Istennek* nevez. A cél-tartalom az, ami az anyag önmagában vett lényege, de ez csak mint megvalósítandó feladat adott, viszont képes arra, hogy önmagát elvezesse a teljes megvalósuláshoz, és ez a cél-tartalom nem más, mint az, amit korábban mitológiai megjelöléssel Istennek tekintettek.

Így vélekedik tehát Bloch a remény elvével megalapozott anyagi jellegű valóságról. A lét, mely teljesen anyagi jellegű, a jövőben kiteljesülő önmegvalósulásra törekszik rendszerében, s mivel lehetőségei korlátlanok, úgy megvalósulásának sincsenek határai.

Bloch ontológiájával összhangban áll *antropológiája*. A remény elve meghatározza az ember létének lehetőségeit is, ami a korlátlan önmegvalósulásban áll. Ez a korlátlan önmegvalósulás azonban nem történhet a természettel és a társadalommal ellentétben (amint ezt az egzisztencializmus hangsúlyozza). Az embernek inkább arra kell törekednie, hogy „rábízza” magát a természetre, alkalmazkodjék annak anyagi jellegű belső törvényszerűségeihez, elfogadja „a társadalmi és politikai objektivitást” (ami a marxista értelemben vett társadalmi objektivitás), és teljesen azonosuljon ezzel. Bloch úgy véli, hogy az ember, mint a természet és társadalom része, képes a korlátlan fejlődésre, ami erőt ad neki ahhoz is, hogy a *halált legyőzze*, s épp a halálban mutatkozzék meg az emberben realizálódó „Isten”. Bloch nézete szerint nem létezik a világhoz viszonyított transzcendens Isten, hanem maga a *természet* lép Isten helyébe. Az Isten megtestesüléséről szóló keresztény tanítást pedig úgy fordítja ki, hogy az embernek (illetve emberiségnek) kell a fejlődés során „Istenné” válnia.

Az emberi lehetőségek, melyeket az ember önmagában hordoz, s melyeket a saját erejéből megvalósíthat (sőt meg is kell valósítania azokat), az ember ún. *szellemi alkotásaiban* nyilatkoznak meg. Itt elsősorban a költészetet és az utópisztikus irodalmat részesíti előnyben Bloch (rendszerének logikáján belül értelmezi Morus Tamás, Campanella, az utópista szocialisták, sőt a technikai jövő-regények tanait is). Az emberi lehetőségek a zenében is objektívalódnak, így elsősorban Beethovennél és Mozartnál de a vallások tanításait (különösen Thomas Münzer német parasztforradalmár misztikus írásait), a zsidó és az eschatológikus beállítottságú keresztény vallást is ebben a szellemben értelmezi. Bloch szerint az egész *keresztény tanítás* (melyet különösen a korai keresztény gnózis formájában vett át) nem más, mint tájékoztatás arról, hogy mit tud az ember kihozni magából a természet és társadalom keretében, és mit kell tennie ahhoz, hogy a világ valóban „otthona” legyen anélkül, hogy kitekintene vagy visszanyúlna valamiféle transzcendens Isten felé.

Nem lehet nem észrevenni a Bloch rendszerében kirajzolódó evilági *messzianizmus* jellegzetes vonásait. Úgy véli, hogy a remény törekvésének végső célja (melyre a természet s az összes emberi lehetőség irányul, s melynek teljesítésére az ember saját erejéből is képes) valamiféle messzianisztikus jellegű „szabadság birodalma” ezen a földön, de a transzcendens Isten nélkül. Ebben a birodalomban maga a természet és az ember az, aki elfoglalja Isten helyét. Bloch számára *Krisztus* tanításának lényege e „birodalom” eljöttének jóhíre. Ilyen értelemben beszél a kereszténységben megjelenő ateizmusról, ami annyit jelent nála, hogy a kereszténység szabadította fel az embert az igazi *ateizmusra*, amikor az „ismeretlen Isten” (Deus absconditus) helyére állította Jézus alakját, aki elhozta az evilági messiási országot, melynek az ember a központja. „Ateizmus nélkül a messzianizmusnak nincs értelme” mondja. Krisztus jelentősége abban volt, hogy a transzcendens ismeretlen Istentől „emberi” Istent csinált. „Az az Isten, aki egy mitikus világ perifériáján tartózkodott, Krisztuson keresztül emberi formát öltött, az embert állította a középpontba és azon közösségek, melyek az ő nevében gyűlnek össze, szintén az embert tekintik a legmagasabbrendű értéknek”. Elméletéből Bloch a következő konklúziót vonja le: „Csak egy ateista lehet jó keresztény, és csak egy keresztény lehet jó ateista”. Ilyen beállításban kell értelmezni az evangélium jóhírét is „eritis sicut Deus” (olyanok lesztek mint Isten). A keresztény üzenet blochi értelmezése odáig jut el, hogy Krisztus föltámadásának tényében azt a lehetőséget látja, hogy az ember a saját erejéből is képes *legyőzni a halált*. E tehetőségeket – úgy véli Bloch – csak a *szocialista* társadalomban lehet magvalósítani. „Amint a keresztények föltámadási-hitében már el van rejtve az egy teremtő Isten életében való részesedés, úgy e gondolat elevensége először

ateista-utópista módon válik lehetségessé, ami a halálon túli tragikus vagy heroikus öntranszcendenciában valósul meg.” – írja.

Amint látjuk, Bloch marxistának nevezett ateizmusa pozitív kicsengésű, Schopenhauer és Sartre ateizmusával szemben. A „reménység elv” bevezetésével az ateizmust megpróbálja összhangba hozni a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás tanával. Ebben áll Bloch napjainkban is érvényesülő aktualitása, de az a veszély is, mely tanain keresztül az önértelmezésű hiteles keresztény vallási tanítást fenyegeti. Sokak számára, akik ma a kereszténység és a marxizmus párbeszédének lehetőségét keresik, éppen Bloch filozófiája az útjelző.

(5) Az „Isten halála” teológia

Az elmúlt időkben nagy feltűnést keltett ún. „Isten halála” teológia is alapjában véve ateista szemléletet tükröz. Az irányzat elnevezése Nietzsche-re vezethető vissza, aki Isten halálát posztulátumként hirdette azért, hogy „éljen a felsőbbrendű ember”. A szemlélet gyökerei már Hegel rendszerében is felfedezhetők, aki Krisztus halálát, az ún. „Nagypéntekeseményt” ebben a beállításban kívánta értelmezni. Hegel immanens rendszerében az eszme totális „kinnlevőségét” fejezi ki Jézus halála a keresztfán, de Hegel ezt az elidegenülést feloldja dialektikus módszerével az eszme magasabb szintű egységének megvalósulásában. Így nála a Krisztus-esemény csupán „illusztráció” az abszolút eszme dialektikus kifejlődésének és önmagához térésének megvilágításához.

Az ún. „Isten halála” teológia elsősorban Dietrich *Bonhoeffer* tanítására hivatkozik. Bonhoeffer protestáns lelkész és teológus volt, aki 1906-ban Breslau városában született és 1945-ben halt meg a flossenburgi koncentrációs táborban. Ő az, aki („Widerstand und Ergebung. Briefe aus der Haft” München, 1951) elsőként szövegezte az ún. „vallás-nélküli kereszténységről”, és a keresztények fő feladatának azt tekintette, hogy ne annyira saját üdvösségük gondja kösse le őket, hanem a világban és a *világért való felelősségükre* összpontosítsák figyelmüket. Amerikában elsősorban Gabriel Vahanian (*The Death of God*, 1960), Angliában John A. T. Robinson (*Honest to God*) népszerűsítették Bonhoeffer tanait. Németországban az „Isten halála” teológiának egyik fő képviselője a protestáns teológusnő, Dorothea Sölle.

Ennek a „teológiának” *tartalma* röviden a következő: az ember azokhoz a különféle gondolati kísérletekhez kapcsolódik, melyek Isten létezését posztulátumként fogadják el. Istent úgy tekintik, hogy azzal meglehetősen magyarázni a világban eddig érthetetlen jelenségeket. Így pl. a természetben feltételezhető célszerűségekre (ami természettudományos módszerrel nem igazolható), illetve a bolygók mozgása eltéréseinek kiegyenlítésére (vö. Newton) Istent hívják segítségül, mint végső magyarázó elvet. Mások viszont azért feltételezik Isten létezését (amint ezt Kant is teszi), hogy az ember számára az erkölcsiséget biztosítsák. Ismét mások a végső kiegyenlítő igazságszolgáltatás követelményének megindokolására posztulálják Isten létét. Olyanok is vannak, akik Istent mintegy „ugródeszkának” tekintik ahhoz, hogy az ember transzcendenciára irányuló egzisztenciáját megvalósíthassa (vö. Jaspers). Nagyon sokan vannak olyanok is, akik társadalmi és szociális szükségéből fogadják el posztulátumként Isten létét, hiszen csak Isten adhatja a társadalmi rend és a hatalom végső, megfellebbezhetetlen normáját. Ugyanakkor ő az is, aki a társadalmi igazságtalanságokkal szemben egy túlvilággal kecsegtet (vö. vallás mint a nép ópiuma). Összefoglalva: azért hisz az ember Istenben, mert szüksége van rá s mert nélküle sem a világegyetemet, sem az emberi életet végső összefüggésében nem tudja megmagyarázni és megindokolni.

A felsorolt esetekben Isten tehát „hézagpótló” szerepet tölt be, melyet az ember akkor vesz igénybe; hogyha tudományos megismerése csődöt mond, avagy individuális személyisége, illetve társadalmi élete megoldhatatlan konfliktusokba ütközik. „A vallásos

emberek akkor beszélnek Istenről, amikor megismerésük (néha tunya gondolkodásuk következtében) a végére ér, vagy ha az emberi erőfeszítések csődöt mondanak. Az emberek tehát tulajdonképpen úgy vonultatják föl érdekeik szolgálatában Istent, mint valamiféle „Deus ex machina”-t, és megoldhatatlan problémáik látszólagos megoldását keresik benne. Ez az Isten valójában az emberi gyengeségek és az emberi korlátoltság kihasználásából él” – mondja Bonhoeffer (Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, 181).

A mai természettudomány viszont azt kívánja megmutatni, hogy nincs szükség Isten létezésének posztulálására, mivel a természet törvényeinek tudományos magyarázatához elégséges az emberi képesség. Hasonlóképpen – mind a marxista, mind a liberális – antropológiai szemlélet arra hívja fel a figyelmet, hogy Isten létének elfogadása nélkül is az ember kibontakoztathatja hiteles önmagát. Ebben az értelemben sem a polgári demokráciának, sem a szocialista-kommunista társadalmi rendszernek nincs szüksége Istenre, hiszen *Isten nélkül* is boldoggá teheti az embert. Így Isten elveszítette helyét a világban, a benne való hit létjogosultsága megkérdőjelezhető, vagyis gyakorlatilag Isten az ember számára *halott*. A mai ember nem tud mit kezdeni Isten hipotézisével, hiszen nélkülözhető lett a világ hármás dimenziójában: az élet, a tudomány és a technika valóságában.

A mai nagykorúvá vált embernek nincsen többé szüksége Istenre ahhoz, hogy a világot megmagyarázza magának. Bonhoeffer ezt a következőképpen világítja meg: „Az ember megtanulta, hogy minden fontos kérdésben maga boldoguljon Isten munkahipotézisének segítségével nélkül. Tudományos, művészeti és etikai kérdésekben egyaránt ez ma már magától érthetővé lett. Körülbelül száz év óta azonban ez az öntörvényűség mindinkább kiterjedt a vallási kérdések értelmezésére is. Ez különösen abban nyilvánul meg, hogy minden megy a maga útján Isten nélkül is, még hozzá éppen olyan jól, mint azelőtt. Akárcsak tudományos téren, az általános hétköznapi emberi élet területén Isten számára nincs hely, Isten elveszítette a talajt lába alól a mi világunkban.” (vö. Bonhoeffer, uo. 215 kk.) Bonhoeffer szavai itt elsősorban azok ellen a teológusok ellen fordulnak, akik az evangéliumban kívánnak választ keresni az ember egzisztenciális félelmének kérdésére, és úgy vélik, hogy az, az emberi életben fellelhető valamiféle „hiány”, melyet csak Isten képes betölteni.

Schillebeeckx „az Isten halála” teológiával kapcsolatban kijelenti: „Mindebben a szekularizáció jelensége lepleződik le, ami világos jele a mai ember nagykorúságának. Arra képesíti az embert, hogy a maga világát, s annak irányítását a saját kezébe vegye. Amennyiben a vallás lépésről-lépésre megszabadul a világon belül gyakorolt funkcióitól... akkor e folyamat végén majd határozottabban és pontosabban fel lehet ismerni, hogy hol van a vallás eredete az ember szívében. Csak ezután mutatkozhat meg, hogy a vallás tulajdonképpeni értelme messze túlmutat az emberi szükségleteken, s így Isten, a világon belüli autonóm tevékenység síkján, fölösleges hipotézissé válik. Ahhoz, hogy az ember eligazodjon a maga világában, nincs szüksége Istenre. Az evilágiság szintjén a mai emberiség Isten nélkül is boldogulhat.” (vö. E.. Schillebeeckx: *God en Mens*, Bilthoven, 1965, 22. o.)

Heidegger úgy értékeli az „Isten halála” teológiát, hogy „a keresztények Istene elveszítette hatalmát a létező fölött, és nem tud mit mondani az ember rendeltetéséről.” „A keresztény Isten csupán elirányító képzet az érzékfeletti, az eszményi, a normaadó, az alapelv, a szabály, a cél, az érték megvilágítására azért, hogy a létezőket valamiféle totalitásba, elrendezettségbe és célba állítsa, – röviden megfogalmazva – értelmet adjon nekik.” (Heidegger: *Nietzsche*, II. Pfullingen, 1961, 33. o.) Az „Isten halott” kifejezés Heidegger számára „nemcsak a krisztusi Isten tehetetlenségét jelenti, hanem minden érzékfeletti tehetetlenségét is, amelynek alá kell, s melynek alá is szeretné magát vetni az ember. Isten tehetetlensége azonban az eddigi rend széthullását is jelenti” (uo. 38.) „Isten halála” Heideggernél azt a jelentést kapja végülis, hogy az „ideák, eszmények és értékek metafizikai világa többé már nem életképes, s ezzel voltaképpen a metafizika véget ért.” (K. Löwith: „Heidegger. Denker in dürftiger Zeit”, Göttingen, 1960. 91. o.)

Az „Isten halála” teológiájához vezető gondolatmenetektől elsősorban az látszik, hogy mennyire elégtelen az a beállítottság, hogy Isten létezését az *ember igényeiből* (legyen az akár személyes erkölcsi, akár társadalmi igény) próbálják csupán igazolni. Ugyanez vonatkozik arra a törekvésre is, mely a *természet* titkainak megértéséhez Istent használja fel „hézagpótló” magyarázatnak. Ebben az összefüggésben joggal mondhatjuk, hogy a vallásos hit többé nem arra való, hogy megmagyarázza a világot. A hagyományos értelemben vett „világmagyarázat Istene” valóban halott. Itt is beigazolódnak az, hogy amikor Isten létét kívánjuk bizonyítani, akkor nem szabad beszűkülten csak evilági tapasztalataink részletjelenségeit vizsgálni, hanem a maga teljességében és legmélyebb összefüggésében kell föltennünk a kérdést – épp a világ lényegi és létbeni *esetlegességének* oldaláról megvilágítva azt, – s ebből kiindulva kell Isten léteire következtetni, mégpedig a metafizikai értelemben vett okság elvének felhasználásával.

Az „Isten halála-teológia” kritikája arra is figyelmeztet bennünket, hogy milyen veszélyes az elégtelen és hiányos Isten-bizonyítások következtetése, melyek Istent csak mint világrendező, mint jó és rossz fölötti bírót, mint a szociális rend biztosítékát tekintik. Van abban valami igazság, amit H. Fries így fogalmaz meg: „Isten úgy, amint azt legtöbbször elképzelik, nem létezhet. És el kell temetnünk, ha még ezt nem tettük meg”. (Heinrich Fries: Gott ist tot? 230. o.)

Nem térhetünk ki azonban az elől a kérdés elől, hogy az emberiség Isten, mint „hézagpótló” nélkül *megmenekülhet-e* saját – ma már szinte ellenőrizhetetlen – hatalmától, s hogy vajon létezhet-e Isten nélkül az emberi méltóságnak megfelelő társadalmi rend? Azt a kérdést is joggal föltehetjük, hogy vajon Isten nélkül megvalósíthatja-e az ember erkölcsi lényegét hiánytalan és kielégítő módon. Az a kérdés is nyugtalansággal tölthet el, hogy egy olyan világ, mely teljesen kiismerhető és manipulálható az ember által, s melyben Isten számára nincs „hely”, igazi otthont adhat-e az embernek, vagy pedig megfoghatatlan szorongással tölti-e el az az idegenség, mely kozmikus méretekben sugárzik feléje? Nem kétséges, hogy – tisztán értelmileg megközelítve a kérdést – Isten létének jogosultsága nem abból adódik, hogy az embernek szüksége van-e rá. *Isten léte* olyan *objektív adottság*, mely akkor válik világossá a számunkra, amikor a kinyilatkoztatásból megismert és önmagáról szóló Isten úgy szól hozzánk, hogy az nem „idegen” az ember számára, hanem érthető Szó, mely egyben a szeretet tette is, ami ha megérinti az embert, akkor úgy érzi, hogy hívő bizalommal s a szabadság kockázatával válaszolnia kell rá, mert ha ez elől kitér, akkor előbb-utóbb emberi méltóságát is kockáztatja.

Mai ateizmus és mai keresztény ihletettségű filozófiai válasz

Nietzsche a modern ateizmus atyja „A vidám tudomány” című művében így ír: „Hol van az Isten? Megmondom nektek. Megöltük őt, ti és én. Mindnyájan Isten-gyilkosok vagyunk, ... gyilkosok között a legnagyobb gyilkosok.” „Isten halott és holt is marad.”

Nietzsche szavai Isten haláláról félelmetes visszhangra találtak korunkban. Abban a korban, melyben az ateizmus már nem elméleti kérdés csupán, hanem elterjedt világnézet. Az ateizmus napjainkban olyan attitűd, melybe az új nemzedék már beleszületett. Nietzsche szavai Isten haláláról találóan érzékeltetik a mai világ viszonyát Istenhez. Mégis vigyáznunk kell, hogy miképpen értelmezzük Nietzsche szavait. Ő ugyanis nem azt mondja, hogy nincs Isten, hanem azt hangsúlyozza, hogy megöltük az Istent. Vagyis nem Istenről, hanem az *emberről* beszél, aki Istent megölte s ezzel bezárta magát ebbe a világba, a „Földet elszakította éltető Napjától”. Nietzsche az emberiség e hőstettét lelkendezve magasztalja soraiban, jóllehet megengedi, hogy a tett végrehajtása fájdalmat is okozhat elkövetőjének. Mégis úgy véli, hogy ezt vállalni kell, mert az istenhit elvetése felszabadítja az embert. Megszabadul Isten nyomasztó hatalmától és szabadon élhet tetszése szerint a maga teremtette világban. Sok ügyes-bajos dolga mellett aligha akad ideje arra, hogy halottakkal foglalkozzék. Találóan fejezi ki ezt a gyakorlati ateista attitűdöt Françoise Sagan, a neves francia író egy riporternak adott válaszában: „Isten? Arra sosem gondolok.” De bizonyára az sem véletlen, hogy regényeiben az embert az unalom és sivárság világában kínlódó lénynek festi le, aki minden élvezet és szabadosság ellenére üres és kielégületlen marad.

Nem kétséges, hogy Nietzsche felismerte: Isten léte vagy Isten tagadása *központi kérdés* az ember számára, még akkor is, ha sokan elodázzák ezt a kérdést. Azonban az, hogy a halottakról nem illik beszélni, nehogy az élők szokásos életmódját megzavarjuk, még nem szünteti meg azt aényt, hogy az „elhunythoz” mégiscsak valami közünk van.

Az ateizmus és Isten-hit viszonya napjainkban gyökeresen megváltozott. A kérdés ma már elsődlegesen nem az, hogy van-e Isten vagy nincs Isten, hanem a kérdés inkább így hangzik: *Milyen az Isten?* Ha van Isten, akkor milyen hozzánk, emberekhez? Mert ha nem felel meg igényeinknek, akkor öljük meg, tagadjuk meg őt. Nietzsche még megborzadt attól az egzisztenciális úrtól, mely Isten halála után az emberre vár. Ma már ez az úr nem is olyan félelmetes. sokan úgy vélik; hogy az ember, emberiség, tudomány, társadalom és egyéb immanens abszolútumok kitölthetik azt az űrt, melyet korábban a vallások Istene töltött be. Különösen napjainkban mégis úgy tűnik, hogy az embert maradéktalanul nem elégíti ki az az *élet-értelmezési* horizont, melyben abszolútumként csupán kivetített önmagát találja meg. Nem mondhat le szellemének alapvető igényéről, mely folyvást tovább kérdez az élet értelmének teljesebb magyarázata felé. Vállalnunk kell a Titok nyugtalanító *keresését*, ami valóságos, transzcendens, abszolút élet-értelmezési horizont lehet a számunkra. De vajon csak a felismerés segít-e rajtunk? A kérdés, ha megfogalmazatlanul is, megint csak így hangzik: *ki az Isten és milyen az Isten hozzánk?* E kérdésre a hiteles választ – úgy véljük, a keresztény üzenet és a hívő emberek élet-gyakorlata adhatja meg. Találóan jegyzi meg Peter Wust, hogy nincsenek színtiszta ateista és színtiszta hívő emberek. E figyelemreméltó észrevétel lehetőséget nyújt a hívők és nem hívők párbeszédének megalapozására, akik alázatosan bevallják, hogy nem mindent-tudó, hanem *kutató-kereső* emberek. A természet és társadalom-tudományok sem Isten létét, sem Isten nem-létét nem tudják kielégítően bizonyítani, még akkor sem, ha munkahipotézisüket, módszerüket és eredményeiket illetéktelenül filozófiai síkra terjesztik ki a valóság totalitás értelmezésében. A tudományok, megmaradva saját kutatási területükön, mégis segítséget nyújthatnak az ember világának alaposabb megértéséhez és távlatokat nyithatnak az élet értelmének keresésében.

Kérdés azonban, hogy *megelégedhetünk-e ezzel a válasszal?* Ne feledjük, hogy az ateizmus nem egyszerűen Isten-tagadást jelent, hanem egy történetileg meghatározott Isten-fogalom és vallási élet-értelmezés tudatos tagadását, valamilyen *más érték nevében*, melyet Isten és a vallás helyébe állít.

Tárgyalásunk folyamán ezért először a mai ateizmus kialakulásának forrásait és motívumait tárjuk fel, majd megkérdezzük, hogy ezek a motívumok indokoltak és elégségesek-e az emberi lét végső értelmének megválaszolására. Így készítünk utat annak az Istennek felismeréséhez, aki méltó az emberhez, s akit a keresztény kinyilatkoztatás mutat be nekünk.

A mai ateizmus történeti gyökerei

Az ateizmus az *ókorban* sem volt ismeretlen. De míg ez az ateizmus pogány vallási miliőben született és relativizálta az istenek és a vallás tekintélyét, ezért *pogány és relatív ateizmusnak* is nevezhetjük szemben az újkori ateizmussal, mely keresztény környezetben jött létre és *abszolút* értelemben tagadásba vette a kereszténység transzcendens Istenének létezését. Az *újkori* ateizmus tehát abszolút ateizmus, melynek közvetlen előkészítői a francia felvilágosodás gondolkodói és az angol empiristák voltak. Kant metafizika-ellenessége is sokat lendített az ateizmus ügyén anélkül, hogy a hagyományos Isten-érveket bíráló Kant ezt pozitíve akarta volna.

Az újkori ateizmus jelentős alakja *Feuerbach*, akitől Marx is átvette az ateista szemléletet. Feuerbach a vallások Istenét egyszerűen emberi kivetítésnek tekinti. Szerinte nem Isten teremtette az embert, hanem az ember teremt magának isteneket. Boldogsága és felszabadulása érdekében azonban meg kell szabadulnia történelmi bálványaitól. A teológiát az antropológiának kell helyettesítenie.

Napjaink ateizmusának igazi megalapítói azonban – Baul Ricoeur megfogalmazásával élve – a „*gyanú mesterei*”: Marx, Nietzsche és Freud. Hatásukra az ateizmus korunkban általánossá vált jelenség, pontosabban metafizikai lázadás Isten ellen, amely lázadás társadalmi-politikai kifejezést is kap. A felvilágosodás többnyire deista gondolkodóival szemben ők már abszolút értelemben vett ateisták.

A marxi ateizmus lényegét a fiatal *Marx* így fogalmazta meg: „Az ember alkotja vallását és nem a vallás az embert. A vallás annak az embernek az öntudata és érzelme, aki még nem hódította meg önmagát, vagy aki már elvesztette (elidegenítette) önmagát. A vallás a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli világ szelleme... Ezért a vallás eltűnését a nép illuzórikus boldogságának eltűnése, igazi boldogságának követelménye... A vallás valótlan Nap csupán, mely mindaddig az ember körül kering, míg az ember nem kering önmaga körül...” Másutt Marx határozottan kimondja: „Az ember számára az ember a legfőbb lény”.

A *marxizmus klasszikusai* is a vallást az elnyomott tömegek illuzórikus boldogságának tartják. „A dolgozó tömegek társadalmi elnyomása látszólag teljes tehetetlenségük a kapitalizmus túlerejével szemben, mely az egyszerű munkásembernek naponta és óránként ezerszer több szenvedést és kínokat okoz, mint akármilyen más rendkívüli esemény... ebben van a vallás legmélyebb gyökere” hangoztatja Lenin. Az igazi humanizmus Isten megszüntetését kívánja tehát az ember javára. Mert ha az ember rajta kívül álló lénytől függ, akkor a jelen életben is, a jövő életben is örök szolgaságra van ítélve. Ezért az Isten tagadása az ember állítását jelenti.

A marxizmus tanítása szerint a vallás a társadalom életéből fokozatosan el fog tűnni, ha a termelő eszközök társadalmi tulajdonba kerülnek és a szolgaságból mindenkit felszabadítanak. A vallás tehát az anyagi alaphoz viszonyítva felépítmény jellegű. Ezért gyakorlatilag szükséges az ateista propaganda, a természettudományos világkép kialakítása, harc a politikai klerikalizmus ellen és a kizsákmányolásból visszamaradt hamis vallási képzetek ellen.

A gyanú másik mestere *Nietzsche* volt, akinek befolyása egyre érezhetőbb napjainkban. Nietzsche prófétaként meghirdette Isten halálát. Igyekezett leleplezni minden vallási illúziót, túlvilági hitet. Zarathusztrája megfosztotta az embereket Istentől, s ezért most már „minden meg van engedve”. Nietzsche új etikájának célja az, hogy megszabadítsa az embereket évezredekken beléjük nevelt erkölcsi gátlásaiktól. Nietzsche ateizmusa azonban a marxizmus viszonyítva reakciós jellegű, mert vallásellenes kirohanásaival is az emberek egyenlőségének eszméjét igyekszik megvetendőnek feltüntetni és megsemmisíteni. A kereszténység minden földön-csúszónak felkelése az ellen, aminek magassága van: az alacsonyok evangéliuma alacsonnyá tesz” – írja az „érzület arisztokratizmusát” s az „emberfeletti ember” jogait hirdető Nietzsche.

Végül a vallás harmadik gyanúsítója: *Freud*, a pszichoanalízis mestere, aki szintén a vallás illúzióját akarta leleplezni. Legfontosabb tanulmánya a vallásról az „Egy illúzió jövője”, melyben meghirdeti a régi vallás halálát és saját istenét, a Logoszt magasztalja: „Istenünk a Logosz minden vágyunkat teljesíti, amit a külső természet megenged nekünk.

El kell vetni a vallási dogmákat. Jól tudjátok, miért, mert végülis semmi sem állhat ellen az észnek és tapasztalatnak és egészen kézenfekvő az, hogy a vallás mindkettővel szemben áll”. – írja. Később pedig hozzáfűzi: „Egyedül a tudományos felfedezések nyitják meg számunkra az utat a rajtunk kívül létező valóság megismeréséhez”. „Minden más út – az intuíció és a filozófiai reflexió is csupán illúzió. Illúzió a vallás is.” Isten nem más, mint tudatalatti vágyaink vetülete.

A gyanú mesterei napjaink ateizmusában erősen éreztetik hatásukat. Hatásuk több kortárs ateista teoretikus tanításán érezhető. Így az ideológiailag el nem kötelezett egzisztencialista A. Camus „fellázadt embere” egyfajta „Isten nélküli szent”, aki Istent tagadva mégis eleven erkölcsi érzékkel felelősséget vállal az emberért. Azért lázad fel Isten ellen, mert csak így tud tiltakozni minden ellen, amit külső beavatkozásnak tekint az élet emberi rendjébe. Amit követel, az „emberi, vagyis ésszerűen megfogalmazott válasz” minden kérdésre, amit egyéni vagy társas életünk felvet. Ez az emberi válasz életformáló cselekvésre indít. Camus úgy véli, hogy a vallásos embernek úgy kell elfogadnia a világban mindent, amint van. Ezt emberhez méltatlannak tartja és az ellen lázad fel a racionális kritika jogán. A világot tehát meg kell változtatni, át kell alakítani, emberibb világgá kell formálni. Ehhez azonban ne „kívülről” vagy „felülről” várjuk az erőt. Magának az embernek kell azt tulajdon erőivel végrehajtani.

A szintén egzisztencialista *Sartre* ugyancsak az ember érdekében látja szükségesnek Isten tagadását. Sartre úgy véli, hogy az emberi egzisztencia alap-problémája a szabadság és önrendelkezés. Akkor idegenedünk el hiteles egzisztenciánktól, amikor szabadságunkban korlátozva vagyunk, és idegen erők hatalmaskodnak felettünk. Mivel Sartre rendszerében az egzisztencia nem más, mint az ember megvalósításra váró dinamikus lényege, feladata sem lehet más, mint az önmegvalósítás. „Az ember szabad és arra van ítélve, hogy szabad legyen” – írja. Ez az ember, aki abszolút szabadságra van hivatva, mégis szembe találja magát a vallásban a tőle idegen törvénnyel, Istennel és parancsaival. A szabadság érdekében tehát tagadnia kell Isten létét, mert ha ezt elmulasztja, akkor már nem lehet szabad, hanem egyszerűen semmi: egy dolog a többi dolog közt, tárgy a tárgyak között. Sartre a létezőket önmagában és önmagáért való létezőkre osztja. Az ember önmagáért létezik, míg a többi dolgok csak önmagukban vannak. Isten létezése szerinte azért abszurd, mert Istennek egyszerre kellene önmagáért és önmagában létező dolognak lennie, ez viszont ellentmondás. Sartre ateizmusa a posztulatatorikus ateizmus tipikus példája. Szüksége van Isten nemlétének hipotézisére ahhoz, hogy megalapozhassa sajátos ateista humanizmusát.

Az ateizmus leghatékonyabb képviselői napjainkban a *marxi örökségből* táplálkoznak. A marxista ateizmus ma már széltében elterjedt világnézetté terebélyesedett a dialektikus és történelmi materializmus formájában és a feltétlen tudományosság igényével lép fel. A jelenkori marxizmus azonban – úgy tűnik – kevesebb jelentőséget tulajdonít a világnézeti

érvelésben a természettudományos bizonyítékoknak. Ateizmusát inkább az *ember* igényével igyekszik alátámasztani, és akárhányszor a szocialista humanizmus formájában jelentkezik. A *szocialista humanizmus* nemcsak a társadalomnak, hanem ezen belül a konkrét embernek is a szebb jövő reményében kínál fel emberhez méltó boldogságot. Lényeges tanítása az, hogy az ember mint a társadalom építő és felelős tagja megtalálhatja élete értelmét itt ebben a világban is, s ezért nincs szüksége a vallási vigasztalásra. Isten nélkül is boldog lehet ebben a világban. Ernst Bloch, a messzianisztikus marxizmus jelentős képviselője úgy véli, hogy először a múlt relikviáit kell felszámolnunk, hogy emberhez méltó jövőt építhessünk magunknak. A vallás – szerinte – szentesíti az úr-szolga viszonyt, vagyis a társadalmi heteronómiát, viszont a történelem épp az ember társadalmi felszabadulásával és teljes autonómiájának megvalósulásával kezdődik. A vallás végeredményben az ember társadalmi heteronómiájából eredő metafizikai heteronómia, s ez a társadalmi autonómia helyreállításával talaját veszti. A boldog jövőt – Bloch szerint – a természet és a társadalom humanizmusával kell elérni, ami az igazságosság, emberiség és a nemzetközi béke rendjének megvalósulása. Ez a jövő a szekularizált ember nagyszerű eszméje és eszménye, létének értelme és célja: az egyetemes humanizmus autonóm emberi világa. Megkérdezhetjük azonban Blochot: miért kell tagadni Isten létét ahhoz, hogy humánusabb világot építsünk? A válasz – mely az újkori szekularizálódott gondolkodásban érlelődött meg – így hangzik: azért, mert aki hisz Istenben, az tőle függő heteronom lény, s ezért nem képes arra, hogy maradéktalanul elkötelezze magát a világ autonóm emberi átformálása mellett. Az embernek tehát meg kell szabadulnia Istentől, hogy felépíthesse tulajdon emberi világát. Íme a szekularizált gondolkodás Isten-tagadásának gyökere.

Az ateizmus ma már nem akadémikus vita-téma, amint az elmúlt két évszázadban lehetett, hanem mindenkit érintő attitűd, milió, amelyben élünk. Ez annyit jelent, hogy a hétköznapi ember mindennapos világnézete lett, mely *előítélet* formájában eleve elzárkózik az emberi élet végső értelmének vallási magyarázatától. Vajon szükségszerű-általános jelenség-e ez? Vajon napjaink gyakorlati ateizmusa boldoggá teszi-e az embert? Olyan kérdés ez, mellyel feltétlenül kell foglalkozni, mert itt dől el a vallási válasz esélye is.

A mai ateizmus kihívása

A teoretikus ateizmus valamilyen feltétlennek tekintett érték jegyében tagadja Isten létét. Ez az Isten-helyettesítő feltétlen érték számára az *ember*. De elsődlegesen mégsem az, hanem az emberrel kapcsolatos *igazság és igazságosság*. Az újkori ateizmus a tudomány igazságát és a méltányos emberi jogokat kérte számon attól a történelmi Egyháztól, mely legalábbis a vallás kritikusainak megítélése szerint – nem volt képes felmutatni a hiteles keresztény tanítást és praxist.

Így éleződhetett ki *Isten és világ* kapcsolatában az a kérdés, hogy vajon szükség van-e Isten „hézagpótló” fogalmára, a metafizika és teológia munkahipotézisére ahhoz; hogy megismerjük világunkat? Az Isten-hit újkori kritikusai nem tudtak mit kezdeni a hagyományos metafizika „legfőbb lény” fogalmával, sem azzal az ontifikált, eltárgyasított Istennel, aki általános és meghatározatlan „létező” (ens), amikor már Descartes is a „létezőt” „res”-nek, dolognak, Hume érzéki adottságnak, a pozitivisták pedig egyszerűen ténynek tekintik, ami természettudományos módszerrel kimerítően megismerhető. Ha Isten „ens”, vagyis egy dolog, egy tárgy, tény, akkor a tudomány nem tud mit kezdeni vele s mivel módszereivel nem közelítheti meg ezt az üres fogalmat, egyszerűen nemlétezőnek tekinti azt. A nagykorúvá lett tudomány így szakadt el Istentől, és Isten és a világ közt tátongó szakadék mind szélesebbre tágult. Az ateizmus motívuma ebben az összefüggésben a teremtett világ igazságának és az értelem követelményének számonkérése lett a vallástól.

Az *igazságosság* összefüggésében az ateizmus azzal a történelmileg megalapozott kihívással lépett a kereszténység elé, hogy Isten és ember, Isten és a társadalom Isten és az

elrejtett én kapcsolatában számonkérte tőle az igazságosságban megalapozott emberi méltóságnak kijáró evilági jogok érvényesítését.

Isten és ember viszonylatában az ateizmus indítéka az a felismerés, hogy Isten illuzórikus támasza annak az embernek, aki szabadságában nem meri önmagát vállalni. Gyáva ahhoz, hogy egzisztenciájának elébe menjen (Sartre). Azért igényli a vallást, hogy mindent Istenre bízva passzivitásba burkolózzék és ne vállalja evilági emberi feladatait még akkor is, ha ez történetesen abszurd helyzetekben állítja őt (Camus). Istent teremt magának a képzelet segítségével azért, hogy Istent játszhasson embertársai fölött és ezzel menlevelet szerezzen magának az embertelenséghez (Feuerbach). Istennek meg kell halnia, hogy éljen az ember, a megalázott, gyengeségéből felszabadult „emberfeletti ember” (Nietzsche).

Isten és társadalom vonatkozásában élesen csattan a marxizmus történelmileg megalapozott valláskritikája: a vallás elidegeníti az embert emberi lényegétől, társadalmi és történelmi feladataitól, mert a vallás valójában *ideológia*, vagyis olyan eszmerendszer, mely a „nép ópiuma”, s ezt használja fel az uralkodó osztály arra, hogy szentesítse kialakult intézményeit, társadalmi, gazdasági, politikai viszonylatait, melyeket a vallási ideológia segítségével konzerválni akar. A vallás tehát nincs tekintettel a legalapvetőbb igazságosság követelményére, mert ahelyett, hogy a kizsákmányoltakat felszabadítaná, mindig a kizsákmányolókat pártjára áll.

Az ateizmus motívuma *Isten és az „elrejtett én”* összefüggésében olyan megfogalmazást nyer, hogy a tudatalatti mélyén rejtőző „feletti én” kivetítésében megtaláltuk a vallások illuzórikus Istenét. A feladat az, hogy felszabadítsuk az embert a tudatalatti zsarnoksága alól, – Freud szavaival élve – kivezzük az embert végre a történelmi „gyermekszobájából”, és bevezessük a felnőttek világába.

Marxnál Feuerbach valláskritikája és a materializmus, Nietzschénél szintén Feuerbach és a buddhizmus, Freudnál, részben Darwin, részben a pozitívizmus, az ateista egzisztencialistáknál főleg Nietzsche *befolyása* érezhető. Hogy *kritikájukban* és ateizmusukat megalapozó motívumaikban van bizonyos pozitív elem, azt már keresztény gondolkodók is kimutatták. Valójában a mai ateizmus valláskritikája az elidegenedett, az egyoldalúan morális beállítottságú, illetve elfojtásokból eredő torz vallásosság érvényes kritikáit nyújtják. Ez a kritika azonban nem érinti a helyes vallásosság, a hitelesen megfogalmazott és megélt kereszténység lényegét.

A mai ateizmus indító okai között nemcsak teoretikus megfontolások vannak. A mai világban a nem hívő attitűd kialakulásában jelentős szerep jut a *pszichológiai* és *szociológiai* motívumoknak. Ennek elemzése azonban messze vinne témánktól. Annyit azonban megjegyezhetünk, hogy a modern civilizáció a maga túlzott technikai berendezkedésével, az elvárosiasodó konsum-társadalom, nem kedvez sem az elkötelezett nem-hívő, sem a meggyőződéses hívő-világnézet és magatartás kialakításának. Egy olyan világban, melyben kétségtelenül társadalmi szinten megrendült az emberek közti kölcsönös bizalom és veszélyessé vált az igazság önzetlen szolgálata, mind a „hívő” ateistának, mind a „hívő-hívőnek” fokozottabban kell ügyelnie arra, hogy a körülmények fojtogató hatására „hitetlen” ateistává és „hitetlen-hívővé”, azaz közömbössé ne váljon.

A keresztény válasz összegezése

Nem kétséges, hogy a mai – keresztény miliőben született – abszolút ateizmus kihívása váratlanul érte az egyházat. A modern élet sürgető követelményére fel kellett adnia „Syllabusokkal” védekező, apologetikus érveléssel hadakozó és az élet határhelyzeteinek kutyaszorítójában rajtacsípett ember nyomorúságából Isten-érveket kovácsoló stratégiáját. Érthető tehát, hogy az elmúlt évtizedekben ügybuzgó sietséggel kívánta behozni több évtizedes lemaradását, épp hívei megtartása érdekében. E „pánik-hangulat” kapkodó útkeresése több maradandó meglátást eredményezett ugyan, de az is félő volt, hogy a világgal

„kibékülni” akaró teoretikusok akárhányszor abba a veszélybe jutottak, hogy a „vízzel együtt kiöntik a gyereket is”. E tiszteletreméltó törekvéseket olyan nevek fémjelzik, mint D. Boenhofer, R. Bultmann, Robinson anglikán püspök, Harvey Cox, – hogy csak a jelentősebbeket említsük – s olyan irányzatok, mint a „vallás nélküli kereszténység” koncepciója, a mítosztalanítási törekvések a szentírás magyarázatban, az „Isten halála” teológia, az „ateista kereszténység” programja, a „felszabadulás teológiája” és a „politikai teológia” rendszerei. E tendenciák célja inkább az, hogy az egyház küldetésének problematikáját, a vallás és kereszténység identitását keressék a szekularizálódott társadalomban, de kevésbé segítenek abban, hogy teoretikus választ adhassunk a mai ateizmus kihívására.

Korábban a keresztény ihlettségű filozófia Isten-bizonyítása főleg arra törekedett, hogy az okság elvének alkalmazásával bizonyítsa a teremtett világból, mint okozatból a teremtő Isten, mint végső ok létezését. I. Kant azonban híres antinómiáiban megkérdőjelezte a hagyományos Isten-érvek érvényét. Az ún. „metafizikai”, s kanti értelemben „tudománytalan”-nak minősített Isten-érvek belső igazságtartalmukból ezáltal ugyan nem sokat veszítettek, de az is bizonyos, hogy aligha segíthették Isten-hitre a meggyőződéses ateistákat, akik az új tudomány-eszmény hatása alatt egészen más rendszerben gondolkodtak e kérdésekről. A hagyományos Isten érvek inkább azt a célt szolgálták ezek után, hogy a már hívó vagy hitre hajló kereső ember előzetes Isten fogalmát értelmileg is megalapozzák. Bármily furcsán is hangzik, de Teilhard de Chardin látnoki koncepciója sem meggyőző Isten érv az ateista természettudósnak, aki joggal kifogásolhatja Teilhard de Chardin rendszerében a természettudományos és vallási fogalmak keveredését, míg a teológus a teológiai precizitást kérheti számon a szerzőtől. Nem kétséges azonban, hogy a chardini koncepció kiváló intellektuális támaszt nyújthat a már hívó természettudósnak, akinek szaktudását a rendszer magasabb, természetfölötti összefüggésbe helyezi. A hagyományos kozmológiai Isten érvek olyan fizikai világképpel hadakoztak, ami napjainkban már kétségtelenül túlhaladott. A mai fizikus és csillagász, – feltéve, ha ateista-materialista ideológiai előítéletek nem kötik – sokkal alázatosabban tekint a valóság teljes tágasságára, mint múlt századbeli elődei.

A hagyományos Isten érvek közül a világ (és az ember!) *esetlegességéből* vett Isten érv tűnik a legidősebbnek, mely filozófiai Isten keresésünkben korszerű elvi eligazítást adhat. Mivel a többi hagyományos Isten bizonyíték is az esetlegesség feltételezéséből táplálkozik, nyugodtan kijelenthetjük, hogy az ún. *hagyományos Isten érvek* lényegében *ma sem veszítettek érvényükből*, legfeljebb más rendszerben és megfogalmazásban kell kifejteni tartalmukat.

Amint tárgyalásunk kezdetén említést nyert, úgy tűnik, hogy a mai ateizmus nem annyira Isten létezését, hanem *Isten tulajdonságait* kéri számon tőlünk. Gondoljunk csak az ilyen és hasonló kijelentésekre, melyek akárhányszor megszólalnak a mai ember ajkán: ha van Isten, hogyan engedheti meg a szenvedést, és azt a sok rosszat a világban? – Vajon miért van ez így? Úgy véljük azért, mert a mai ateizmus a monoteizmus transzcendens Istene helyébe odaállította a maga immanens abszolútumát: az embert, – a munka, társadalom, szabadság, erkölcsi nagykorúság, „élet”, s nem utolsó sorban az Abszolútumként posztutált anyag formájában. A teoretikus alapjaira nem reflektáló gyakorlati ateista attitűd hasonlóképpen az embert abszolútizálja, a jólét, személyes érdek, családi értékek, érvényesülés stb. formájában. Erre az immanens „abszolútumra” aztán akárhányszor megfogalmazatlanul is, de kivetíti a transzcendens Isten transzcendentális lét-tulajdonságait. Így lesz a végtelen (filozófiai) *anyag* „causa sui”, ami okát és okozatát önmagában hordozó feltétlen és egyetlen szubsztancia. A *Társadalom*(!) szintén – érdekeinek megfelelően – örök mozgásban lévő anyagi alappal bíró „organizmus”, mely megfellebbezhetetlen tekintély (erkölcsi értelemben is) az egyén fölött. Az élő *személy* pseudo-transzcendens jellege pedig igazában akkor lepleződik le, amikor baj

éri, vagy épp elvesztéssel, avagy elmúlással fenyeget. Letagadhatatlan azonban a – sokszor megfogalmazatlan – nyugtalanság, mely arról tudósít, hogy az így hamis módon transzcendált immanens abszolútum mégsem az az igazi feltétlen valóság, amit akarva-akaratlan, de mindnyájan keresünk. Honnan van hát az emberben a folytonos „túllépés”, önmaga meghaladásának, vagyis a transzcendenciának igénye? Honnan származik az a törekvés, hogy az ateista is a maga meggyőződését a feltétlenség igényével képviseli? Honnan az a vágya, hogyha már a vallás Istenét el nem fogadhatja, akkor más értékek előtt hódol? Elemzésünk e ponton vezethet tovább.

A személy (mint organikus egység) *transzcendenciájának* egyetemes és originális megtapasztalása (s ennek filozófiai reflexiója) utat készíthet számunkra ahhoz, hogy válaszolhassunk az ateizmus szellemi kihívására. Ember nem lehet a másik ember istene! A Társadalom nem lehet az ember istene! A Szabadság nem lehet az ember istene! Az Anyag nem lehet az ember istene! Az ember minden képességével *személyes transzcendens abszolútumot* igényel isteni partnerének. Jaj azonban az embernek, ha keserűen meg kell tapasztalnia; hogy ez a személy csak kivetítés által „feltétlen”, s csupán pseudo-transzcendens abszolútum!

Az ún. immanens abszolútum rendszerének klasszikus kidolgozója Hegel, akinek pánlogizmusát Marx a maga rendszerében a „fejéről a talpára állította”, amikor a fejlődő dinamikus önmagát kibontakoztató abszolút eszme helyébe az abszolút anyag fogalmát állította. Az abszolút anyag – mint a materialista marxi-engelsi valóság-teljesség – azonban csak *személytelen* abszolútum. Feltétlen léttökéletességgel aligha bírhat, hiszen. épp a személyesség értéke, a tudatosság és a szabadság hiányzik belőle. Így aztán furcsa helyzet áll elő. Az ember, aki ezen anyagi teljesség „része” és megnyilvánulásának sajátos esete, személyes értékei birtoklásával meghaladja a személytelen anyagot, vagyis transzcendens hozzá viszonyítva. Az ember megismételhetetlen egyedisége és személyes szuverenitása folytán végzetesen egyedül maradhat a „végtelen anyag” óceánjában. Ebben az egzisztenciális magányban a személytelen Társadalom (mint a konkrét személyek és körülmények együttese) aligha nyújthat számára kielégítő vigasztatást és nem adhatja meg teljességgel élete értelmét.

A pozitívizmusra támaszkodó materialista ateizmus a *tény* (factum) adottságát abszolutizálja. Ámde a tény „egy”-szerisége a megelőző egész és általános (legalábbis megfogalmazatlan) előzetes ismerete nélkül nem ismerhető meg. A felismert tény már arra indít, hogy más összefüggésbe, rendszerbe, struktúrába helyezzük a dolgot és újabb „egész”-et hozunk létre. Vajon honnan van bennünk az egység megelőző tudata a sokasággal szemben? Honnan a koncentrált és harmónia igénye a szétszórtsággal és diszharmonióval szemben? Egyszerűen onnét, hogy „ilyen a természet” vagy éppenséggel mert „ilyen az anyag”? A gondolkodó ember számára az ilyen leszűkített válasz aligha lehet megnyugtató! A tény csak úgy kaphat feltétlen jelleget, hogy *személyre* vonatkoztatjuk. Csak személy lehet igazán tény a fogalom sajátos értelmében, mivel csak a személy egyszeri és megismételhetetlen. A dologi tények értéküket személyre való vonatkoztatásukban kapják meg. A dologi tények (adottságok, események, összefüggések) csak töredékesen tény jellegűek, mivel megismételhetők, kifürkészhetők. Ha a tény nem tökéletes (dologi) fogalmát abszolutizáljuk (amint a pozitívizmus teszi) s ezt a tény-fogalmat kivetítjük a személyekre is (azzal, hogy az embereket és emberi összefüggéseket személytelen tényként fogjuk fel csupán), akkor végzetesen elszegényítjük ezzel valóságértelmezésünket s lemondunk arról, hogy a tényt a maga transzcendens személyi mivoltában megértsük. A személy azonban mindig másik személy felé „kiált”, mert csak a személyes bizalmi kapcsolat intimitásában lehet igazán öröme. A bizalom viszont szeretetet ébreszt a másik személy iránt s így jön létre a szeretet „ténye”. Valójában a feltétlenségre és elmúlhatatlanságra vágyakozó szeretet „ténye” az, ami igazában ténynek nevezhető. De honnan a szeretet végtelen vágya bennünk?

Minden következtetés, mely oly módon kíván eljutni a transzcendens abszolútumhoz, hogy kiindulási pontként olyan esetleges létezőt tételez, melyben nincs fogódzópont az igazi transzcendencia felé, csupán immanens abszolútumhoz jut, jóllehet az így felvett valóság tartalmát annyira kifejtí (explicatio) az elvonatkoztatás segítségével, hogy az már egészen elvont, életidegen ugyanannyira, hogy már nem is tűnik immanensnek, sőt inkább a valódi transzcendencia látszatát kelti bennünk. Az újszolasztika második nemzedékének „ens”-fogalmát pl. „sikerült” annyira transzcendálni, hogy ezzel a fogalommal az Isten-megismerés kérdésében aligha kezdhetett valamit a „kívülálló” ember. Épp ezért az így kialakított „summum ens” elégtelennek bizonyult a kinyilatkoztatás személyes élő Istenének megközelítésére, hiszen filozófiailag „meghatározhatóvá” tette azt az Istent, aki lényegénél fogva meghatározhatatlan, mivel ő maga a „meghatározások meghatározása”, minden definiális transzcendentális feltétele, aki az értelem számára ugyan felismerhető, de ki nem ismerhető. Isten léte értelmi megközelítéséhez tehát nem elegendő a kifejtő következtetés, hanem inkább egyszerre kell alkalmaznunk itt a *kifejtő* (explicativ) és *bennfoglalt* (implicativ) következtetés módszerét. E művelet végrehajtásában viszont kiindulási alapnak a *személy* fogalmának elemzése tűnik a legcélszerűbbnek. A személy szellemi transzcendens irányultsága lehet az a megfelelő fogódzópont, mely a személyes transzcendens Isten létének felismeréséhez vezethet minket. A konkrét egyedi személyben ugyanis, ha a megismerés és önmegtapasztalás útján „befelé” következtetünk a személy mélységeibe – felfedezhetjük azt az implicált és személyes aktusokban megtapasztalható alapvető *transzcendens irányultságot*, mely tárgyilag megalapozott, a személyből kiindulva „kifelé” kifejthető (explicativ) következtetéssel és a transzcendens személyes Isten felismeréséhez elvezet. Így juthatunk el az egyszerre alkalmazott bennfoglalt és kifejtő következtetés útján a személy elemzéséből az egyszerre immanens és transzcendens *Absolutum* felismeréséhez, akinek hit-általi megismerését a kinyilatkoztatás teszi lehetővé számunkra.

Az emberi személy transzcendens irányultságát a továbbiakban a *kérdés és társkeresés* összefüggésében vizsgáljuk meg.

Letagadhatatlan originális és egyetemes tapasztalás tanúsítja, hogy az ember kérdező lény. Kérdezni azonban csak az képes, aki már valamit tud. Az előzetes megfogalmazatlan, meg-nem-különböztetett és a valóság teljességére irányuló tudás teszi lehetővé a konkrét egyedi valóságra való rákérdezést. Amikor tehát kérdezzük, akkor olyan választ várunk kérdésünkre, ami hiányos, töredékes vagy homályos ismeretünket megvilágítja és kiegészíti, szóval pontosabb megismerésre és világosabb teljesebb tudásra vezet. Az emberi kérdésnek három jellegzetes vonása van: a *bizalom*; a *jövőre nyíltság* és a *teljességre* való törekvés. Ebben le is lepleződik a kérdés (mint immanens adottság). transzcendens jellege. Nem volnánk ugyanis képesek sem a bizalomra, sem a jövőre való nyíltságra, sem a teljességre való törekvésre, ha ösztönösen és sejtés szerűen nem tudnánk, hogy a végső választ az emberi lét valódi és teljes értelme magát az embert, s mindazt, ami emberi, felülmúlja és meghaladja. Ha nincs válasz előzetes kérdés nélkül, kérdés sincsen megelőző válasz nélkül. Nem tudnánk bizalommal kérdezni, hogy mi létünk értelme, ha valamiképpen nem sejtjünk, hogy valóban van értelme. Márpedig alapjában véve mindig *létünk értelmére* kérdezzük. A *megértés* olyan alapvető igénye az embernek, hogy – Heidegger szavaival élve – „egzisztenciát”, emberi létünket lényegileg jellemző kategória. Heidegger szerint „az ember az, aki önmagát megértve képes megvalósítani magát a világban”. Az, amit megértünk, az nem más az elsődleges tapasztalás szintjén, mint a részek szétszórtságában létező sokaság: tények, adatok, kijelentések halmaza. Itt azonban nem nyugodhatunk meg, és túllépve az ontikus tapasztalás szintjét a következő lépésben megértjük a megelőző „egészt”, vagyis amit megértettünk annak egy magasabb összefüggésben való értelmét keressük. Így alakítjuk ki a világról alkotott képünket, alapmeggyőződésünket. Ebben az esetben már a „világban való lét” („In-der-Welt-sein”) össz szituációjában keressük a dolgok értelmét. Az így nyert valóság-

értelmezés azonban még heterogén jellegű, mi azonban arra törekszünk, hogy a valóság egészen homogén értelmet adhassunk s így értsük meg a világot, világunkat s az össz emberi történelmet. Így helyezzük el a magunk világnézetét egy még általánosabb világnézet rendszerébe. Csakhogy a kérdezés dinamikája nem hagy nyugodni. Tovább kérdezzük a homogén értelmezés feltétlen alapjára. S vajon kapunk-e választ? A válasz lehetősége a „feltétlen feltétel”, aki a kérdező ember partnere: egyszerre válasz, de örök kérdés is marad. Isten az, aki létünkre végső személyes és abszolút válasz lehet, aki életünknek értelmet ad, s akit nemcsak felismerhetünk, hanem a hit által meg is hallhatunk. Nem keresnénk ugyanis létünk végső értelmét a végső és teljes személyes Valóságban, ha ebben valamiféle elővételezés formájában nem volna már részünk. De éppen azért keressük, mert ösztönszerűen tudjuk, hogy amit keresünk, voltaképpen az hordoz bennünket, hiszen „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17, 28). Mindez végeredményben annyit jelent, hogy az ember minden tudatos gondolkodását megelőzően, még ha homályosan és sejtésszerűen is, de *már tud Istentől*, hiszen létének végső kérdéseiben valamiképpen már jelen van az Isten.

A *társskereső* ember transzcendens törekvése is megfogalmazatlanul egy abszolút transzcendens személy irányába mutat. Ez a törekvés jelen van a társas kapcsolatokban, az embertársi igények és viszonyok egzisztenciális megértésében. A mélypszichológiai kutatások szólnak az ember *participációs* igényéről (vö. Jung, Szondi). Ez az igény azt kívánja, hogy a javakban emberi, személyes közvetítés útján részesedjünk. Nem kétséges, hogy a participációs igény akárhányszor pótcselekvésekben is megnyilvánulhat, de e vadhajtások ellenére ennek kielégítése nélkülözhetetlenül fontos az emberi személy létének és egyéniségének kibontakoztatásához. Hermann Stenger „Az elfelejtett dimenzió” című művében az ember társas viszonyaiban jelentkező humánus törekvésnek három minőségi szintjét különbözteti meg: a *személytelen*, a *személyes*, és a *személyen túli szintet*. A szerző úgy véli, hogy a participációs igényből eredő transzcendens törekvés abban nyilvánul meg, hogy az alacsonyabb szintről a magasabbikra igyekszünk eljutni. Arra törekszünk, hogy személytelen együttlétünket embertársunkkal valódi személyes viszonyra alakítsuk át és ebben a személyes elmélyülésben valami személyen túli lényeges emberi tartalmat, baráti együttérzést, megértő szeretetet, lelki találkozást, önzetlen odaadást éljünk át és tapasztaljunk meg. E „személyen túli” tapasztalatot nem egy mai pszichológus „numinózum” jellegűnek tartja, hiszen e „személyen túli Személyben” maga a létezés lényege, a lényegi lét érinti meg az embert (vö. K. G. Dürckheim: *Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündigkeit*, Weilheim, 1972, 122.). A „személyen túli Személy” megtapasztalása kiszabadít egyéni létünk szűk korlátaiból és a lét egzisztenciális beteljesedésének élményét kelti fel bennünk. Társskereső participációs igényünk és törekvésünk tehát azért *transzcendens* jellegű, mert a személytelenségtől a személyesen keresztül a személyen túli személyes valóság megtapasztalását keresi úgy, hogy a három élményszint kiegészülésében megélje teljes emberségét. Teljes emberségét pedig csak úgy élheti meg, ha emberi kapcsolataiban mind jobban transzcendenssé válik (áttetszővé lesz) a másik számára, hogy a kapcsolatban – ha sejtésszerűen is – felcsillanhasson az isteni szeretet. Valójában a transzparencia, az, amire participációs igényből eredő transzcendens törekvésünk voltaképpen irányul. S ez tanúskodik arról is, hogy az ember természete szerint az isteni transzcendencia felé nyílt és istenkereső lény, aki Pascal szavaival élve nem keresné Istent, ha már előzőleg meg nem találta volna őt.

Mind a kérdés, mind a törekvés transzcendens szellemi dinamikája olyan tapasztalási szinteket feltételez, melyeket *ontikus*, *ontológikus* és *metafizikai* tapasztalásnak nevezhetünk.

Az ontikus tapasztalás a részek sokaságát, vagyis a létezők világát tárja elénk. Az ontológikus tapasztalás szintjén felfedezzük a megelőző egységet, „világban való létünket”, az „átmeneti létet”, míg a metafizikai tapasztalás analóg úton megsejteti velünk ontikus és ontológikus tapasztalásunk transzcendens abszolút feltételét. E három tapasztalási szint külön-külön kölcsönösen feltételezi a másik kettőt úgy, hogy „lehetővé” teszik és

„elérhetővé” teszik egymást. További kérdésünk lehet azonban, hogy vajon *merjük-e vállalni* azt a szellemi bátorságot (melynek gyakorlásához egyébként természetes adottságunk van értelmünk és akaratunk aktivitásában), hogy valóban végig is járjuk a tapasztalás ezen fokozatait, hiszen e ponton dől majd el hívő vagy nem hívő alap beállítottságunk is. A hétköznapi ateista megelégszik a tények világának tudomásulvételével és hajlamos arra, hogy megmaradjon az ontikus tapasztalás szintjén. A teoretikus ateista eljut az ontológikus tapasztalás szintjére és átfogó világnézete lesz az ateizmus. Aki azonban mindhárom tapasztalás kockázatát meri vállalni, annak a *metafizikai* tapasztalás utat nyithat a még magasabb szintű vallási tapasztalás felé.

A tapasztalás vállalása és megfelelő értelmezése tehát nem csupán intellektuális kérdés. A tapasztalás egyoldalú tudományos racionális értelmezését találóan leplezte le M. *Blondel*, amikor rámutatott arra, hogy az értelmes tapasztalás nem csupán a tervezett valóság és az adott valóság összecsengését jelenti, hanem azt is, hogy *akaratunkkal* választanunk kell a tapasztalás adott lehetőségei között, sőt döntésünkkel mintegy állást is foglalunk választásunk mellett. Elfogadjuk azt a lehetőséget, amit kiválasztottunk. Valójában csak így lesz egészen a miénk az, amit tapasztaltunk, s így értékeljük igazán személyhez viszonyítottan a terv és adottság egybeesésében megragadott tapasztalati tárgyat.

Akarati aktivitásunkat, – választásunkat és döntésünket – azonban etikai alapbeállítottságunk, alapvető *erkölcsi döntésünk* horizontjában gyakoroljuk. Tapasztalásunk lehetőségeit és értelmezését tehát Blondel helyes meglátása szerint – erkölcsi praxisunk és előéletünk lényegesen befolyásolja. S e ponton lesz világossá az, hogy etika és metafizika elválaszthatatlanok egymástól. Tehát erkölcsi beállítottságunktól is függ, hogy a tapasztalás melyik szintjét fogjuk majd abszolútizálni, megmaradunk-e az immanens tapasztalási szinten, vagy merjük vállalni a metafizikai tapasztalás transzcendens szintjét is, s merünk-e tovább tekinteni a *vallási tapasztalás* szintjére. Ebből pedig már kézenfekvő módon következik az is, hogy Isten hiteles vallási megtapasztalásának útkészítője a *hit és az erkölcs összhangja* kell, hogy legyen. Ez teszi majd lehetővé azt is, hogy ajándék (kegyelem) gyanánt rendelkezünk azzal a „halló képességgel”, melyet hitnek nevezünk, s így valóban meghalljuk Isten szavát, aki életünk végső kérdéseire a legteljesebb *Válasz*, társkeresésünkben pedig az elveszíthetetlen *Társ* marad.

Végül feltehetjük még a következő kérdést: *milyen* lehet az az *Isten*, akit merész Isten kereső kalandunk végén megtalálhatunk, és aki meg is mutatja magát a *keresztény* kinyilatkoztatás Istenében?

E kérdésre a hiteles választ a teológia hivatott megadni. Az „ember érdekében” Istent tagadó ateizmusnak azonban meg kell vallanunk, hogy a keresztények Istene Jézus Krisztus azért is lett emberré, hogy leleplezze egyszer s mindenkorra az Isten nevében, vagy bármely ideológia nevében üzött *embertelenséget*. Életével tükröt állított az ember elé, aki Istennel való rendezetlen viszonyából fakadó nyugtalanságát azzal igyekszik átmenetileg illuzórikusan csillapítani, hogy ártatlan *bűnbakokat* keres és talál magának és ezeken éli ki belső diszharmóniából eredő agresszivitását. Ezt az alapvető és maradandó emberi *képmutatást* leplezte le Jézus, akkor; amikor magára vette a világ bűnéért járó büntetést, ártatlanul, de szabadon vállalva a bűnbak szerepét mint az *Isten báránya*, és meghalt a kereszten. *Feltámadásának* győzelmével pedig *hitelesítette* azt az emberi magatartást, mely mer *áldozatként* útjába állni minden embertelenségnek. Egyházától sem kíván mást, mint hogy az Ő magatartását folytassa és megjelenítse a világ végzetéig, vállalva ezzel az esélytelenség és veszítés kockázatát. És ha egyházának tagjai esetleg csak botladozva járnak is az ő útján, vajon menlevelet ad-e ez bármely embernek is ahhoz, hogy elkötelezett hitetlenségben éljen? Aligha, hiszen az ateisták panasza Isten ellen gyökerében *alaptalannak* bizonyul akkor, ha Jézusra tekintünk, jóllehet az egyház tagjait folyvást a hitelesebb

keresztény életre serkenti az az ateizmus, mely az emberi gondolkodás és magatartás maradandó világnézeti esélye marad.

Nem kétséges azonban, hogy mind az ateisták, mind a hívők Isten gyermekei, akiknek van „nyugtalan szívük”, s épp e nyugtalan szív reményt nyújthat arra, hogy – tudva vagy „tudatlanul” – de megtalálják Istent, akit mindig is kerestek.

II. fejezet: Az ember. A természetes Isten-ismeret antropológiai háttere

Istentől emberig

Az Isten kérdés filozófiai megközelítése a figyelmet az ember felé fordítja, aki Isten létére és lényegére kérdez és kérdésére választ is kíván kapni. Az *Isten kérdés* tehát *elválaszthatatlan az ember kérdésétől*. Egyedül az ember képes Istenre rákérdezni azért, mert olyan lény, akit a kérdezni tudás és a kérdezés kényszer minden más lénytől megkülönböztet. A *kérdezés* nem problémamentes feladat számára, hiszen e tevékenység közben maga is kérdéssé válhat s így folyvást saját lényege után is kell kérdeznie. Csak az ember tud saját lényege után kérdezni. A többi élőlény öntudatlanul létezik, s a maga lényege nem kérdéses a számára.

Mi teszi lehetővé a *kérdezést*? Minden kérdés már eleve birtokolja lehetőségének feltételeit. Kérdezni ugyanis csak akkor tudok, hogyha azt, ami után kérdezek, még nem ismerem, különben az ismeret már megelőzné a kérdést és többé nem volna lehetséges a kérdés. Kérdezni tehát csak akkor tudok, hogyha azt, ami után kérdezek, már körvonalaiban valamiképpen ismerem, különben kérdésnek még iránya és célja sem lehetne, s így mint kérdés sem volna lehetséges. Minden érdeklődés előzetes tudást feltételez, ami egyelőre tartalmatlan és meg nem határozott. Olyan ismeret, amelyben „tudom, hogy nem tudok”, – amint ezt már Szókratész is mondta. Ismeretem határainak az ismerete valójában „tudós tudatlanság” („docta ignorantia”), ahogy ezt már Szent Ágoston és Nicolaus Cusanus is kifejezi. A tudás határainak ismerete azonban lehetővé teszi az előrenyúlást afelé, amit még nem tudok, de tudni akarok, és ezért érdeklődöm iránta. Valójában a kérdés csak egy előzőleg már feltárt „horizonton” belül lehetséges, ami az eddigi rész szerinti tudásomat meghaladja és a kérdészés igényét felkelti bennem.

Az ember azért képes a saját *lényege* után kérdezni, mert valamiképpen már megelőzően ismeri saját magát és az öntudatnak és önmegértésnek valamilyen fokára már eljutott. Éppen ez emeli az embert túl a vak természeti korlátok kötöttségein. Mivel az ember képes önmagát ismerni és megérteni, ezért tud a saját lényegére rákérdezni. Van azonban olyan ismeret, amit a kérdés nem szüntet meg, hanem lehetővé tesz. Mivel az ember sohasem értheti meg teljesen a maga lényegét, rejtélyes és titokzatos marad önmaga számára, s mivel az önmagáról kialakított ismeret mindig tökéletlen ismeret, s önmaga megértése egyben értetlenség is, azért kell folyvást kérdeznie tulajdonképpeni lényege után. Valójában az ember titokzatos félhomályba állított lény. Úgy ismeri meg önmagát, mint aki szellemileg az önbirtoklás és önmegértés állapotában van, de ugyanakkor anyagi létformája, időbelisége, társadalmi korlátai megakadályozzák abban, hogy eljusson a teljes önmegértés állapotába. Ez a derengő félhomály határozza meg az ember lényegét, és ebből ered kérdészésének lehetősége és szükségszerűsége.

A fölvetett kérdés magában hordozza a *feleletet*, ami jóllehet még ideiglenes és kibontakozásra vár, de az ember lényegére való továbbkérdezésünk és kutatásunk számára megadja az irányt. Az a feladat, hogy az ember önmagáról eredetileg és közvetlenül kialakított, de még le nem reflektált képét fokozatosan világossá tegye. Jóllehet az ember számára eredeti és közvetlen önmegértése a legismertebbnek és legmagától érthetőbbnek tűnik, ezt pontosan körülírni, meghatározni és tárgyilagosan leírni lényegesen nehezebb, mint bármely más tárgyi ismeret megszerzése. Az ember lényege ugyanis folyvást önmagához és a külvilághoz való kölcsönhatásban nyer meghatározást. Ezen túlmenően, ha az ember a saját

lényegére kérdez, akarva akaratlan az emberi lét egészére is tekintettel kell lennie. Mikor az ember tehát önmagára reflektál, lényegét illetően olyan mélységek és titkok tárulhatnak föl, melyek folyvást újabb kérdezésre indítják. *Az ember lényegére vonatkozó kérdés soha el nem némuló emberi kérdés.* Nem találhat nyugalmat mindaddig, amíg az emberi gondolkodás létezik. S itt jutunk el ahhoz a ponthoz, hogy joggal feltételezzük: az ember kérdésének *transzcendens* távlata és transzcendentális feltétele van. Vallási nyelven megfogalmazva azt is mondhatjuk, hogy az ember lényege aligha érthető meg kimerítő módon Isten léte nélkül.

A következő részben először arról tárgyalunk, hogy a filozófiai gondolkodás történetében milyen megfogalmazásokat nyert az ember lényege, majd a történelmi háttér fölvázolása után rendszerbe foglalva igyekszünk rámutatni azokra a fogódzó pontokra, amelyek az emberi lényeg sajátosságait úgy tárják föl, hogy Isten természetes ismerete ne legyen idegen az ember számára. Mivel a filozófiai antropológia új és széles témát felölelő, szerteágazó tudomány, fejtegetéseinkben csak arra szorítkozhatunk, hogy a legalapvetőbb szempontokra mutassunk rá, mégpedig a természetes isten ismeret szemszögéből nézve.

Az emberkép alakulása a történelem folyamán

Az embert nem kötik mereven a természeti és történeti korlátok. Ezért mindig megvan benne az igény, hogy a valóság teljességével is elmélyülten foglalkozzék, és benne az életét öntevékenyen és felelősséggel alakítsa. Ezért kérdez a világ értelme és oka után. Ez a kérdés jelöli ki a mindenkori filozófiai gondolkodás feladatát is: mindennek az oka után kérdezni, mindennek a mélyére hatolni. E kérdés az ember lényegéből fakad, hiszen a valóság egészének összefüggésében kívánja megismerni saját helyzetét és feladatát. Bármilyen választ is adnak a kérdésre, a válasz mindig bennfoglaltan az emberről is elárul valamit. A filozófiai gondolkodást tehát eredetében és céljában egyaránt mindig az antropológiai szempont határozta meg. A filozófiai gondolkodás történetében azonban az antropológiai szempont nem érvényesült mindig egyforma hangsúllyal. Ennek oka tán abban rejlik, hogy ami magától értetődőnek tűnik, arról szólnak a legkevesebbet, illetve csak akkor beszélnek róla, ha kérdéssé válik. Ebből érthetjük meg, hogy az ember többnyire nem központi témája a filozófiának. A legújabb időkig ezért nem érezték szükségét annak, hogy külön téma-szerű filozófiai antropológiával foglalkozzanak, jóllehet a filozófiai gondolkodás ősidők óta tárgyalt az emberi gondolkodásról (logikai), az erkölcsi cselekvésről (etika), továbbá az embernek a természetben (fizika) és a lét egészében (metafizika) elfoglalt helyéről. E témák összefüggésben természetesen újra meg újra fölmerültek igazán antropológiai kérdések is, melyeket a szerzők és irányzatok módszeresen és tematikusan sokáig nem dolgoztak ki. Mégis tanulságosak lehetnek a számunkra, hiszen valamilyen módon az ember lényegéről, az emberi élet egy-egy sajátos értelmezéséről és értékeléséről tudósítanak.

Az ember az ókori görög gondolkodásban

Az ókori görög filozófiát elsősorban az objektív gondolkodás jellemezte. E gondolkodók figyelme elsősorban a *világra* (kozmosz, univerzum) irányult. A dolgok lényegét és törvényeit a világban próbálták megragadni. A lét rendjét és fokozatait lépcsőzetesen gondolták el, mely az élettelen létezőktől az élőkön keresztül a szellemi létfokig halad. Ebben a hierarchikus felépítettségű univerzális rendben az ember központi helyet foglal el. A létezés fokozatai benne koncentráltan egyesülnek, s Demokritosz (Kr. e. V. sz.) elnevezésével élve az ember lesz a „mikrokozmosz”. Az emberben a lét és az élet minden fokozata magasabb egységbe jut, és az univerzumot tükrözi vissza. Az ember a természetnek egy része, és vizsgálata minden egyéb változó dologgal az ókori értelemben vett „fizika” területéhez tartozik. Ami azonban megkülönbözteti minden más létezőtől és tulajdonképpen lényegét adja, az nem más, mint a *lélek*. Arisztotelésznek „A lélekről” írt műve sajátosan tükrözi ezt a szemléletet, mely a későbbi korok számára meghatározó lett. Ebből érthető, hogy az őt követő filozófiai hagyomány is, amikor az emberről szól, inkább „lélek”-tant (pszicho-logiát) mint „ember”-tant (antropológiát) tanít.

Mégis már a *korai görög* gondolkodásban fellelhetők igazi antropológiai vonások. Ebben a korban a filozófiai gondolkodás háttérében mitikus-vallási elemek húzódnak meg, melyeknek tartalmában az ember sajátos önértelmezése tárul föl. Az ember létének értelmét. isteni eredetéből kiindulva igyekszik megragadni, hiszen a lélek Istentől származik, a teste viszont az anyagi világba van száműzve és a lélek kibontakozásának irányát megvilágosodás útján, a túlvilágban való újjászületés szabja meg. Ebben az összefüggésben a Lélek egy magasabb-rendű, a világ és a világ-történet fölött álló valóságban talál magára, s így az emberi lényeg is tulajdonképpen ebben a világban jut el a teljes önazonossághoz. E mitikus-vallási háttér már magában foglalja a szellemi lélek és az anyagi test kettősségének ősi görög felfogását. Ehhez járul hozzá az a meggyőződés, hogy az ember tetteiért felelős, van igazság

és igazságtalanság, bűn és bűnhődés és e feszültségek végleges feloldása a túlvilágon várat magára. Nem kétséges, hogy e szemlélet tükrében az ember utáni kérdés látszólag háttérbe szorul. A milétoszi *Thales* (Kr. e. 600) a dolgok okára kérdez, ahonnan minden létezés és fejlődés származik. De ne feledjük, hogy ezt a kérdést is ember tette fel, mégpedig azért, hogy minden változásban megértse létének maradandó és elfogadható értelmét.

Anaximandrosz minden keletkezést és elmúlást úgy tekint, mint a „világ rendje utáni bünt és bűnhődést”, tehát a dolgoknak igyekszik antropomorf magyarázatot adni. Még világosabban tör fel az antropológiai gondolkodás az efezusi *Herakleitosznál*. Ő úgy véli, hogy az embert a „Logosz”-nak, azaz a világ értelmének és törvényének felfogása jellemzi. Ámbar sok ember érzéketlen a Logosz iránt, mégis a gondolkodás, mely az ember legkiválóbb képessége, lehetővé teszi azt, hogy mindenki megértse a világ eseményeinek értelmét, ami az ellentétek állandó harcában áll. Herakleitosz változásra összpontosító filozófiájával szemben *Parmenidész* a változatlan lét filozófiáját hirdeti. Ő is úgy véli, hogy az ember lényegét a gondolkodás adja. A gondolkodás hatalmának birtoklása teszi képessé arra, hogy túltekintsen a változó világ látszatszerűségén és a lét változatlan igazságát ragadja meg. Már itt jelentkezik az a nézet, ami Anaxagorász után később Platonnál és Arisztotelésznél teljesen kibontakozik, és az emberről szóló görög gondolkodás központi témája lesz: az embert elsődlegesen értelmes, *gondolkodó lénynek* kell tekinteni, mivel gondolkodása által emelkedik ki a világ egyéb létezői és a változó történések közül. A logosz és a nousz így az emberi önértelmezés alapfogalmai lesznek.

A görög „természetfilozófusok” szemléletében úgy tűnt, hogy az ember biztosan áll az objektív világrendben. Ezzel szemben a *szofisták* kritikus és szkeptikus reflexióval közelítették meg az ember-kérdést. Kétkedve kérdezték: vajon megismerhetjük-e az igazságot? Vannak-e cselekvésünknek objektíve kötelező normái? Vajon nem szubjektív és relatív-e minden? S vajon nem maga az ember-e „minden dolog mércéje”? (Protagorász)

A szofistákkal szemben *Szókratész* veszi fel a harcot. Ő fedezi fel elsőként a lelkiismeret jelentőségét. A lelkiismeret „isteni hang” bennünk, és arra késztet, hogy különösen erkölcsi vonatkozásban az érzéki világ minden változékonyságán túl az örök és változhatatlan, egyetemesen kötelező igazsághoz igazodjunk.

A korábbi feltevések a klasszikus ókori görög filozófusok nagyjainál tovább bontakoznak. *Platon* szerint az ember szellemisége révén a tiszta fogalmak világához van rendelve. Nézete szerint ez a világ az igazi valóság, az érzékileg is észlelhető dolgok változékonny látszat-világával szemben. A változhatatlan világ a változékonny világot alapvetően felülmúlja és az ideák változhatatlan világához tartozik az emberi lélek is, mely lényegileg halhatatlan. Platon volt az első, aki a lélek halhatatlanságát filozófiailag is körvonalazta. Nem kétséges, hogy a szellemi létforma felfedezése és egy szellemi és csak az ember szellemi lelke számára hozzáférhető valóság feltárása bizonyosan nagy és maradandóan jelentős teljesítménye a görög gondolkodásnak. Ebben a beállításban azonban a súlypont a szellemi létformára esik, melyet egyetlen és hiteles létformaként értelmeznek. Az ember lényege és méltósága ezek szerint szellemiségében van megalapozva, s e szemlélet összefüggésében az anyagiság és testiség nem kaphat pozitív értékelést. Így jön létre Platonnál a szellem és anyag, a lélek és a test dualisztikus szemlélete, és az a felfogás, mely a testet a lélek börtönének tekinti. A léleknek meg kell szabadulnia a test kötöttségétől, a szellemnek fel kell szabadulnia az anyagiság bilincseiből, hogy így visszatérhessen a lényegszerinti tisztán szellemi lét-formába. Az ember lényege akkor nyer befejezettséget, ha mindinkább megszabadul az anyagiságtól és átszellemlül: Természetesen a szellem itt – a görög gondolkodás hagyományának megfelelően – főként úgy értendő, mint intellektuális képesség. A szellem tehát „értelem” (nous) s így a platoni spiritualizmus valójában *intellektualista* emberképet hordoz magában. *Arisztotelész* szintén úgy véli, hogy az ember értelmi képessége által képes felülmúlni minden egyéb dolgot. Ő azonban már azt is keresi,

hogy miképpen lehetne meghaladni a platonai test-lélek dualizmust. Arisztotelész az emberi lényeg *egységét* kívánja megérteni. Az anyagról és a formáról (hülé, morfé) mint a dolgok belső lényegi elveiről szóló tanítása szerint a lelket a test formájának kell tekinteni. A lélek a belső formaadó elv, lényeg-meghatározó princípium, ami az anyagot emberi testté formálja, lelket önt a testbe és azt élteni. Ebben a tanításban az anyag képességi létet fejez ki, míg a forma tényleges és meghatározottságot adó jelleggel bír. Ugyanakkor az anyag hordozza az egyediséget, mely térbe és időbe helyezi a konkrét létezőt. Arisztotelész a lelket a test formájának tekinti és a kettő szubsztanciális egységéről beszél. Ez az emberkép különösen a skolasztika arisztotelészi irányában nagy hatást fejtett ki a keresztény gondolkodásra. Arisztotelész is úgy vélte, hogy a lét hierarchikus felépítettségében az embernek központi helye van. Ez is olyan meglátás, mely sokáig élt tovább a későbbi korokban.

Jóllehet Arisztotelész sajátos rendszerében az emberi lényeg újszerű meghatározást kapott, Platon szemléletétől ő sem tudott egészen megszabadulni. Nála is – akár az egész görög gondolkodásban – az ember lényege szellemi-intellektuális beállításban kap megfogalmazást. Tehát az ember inkább szellemi-megismerő lényegében és nem annyira személyes mivoltában (a döntés és felelősség, a szeretet és közösség képességének gyakorlásában) lesz megközelítve. Ámbár e gondolkodók az említett mozzanatok és tulajdonságok jelentőségét nem tagadják, mégis emberképüket inkább az intellektualizmus jellemzi. Az emberi szellem az általánoshoz és szükségszerűhöz, Platon örök ideáihoz igazodik. Arisztotelésznél a forma-tanban érvényesül ez a szempont, jóllehet nála a forma nem transzcendens idea, hanem immanens lényegi elv. Az ember „világban” való létét, ami a keletkezésnek és elmúlásnak van alárendelve, e szerzők lebecsülik. Az ember evilági léte nem lehet a tudomány méltó tárgya. Ebből adódik, hogy az emberkép történelmi dimenziója sem kap értékelést e rendszerekben. E szempontra elsősorban a kereszténység mutatott rá, amikor az emberi *történelmet* üdvtörténetként értelmezte, és azt tanította, hogy a történelem az Isten és ember közötti párbeszéd sajátos helye, és Isten üdvözítő akaratának az emberiség életére kifejtett működési területe. Csak ezen összefüggésen belül nyert aztán a történelem maradandó értelmet.

Épp ebben az összefüggésben mutatkozik meg különösen az ókori görög és keresztény gondolkodás antropológiai szemléletének szembenállása. Ez nem jelenti azt, hogy az ókori görög gondolkodónak semmiféle történelmi tudata ne lett volna. Már jóval a történetírás kezdetei előtt található olyan mitológiai jellegű történelemértelmezések, melyek az ember eredetét kutatják, és az embert kezdettől fogva a történelmi folyamat összefüggésében értelmezik. Hasonló vonások fedezhetők fel az orfikus és pitagoreusi kegyelemtanban, melyek az eredeti bűn kiengesztelését és a lélek újjászületését hirdetik, hogy így a lélek végérvényesen eljuthasson az üdvösségre. Nem az a lényeges itt, hogy miképpen kell filozófiailag és teológiailag értékelni e tanításokat. Még ha a történelem-kritika színe előtt e nézetek nem is állják ki a próbát, maga a mitikus értelmezés elárulja azt, hogy az ember ősidők óta tudja: léte a történelemben van ágyazva és a történelemnek egzisztenciális, üdvösségi jelentősége van a számára.

Az a felfogás sem egyértelműen igaz, hogy az ókori görög gondolkodás általában az idő és a történelem *ciklikus* szemléletét vallotta szemben a kereszténység *lineáris* történelem-felfogásával. A történelmi események körforgásának tana már Herakleitosznál felmerült és a pitagoreusoknál, Empedoklésznél és Platonnál is jelentkezik. A nappal és éjszaka, a nyár és a tél, az élet és halál ismétlődő váltakozásának hatása alatt ugyanazon folyamatok szabályszerű visszatérésére gondoltak, de ezt nem úgy értelmezték, mint ugyanazon események merev ismétlődését. Jóllehet a lélekvándorlás tanában az élet és halál ritmikus visszatérését látták, ez azonban felfogásuk szerint a végleges megváltást szolgálta, mely a ciklikusan visszatérő események gyűrűjét áttöri. A görögök nem az örök visszatérés zárt körforgásának szemléletét vallották, hanem *spirálisan* haladó történelem-felfogásuk volt, melynek ritmusát az idő

múlása nem szünteti meg, hanem inkább feltételezi. Sokkal jelentősebb azonban a görög gondolkodásnak a keresztény gondolkodással szemben vallott merev *fatalizmusa*, amely szerint mindent az előre elrendelt végzet szükségszerűen határoz meg. A végzetbe vetett kérlelhetetlen hit, melynek az emberek, sőt az istenek is alá vannak vetve, már a korai görög filozófiában jelentkezik Thalesnél és Anaximandrosznál. E szemlélet a görög tragédiák visszatérő alapmotívuma, és sajátosan alapozza meg az *egyetemes és szükségszerű* mozzanatainak hangsúlyozását az ókori görög metafizikában. A szükségszerűség képezi ugyanis a végső mindent átfogó horizontot, melynek terében az ember önmagát és a világ eseményeit megértheti. A görög filozófia alaptörekvése az, hogy a szükségszerűség végső horizontját elérje, és e törekvés mind Herakleitosz logos-tanában, mind Parmenidész lét-tanában vagy akár Platon idea-tanában is fellelhető. E felfogás tükrében a világon belüli és az időben kibontakozó történésnek nincs igazán nagy jelentősége, hiszen a szükségszerűséggel már minden előre el van rendelve. Az ember az abszolút, de mégis vak, és személytelen *végzet* hatalma alatt áll. Ezzel szemben a kereszténység azt hirdette, hogy az ember „partnere” a személyes és élő Isten, aki a történelemben, mint a szeretet és az üdvösség Istene nyilatkozta ki magát. Nagyon valószínű, hogy az ókori görög és a keresztény emberértelmezés közötti mély ellentét gyökerei ebben is rejlenek.

Az ember a keresztény gondolkodás tükrében

A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás nem tárgyal az „általános” és „szükségszerű” metafizikai mozzanatairól filozófiai összefüggésben. A Biblia újszerű tanítása az, hogy az üdvösség jóhírének hirdeti a történelemben élő *konkrét ember* számára. A keresztény hitrendszer központi tanításai egy szabad és személyes történés összefüggésében állnak, amely történés üdvtörténetileg Isten és az ember között játszódik le. A keresztény hite által tudja, hogy a világ nem egy általános szükségszerűség működésének következménye, nem is valamiféle örök anyag önkifejlődésének eredménye, sem a metafizikailag szükségszerű emanáció vagy Isten önküresítő tevékenységének eredménye, hanem egyedül Isten szabad teremtő szavának alkotása. A bibliai kinyilatkoztatás Isten teremtő tevékenységét hangsúlyozza, aki azt mondta, hogy a világ „legyen” és lett (vö. Ter 1,3). Az ember is Isten szabad teremtői műve, hiszen így olvassuk a szentírásban: „Teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunkra” (Ter 1,26). A világban lévő rossz sem egy metafizikai jellegű ősprincípiumban gyökeredzik, hanem inkább az embernek az Isten parancsával szembeszegülő szabad és személyes döntésében leli alapját. Az emberiség történetét kezdettől fogva beárnyékolja a bűn. Ugyanakkor viszont ezt a történelmet Isten kegyelmi, üdvtörténeti munkálkodása hatja át, aki szabad személyes szeretetből megkönyörül a bűnös emberiségen. Az Isten Fia megtestesülése és megváltói műve ismét csak nem az isteni önküresítés metafizikailag szükségszerű törvényéből ered, hanem egyedül Isten szabad, üdvözítő akaratából. Amikor „az idő beteljesedett” (kairos), a történelem meghatározott időpontjában, melyet Isten szabad akarata jelölt ki, az Isten fia emberré lett, hogy mint ember az emberek között a személyes találkozás és közösség formájában beteljesítse Isten szabad önkinyilatkoztatását, és a keresztén való megváltói halál szabad magára vállalásával, majd föltámadásával kieszközölje az emberiség örök üdvösségét.

Az üdvösség jóhíre nemcsak az emberiségnek szól, hanem személyesen érinti az egyes embereket is, és csak az részesedhet az üdvösségekben, aki hitben vállalja azt a belső magatartást, mely a legmélyebben fakad a szabad személyiség lényegéből, és megtisztulva, az Istennel való szabad, személyes kapcsolat felvételének alapját adja. Ilyen tulajdonságok a hit, a remény és különösen a szeretet, melyeknek gyakorlásával az ember válaszolhat Isten igazságának és szeretetének kinyilatkoztatására, s ezáltal megnyílik az isteni kegyelmi hatások befogadására. A keresztény hit személyes vonásainak eredete és teljessége magában

az isteni Szentháromság titkában rejlik. A keresztények Istene nem valamiféle önmagában nyugvó, önmagát szemlélő személytelen és elvont, mozdulatlan-mozgató, vagy ős-„Egy”, hanem a személyek hármasságában, de ugyanazon természet egyetlen lényegiségében élő, személyes közösségben megvalósuló, túlradó élet-teljesség, akinek az ember által megragadható lényege az adás és elfogadás. A személyes élet titka a Szentháromságban oly mélységet ér el, hogy az emberi elme nem tud benne továbbhatolni, hanem csak a személyes-emberi lét távoli analógiájával tudja megsejteni.

A görög gondolkodással szemben a keresztény üzenet a *személyesség* és a *történelmiség* vonásaival gazdagítja az emberképet. Az új emberkép kifejezetten nem kap megfogalmazást a kinyilatkoztatásban, de bennfoglaltan ezt az emberképet tartalmazza és feltételezi az egész keresztény üzenet. Hosszú évszázadok kellettek ahhoz, hogy a kinyilatkoztatás új emberképe filozófiai megfogalmazást is kapjon. Jóllehet a keresztény tanítás tükrében is az ember egy másik „világban” érti meg magát majd teljesen és jut el lényegének beteljesedéséhez, de ez a túlvilág lényegesen különbözik a görögök másvilágától. Sokkal emberibb és emberközelibb megfogalmazást kap.

Amikor a kinyilatkoztatásra irányuló filozófiai és teológiai reflexióra sor kerül, az *egyházatyák* a keresztény emberkép összeegyeztetésére törekednek a korabeli görög felfogással. Különösen a görög patrisztikában Nisszai Szent Gergelynél (†394) és a nyugati egyházatyák közül Szent Ágostonnál (†430) találhatunk ilyen törekvéseket. Írásaikban a korabeli filozófia számos elemét fölhasználják antropológiájuk megvilágítására, de ezeket az elemeket újszerűen értelmezik, átalakítják a keresztény tanítás tükrében és új értelmezésbe ágyazzák azokat. A keresztény tanítás az emberről a görög gondolkodás számára idegen volt. Hiszen az egyedi, személyes konkrét ember értékét és méltóságát hangoztatta, egyedi egyetlenségét emelte ki, s mindezt azzal támasztotta alá, hogy az isteni hívás és annak szabad döntéssel való elfogadása, mely az ember örök sorsát meghatározza, megkülönböztetés nélkül mindenkinek szól. Így a keresztény tanítás rendszerében is sajátos megfogalmazást kap a személy fogalma, melynek egyelőre pusztán teológiai jelentése van. A 4. és 5. század krisztológiai és szentháromsági vitái az érdeklődés homlokterébe állították a személy kérdését, s ez szükségszerűen kihatott az ember lényegének filozófiai értelmezésére is. Természetesen a keresztény személy-felfogás magán hordozta a görög filozófiai gondolkodás sajátos jegyeit. E szemlélet tükrében vallotta a teológia is, hogy az ember az érzékelhető anyagi világ és az érzékfölötti szellemi világ mezsgyéjén áll. Az anyagvilág legmagasabb fokán van, s benne valósulnak meg legtökéletesebben az anyagvilág törvényei, a növényekben és állatokban működő életerő. Ugyanakkor viszont részese a szellemi létrendnek is, hiszen szelleme (nous) és lelke (pszühé), mely testének életelve, erre alkalmassá teszik. A keresztény gondolkodás, Platonnal ellentétben, úgy vélte, hogy a lélek Isten szabad teremtő tetteinek gyümölcse és semmiféle előzetes élet (praeegzisztencia) nem jár ki nekik. Az ember az Isten képmása, az Istenre irányuló transzcendencia különleges helye, aki halhatatlan életre hivatott. A keresztények nem csupán az ember értelmi képességét veszik figyelembe, amikor az ember lényegéről szólnak, hanem az emberi lényeg megvilágításában jelentős szerepet juttatnak az akaratnak, a szabadság és szeretet képességének is.

A keresztény tanítás keretén belül e kérdésben két nézet terjedt el. *Szent Ágoston* úgy véli, hogy az ember legnemesebb képessége a szabadakarat, mely a szeretetben teljesedik ki. Az intellektuális, megismerő szellemi képességnek csak közvetítő funkciója van. Ez a felfogás az ágostoni tradícióval egészen a korai középkorig uralkodóvá lesz, sőt a skolasztikában Szent Bonaventúra (†1274) és az őt követő ferences iskola ugyanezt a nézetet vallja. A másik nézet *Aquinói Szent Tamással* az élen (†1274) az arisztotelészi hagyományt felelevenítve az emberben a leglényegesebbnek a gondolkodás képességét tekinti, és úgy véli, hogy az embert

sajátosan jellemző képesség az értelem (intellectus), melynek az akarat, a szabadság és a szeretet csak természetszerű következménye.

A keresztény gondolkodás sokféleségében egy másik ellentét is kialakult. Jóllehet elvetették a platonista dualizmust, – hiszen az anyag többé már nem örök és teremtetlen princípium, hanem Isten teremtésének gyümölcse – de a test és lélek viszonyát illetően a dualizmus veszélye újból jelentkezett. Szent Ágoston gondolkodására erősen hatott Platon és az újplatonizmus. Ő mind a testet, mind a lelket két különálló valóságnak gondolta el, melyek nem alkotnak egyetlen szubsztanciális egységet, hanem egységük csupán valamiféle kölcsönhatás eredménye. A korai középkori gondolkodás átvette e dualisztikus szemléletet és még Bonaventúrában is követőre talált. Az újkor újból feleleveníti ezt a tanítást, sőt Descartes tovább élezi a test és lélek különállását. E szemlélet káros következményei a keresztény közgondolkodásra eléggé ismeretesek.

Ezzel szemben Aquinói Szent Tamás másképp vélekedett a test és lélek viszonyáról. Ő Arisztotelész alapján úgy vélte, hogy a szellemi lélek a test belső, formaadó elve (anima est forma corporis). A test és lélek nem két különálló szubsztancia, hanem két belső lényegi elv, melyek önmagukban tökéletlen szubsztanciák (substantia incompleta), együtt viszont teljes szubsztanciális egységet képeznek (substantia completa). A dualizmust e tanítással sem lehetett egészen kiküszöbölni, amennyiben a kettősséget itt az emberi lényeg egységébe helyezték át.

Elteltek az ellentmondásoktól meg kell állapítanunk, hogy a keresztény-középkori gondolkodás minden területen igyekszik megőrizni az ember egyedülálló és különleges helyét. Ő a világmindenség (kozmosz) középpontja, hiszen benne minden létfokozat tökéletessége egyesül. Szellemének dinamikájával nyitott a lét egyetemessége felé, amint azt Szent Tamás Arisztotelészhez csatlakozva kifejezi: „anima est quodammodo omnia”. Még a késői középkorban is Nicolaus Cusanus „mikrokozmosz”-nak tekinti az embert, akiben az univerzum kicsinyítve és sűrítve tükröződik. Tehát egyértelmű az a felfogás, hogy az embernek metafizikai helye van a lét egészében, részese az egyetemes és objektív létrendnek, melybe lényegénél fogva bele van illesztve és ez a létrend Istenben, az abszolút és végtelen létben gyökeredzik.

Az újkor emberképe

Az újkori gondolkodást kezdettől fogva az jellemzi, hogy fokozott érdeklődéssel tekint a szubjektum felé. Az ókort és a középkort az objektív gondolkodás jellemezte és emberképén is az objektív beállítottság tükröződik. Az ember helye biztosítva volt a tárgyi valóság egészében és ez a hely rejtettséget és védettséget biztosított számára. Az újkorral kezdődő szubjektivista gondolkodás a megismerő alany immanenciájából kívánt biztos ismeretet nyerni. E szemlélet az emberkép gyökeres átalakulásához vezetett. Ne feledjük azonban, hogy e változás a középkorból az újkorba való átmenettel szoros összefüggésben van. A késői középkor nominalizmusában a skolasztika szisztematikus-metafizikai gondolkodása válságba jutott és kérdésessé lett. Ebből fakadt az a törekvés, mely a kritikai és empirikus gondolkodás értékét nagyra becsülte. A *reneszánsz* humanizmusában előretörő új életérzés arra az emberre összpontosította a figyelmét, aki ebben a világban él. Új életre keltette a klasszikus ókori világ és emberi élet értékeit, és ez az új szellemi kultúra eszményképévé lett. Az új szemlélet a természetfölöttiből a természet felé, a transzcendenciából az immanencia felé fordulást eredményezett. Mindehhez hozzájárult a reformáció, mely ezen túlmenően megtörte a hit egységét is. Eddig a nyugati ember az egyetlen és egyedi üdvözítő egyház hitében érezte biztonságban magát. A reformáció, melynek gyökerei a középkori egyház súlyos válságaira vezethetők vissza, megrendítette ezt a hitbeli védettséget. Ehhez még hozzájárult a világkép „kopernikuszi fordulata”. A világkép megváltozása az embernek a világegyetemben való

helyét is új beállítással hozta. Eddig ugyanis az ember egy jól rendezett és áttekinthető világ középpontjának tekinthette magát. A Naptól és csillagoktól körülvevő Föld volt az univerzum középpontja, és e középpontiság az emberben fejeződött ki. Az új világkép megrendítette a Föld „tekintélyét”, hiszen kiderült, hogy a Föld csupán egy a Nap körül keringő bolygók közül, és az ember ezek után mintegy ki van vetve a határtalan univerzumba, amit már nem képes a maga egészében áttekinteni, és ahol eddigi rejtettsége és védettsége veszélyeztetett helyzetbe jut. Az új világkép tükrében az embernek már nincs helye a kozmoszban. Az objektív valóság tehát nem biztosítja többé számára létének értelmét és helyét. Ha az ember biztonságot és bizonyosságot akar, vissza kell fordulnia önmaga felé, s így az alany, a szubjektum marad az egyetlen biztos pont a valóságban. E fölismerés kényszerítette az embert arra, hogy fokozottabban figyeljen önmagára és tüzetesebben tegye föl a kérdést, lényegére és életének értelmére vonatkozóan.

Martin Buber helyesen mutatott rá arra, hogy a történelemben az antropológiai kérdés mindig akkor tör fel elemi erővel, amikor az ember „elveszíti lába alól a talajt” s amikor a maga világa és a világban való sajátos helye kérdésessé lesz. Ekkor érzi fokozottabb szükségét annak, hogy lényege és létének értelme után kérdezzen. Különösen érvényesül ez az észrevétel abban a válságos átmeneti állapotban, amit a nyugat-európai ember az újkor hajnalán megél. Ennek ellenére mégsem kerül sor e korban egyik pillanatról a másikra a filozófiai antropológia tudományának kialakulására. Az „ember felé fordulás” érdeklődése leszűkül a „szubjektumhoz való fordulás” körére. Nem kétséges, hogy az ember kerül a középpontba, de nem egy objektív létrend középpontjaként, hanem csak úgy, mint az alanyi ismeret-világ közepe, mely *Descartes*-nál (1596-1650) a tudat tiszta önbizonyosságában (*ego cogitans*) találja meg biztos kiinduló pontját. Az „én”, mely minden más dolog előtt önmaga tudatában van és biztos önmagában, már nem a konkrét embert, hanem egyedül a tiszta ész (*ratio*) jelenti. Az ész önállóan birtokolja önmagát, és a veleszületett – fogalmak segítségével képes arra, hogy a valóság teljes tágasságát átfogja. Mivel a valóság súlypontja, *Descartes*-nál a tudati létben van, érthető éles dualizmusa, mellyel a testet és a lelket szembeállítja egymással, illetve működésük független párhuzamosságát vallja. *Descartes* szerint a valóságnak két tartománya van: a gondolkodó dolgok (*res cogitans*) és a kiterjedt dolgok (*res extensa*) világa. A gondolkodó tudat az értelem törvényei szerint működik, míg a kiterjedt anyagvilág működését a mechanika törvényei szabályozzák. *Descartes* e tanításával nem csupán a test és lélek szubsztanciális egységének tanát kérdőjelezi meg, hanem még azt is kétségbe vonja, hogy a kettő kölcsönhatásban lehet egymással. Mégha *Descartes* valamiféle kölcsönhatást el is fogad tanrendszerében (s ez nála engedmény a tapasztalat számára,) akkor is ellentmondásba keveredik saját elveivel. Ezt már az ő korában is felismerték.

Descartes hatása nem múlt el nyomtalanul és odáig vezetett, hogy *Christian Wolff* rendszerében az antropológiai megközelítés háttérbe szorult, az ember tudati pszichológiai értelmezésének javára. Még *Kant* is külön tárgyal a „világ”, „Isten” és a „lélek” ideáiról. Az újkori racionalizmus az ember lényegét a gondolkodó szubjektumra szűkíti le. Az embert „önálló értelem”-ként fogja fel, mely később az idealizmusban „abszolút értelem”-mé lép elő. Így az egész valóságot valamiféle szellemi történésként értelmezik. Egy másik irányzat is érvényesül azonban az újkorban, mely a természettudományos gondolkodás hatására a világ súlypontját az érzékileg megtapasztalható dolgok tárgyi világába helyezi. *John Locke* és *David Hume* rendszerében a megismerés csupán pszichikai folyamat, mely az empirizmus módszerével tudományosan elemezhető. E felfogás útkészítője lesz a materializmusnak, melyet először tudatosan a francia felvilágosodás képvisel. *Lametrie* az embert egyszerűen valamiféle gépezethez hasonlítja és *Descartes* mechanisztikus elvét mindenestül kiterjeszti az emberre. Így nyer megalapozást az ember mechanisztikus-materialista értelmezése s e szemlélet. a 19. századon keresztül egészen napjainkig érezteti hatását. Ami *Descartes*-nál az

emberi egység „törésével” megindult, az éleződött ki a későbbiek folyamán a „spiritualista-idealista” és „materialista-mechanisztikus” irányzatokban.

Kant arra törekedett, hogy legyőzze a racionalizmus és empirizmus ellentétét. A tiszta észre mint a tárgyi megismerés lehetőségének feltételére irányuló transzcendentális reflexiója alapvető fontosságú lett a későbbi filozófiai gondolkodás számára. Kérdésfeltevésének óriási jelentősége volt. De neki sem sikerült kialakítani egy olyan filozófiai ember képet mely maradéktalanul be tudja mutatni az ember egységét. Filozófiai rendszerében az érzéki szemlélet és fogalmi gondolkodás, a teoretikus megismerés és gyakorlati cselekvés, a hit és tudás közötti ellentét nem oldódik fel. Az ember nála is csupán a „lélek” címszó alatt szerepel. Sémájában nincs hely a totális és konkrét ember számára. E hiányosságot aligha igazítja helyre Kant „Antropológia, pragmatikus szándékkal” c. műve. E szerint a „fiziológiai antropológia” azt kérdezi, hogy „mit csinál a természet az emberből”, viszont a „pragmatikus antropológia” így teszi fel a kérdést: „mit csinál az ember saját magából?”

Jóllehet Kant itt az ember gyakorlati önmegtapasztalására reflektál, mégis azt kell mondanunk, hogy antropológiájának csekély jelentősége van, ha kritikai főműveivel vetjük össze. Tárgyilag és módszertanilag is alig áll velük kapcsolatban és összművében alárendelt helyet foglal el. Találón jegyzi meg M. Landmann Kant e művéről: „Lubickoló medence az úszni nem tudók számára”. Antropológiai szempontból jelentősebb azonban Kant néhány alapkérdése, melyet Logikájának bevezetésében fogalmaz meg: „Mit tudhatok? Mit tehetek? Mit remélhetek? Mi az ember?” S Kant így felel: Az első kérdésre a metafizika, a másodikra az erkölctan, a harmadikra a vallás s a negyedikre az antropológia adhat választ. Alapjában véve mindegyik kérdést az antropológia körébe lehetne utalni, mivel a megelőző három az utolsóira vonatkozik. Ebből pedig az következik, hogy az egész filozófiai problematikának az alapja az emberre vonatkozó kérdés, még akkor is, ha Kantnál ily értelemben nem alakult még ki a filozófiai antropológia. A vezérszó azonban mégiscsak elhangzott ajkáról: mi az ember? Kant vélekedése szerint az emberi értelmet a végesség határozza meg, mivel az érzékiséghez kötődik. Ezért úgy véli, hogy a megismerés csupán a tapasztalatra és a jelenségek világára korlátozódik. A Kant utáni *német idealizmus* ezzel szemben arra törekszik, hogy ismét megszüntesse az értelem ily formában való önkorlátozását, és ezáltal visszanyerje a megismerés abszolút horizontját. Ez azonban most már – a Kantnál végbement transzcendentális fordulat után – csak úgy tűnik lehetségesnek, hogy a szubjektum sajátmagát abszolutizálja. Így a megismerés, az abszolút szubjektumra vonatkoztatva, abszolút érvényre juthat. Ezáltal azonban a transzcendentális szubjektum „abszolút én”, illetve abszolút szubjektum lesz. (vö. Fichte), Hegel rendszerében pedig a véges szubjektum az „abszolút szellem” megjelenési helye és kibontakozási mozzanata. E felfogás tükrében az ember elsődlegesen (ha nem is kizárólagosan) mint tisztán értelmi lény jelenik majd meg. Az ember véges értelme egy végtelen szellemi folyamatban oldódik fel, amelyben a véges szubjektum önállósága eltűnik.

Noha az *idealizmusban* a teoretikus ismereti-elemeken túl mindig újra más és más dimenziók is láthatóvá lesznek, a gyakorlatias erkölcsi cselekvés (Fichte), az esztétikai alkotás (Schelling), a történelmi valóság (Hegel), de a világban és a történelemben élő ember konkrét totalitása mégis újra feloldódik az „abszolút tudásban”, mely képes a valóság összességét, abszolút eredeténél fogva, az abszolútum dialektikus önkifejlődéseként felfogni. Amint láthatjuk, itt egy olyan emberkép áll előttünk, amely egyrészt az embert lényegénél fogva „értelmi lénynek” tekinti, anélkül, hogy az egész és konkrét embert helyezné előtérbe, másrészt viszont a véges értelmet a végtelen szellem „történés”-ében oldja föl, s így az ember személyes önállóságát a maga szabadságában és felelősségében nem juttatja teljesen érvényre. Éppen ez a mozzanat váltja ki azt az ellenhatást, amelyik a gondolkodásnak az ember felé fordulását követeli meg.

Antropológiai fordulat

A 19. században új erővel tör elő az ember iránti érdeklődés, mely nem más, mint a hagyományos emberkép racionalista és idealista leszűkítésével szembeni reakció. E törekvéseket sematikusan leegyszerűsítve három nagy csoportba foglalhatjuk

1. Materializmus és evolucionizmus,
2. Egzisztencializmus és perszonalizmus,
3. Fenomenológia és az ember ontológiája.

Materializmus és evolucionizmus

A 18. és 19. század óta elterjedt materializmus az emberkép gyökeres átértékelését vonta maga után. A hagyományos felfogás az ember lényegét, szellemiségében lelta meg. E felfogással szemben a *materializmus* azt hirdeti: Az ember lényege anyagiságában van. Csak anyagi lét és történés lehetséges. Az ember is ugyanazokból az elemekből tevődik össze és ugyanazon törvényeknek van alávetve, mint minden más anyagi természetű dolog a világban. Életének titkát és tudati működését is az anyagból kell megmagyarázni. A materialista szemléletet az angol empirizmus készítette elő; de teljes erejével a francia felvilágosodásban lépett föl, elsősorban az „enciklopédisták” tanításában (vö. Lamettrie, Diderot, D’Alambert, Holbach). A materializmus széles körű hatását a pozitívizmus közvetítésével a 19. század fejtette ki.

A *pozitívizmus* rendszerének megalapítója Auguste Comte (1798–1857). Comte az angol empirizmus és a francia felvilágosodás örököse. Nemcsak az érzéki tapasztalásra összpontosító gondolkodási módot veszi át elődeitől, hanem a haladásba vetett korlátlan hitet is. Ezt azonban történetileg és szociológiailag meg is alapozza. Úgynevezett „háromstádium-törvénye” kimondja, hogy az emberiség fejlődése a teológiai, metafizikai és pozitív állapotot járja végig. Az ember kezdetben a természeti jelenségeket természetfölötti erők működésének tulajdonítja, majd később spekulatív úton metafizikai törvényekkel igyekszik a világot megmagyarázni. Végül eljut a gondolkodás a pozitív stádiumba, melyben képes legyőzni a vallási és metafizikai előítéleteket és a világ pozitív-tudományos kutatására szorítkozva először jut el a valóság józan, tárgyi megismerésére.

Comte rendszerében látható, hogy az ember így csupán a természettudományos, empirikus pszichológiai és szociológiai kutatás pusztá tárgya lesz. A pozitívizmus volt a materializmus széleskörű elterjedésének útkészítője, jóllehet a két irányzat elvben nem teljesen azonos. A pozitívizmus arra törekszik, hogy a tudományos megismerést a pozitív adatokra, tényekre korlátozza módszertani szempontból is. Ennélfogva a tényszerű tapasztalaton túl semmiféle kijelentést sem tart tudományosan igazolhatónak. A materializmus azonban azt állítja, hogy minden ami van, az anyag, és csak anyagi valóság létezhet. Ez viszont már „metafizikai”-jellegű tétel, hiszen a valóság összességéről kíván érvényes kijelentést tenni. Így alapvetően túlhaladja a pozitívizmus módszertani elveit és állítását a pozitívizmus rendszerén belül nem képes igazolni. A pozitívizmus mégis akárhányszor átcsap a materializmusba. Az empirikus-anyagi valóságra való összpontosítás következményszerűen odavezet, hogy csak empirikus-anyagi valóság létezik és létezhet. E felfogást képviselik a 19. század „tudományos materializmus”-ának képviselői, különösen Németországban C. Vogt (†1895). J. Moleschott (†1893) és L. Büchner (†1899). Ők úgy vélik, hogy az ember úgynevezett szellemi életének minden jelenségét tisztán mechanikus úton ható fizikai-kémiai erőkkel és törvényekkel meg lehet magyarázni. E felfogást annak idején arra használták föl, hogy megcáfolják a metafizikai hagyományra támaszkodó vallásos emberszemlélet tanítását.

Ebben a szellemi atmoszférában érthető módon nagy feltűnést keltett *Darwin* származáselmélete, mely az emberkép új forradalmához vezetett. Hogy az élet állandó

fejlődésben van, ez már régi feltevés, mely a korai görög gondolkodásban is fellelhető. A fejlődés gondolata a patrisztikus teológia számára sem ismeretlen. A fajok állandóságának elképzelését filozófiailag Platon ideatanából vezették le és teológiailag a bibliai teremtés-tan szöszterinti magyarázatával kapcsolták össze. Érdekes azonban, hogy sem filozófiailag, sem teológiailag sohasem védelmezték olyan mereven a fajok változatlanóságáról szóló elméletet, és a fejlődés teljes tagadását, mint éppen a természettudományban, különösen amikor Linné (1707-1778) azt hirdette, hogy az élőlények egyes fajait abszolút változhatatlannak kell tartani. Ezzel szemben Lamarck (1744-1829) volt az első, aki természettudományos értelemben a fejlődésemélet jelentőségét hangsúlyozta (vö. „Philosophie zoologique”, 1809). Ő az új fajok keletkezését a környezethez való alkalmazkodással és az egyedileg megszerzett alkalmazkodó jegyek öröklődésével magyarázta. Felfogása azonban nem tudott érvényre jutni, mert az egyedileg megszerzett tulajdonságok öröklődését biológiailag nem lehetett kimutatni. A döntő áttörést ebben a kérdésben Ch. Darwin (1809-1882) hozta meg (vö. „On the Origin of Species by Means of Natural Selection”). Ő a fejlődés egyes stádiumait gazdag anyaggal illusztrálta és a természetes kiválasztódás elméletével igyekezett megmagyarázni azt, hogy miképpen történnek az öröklött tulajdonságok véletlen mutációi, a kiválasztódás azonban a létért való küzdelemben megy végbe. Azt tanította, hogy a fejlődés során csak az életképes formák maradnak meg, azok szaporodnak és fejlődnek tovább, mag az életre alkalmatlan formák kihalnak, vagy kiirtják őket. Ily módon állította föl Darwin tisztán természettudományos elméletét a fejlődésről anélkül, hogy filozófiai vagy világnézeti következményeket vont le volna belőle.

Darwin elméletét hovatovább materialista módon kezdték értelmezni. A német nyelvterületen elsősorban E. Haeckel (1834-1919) lett a *darwinizmus* jelentős képviselője, akinek „Világtalányok” (1899) c. műve igen nagy hatást váltott ki. Haeckel, Darwin természettudományos elméletét filozófiai-világnézeti tanként értelmezte, és szellemi fegyvernek használta föl a keresztény világnézet elleni küzdelemben. A darwini származásemélet így a tiszta materializmus világnézeti fegyvere lett. A darwinizmus, mint világnézet azt a jelszót tűzte zászlajára, hogy egyszer s mindenkorra meg kell szüntetni az anyag és a szellem kettősségét a materialista monizmus jegyében.

Ha más módon is, de nem kevésbé hatásosan hatott Darwin tanítása Friedrich *Nietzsche* (1844-1900) gondolkodására. Nietzsche is az embert a fejlődés eredményének tekinti, de nála a fejlődés még nem érte el a célját, hanem az emberen túli úgynevezett „felsőbbrendű emberben” teljeseedik ki. Nietzsche ugyanakkor kritizálja élesen Darwint, mert úgy véli, hogy a fejlődés nem történhet szükségszerű mechanikus kiválasztódás útján, hanem azt az emberek szabad küzdelme valósítja meg „a hatalom akarásában”. A természetes kiválasztódás nem a nagyobbak és jobbak kifejlődéséhez vezet, hanem a középszerűt és az alacsonyabbrendűt engedi érvényesülni, akit viszont le kell győzni. A felsőbbrendű ember tehát nem lehet e mechanikus természeti folyamatok terméke, hanem csak az emberi szabadság produktuma. E kritika ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy Darwin elmélete áll Nietzschének a felsőbbrendű emberről szóló „prófétái” tanítása háttérében.

Marx és Engels szintén Darwin tanításának hatása alatt állottak. Már a „Természetes kiválasztódás” (1859) megjelenési évében Engels Darwin „nagyszerű kísérletéről” ír Marxnak, ami a teológiát „tönkretette”, és bebizonyította „a természetben lezajló történeti fejlődést”. Marx erre azt válaszolta, hogy Darwin könyve biztosítja az alapot a természet történeti értelmezéséhez. Ily módon Marx saját nézetének igazolását Darwinnál látja igazolva. Így került be a darwinizmus a marxista-materialista világnézeti rendszerbe, és annak ma is egyik értelmezési horizontját képezi.

A *dialektikus materializmus*, ami Karl *Marxtól* (1818-1883) és Friedrich *Engelstől* származik, és melyet *Lenin* (1870-1924) fejlesztett tovább, elkülöníti magát a pozitivistá-materialista szemlélettől. A két irányzat különbözőségének lényege a „dinamikus evolúciós”

elem, ami természettudományos szempontból Darwintól, filozófiailag viszont Hegeltől származik, és melyet a marxizmus leninizmus a valóság teljességére, mind a természetre, mind a történelemre kiterjeszt. Ezért a dialektikus materializmus nem statikusan gondolkodik (mint a pozitivizmus), hanem dinamikusan közelíti meg a kérdéseket, vagyis nem mechanisztikusan, hanem dialektikusan tárja föl a valóság törvényszerűségeit. Hegeltől átveszik a dialektika törvényét, de a szellem dialektikája helyett az anyag dialektikájáról beszélnek. A dialektikus materializmus annyiban materializmus, amennyiben szerinte is csak anyagi valóság létezik. De ez az anyag nem statikusan értelmezendő nem valamiféle mennyiségi egyformaságban meghatározott anyag, hanem egy anyagi elv, ami minőségi ugrásokon keresztül, a dialektika törvényeinek megfelelően fejlődik tovább, és jut el mind magasabbrendű megjelenési és működési formákba. Így tehát az életet nem lehet egyszerűen szervetlen anyagi folyamatokra visszavezetni, mert az élet az anyag minőségileg magasabbrendű formája. És ez a megállapítás az emberre és tudati életére is érvényes, hiszen a tudat is az anyagi valóság minőségileg magasabbrendű formája. De továbbra is anyag marad, és így nyitva marad az a sokat vitatott kérdés: miképp lehet a tudatot az anyagból megmagyarázni?

Míg a dialektikus materializmus a természetben (s ezen belül az embert mint természeti lényt) elemzi sajátos módszerével, addig a *történelmi materializmus* arra vállalkozik, hogy a történelmi fejlődést (s ezen belül az embert mint társadalmi lényt) magyarázza meg. Marx felfogása szerint az egyetlen történelemformáló tényező az anyagi létalap, vagyis a konkrét gazdasági helyzet, a gazdasági forma struktúrája, a termelés és fogyasztás, a termelő eszközök és termelő erők közötti viszony. A gazdasági struktúrából következik a társadalmi helyzet, mely a jogi és politikai rendet feltételezi, mindazt, amit Marx „ideológiai felépítménynek” nevez: filozófiát, erkölcsöt és vallást. Az ideológiai felépítmény megmerevedett formái az uralkodó osztályok érdekeit szolgálják, akik anyagi, gazdasági és társadalmi helyzetek igazolására és biztosítására merevítik meg a felépítmény konstrukcióit. Ebben a szemléletben a vallás nem más, mint a „nép ópiuma”, hiszen olyan túlvilággal kecsegtet, mely arra ösztönzi a kizsákmányolt társadalmi osztályokat, hogy a szociális igazságtalanságot, elnyomást, és kizsákmányolást türelmesen elviseljék, ahelyett, hogy föllázadnának ellene, és harcolnának szociális jogaikért. Marx arra törekszik, hogy megszabadítsa az embert ettől az „elidegenedéstől” és rávegye az elnyomottakat arra, hogy szociális jogaikat érvényesítsék. Ez azonban csak „osztályharc” útján történhet meg, melynek végső célja a szocializmus „osztály nélküli társadalma”.

Antropológiai szempontból döntő e felfogásban az, hogy Marx az embert csupán „a társadalmi viszonyok összességéeként” szemléli, ahol az egyes ember, mint individuális személy a háttérbe szorul, és csupán funkciója érdekes a társadalmi haladás szempontjából. Ő is, Hegelhez hasonlóan, az egyest az „általánosban” kívánja feloldani, csak hogy ez az „általános” nála már nem abszolút szellemi folyamat, hanem konkrét, szociális történelmi folyamat.

Mivel a materialista gondolkodás újra meg újra az evolúcióra hivatkozott, érthető, hogy a teológia és az egyházi tanítás reakcióként hosszú időn keresztül elutasító álláspontot foglalt el a fejlődésemeléttel szemben, különösen ami az ember származását illette. Ez az egyházi felfogás az utolsó évtizedekben megváltozott. Hovatovább sikerült különbséget tenni a természettudományos fejlődésemélet és a filozófiai-világnézeti megfogalmazású „evoluzionizmus” között, mely utóbbi valóban elvetendő szemlélet, hiszen megalapozatlanul terjeszti ki a természettudományos megfontolásokat filozófiai-világnézeti síkra.

Lehetséges-e a fejlődésemélet és a keresztény gondolkodás között valamiféle szintézist létrehozni? Ez volt *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955) alapvető problémája. „Az emberi jelenség” c. művében arra törekedett, hogy a világ fejlődésének és a világban való életnek egységes szemléletét nyújtsa. Úgy vélte, hogy a világban a fejlődés során az élet formáinak

növekvő differenciálódása megy végbe, mely az élet növekvő koncentrálódásának útján az önreflexióhoz és a tudati élethez vezet. Teilhard szerint a tudat már az anyagban meg van alapozva; és az életformák evolúcióján át növekvő mértékben bontakozik ki. Úgy véli, hogy az anyag, mint dinamikus, tetterős őanyag eredetileg minden erőt és fejlődési energiát magában hordoz. A fejlődési folyamatban alakul ki – a differenciálódás és koncentráció törvénye szerint – a „bioszféra”, majd ezt követi a „nooszféra”, mely a szellemi tudat és az emberi gondolkodás sajátos területe. A fejlődés a történelemben folytatódik és az emberiség távoli jövőjébe vezet. Chardin korunk háborúit és megrázkódtató válságait is ebben az összefüggésben szemléli. Nézete szerint ezek a jelenségek pozitív mozzanatot is hordoznak magukban és az emberiség fejlődésének útját egy szebb és jobb jövő felé irányítják. Az emberiség számának óriási növekedése, a tudományos és technikai civilizáció új dimenziói az emberiség „összehúzódsához” vezetnek. A jövő emberiségében szerinte az egyesülési erő, a szeretet teljesebb hatékonysággal fog működni. E fejlődési folyamat végcélja az ún. „Omega pont”, vagyis a végleges kiteljesedés, illetve befejezettség, keresztény-teológiai értelemben. Az Isten fiának megtestesülését is úgy tekinti, mint a világ örök isteni terv szerinti befejezettségének kezdetét. Krisztus azért akarja magára venni a világot, hogy „nagyobb Krisztus”, „kozmosz Krisztus” legyen, s így a világ az ő teljessége „plérómája” lesz s megvalósul a végső állapot, mikor „Isten lesz minden mindenben”.

Chardin elmélete kezdetben lelkes fogadtatásra talált, de éles kritika tárgyává is lett. Szintetikus szemléletével szemben mind természettudományos, mind filozófiai-teológiai kifogásokat lehet emelni. Ő azonban nem kíván az emberről metafizikai kijelentéseket tenni, hanem csupán arra törekszik, hogy „az ember-jelenséget” írja le a világ és az élet teljes fejlődésének összefüggésében. Elmélete érdekes kísérlet a természettudományos evolúció-elmélet filozófiai-teológiai integrálására. Átfogó szintézisének ez feltétlenül maradandó értéke.

Egzisztencializmus és perszonalizmus

Míg az idealizmus és a materializmus emberképe egyoldalú és leszűkített információt nyújt, addig fokozottabban érvényesül a konkrét ember felé való fordulás az úgynevezett „élet”-filozófiákban, „lét”-filozófiában, és a perszonalizmusban. Bár e gondolkodási irányzatok sok szempontból különböznek egymástól, szellemileg mégis rokon szálak fűzik össze őket, mivel érdeklődésükkel a konkrét ember öntapasztalására hivatkoznak, és ebből kiindulva értelmezik az emberi lényegét. E gondolkodási beállítottság korai előfutára volt *Pascal* (1623-1662). Ő szembeszegült Descartes racionalista, leszűkített emberszemléletével. Úgy vélte, hogy a matematikai-racionális gondolkodásra korlátozott értelem megismerő képességét meghaladja a „szív”, az intuíció és érzés szellemi ismerete. Úgy gondolta, hogy ily módon a megismerés folyamán jobban el lehet jutni a valóság mélységének és teljességének megragadásához.

A tisztán racionális gondolkodás fölött kimondott kritika később aztán újjá éledt az élet- és lét-filozófiában. Pascal az embert úgy értelmezi, mint aki a nagyság és nyomorúság, a végtelenség és a kicsinység feszültségében él. Ez azt jelenti, hogy az ember kénytelen megtapasztalni meghasonlottságát, tehetetlenségét és kicsinységét, ugyanakkor viszont ezzel egyidejűleg felismeri a maga transzcendenciáját is, ami meghívást jelent a végtelenség felé való kitérülésre és Isten megváltó erejének befogadására. Az embert nem lehet megérteni a maga teljességében, ha csak immanens módon közelítjük meg, hanem transzcendentális irányultságának oldaláról vizsgálva tárul fel igazán az emberi lényeg a maga természetes és természetfölötti dimenziójában. E szemléletben már fölfedezhetjük az ember egzisztenciális öntapasztalására irányuló reflexió nyomait. Hasonló törekvés jelentkezik a 19. században Sören *Kierkegaard*-nál (1813–1855), aki az úgynevezett „egzisztencialista” filozófiai beállítottság korai képviselőjének tekinthető. Kierkegaard élesen szembefordult Hegel

objektív, esszencialista idealizmusával, vagyis azzal a szemlélettel, mely az embert csupán az „általános-lényegi” összefüggésben értelmezi, és az abszolút szellemben oldja föl. Kierkegaard szembefordult a korabeli materializmus felfogásával is, mert úgy vélte, hogy ez az irányzat sem képes kielégítően megmagyarázni az ő felfogása szerinti emberi lényegét. Kierkegaardot az ember konkrét létezése foglalkoztatja, mégpedig az öntapasztalás egyszerűsége és önállósága, a szabadság és felelősség mint a konkrét ember létezésének sajátos jellemzői. Ugyanakkor azt is hangoztatja, hogy az ember hitelesen a maga tehetetlenségében, elesettségében és a félelem élményében tapasztalja meg önmagát. Ezzel kapcsolatban viszont reményt nyújt számára az, hogy képes nyitott lenni Isten felé és hite arról értesíti, hogy az Isten megváltotta nyomorúságától, és ezért egyedül Istenben találhatja meg létezésének teljes értelmét. Pascalhoz hasonlóan ő is úgy véli, hogy az ember lényege „Isten színe előtti létezésben” van. Az ő emberszemléletét is döntően meghatározza az előzetesen elfogadott keresztény hit.

Míg Kierkegaard arra szólított föl, hogy a keresztény egzisztenciát radikálisan komolyan kell vennie személy szerint minden embernek, *Nietzsche* (1844-1900) a „természetes” emberség nevében tiltakozik az ember keresztény szemlélete ellen. Nietzsche úgy véli, hogy az ember célja az élet növekedése. Számára az „élet” a legmagasabbrendű érték. Felfogásában azonban az élet fogalma naturalista, tisztán biológiai jelentést kap. Így az élet valójában nem más, mint a test élete. Ezért mondja Nietzsche: „Teljesen test vagyok és azonkívül semmi, a lélek csupán üres szó a testben lévő valami megjelölésére”. A testet továbbá a fejlődési folyamat összefüggésében értelmezi. Hisz a továbbfejlődés lehetőségében, hiszen az ember célja, hogy „felsőbbrendű ember” legyen, aki túl van jón és rosszon egyaránt. A fejlődést mégsem mechanisztikus módon fogja fel, hanem szemléletét inkább a voluntarizmus hatja át, hiszen a „hatalom akarása” az, ami a mind magasabb létfokokozatok felé lendíti az embert. A keresztény erkölcsöt „rabszolga erkölcs”-nek tekinti, és úgy véli, hogy minden kötöttségtől meg kell szabadulnia az embernek, ha igazán szabad akar lenni. Ezért kell az Istenbe vetett hitet is elvetnie magától. Az ember csak akkor lehet igazán, szabadon önmaga, ha „Isten halott”.

Nietzsche „prófétai” látomása az emberről erősen befolyásolta a 20. századi egzisztencialista gondolkodókat is (vö. Jaspers, és Heidegger Nietzsche tanulmányait). Bizonyos szempontból az ő szemlélete áll az úgynevezett „Isten-halott” teológia háttérében is. Ennek ellenére Nietzscht inkább „élet-filozófus”-nak kell tekinteni, mint egzisztencialista gondolkodónak.

Az úgynevezett élet-filozófia tán legjelentősebb képviselője Henri *Bergson* (1859-1941) volt, aki szintén szembeszegült a pozitivizmus, és a mechanisztikus materializmus emberszemléletével. Ő a realitás végső alapját az „élet”-ben találja meg, melyről tudati tapasztalásunk értesít. Az élet állandó keletkezést és növekedést, mozgást, változást és fejlődést jelent. Ilyen értelemben beszél a „teremtő fejlődés”-ről, és az úgynevezett „életlendület”-ről. A bergsoni „élet”-et az idő-élményben tapasztaljuk meg, de nemcsak a fizikai, tisztán mennyiségileg mérhető időélményben, hanem a pszichikai, minőségileg meghatározott idő élményében, ami folytonos változást jelent. Bergson szerint az élő valóság tisztán racionális úton nem fogható föl a maga lényegi mivoltában. Az élet dinamikáját ugyanis nem lehet a fogalmak merev skatulyáiba szorítani. Az életet a maga dinamikus folyamatában kell átérezni. Ez pedig a közvetlen megragadás útján, az „intuáció”-ban történik. Bergson emberszemlélete sok tekintetben Pascalra emlékeztet, és az egzisztencialista filozófiai irányzatokban is fellelhető.

Német nyelvterületen az élet-filozófia jelentős képviselője volt Wilhelm *Dilthey* (1833–1911) is, aki a megértést Bergson „intuáció”-jához hasonlóan „átélésként” határozta meg és ezzel jelentős indítást adott a modern pszichológiának. Ő mondotta: „a természetet csupán megmagyarázzuk, a lelki életet viszont megértjük.”

Az *egzisztencialista* úgynevezett lét-filozófiai irányzatok az elmúlt évtizedek során sokféle formában jelentkeztek. Közös vonás bennük az, hogy Kierkegaard nyomán a konkrét emberi létezésnek központi szerepet tulajdonítanak. Antropológiájukban az emberi létet elsősorban nem racionális úton közelítik meg, hanem az ember lényegét az öntapasztalás és önmegértés közvetlenségében kívánják megragadni. Az egzisztencialista gondolkodók úgy vélik, hogy lét-analízisre van szükség. Az elemzés során akárhányszor negatív vonások kerülnek előtérbe. Így az ember végessége és esetlegessége, a félelem és a szorongás (Kierkegaard és Heidegger), a bukás élménye (Jaspers), és a „halálra utalt lét” megtapasztalása (Heidegger). Ezekben az élményekben képes az ember eredendő és teljes egzisztenciáját megragadni. Az egzisztencializmus legradikálisabb képviselője J. P. Sartre egészen odáig jutott el, hogy az emberi lét teljes értéktelenségét és értelmetlenségét hirdette. Ezzel szemben a keresztény egzisztencialista Gabriel Marcet úgy vélte, hogy ezekben az élményekben pozitív mozzanatok is érvényre jutnak és lehetővé, teszik az emberi személy reményben és bizalomban való értelmezését. Az egzisztencialista filozófia legjelentősebb képviselője Martin Heidegger (1889–1976), aki korunk egyik legmélyebben gondolkodó filozófusa volt. Filozófiai rendszerét nem antropológiának, hanem ontológiának tekinti. Rendszerében nem az emberről van szó, hanem a létről. Mivel azonban a lét megértése egyedül az embert jellemzi, így létének értelmére is csak a lét elemzésével (vö. Dasein) lehet rámutatni. Heidegger szerint az emberi lét időbeli lét. Ez a lét az idő „tervében” megy végbe, ami a jövőre irányuló létlehetőségek kibontakozásában áll. Az ember úgynevezett „itt-lét”-e (Dasein) lényegét tekintve történeti lét. A lét végzetének hatalma alatt áll, és megértési horizontja sem lehet más, mint a „sors”-szerűen kijelölt történeti háttér. Az úgynevezett történelmi nyelvben (különösen a késői Heideggernél) szintén a „lét-hangja” szólal meg, aminek eleget kell tenni. Jóllehet Heideggert elsősorban maga a lét foglalkoztatta, az a lét, ami történelmileg nyilatkozik meg, de ugyanakkor el is rejtőzik. Ez a szemlélet, épp azért, mert a létet az ember oldaláról közelítette meg, jelentős ösztönzést adott korunk filozófiai antropológiájának, s ugyanakkor alapvető ontológiai problémákat tárt újra föl.

A lét-filozófia „ontológiai” fordulata azonban (legalábbis abban a formában, ahogyan az Heidegger rendszerében jelentkezik), Karl Jaspers (1883-1968) elutasította, ő úgy vélte, hogy ezzel a létezés eleven és szabad „történést” ismét valamiféle rendszerbe próbálták rögzíteni. Szerinte ez azért nem lehetséges, mert az ember mindig valamiképpen „úton van”, és az egzisztenciális „önmegtörténést”-ben folyvást önmaga felé nő. Jaspers mégis valamiféle „lét-megvilágosítás”-ra törekszik, amelyre határhelyzetekből, s a „bukás” megtapasztalásából indul ki. Szerinte az ember mindenütt beleütközik a maga korlátaiba és önmagába lesz „visszadobva”. Megismerése folyamán is mindig lehetőségeinek határaiba ütközik. Egyedül az igazság akarása marad meg számára, mint magatartás és feladat, de itt nem valamiféle dogmatikusan lezárt igazságra kell gondolni. Ugyanakkor Jaspers nem tagadja az ember transzcendentális irányultságát, hiszen az ember egzisztenciális élményeiben valamiféle „Átfogót” tapasztal meg, mely a transzcendenciára utal. Ezt azonban nem vagyunk képesek szokványos racionális fogalmainkba sűríteni, hanem csak arra vagyunk képesek, hogy felfogjuk az önmagát „rejtjelekben” (Chiffre) közlő transzcendenciát. E „rejtjelek”, vagy szimbólumok az igazságra utalnak, anélkül azonban, hogy azt valójában el tudnák érni és ki tudnák fejezni.

Francia nyelvterületen a lét-filozófia ellentétes irányban fejlődött tovább. J. P. Sartre-nál az ateista nihilizmus legradikálisabb formáját öltötte. Ezzel szemben Gabriel Marcelnél keresztény egzisztencializmussá alakult, aki a személyes kommunikáció egzisztenciális megtapasztalását hangsúlyozta, ami viszont Isten abszolút személyes létében van megalapozva. E felfogás szoros kapcsolatban van azzal a gondolkodási mozgalommal, ami az emberi lényegét az „interpersionális reláció” oldaláról próbálja megközelíteni s melyet általában a perszonalizmus irányának nevezünk. Jóllehet a *perszonalizmus* nem azonos a lét-

filozófiával, mégis sokféle szállal kapcsolódik hozzá, ámbar néha szemben is áll vele. Ehhez az irányzathoz tartoznak Max Scheler, Ferdinand Ebner, Martin Buber, a francia E. Mounier és az egzisztencialisták részéről Karl Jaspers és Gabriel Marcel.

A továbbiakban nem kívánunk belebocsájtkozni az egzisztencializmus és perszonalizmus egyes képviselőinek tárgyalásába. Inkább azokat a szempontokat kívánjuk kiemelni, melyek a filozófiai emberkép tüzetesebb megvilágítását segítik elő.

Ezek az irányzatok és képviselőik szakítanak a racionalista és idealista ember-felfogással. Az ember „konkrét-személyes” és „világbanlevő-létét” kívánjuk vizsgálni. E. Husserlnél és M. Heideggernél a „világ” (vö. Husserl: „élet-világ”-a, Heidegger „világban-való-lét”-e) mint konkrét és történelmi megértési horizont már antropológiai kategóriává lesz. Így bontakozik ki a világ *fenomenológiai* értelmezése. E szemlélet tükrében az „ön-megértés” és a „világ-megértés” már nem állhatnak szemben egymással úgy, mint ahogy az alany és a tárgy, hanem dialektikus egységet képeznek, s ennek alapstruktúráit kell feltárni. Mindazonáltal az ember világa elsődlegesen mindig a „személyes világ” marad. Az embert, egyrészt mint *egy* személyt, elkerülhetetlenül az egyszeriség és megismerhetetlenség jellemzi, hiszen a szabadságban, az önelhatározásban és felelősségben „önmagára” van beállítva. Másrészt lényegileg épp olyan súllyal jár ki neki a „másikra” irányuló személyes vonatkozása, mely az „Én” és a „Te” közötti interperszonális kapcsolatban valósul meg. Az „én-te” viszony új megvilágításba hozza az ember lényegét. Az ember lényegét ebben az összefüggésben most már nem a „tárgy”-ra irányulás, hanem a *személyes vonatkozás* határozza meg. Ez utóbbi ember-szemlélet csak az utolsó évtizedek perszonalizmusában világosodott meg.

A személyes vonatkozás hangsúlyozásával együtt figyelembe kell venni az ember *szociális* dimenzióját is. Az ember alapvetően társadalmi lény. Nemcsak én-te viszony van, hanem az embernek el kell jutnia a közösségi „mi-tudat”-ra is, hiszen a közösségben és a társadalom egészében található csak igazán magára. Amikor az ember személyes és szociális vonatkozású lényegét vizsgáljuk, nem szabad sem az egyes embert elszigetelten szemlélő racionalizmus és individualizmus, sem a társadalmi meghatározottságot túlzottan hangsúlyozó marxizmus és kollektívizmus szélsőségébe esni. Az ember, mind egyéni, mind társadalmi értelemben szereplője a történelemnek. Az ember világának tehát *történelmi* dimenziója is van. E felfogás Hegel óta mindinkább előtérbe került, és Dilthey, illetve Heidegger gondolkodásában jelentős szerepet kapott. Az ember nem képes azonban a maga történelmét egyszerűen „tárgyként” tökéletesen objektíválni. A történelmileg szemlélt világ összefüggésében tapasztalja és érti meg önmagát. Mind léte, akárcsak gondolkodása és akarati törekvése, értékei és cselekvési formái a történelmi körülményeknek vannak alávetve, melyeket nem tud megszüntetni s amelyek (egy történelmileg kialakult nyelv és kultúra, előre megadott gondolkodási formák, képzeleti és kifejezési módok sokféle formáján keresztül) megnyitják számára a lét konkrét lehetőségeit, de ugyanakkor korlátokat is állítanak eléje és így jelölik ki az egyesnek a történelemben elfoglalandó helyét.

Az ember fenomenológiája és ontológiája

Az előbbieken röviden összefoglalt nézetek mind fellelhetők az újabkori filozófiai antropológiában. Ma is számos tapasztalati tudomány rész-eredménye áll a filozófiai antropológiai kutatás szolgálatában. A filozófiai antropológiát, mint filozófiai tudományt ezen eredmények fölhasználásával az emberi lét összjelenségeinek filozófiai-fenomenológiai kutatása és annak metafizikai-ontológiai értelmezése foglalkoztatja.

A sajátos értelemben vett filozófiai antropológiával (mely nem szűkül le az empirikus pszichológia, sem az egyes szaktudományok embertanára), *Max Scheler* (1874-1928) foglalkozott elsőként behatóbban. Ő Husserl fenomenológiájából indult ki, és arra törekedett, hogy az emberi „jelenség”-et tárgyilagosan leírja és elemezze. Arra törekedett, hogy megvilágítsa az ember szellemi-személyes létének, és a világ, illetve az élet egészében

elfoglalt különleges helyének sajátosságait. A „Die Stellung des Menschen im Kosmos” (1928) c. művében összehasonlítja az emberi és állati viselkedés különféle formáit. Az ember viselkedésének lényegét abban határozza meg, hogy az ember „nyitott a világ felé”, míg az állatot „környezete köti”. Szerinte az emberi lényeg különleges helye a „szellem”-ben, illetve az ebből fakadó szellemi teljesítményekben van. Az ember és az állat közötti alapvető különbözőség az egész létet, mind biológiai, mind morfológiai értelemben érinti.

Jóllehet Max Scheler megfontolásai jelentős indításokat adtak a filozófiai antropológia művelésének, mégis fennállt a kísértés, hogy az ember szintetikus szemlélete helyett valamely empirikus szaktudomány ember-tanának végső és alapvető következtetéseit tekintsék annak az értelmezési horizontnak, melynek összefüggésében a filozófiai antropológiát művelni kell. Ennek következtében az ember lényegére irányuló kérdés tudományos megközelítésének többféle formája alakult ki. Az első típust Arnold *Gehlen* (sz. 1904) képviseli, aki a „Der Mensch – seine Natur und Stellung in der Welt” c. nagy művében arra törekszik, hogy az empirikus tudományokból (biológiából, fejlődés- és magatartáskutatásból, pszichológiából, szociológiából és nyelvtudományból) gazdag anyagot gyűjtsön össze és értékeljen ki az antropológia szolgálatában. *Gehlen* alaptézise az, hogy az ember tökéletlen és „hiányos” lény az állattal szemben, hiszen az állatot sokkal megkülönböztetettebb specializálódás jellemzi, mint az embert. Az állatnak fokozottabb ösztönbiztonsága van, és lényegének megfelelő funkcióit nagyobb tökéletességgel képes végrehajtani, mint az ember. Ezzel szemben az embert ösztönszegénység, befejezetlenség és biológiai hiány jellemzi. Az ember érzi a maga tökéletlenségét és éppen ezért „életgyengeségét” pót-cselekvésekkel igyekszik kompenzálni. Ebből származnak az ember magasabbrendű szellemi és kulturális teljesítményei.

Gehlen elméletét sokan bírálták, hiszen az ember teljesítményeinek pozitív mozzanatai is vannak, és nem lehet csupán negatív elemekből kiindulva azokat megmagyarázni. *Adolf Portmann* ezt a véleményt azzal támasztja alá, a biológia és összehasonlító magatartáskutatás eredményeiből kiindulva, hogy az ember biológiai felépítése, magatartása, életfázisainak jellege arra enged következtetni; hogy az ember már biológiai szempontból is magasabbrendű, szellemi és kulturális teljesítmények létrehozására, személyes, és társadalmi kapcsolatok kialakítására, vagyis sajátosan az emberre jellemző tevékenységre van specializálva.

Az antropológiai kérdés pszichológiai megközelítésében a *pszichológiai, perszonalizmus* törekszik arra, hogy egységes képet alakítson ki az emberről. Ennek az irányzatnak jelesebb képviselői *William Stern*, *Auguste Vetter* és *Philipp Lersch*. Az emberkép gazdagabb megvilágítását a szellemtudományos megközelítésben különösen *Erich Rothacker* és *Michael Landmann* képviselik, akik a kultúr- és szociálandropológia szempontjaival egészítik ki meglátásaikat. A francia strukturalizmus *Claude Levi-Strauss* etnológiai és szociológiai kutatásaival olyan antropológiát hirdet, melynek tanítása inkább az empirikus-szaktudományos, mint filozófiai meglátásokra épít.

Helmut Plessner, aki *Scheler* mellett a filozófiai antropológia egyik megalapítójának tekinthető, arra törekszik, hogy az emberre vonatkozó tudományos ismereteket a filozófiai antropológia összefüggésében integrálja. („Die Stufen des Organischen und der Mensch”, 1928). *Plessner* az ember lényegét abban látja, hogy egzisztenciája az állatéval szemben „excentrikus”. Ezalatt azt érti, amit más szóval az ember szellemi dimenziójának nevezhetünk. Ő is az ember öntapasztalásának különféle megnyilvánulásából közelít az emberi lényeghez.

A szellem-filozófiai antropológiai kérdésfeltevés jellemzi *Nikolai Hartmann* és *Theodor Litt* emberről szóló tanítását is. Hasonlóképpen vélekednek az emberről azok a szerzők, akik perszonális, illetve interperszonális létben ragadják meg az embert. (vö. *Martin Buber*, *Ferdinand Ebner*). Ehhez az irányzathoz sorolható *Gabriel Marcel* is, aki az embert

„dialógikus” létében szemléli. Jelentős indításokat adott korunk antropológiájának Karl *Jaspers* amikor az emberben történő „lét-megvilágítottságról” szól, úgyszintén Martin *Heidegger*, aki a lét egzisztenciális-ontológiai hermeneutikáját nyújtotta. Ez a *hermeneutikai* szemlélet mind a jelenkori filozófia, mind a teológia területén széleskörű hatást váltott ki, különösen Rudolf Bultmann biblikus-teológiai iskolájában.

A filozófiai gondolkodás antropológiai fordulata nem maradt nyomtalanul egyes jelenkori *marxista* szerzők műveiben sem. Ennek hatására A. *Schaff*, és L. *Kolakowski* a fiatal Marx műveire hivatkozva a szocializmust, mint fejlett humanizmust értelmezi. A katolikus-keresztény gondolkodók hűen a klasszikus keresztény tradícióhoz, de az újabb filozófiai meglátásokat is figyelembe véve, szintén az *ember-központú* szemléletet hangsúlyozzák. A klasszikus metafizikai igazságok antropológiai továbbfejlesztése jellemzi Karl Rahner, Max Müller, J. B. Lotz és Gustav Siewerth filozófiai munkásságát. Az ő műveik és nyomukban számos katolikus szerzőkutatásai is bizonyítják, hogy korunk keresztény filozófiai és teológiai érdeklődésében milyen jelentős szerepet játszik az antropológiai érdeklődés.

Az ember metafizikai lényege

Az ember metafizikája azt a kérdést kutatja, hogy *mi* az ember, és hogy *ki* az ember. Azzal a kérdéssel, hogy „mi az ember”, az ember *lényegét* kívánjuk megközelíteni. Azzal a kérdéssel, hogy „ki az ember” pedig sajátos *létét* kutatjuk.

Az ember lényegét azért vizsgáljuk, mert az ember személyi mivoltát kívánjuk megismerni. Az ember metafizikája az ember lényegének vizsgálatából indul ki és az emberi személyhez jut el.

Mi az ember?

Négy felfogást kelt ismertetnünk ahhoz, hogy közelebb jussunk az ember lényegének megismeréséhez.

Az *első* szerint: a *történetiség* oldaláról nézve nem beszélhetünk az ember elvont lényegéről, mert az ember lényegéről vallott felfogás koronként változik. Az ember léte történeti lét (időben, vagyis a múlt-jelenjövő összefüggésében megvalósuló lét) és ezért a történeti változásnak van kiszolgáltatva. Ebben az értelemben, – mivel az ember a történelmi folyamatban valósítja meg önmagát, tehát folyvást változik, nem beszélhetünk maradandó emberi lényegről, vagy megváltozhatatlan emberi természetről. Tehát nincs maradandó, változhatatlan emberi lényeg.

Sartre szerint az ember maga ad magának lényegét azzal, hogy szabadságának gyakorlásával megvalósítja önmagát. Szerinte az ember nem más, mint szabadság és lényegét épp szabadságával valósítja meg. Így az ember lényege a szituációk változásával változik (mert a szabadság gyakorlásának „tere” a választási és döntési szituáció).

A *második* felfogás szerint az embernek kijár ugyan valamiféle megváltozhatatlan lényeg, de ezt nem lehet mindenestül meghatározni, mert a lényeknek nincsenek „határai”. A meghatározás ugyanis azt jelenti; hogy körülírunk valamit, határainak közvetítésével. Az embernek azonban nincsenek határai, mert szellemi aktivitása folytán mintegy meghaladja (transzcendálja) a véges határokat.

Herakleitos Kr. e. a 6. században azt mondta, hogy a léleknek nincsenek határai. Ha körüljáróm a világot, sehol sem találok a lélek határait. Ily nagy „mélysége” van a léleknek, vagy úgy is mondhatjuk ily mély „értelme” (logos-a) van.

Arisztotelész hozzáfűzi az előbbiekhöz: az emberi lélek (mint életaktivitás) minden létezőre kiterjed és ezért nincsenek határai abban az értelemben, hogy meghatározható (determinálható) lenne egzakt (elvont tudományos) értelemben.

Szent Tamás álláspontja hasonló az előbbihez.

Hegel szerint az emberi szellem végsősoron átjárja az egész valóságot – s mintegy azonosul vele. Ez viszont már panteista színezetű vélekedés. Hogyan is lehetne definiálni az emberi lelket, ha annak nincsenek határai? Végső soron van tehát az embernek lényege, de ez nem definiálható.

A *harmadik* felfogás szerint az ember lényege bizonyos értelemben meghatározható, de ez a lényeg nem statikus, hanem dinamikus lényeg. Ez a felfogás szemben áll (de nem tagadó-kizáró értelemben) a statikus meghatározással, melyet *Arisztotelész* és *Szent Tamás* így fogalmaz meg: az ember lényege az, hogy eszes állat (animal rationale).

Nietzsche szerint az ember egy „nem-fixált” (le nem rögzített) állat, és ezért képes arra, hogy mindenné legyen és önmagát a végtelen haladás irányába változtassa.

Nietzsche nem ért egyet az arisztotelészi lényeg-meghatározással, azzal ti., hogy az ember lényege az, hogy „eszes állat”. Ő a racionális szó helyébe a „nem-fixált” kifejezést

helyezi, és ezzel akarja kifejezni azt, hogy az ember nyitott arra, hogy „mindenné” legyen mindaddig, míg felsőbbrendű emberré nem válik. N. B. A marxista antropológia emberképe bizonyos értelemben nietzschei gyökerekből is táplálkozik. Itt is az emberi lényeg „nyitott” mindaddig, míg a tökéletes új embertípus ki nem alakul benne, kollektív értelemben. A társadalmi-gazdasági fejlődés és a tudományos-nevelői tevékenység utat készít az ilyen tökéletes kollektív embertípus kialakításához.

A nietzschei „nem fixált-lélek” (dinamikus emberi lényeg) fogalmával találkozunk a fejlődéseméletben is. Ez az elmélet azt tanítja, hogy az ember alacsonyabbrendű életfokokból a fejlődés (a természet belső önfelülmúló képesség) útján alakult ki és egészen a „végtelenig” képes erre az önkibontakoztatásra (egyres nézetek szerint még arra is képes, hogy „istenivé” váljon, s így az ember maga lesz önmagának „istene”) Tehát a fenti harmadik felfogás szerint az ember lényege *essentia dinamica* (lényege folyvást mozgásban, változásban, fejlődésben bontakozó lényeg)..

A *negyedik* felfogás midőn az ember lényegét kívánja meghatározni, különbséget tesz az ember szubsztanciája és az ember egzisztenciája között. Az ember szubsztanciáját úgy határozza meg, hogy az nem más, mint az ember „infra-humanus”. (ember-alatti) természete (vagyis olyan tulajdonságokkal ruházza fel az embert, amely az embernél alacsonyabbrendű élőlényekben is megvan). Az ember „egzisztenciáját” pedig úgy tekinti; mint az embernek azt a természetét, mely szabadságában nyitott a lét teljessége felé, vagyis sajátosan kijár az embernek.

E felfogás szerint minden létező, mely alacsonyabbrendű az embernél, csupán szubsztancia. Szubsztanciának mondják azt a létezőt, mely képes arra, hogy a létben önmagától és önmagában (de nem Istentől függetlenül) fönnálljon. Nem szabad azonban, és az öntudat teljességére (az önreflexióra és az éntudatra) nem jutott még el. Az egzisztencializmus oldaláról megközelítve a kérdést, az embert nem lehet meghatározni úgy, mint szubsztanciát, mert máskülönben egyenlővé tennék a nála alacsonyabbrendű létezőkkel. Vagyis e felfogás szerint az ember lényegét nem szubsztanciális mivoltában, hanem egzisztenciájában kell megragadnunk.

Kierkegaard dán filozófus volt az egzisztencializmus úttörője a múlt században. A szubsztancia szerinte, – az ember esetében – nem más; mint *szabadság*. A szabadság gyakorlásával az ember mintegy újateremti önmagát. *Kierkegaard* vallja, hogy az embert Isten teremtette. De szabadsága révén – mely lehetővé teszi, hogy az ember folytassa Isten teremtői tevékenységét – lényegileg különbözik minden más létezőtől, amely nem szabad. Szabadsága következtében az ember nem merev szubsztancia; hanem szabad önmegvalósítás, egzisztencia. Tehát az ember lényegét nem szubsztanciájában, hanem egzisztenciájában véli megragadni.

Heidegger korunk német egzisztencialista filozófiájának kiemelkedő alakja volt (†1976). Az ő rendszerében jelentős szerepet kap a „Dasein” fogalma. A Dasein „itt-létet”, egzisztenciát jelent. A Dasein az ember „létben” való részesedésének konkrét időbeli, szituációkra szabott megfogalmazása.

Heidegger szerint az ember nemcsak a világ dolgaival van vonatkozásban, hanem a léttel magával is viszonyban van. A lét olyan alap, mely minden létező végső horizontja. N. B. A világ minden dolga ebben az értelemben „ens”-nek (létezőnek) tekinthető. A konkrét tétezők a létben részesednek. A részesedett lét a teljes létre mint hordozóra utal, arra vezethető vissza. A létezők sokféleségét tárja elénk a világ. Az ember is egy ilyen létező (ens). Minden dolog ugyanis, amely részesedik a létből, az létező. *Heidegger* szerint az ember lényege éppen az, hogy *részesedik a létből*. A szubsztancia nem képes

eljutni a léthez. Nem tudja felfogni és „behozni” a létet. Az ember azonban nem szubsztancia, hanem egzisztencia (*Dasein*). Azért *Dasein*, mert képes eljutni a léthez, amely minden létező alapját képezi. Heidegger szerint a halál a lét-„behozás” különleges helye és ezért jelentős esemény az ember számára. Így a meghalás a létben való „felszabadulás” jelentős élménye.

A léttel való fenti vonatkozás adja meg az ember sajátos szabadságát. Az ember tehát nem szubsztancia, hanem egzisztencia, azért, mert arra van teremtve, hogy nyitott legyen a lét teljessége felé.

Az ember lényegét vizsgálva a fentiekben négy különféle felfogást ismertünk meg. Mindegyik valamilyen vonatkozásban tagadja az ember sajátos lényegét. Az *első* szerint az embernek egyáltalán nincs essentiája. A *második* vélemény szerint az ember essentiája nehezen definiálható. A *harmadik* felfogás elfogad valamiféle dinamikus, folyvást változó s egy cél irányába kibontakozó dinamikus emberi lényegét. A *negyedik* vélemény szerint az embernek van ugyan lényege, de ez a lényeg nem szubsztancia, hanem egzisztencia.

Az ember lényegéről vallott fenti négy felfogás ma is széles körben vitatott téma. Mindenesetre arra jó e nézetek ismerete, hogy tágabb horizonton tudjuk megközelíteni a fontos kérdést: mi az ember?

A harmadik felfogás különösen figyelemreméltó lehet számunkra. E nézet szerint az ember lényegét *dinamikus*an kell szemlélnünk. Ugyanis az ember mindennapi tapasztalata önmagáról valamiféle dinamikus aktivitásról tesz bizonyosságot. Ugyanakkor viszont azt sem lehet tagadni egészen, hogy e dinamikus aktivitás maradandó alappal is bír (ugyanis az ember statikus lényege az arisztotelészi-szenttamási felfogás szerint az, hogy „animal rationale”), mely kizárja azt a nézetet, mely az ember lényegét kizárólag csak a maga dinamizmusában kívánná megragadni.

Felfogásunk ismertetését az ember tárgyilagosa „leírásával” kezdjük úgy, hogy a mindennapi tapasztalás oldaláról közelítjük meg.

Az ember „*ens vivens corporalis*” (testtel felruházott élő létező). A „test” nem csupán külsőlegesen tartozik az emberhez, hanem belsőleg, lényegileg egységet képez vele.

A *német* egzisztencialista filozófia nem beszél külön az ember testéről, hanem egyedül az ember szabadságáról és mindarról, ami összefügg a szabadsággal. *Sartre* ezzel szemben kifejezetten az ember testét külön is fontosnak tartja. Gabriel *Marcel*, a katolikus ihletettséggű francia egzisztencialista gondolkodó azt mondja: az ember nem más, mint a teste, de amikor azt mondom, hogy „én vagyok az én testem”, vagy „bírom a saját testemet”, az „én”-re vonatkoztatottsággal már valami többet is állítottam: azt ti., hogy több vagyok, mint csupán test, mert a szellemi lelkem bontakozik ki a testben.

Az antropológusok meglehetősen sok példával illusztrálva kimutatták, hogy az ember *teste* „vitalis egzisztenciája” számos hiányosságot is hordoz magában. Ha az embert összehasonlítjuk az állattal, akkor láthatjuk, hogy épp testi mivoltában tökéletlenebb akárhány állatnál. Éspedig: (1.) Az embert nem determinálják ösztönei, míg az állatot mindenestül jellemzi az ösztönök oldaláról való meghatározottság. Az állat biztosan „halad az útján”, mert determinált és nem szabad, mint az ember. A determináltságot az ösztönök biztossága nyújtja az állatnak. (2.) Az állat specializálva van arra, hogy megharcolja a hétköznapi harcát sajátos szervei segítségével, melyek szintén mintegy „szakosítva” vannak erre a küzdelemre. Ilyen értelemben figyelemreméltó lehet Nietzsche meghatározása az emberről, hogy ti. az ember „nem-fixált-állat” (nem határozzák meg mindenestül ösztönei és a környezet) nincs a hely vagy a helyzet szerint mindenestül determinálva. Nietzsche szerint az ember „alacsonyabbrendű állat”, mert elveszítette az állat biztonságát és tájékozódó képességét: ösztönei ugyanis kevésbé fejlettek, nem adnak biztonságot és nem specializálják a mindennapi élet küzdelmeire. *Rilke*, a neves osztrák költő azt mondja, hogy az ember

mintegy „kivettetett” az állati lét biztonságából. Ez az észrevétel igaz, de csupán az igazság negatív szempontját emeli ki. Ez az indetermináltság azonban pozitíve is értelmezhető, mert grandiózus távlatokat tár fel az ember részére. Az ember épp azért, mert indeterminált léte van, nincs determinálva arra, hogy csak „egy” meghatározott szűk úton haladva valósítsa meg emberi létét. Az ember számára céljainak elérése szempontjából számos út nyílik meg, míg az állat életútja beszűkített és leszűkített. Az ember sok lehetőséggel, az állat (sajátos adottságainak megfelelően) csak egy meghatározott életlehetőséggel rendelkezik. Az embernek illimitált (nem lehatárolt) kapacitása van a tevékenységre. Épp ezért – és ez a pozitív szempont – az ember sokkal inkább úgy tekinthető, mint valamiféle „szabad állat” (szabadsággal bíró állat), aki meghaladta az állati lét szűk kereteit és lehetőségeit. Az embernek természetesen vállalnia kell ezzel a szabadsággal járó kockázatot is, és az ezzel együttjáró bizonytalanságot. Az *ember* tehát olyan *állatnak* tekinthető, mint aki meghaladja, *felülmúlja* a maga „állatiságát”. Vagyis az ember rendelkezik formai kreativitással (képes a testén változtatni alakítva azt, nem csupán a környezet függvénye), bírja a határok nélküli *tágasság* lehetőségét a cselekvésben (szellemi, technikai produktivitás), rendelkezik *adaptabilitással* (képes alkalmazkodni különféle környezetekhez). A fentiek alapján beláthatjuk, hogy az ember „nem-meghatározottsága” a leggazdagabb tágasságot biztosítja számára létének kibontakozásában.

Arisztotelész már felfigyelt arra, hogy az ember *keze* sokkal kevésbé differenciált, mint az állaté. A kéz mint univerzális szerszám nincs leszűkítve egyetlen funkcióra sem (mint pl. az állati tevékenységnél). Az ember keze manifesztálja a használat és alkalmazkodás tág terét. Ugyanezt elmondhatjuk az ember *gégéjéről* is. Épp a hangok gazdagsága (és nem-meghatározottsága) teszi lehetővé az expresszivitást (kifejező készséget) a nyelv és beszéd területén.

Testét illetően is már feltűnően különbözik az ember az állattól. A hétköznapi tapasztalat is ezt bizonyítja. Az ember nyitottságát meg lehet figyelni egész testi felépítésében. Kérdés, hogy honnan és miből lehet levezetni ezt a nyitottságot, ezt a sajátos struktúrát, melyet az emberi test aktivitásában kinyilvánít.

Az ember sajátos megkülönböztető jegye – mely sajátosan a lényegére (essenciájára) utal – az *intellectus*. Ezért jogosan mondhatjuk válaszul kérdéseinkre, hogy „mi az ember” az *ember eszes állat* (animal rationale). Állat, amennyiben testi adottságainak gyökereit tekintjük. Mégis ezt a sajátos specializált testi struktúrát át meg átjárja a szellem (az intellectus). Kettős élet élte az emberi testet: az átfogóbb *szellemi* élet és a tudatos megismerésre készítő *értelmi ész-élet* (vita spiritualis, et vita intellectualis-rationalis).

Az ember élete *totális* élet. Elválaszthatatlan szintézisben forr össze benne az állati-testi-anyagi és a racionális-intellectualis-spiritualis élet. A sokféleség egységének összhangjára, harmóniájára (mint amilyen a kórus zenéje) vágyódik az ember. Ezt azonban elveszíthetetlen módon csak a föltámadás és teljes Istenfiúság-állapotában, kegyelemből birtokolhatja a keresztény kinyilatkoztatás szerint.

Az ember lényege tehát felfogásunk szerint az „animalitas” és a „rationalitás”, a *testi* mivolt és *szellemi* lét elválaszthatatlan, egymást kiegészítő és egymást feltételező szintetikus *egysége*. Ennek az egységnek lényegi és maradandó hordozója az „anima”, szellemi lélek, mely épp tevékenységei során bontakozik ki, és így dinamikus jellege is van. Az emberi lényeg tehát a *statikus* és *dinamikus*, az *időbeli* és *maradandó* mozzanatok dialektikájában létezik és valósul meg.

Az ember környezete és történetisége

Minden állatnak sajátos környezete van. Ez a környezet specifikált az állatok sajátos természete szerint. Minden állatot lehatárol létében és tevékenységében a környezet.

Az embernek is van környezete, mely-egészen sajátosan jellemző az emberre. Ez a környezet emberi természetéhez szabott környezet, mely történeti jellegű, vagyis alá van vetve az idő változásainak.

„Határos-határtalan” környezet

Az emberi környezet sokkal tágabb értelmű, mint az állati környezet. Túlszárnyal (vagy legalábbis túlszárnyalni képes) minden korlátozottságot. Csak az ember alkalmas arra, hogy mindig „növelje” környezetét (vö. úrkutatás). Ezt bizonyítja a tudományos és technikai tevékenység környezet-átalakításra irányuló produktivitása. Így az ember környezetének *határait* („hatósugarait”) mind messzebbre tolhatja ki. Az állatvilágban nem figyelhető meg ilyenkörnyezet-kiterjesztő tevékenység. Az állat megelégszik a természetének megfelelő környezettel és az többé-kevésbé ugyanaz marad élete folyamán.

Ezzel szemben az ember igenis képes *növelni* környezetét. Az ember sajátos emberi „életét” kiterjeszti minden létezőre. Létének legmélyéből fakad az az igény, hogy túlszárnyaljon minden korlátozó lehatároltságot.

Tehát az emberben megfigyelhető a *határolt* és a *határtalan* különös áthatása. Egyrészt „lehatárolt-korlátozott”, mint az állat, de ugyanakkor határokat „felülmúló-meghaladó” lény szellemi nyitottsága következtében.

Az ember lényegét kereső *harmadik* felfogás túlságosan kiélezi az ellentétet az emberi lényeg statikus és dinamikus szemlélete között. Ugyanis az ember definíciója mint „animal rationale” nem csupán merev statikus meghatározás, hanem egyben dinamikus tartalommal is bír. Ez a dinamizmus azt jelenti, hogy az „animal rationale” meghatározás kettős jellegű. Tartalmazza azt a feszültséget, mely az ember lehatárolt és határokon túllépő mivoltát fejezi ki.

Ami a *második* nézetet illeti, amely szerint az ember lényege nem meghatározható, hiszen nincsenek határai az emberi lélek tevékenységének, – azt kell mondanunk, hogy egyoldalúan eltúlozza az ember határtalan mivoltát. Valójában itt is az az igazság, hogy az ember lényegét épp a fentebb említett „határolt-határtalan” (pl. animalitas-rationalitas)-ság fejezi ki.

Az *első* koncepció azt mondja, hogy az ember lényege épp az, hogy nincs lényege. Ez a vélemény igaz annyiban, hogy az embernek valóban nincs lehatárolt lényege. A lényege épp a már említett „határolt-határtalan” dinamizmus.

Fejlődés és történetiség

Az ember alá van vetve a kozmosz fejlődési törvényeinek. Ugyanakkor azonban meg is haladja a fejlődést azért, mert sajátos lényegéhez tartozik a *történetiség* mozzanata. Fejlődés és történetiség közös vonása a *változás*. A fejlődést a passzív változás jellemzi, míg a történetiség tulajdonsága az aktív változás. A *fejlődés* passzív változása azért szenvedőleges, mert az élők világa a változást egyszerűen „elszenvedi”. Anélkül, hogy tudatosulna benne ez a folyamat, aláveti magát a változás törvényszerűségének. Nem a növények vagy az állatok „kezdeményezik” azt a változást, amit mi itt fejlődésnek mondunk, hanem egyszerűen csak „elszenvedik”. A változás kezdeményezője ebben az esetben *kívül* marad a rendszeren. A fejlődés forrása mintegy „kívülről” változtatja – mind magasabb és differenciáltabb minőségek létrehozásával – a növények és állatok világát.

Nem így áll a helyzet azonban a *történetiség* esetében. A történetiséget, amint már mondtuk, az aktív változás jellemzi. Itt már az ember az aktív kezdeményezője a változásnak. Ő maga változtat. Megváltoztatja önmagát, környezetét. Átalakítja a világot, a társadalmat. Az ember történelmet csinál. Történelme ezért csak az embernek van. Itt közvetítőleg meg kell különböztetnünk néhány fontos fogalmat: a múltban *meg történt* események (res gestae) egységbe foglalt rendszeres egymásutánosságában történő tárgyalását

nevezzük *történelemnek* (*historia rerum gestarum*). A múltbeli eseményeket lehet a történelmi folyamatból kiragadva értelmezni. Ebben az esetben a figyelmünk csak a megtörtént eseményre irányul (*res gestae*). Ha azonban a megtörtént eseményeket múlt-jelen-jövő összefüggésében, vagyis a történelmi folyamattal való összefüggésében tárgyaljuk, akkor azt mondjuk, hogy a megtörtént eseményeket *történelmi* módon értelmeztük. Ezért a hermeneutikában igen nagy jelentősége van a történelmi szemléletnek, ha a múltbeli eseményeket a jelennel való összefüggésében helyesen akarjuk értelmezni. Ezt a hermeneutikai értelmezési kategóriát nevezzük *történetiségnek* (*Geschichtlichkeit*).

Visszatérve a fejlődés és történetiség viszonyának vizsgálatához, a továbbiakban a következőket mondhatjuk:

Mivel az embert és világát nem lehet élesen elválasztani egymástól, be kell látnunk, hogy a *történelem* természeti alapja a *fejlődésben* gyökeredzik, mivel maga az ember is a természeti fejlődés produktuma. A fejlődés tehát a történelem alapja, (és ezért a történelmi szemlélet sohasem hagyhatja figyelmen kívül a fejlődés mozzanatát) és így a történelmi mozgás (dinamizmus) sohasem zárhatja ki a fejlődést, hanem inkább magába foglalja azt. Ez az összefüggés érvényesül mind az egyes ember, mind a társadalom életfolyamatában. Az egyén és közösség fejlődése és „történelme” kölcsönösen átjárják egymást, és egymásra épülnek.

A *történetiség gyökere* az ember szellemi-lelki mivolta. A *fejlődés* gyökere az ember testi-anyagi létmódja.

A fejlődés és történetiség kölcsönös áthatása sajátosan jellemzi az embert, és ezt az áthatást a test és szellemi lélek kölcsönhatása alapozza meg.

A fejlődés és történetiség végső alapját az ember testi-szellemi egységében (illetve különbözőségében) hordozza.

Mondottuk, hogy a történetiség aktív változást jelent. Joggal merül fel tehát a kérdés (mely a jelenségek történelmi értelmezésénél kap fokozottabb jelentőséget), hogy a történetiség fogalma kizárja a *maradandóság* (stabilitás) mozzanatát, vagyis azt a szilárd hordozó alanyt, mely megmarad a folytonos változások közepette.

A mélyebb elemzés feltárja azonban, hogy a történetiség feltételezi a határolt és a határtalan között feszülő dinamizmust és ezzel együtt a test és szellemi lélek kettősségét. Ha ugyanis van történelem, akkor kell, hogy legyen lehetőségi feltétele is a történelemnek, amely egybeesik a fenti dinamizmus alapvető struktúrájával. A történelem *lehetőségi feltétele* (az, ami lehetővé teszi a történelmet) az ember alapvető dinamikus struktúrájának stabilitása (állandósága, maradandósága), mely nélkül nincs történelem. Tehát a *maradandó* elem a történelemben maga az ember lényegi mivoltában (ha az embert statikus lényegi mivoltában nézem) és a *változó* elem ennek a maradandó emberi lényegnek időben fejlődésben való *kibontakozása* a világgal önmagával és embertársaival való folyamatos kölcsönhatás útján. Sem a maradandó, sem a változó elemet nem szabad túlhangsúlyozni a másik rovására, hanem mindig dialektikus egységben kell szemlélni. Mivel történelme csak az embernek van (s ez a változó elem, hiszen csak az ember képes aktívan változtatni magát és környezetét az időben), ennek a történelmi folyamatnak lehetőségi feltétele is kell, hogy legyen (s ez a maradandó elem), amely hordozza a történelmet. Ez a maradandó elem és lehetőségi feltétel az ember *történelmi léte* (az ti., hogy az ember csak a történelemben tud létezni), vagyis *történetisége*.

A történetiség nem zár ki minden szilárd elemet, sőt megkövetel bizonyos *stabilitást*.

Az ember lényegét vizsgáló *negyedik* felfogás, mely szerint az ember nem szubsztancia, hanem egzisztencia és előre determinálva van a szubsztancia egy meghatározott fogalmával. Így tekintve az ember lényege eleve olyan, hogy nincs szabadsága és nyitottsága a lét teljessége felé.

Válaszunk erre az, hogyha a szubsztancia fogalmát ilyen statikus leszűkített értelemben fogjuk fel, akkor valóban az ember nem szubsztancia, mert ez a zárt szubsztancia-fogalom kizárná az ember lényegének vizsgálatánál a kierkegaardi szabadság és a heideggeri lét felé nyitottság mozzanatát.

Mi azonban a szubsztancia fogalmat arisztotelészi és szenttamási felfogásban analóg értelemben használjuk. Ezek szerint a szubsztancia annál tökéletesebb, minél tökéletesebbek maguk a létezők. Vagyis az élettelen létezőben a szubsztancialitás még nagyon tökéletlen, és fokról-fokra tökéletesedik, gazdagodik tartalma a magasabbrendű létezőkben. Így az állat szubsztanciája magasabbrendű és tökéletesebb a növényénél, az emberben pedig a legmagasabbrendű tökéletességre jut el. A legtökéletesebb látható *szubsztancia* tehát az *ember*.

A tökéletes szubsztancia azt jelenti, hogy a szubsztancia (mely teljesen önmagában áll fönn, zárt egységet képez), teljesen bírja az önmagában és a létben való fönnmaradás tartós szilárdságát (*consistentia*).

Az „ember alatti” szubsztanciák, tökéletlen szubsztanciák. Csupán a természet egy részét tükrözik, vagyis csak részleges életet fejeznek ki a természet egészében.

Egyedül az embernek van olyan élete, mely *felülmúlja* a természethez való kötöttséget, mert az ember szellemsége függetlenséget biztosít neki a természet kötöttségeiben. Ez a függetlenség nyilvánul meg az ember kezdeményező képességében is.

Az ember azért sokkal tökéletesebb szubsztancia, mert *nyitott* a lét teljessége felé. Ez a nyitottság nem zárja ki az ember szubsztancialitását (amennyiben a szubsztanciát mint statikus mozzanatot tekintjük az ember lényegében), hanem épp biztosítja számára a magasabbrendű tökéletesség lehetőségét. Így már joggal mondhatjuk, hogy az ember *tökéletes szubsztancia*. Tökéletes szubsztanciája nem más, mint az ember egzisztenciája a szó egzisztencialista értelmében. Vagyis az ember szubsztanciája az az egzisztencia, mely nyitott a lét teljességére, és amely a szabadság gyakorlásában valósítja meg önmagát.

Kierkegaard és Heidegger nem látták át a szubsztancia tradicionális fogalmát teljes mélységében. A szubsztanciáról nem volt alapos fogalmuk és ezért fölöslegesen állították egymással szembe a szubsztancia és egzisztencia fogalmát.

A *szubsztancia* csupán mint egzisztencia is, – legalábbis a mi értelmezésünk szerint – *teljes egzisztencia*.

Az egzisztencia tehát nem zárja ki az „animal rationale” definícióját, – mert ez a meghatározás ugyanazt fejezi ki, mint a szubsztancia, melynek kijár a lét teljességére irányuló nyitottság.

Az ismertetett nézeteket szintézisben kell értelmezni. Pascal szerint az ember lényege *paradox* jellegű. Egyik oldalról nézve nagyon is lehatárolt korlátozott létező. Más oldalról nézve viszont a legyőzhetetlen határtalanság és korlátlanág jellemzi. Szerinte az egész filozófiai tevékenység nem más, mint kísérlet ennek a paradoxonnak megértésére.

Ha az ember meg akarja találni magát, akkor ki kell lépnie önmagából a világba, a többi létezők végtelen kiterjedésének világába, mindaddig, míg el nem jut Isten végtelenségéig. Csak ezt az utat végigjárva találhatja meg az ember igazi önmagát. Aki ezt az utat nem járja végig, nem lép ki önmagából, hanem beleszorul zárt világába, az végsősoron önmagát pusztítja el. Az ember létezése úgy valósul meg, hogy folyvást kilép önmagából, hogy meggazdagodva visszatérhessen újra önmagába. Végső soron azért teszi ezt az ember, – akár tud róla, akár nem, hogy a végtelen transzcendens Isten felé lendüljön és megtalálja Öt végtelen „immanenciájában”.

Az ember személyes léte és a dialógus

Az ember személyes létében különbözik minden más létezőtől. A személy, ha statikus-szubsztanciális (merev, önmagában lévő) szemléletben kívánjuk meghatározni, nem más, mint „öntudattal” és „éntudattal” rendelkező racionális szubsztancia (*suppositum rationale*). Azonban az ilyen megfogalmazás túlságosan egyoldalú megközelítése a személyi lét lényegének. A személy fogalmában is van mindig változó elem. Az emberszemélyes léte a világban, meghatározott környezetben, időben és az embertársakhoz való vonatkozásban bontakozik ki, valósul meg. Sőt, ha figyelembe vesszük, hogy az embernél alacsonyabbrendű létezők zártak, determináltak és lehatároltak, akkor azt is mondhatjuk, hogy csak az ember mint személy rendelkezik azzal a képességgel, hogy megnyíljon az Abszolútum felé.

Az ember egészen sajátos méltósága a létezők világában épp abból fakad, hogy az ember *nyitott* a végtelen és a feltétlen felé, méghozzá. tudatosan és szabadon, vagyis mint személy.

Az ember személyes léte legmélyebben a *dialógusban* fejeződik ki, abban, hogy az ember képes párbeszédet folytatni. Ilyenkor az „én” a „te”-vel kapcsolatot létesít.

Az ember sohasem teljes értelemben vett személy akkor, amikor egyedül van. Személyi léte csak úgy bontakozhat ki, hogy más személyekkel párbeszédet folytat, vagyis *interperszonális kapcsolatot* létesít.

Az ember kapcsolata a dolgokkal sohasem alakíthat ki személyes viszonyt. Nem tehetünk egyenlőségi jelei a dolgok és a személyek között. A dolgok világa ugyanis passzív, miközben a személyek világa mindig aktív jellegű. A „tárgy” néma. Következésképp tárgyakkal, dolgokkal is lehet valamiféle élettelen kapcsolatot létesíteni, de nem lehet velük párbeszédet folytatni. Párbeszédet csak élő személyek folytathatnak egymással.

A párbeszéd folytatásának különféle *intenzitási* fokai lehetnek.

Vannak úgynevezett főleg dialógusok, melyekben az interperszonális kapcsolat igen felületes. Vannak azonban olyan dialógusok is, melyek fölöttébb mély-személyes kapcsolat kialakítására alkalmasak. Ezek valóban átható, bensőséges kapcsolatot hozhatnak létre a személyek között. Ilyen esetben beszélhetünk arról, hogy a partnerek között „én-te” viszony alakult ki.

A személyek közti kapcsolat *sokféle* lehet. A másik ember lehet számomra egészen idegen is. Lehet számomra egy „ő”, vagy „valaki”, vagy „az ember”. Az olyan emberrel, akivel ilyen a kapcsolatom, és nem képes számomra „te” lenni, azzal nem jöhet létre az interperszonális kapcsolat intimitása.

Gyakori az olyan, emberek közti kapcsolat, melyben a személyek közti viszony csupán *külsődleges* marad. Van azonban olyan interperszonális kapcsolat is, mely személyes kapcsolat a szó szoros értelmében, melyben egy „én” és egy „te” találkoznak. Ebben az esetben a másik bensőleg társul velem.

Milyen legyen a helyes személyes találkozás? Milyen *feltételek* mellett beszélhetünk a dialógus létrejöttéről

Látni fogjuk, hogy még a hiteles interperszonális kapcsolatban is felfedezhető az emberi személy korlátozottsága.

A *dialógus* szó a görög nyelvben a „logos” szóval van összefüggésben. A logos ebben az értelemben „szót”, beszédet jelent. A dialógus pedig kettő közötti szóváltás, beszédet, beszélgetést fejez ki. A dialógus helyes magyar kifejezéssel élve „pár-beszédet” jelent. A dialógus tehát olyan szó, mely két személy között jön létre, vagyis olyan beszéd, mely kiindul az én-ből és a te-ben ér céljához. A dialógus a „te”-t célzó beszélgetés és fordítva. A „te” válaszol az „én” szavára és az „én” képes felfogni azt.

Minden dialógusban *három fokozatot* különböztetünk meg. Az interperszonális reláció három fokozatban valósul meg. Az „én” három fokon keresztül éri el a „te”-t és megfordítva.

Az első fokozat a *megértés*, a második fokozat a *szeretet*, a harmadik fokozat a *bizalom*.

Megértés

A dialógus első fokozata tehát a *megértés*. Mennyi félreértés és gyűlölködés fakad személyek és népek között is abból, hogy nincs köztük kölcsönös megértés.

Miből származik ez? A megértés hiánya abból fakad, hogy a relációban lévő partnerek intellektuális horizontja zárt, vagy legalábbis leszűkült.

Vannak emberek, akiknek szellemi horizontja korlátozott. Szellemi érdeklődésük csak meghatározott témákra irányul, más nem érdekli őket.

Ha valaki megmarad zárt és korlátozott horizontján belül, és így beszél; akkor az történik, hogy a kimondott szavakat az „én” és „te” különféleképpen értelmezik. Mindegyik a maga lehatárolt értelmezési horizontján belül marad. Így hiába beszélgetnek, nem képesek behatolni a másik világába, zárt értelmezési horizontjába, vagyis a beszélgetés a személyeken „kívül” marad. Csak a szavak röpködnek, de nincs a partnerek közt „megértés”, mégha ugyanazon a nyelven beszélnek is. A két személy közt nem jöhetett létre az „én-te” viszony, mert egyik sem engedte, hogy a másik az ő értelmezési horizontja mögé lásson („nem láthat bele a kártyáimba”). Amint két személy között, úgy közösségek, sőt nemzetek között is sajnos tapasztalható ez a jelenség, mikor „párbeszédet” folytatnak egymással. Sok szó esik ilyenkor a „kölcsönös megértésről”, mert épp ez a megértés hiányzik a beszélgető partnerek között. A partnerek a maguk zárt horizontján belül maradván adják elő mondanivalójukat a másoknak. Tulajdonképpen maguknak beszélnek, és valójában nem is óhajtják a másik részéről a megértést. Nem akarnak kilépni saját értelmezési horizontjuk mögül. Így a párbeszéd *párhuzamos beszéddé* alakul át, melyben nem lehet szó hiteles interperszonális kapcsolatról, legfeljebb fizikai, térbeli együttlétről.

Kölcsönös megértés a partnerek és csoportok közt valójában akkor kezdődik el, amikor az értelmezési horizontok egymáshoz közeledve *egymásba hatolnak*. Kialakulhat a horizontok közötti *közös zóna*. Itt találkozhatnak a kölcsönös megértésben egyének, csoportok nemzetek, világrészek egymással. Kell, hogy legyen ilyen közös zóna ahol közös értelmezést nyernek a szavak, melyeket a dialogizáló partnerek kimondanak. Kell, hogy meglegyen a horizontok egymásba hatása az egyének között, ahol mindenki arra törekszik, hogy túllépje saját értelmezési horizontját, és kísérletet tegyen a másik horizontjába való behatolásra. Csak akkor alakulhat ki a megértéshez vezető megértési kommunikáció közös tere, ha az „én” *kilép* önmagából és belép a „te” horizontjába, s megfordítva.

Minél mélyebb ez a kölcsönös egymásbahatolás, annál teljesebb lesz a felek közötti megértés.

A megértési horizont akárhányszor a „határtalanba” fut. Mindenki ugyanis *határtalan* megértésre vágyik. Ha az „én” és a „te” megértési horizontja határtalan, akkor nem csupán érintik egymást a megértési horizontok, hanem egymásba is épülnek, mintegy identifikálódnak (azonosulnak). A horizontok átfedése és teljes coincidentíája (egybeesése) azonban csak akkor lehetséges, ha a közös horizont *végső alapja* is határtalan.

Ezért mondhatjuk, hogy a *teljes megértés* (az „én” és „te” horizontjainak egybeesése) lehetőségfeltétele egy határtalan *transzcendentális* horizont, – mely lehetővé teszi az „én” és „te” teljes megértését – anélkül, hogy különállásuk megszűnne. Minden igazi megértés feltételezi tehát, hogy a két partner közös megértési horizontja határtalan legyen. Az is igaz azonban, hogy az ember – jóllehet a határtalanra törekszik, mégis mindig megmarad véges létezőnek. Így megértési horizontja is egyszerre lehatárolt és határtalan.

Minden embernek megvannak a maga megértési korlátai (limitatio), melyet sohasem tud teljesen meghaladni. Ez a korlátozottság és lehatároltság abból adódik, hogy minden ember önálló, zárt individuum (magában viseli korlátait) és adott történelmi korban és helyzetben él. Mégis ezt a korlátolt horizontot körülveszi és magába ágyazza a határtalan horizont. A *dialógus lehetősége* abban van, hogy az ember minden korlátozottsága ellenére nem nyugszik

bele lehatároltságába hanem folyvást kísérleteket tesz annak érdekében, hogy kitörjön abból, felülmúlja azt, és realizálja egy határtalan horizont távlatában

Ezek után könnyen beláthatjuk tehát, hogy miben is áll tulajdonképpen az ember *érettsége* (maturatio). Abban, hogy megnyílva a másik ember felé, a végtelen távlatában folyvást legyőzze saját korlátait, és mind jobban belehatoljon a határtalanba. Úgy is mondhatjuk, hogy állandó lelki tapasztalásunk van a lehatárolt és határtalan megértési horizontok *transzparenciájáról* (átlátszóság). Sohasem hagyhatom egészen figyelmen kívül életemben azt, hogy valójában lehatárolt vagyok. Mégis, épp érettségem érdekében, arra kell törekednem, hogy lehatároltságom mind jobban átlátszóvá, transzparenssé váljon a határtalan horizont irányába. Minél inkább előrehaladunk az érettségben, annál inkább biztosítjuk magunknak a lehetőséget a valóságos „találkozás”-hoz a másikkal s ezáltal tesszük lehetővé a helyes értelemben: vett párbeszédet.

Minél inkább érettek a fenti értelemben vett partnerek, annál inkább képesek lesznek arra, hogy megértsék egymást. Tehát a kölcsönös megértés feltételezi a partnerek *érettségét*. Minél inkább megtalálják a „közös hangot”, a közös érdeklődési területet, melyben bensőséges szellemi találkozásra kerülhet sor közöttük, annál inkább „átlátszóvá” lesz számukra a lehatárolt horizont és egyben láthatóvá válik a határtalan horizont.

Ez az „érési folyamat” átfogja az egész emberi életet, és valójában sohasem fejeződik be. Az az ember, aki megáll a véges horizonton, „fixálódik”, „földhöz ragad”, az nem lesz képes a szellemi fejlődésre. Mikor az emberek valóban megértik egymást, akkor ez az *érési* folyamat érvényesül. Minden személyes találkozás arra hivatott, hogy ezt az érési folyamatot növelje.

Könnyen belátható tehát, hogy az „én” és „te” bensőséges találkozását a dialógusban csak ez a kölcsönös érettség teheti lehetővé. Csak az érett személyek találkozásában található igazán magára az „én”, (csak így lehet igazán önmaga) és válhat a „te” igazán „te”-vé. A kölcsönös megértéshez nem elég a jószándék. Az is szükséges, hogy a partnerek legyőzzék önmagukat, meghaladják a maguk korlátozottságát, és legyen készség bennük arra, hogy behatoljanak a határtalan horizontba.

Végkövetkeztetésül megállapíthatjuk, hogy a végtelen horizontba való behatoláshoz nem elég *csak bírni önmagunkat*, hanem *találkozni* is kell önmagunkkal. Ha zárt ember vagyok, akkor még nem találkoztam igazán önmagammal. Bezártam magamat a saját szűk perspektívámba. S ne feledjük, a személyes találkozásban a dialógusban pedig nem veszítem el magamat, mert a másikban, a „te”-ben majd megtalálom újra magamat. Egy találkozás csak akkor lehet hiteles, és akkor vezet a személyes kiteljesedéshez a partnerek között, ha egy kicsit „meghalunk” önmagunk számára oly formában, hogy korlátozott horizontunkat *kitágítjuk* a másik fél számára és ezáltal megértjük a dialógus partnerét.

Szeretet

Amit a megértésről mondtunk, azt mélyebb értelemben a dialógus második fokozatát nyújtó *szeretetről* (amor, eros) is elmondhatjuk.

A szeretet olyan egységet jelent, mely mélyebb a megérte egységénél.

A dialógus összefüggésében a szeretet nem valamiféle intellektuális síkon mozgó párbeszéd (mint a megértés), hanem olyan egységre, teljesebb, az egész embert átfogó egységre tör, melyben az „egész ember” benne van minden szellemi képességével, sőt érzelmeivel és testével is (bizonyos összefüggésben).

A gondolkodás és szeretés (ész és szív) merev elválasztása mesterkéltnek, életidegennek tűnik. A mindennapi élet tevékenységeiben ugyanis a két tevékenység mindig kölcsönösen átjárja egymást, legfeljebb hangsúlyeltolódások lehetnek az egyéni adottságok, illetve környezeti hatás következtében. A valóban személyes jellegű (nemcsak „objektív”, közös tárgyra irányuló) megértés mindig egyben „*szerető megértés*” is.

A szeretet gyökere a *szabadságban* van. A személyes szeretet csak a szabadság által válik lehetségessé. Bizonyos, hogy van olyan szeretet is, melyet szükségszerűen követ a szabadság (tiszteletben tartva a másik jogait), de ez még nem személyes szeretet. Csak a *szabadságban megvalósuló szeretet* felel meg a személy igazi méltóságának. Az igazi szeretet ugyanis szabad felek szabad kommunikációja. Ezért a szeretetet sohasem lehet kényszeríteni, vagy „rákényszeríteni” a partnerekre.

Minden személynek megvan a maga interioritása (bensőségessége), s ez nem érhető el a másik által, ha csak nem úgy, hogy szabadon és bizalomban feltárom azt a kívülálló részére.

Közölni kell tehát a bensőségesség tartalmát (mely végsősoron mindenkinek személyes „titka”), szabadon (saját elhatározásból) meg kell nyílni a másik felé, és pedig úgy, hogy a másik is képes legyen szabadon megnyílni felém, sőt akarja is ezt a nyitottságot. Csak a kölcsönös és szabad kommunikáció képes arra, hogy feltárja a kommunikáló személyek belső intim szféráját.

A szeretet nemcsak megnyílik szabadon a kommunikáció által, hanem jellemző tulajdonsága még a felajánkozás, az ajándékozás és odaadás mozzanata is. A szeretet nem áll meg a kommunikációnál (kapcsolatfölvétel), hanem *adni* is akar. A személyes szeretet összefüggésében ez az ajándék nem valamiféle külső, tárgyi jellegű dolog, hanem az ajándék maga az ajándékozó személy. Megnyílni a másik felé tehát teljes értelemben azt jelenti, hogy odaajándékozom magamat neki. Ezért mondhatjuk joggal, hogy a szeretetben a megértés mélyebb rétegét tártuk fel.

A szeretetnek *két típusa* van. Van „egoista” szeretet és „altruista” szeretet. Van „érdekszeretet” és van „érdeknélküli” szeretet.

Az *egoista* szeretet nem tiszta szeretet. Tökéletlen, mert ebben a szeretetben mindig csak „rólam” van szó, és nem a másokról. Ha az egoista szeretetet teljesen elválasztjuk az altruista szeretettől, akkor nem beszélhetünk még a szeretet hiteles formájáról. A „másik”-at sohasem szabad úgy tekinteni, mint eszközt, aki csak értem van, azért, hogy engem gazdagítson, vagy hogy engem tökéletesítsen. Ha így tekintem a másik embert, akkor az már nem „te” a számomra. Az egoista szeretet horizontja mindig az „ego” (az „én”) marad a maga érdeklődési körével és érdekeivel. Csak ha zárt személyiség vagyok, akkor jöhet létre bennem a szeretetnek ez az egyoldalú, nem-hiteles formája, mely visszaél a másik emberrel. A másik ugyanis ebben az esetben nem más számomra, mint az, aki alá van vetve nekem. Nekem szolgál, vagyis a másik (ha az önszeretet oldaláról nézem) – nem szabad ember. Márpedig a szeretet hiteles formája csak szabad személyek kommunikációjában jöhet létre. Az egoista szeretetet tehát inkább szolgai kapcsolatnak kell tekintenünk, mint valóságos szeretet-viszonynak. Pl. a szexuális kapcsolatban ha a férfi egoista, akkor a nő az ő szemében nem más, mint csupán eszköz, akivel visszaél saját élvezetvágya javára.

Az *altruista* szeretet csak akkor lehetséges, ha legyőzöm magamban az egoista „én”-t, vagyis azt a szeretetet; mely csak az „én” horizontján *belül* képes szeretni.

Az altruista szeretetben a „másik” mindig személy marad a számomra, és ezért joggal „te”-nek nevezhetem.

Az altruista szeretet a másik személlyel nem subordinált (alárendelt), hanem koordinált (egymáshozrendelt) kapcsolatban van. Így az „én” a „te”-t magával egy szinten érti meg és szereti. Az altruista szeretet már nem szolgai viszony tehát, hanem fejlődik és bontakozik a *szabadság erőterében*. Nem kívánja „leigázni” a másikat, nem akarja szubjektíválni (a maga képmására alakítani) partnerét. Épp ellenkezőleg szabaddá óhajtja tenni a másikat. Fel akarja szabadítani önmaga számára és ezáltal azt kívánja, hogy a partner tegye önmagát tökéletesebbé.

Az ilyen (altruista) szeretet valóban *személyes* szeretetnek tekinthető, mert fejlődik a szabadságban. Így a másik nem érzi kényszerítve magát arra, hogy fejlődjék, hanem ő maga szabadon akarja ezt a fejlődést, és önkibontakozást.

Az igazi szeretet *szabad teret* biztosít a másinak. Ahol a szeretet gyümölcse nem a szabadság, ott nem beszélhetünk igazi szeretetről. Amilyen mértékben segíti az „én” a „te”-t a tökéletesedés felé, oly mértékben beszélhetünk a saját fejlődéséről és tökéletesedéséről is. Az „én” érettsége attól függ, hogy képes-e a „te”-nek szabad teret biztosítani a fejlődésben és tökéletesedésben.

Az a horizont, melyben a „te” teljes értelemben szabadságra jut, csak *határtalan* horizont tehet. A szeretet is csak ott valósulhat meg teljes értelemben, ahol határtalan az egymás felé nyitottság horizontja és ahol az „én” és „te” koincidenciája érvényesül. Vagyis a szeretetnek is, – akár a megértésnek – szükségszerű feltétele az érettség. Éretlen emberek között nem jöhet létre felelős, altruista szeretet. A szeretet útja az, hogy az „én” egoista szeretetem korlátolt horizontja mind jobban transzparenssé, átlátszóvá váljék a határtalan horizont irányába. Nem kétséges, hogy az „én” lehatárolt horizontja megmarad. De a cél az, hogy mind inkább megnyíljon a végtelen horizont felé. Számomra is előnyt jelent a másik felé megnyíló altruista szeretet. Mert miközben a másikat szeretetemmel gazdagítom, tökéletesítem, magam is ebben a tevékenységben tökéletesebbé válok.

Az altruista szeretetet az is jellemzi, hogy megtalálható benne az „érdekeltség” és az „érdektelenség” mozzanata. Az „érdekelt” szeretet az „érdektelen” szeretetben mint tartalom már benne van.

Az *érdekelt* szeretet azt jelenti, hogy miközben a másikat szeretem, egyben magam is „érdekelt” vagyok ebben a tevékenységben. Méghozzá olyan mértékben, amilyen mértékben megnyílok a másik felé. Tehát különbség van az *egoizmus* és az *egocentrizmus* között.

Az *egocentrikus* szeretet az érdekelttség mozzanatát magában foglaló szeretet, mely bele van foglalva az altruista szeretetbe. Általa az „én”-em tökéletesedik, méghozzá mindig úgy, hogy a másinak értékeket nyújt, s ezáltal tökéletesíti.

Az *egoista* szeretet ezzel szemben csak önmagára irányul, és megmarad zárt horizontjában. Így nem képes sem gazdagodni, sem tökéletesedni Végsősoron egy illúzió rabja – s csak későn, úgynevezett „határhelyzetekben” döbben rá arra, hogy miközben gazdagodni akart, „elveszítette” életét.

A kölcsönös, teljes, személyes *találkozás* viszont az egocentrikus és az altruisztikus szeretet dialektikájában, a kölcsönös tökéletesedésből fakadó öröm forrása lehet.

A *szeretet-kommunikáció* előfeltétele a bensőségesség kommunikációja, vagyis az a tevékenység, melyben a kölcsönös megértés, bensőségesség-közlés megvalósul. Csak a szeretet-kommunikáció útján tudunk eljutni a valóságos intimitásig, mely a kölcsönös bizalom formájában a szeretet-kapcsolat tökéletes formája lehet.

A *szeretet-egység* kétféle módon valósulhat meg: a barátság és a házasság formájában.

A *barátság* a szeretet kommunikáció olyan formája, melyben valóságos az „én” és a „te” kapcsolata. Eljutottak a teljes egységre, de testi kapcsolat nélkül. A barátságban a két személy a maga teljes személyes gazdagságában kommunikációs viszonyban van egymással anélkül, hogy testi egységre jutnának, mert ez az egység (egyesülés) kizárólag a házassági szeretet sajátja.

A *házasságban* létrejön a teljes egység, amennyiben a két szerető személy nemcsak lelki, hanem testi egységre is jut.

Hogyan viszonyulnak egymáshoz a szeretet-kapcsolat testi és lelki vonatkozásai?

A csupán testi szeretet nem méltó az emberhez. Lealacsonyítja az emberi méltóságot. Ha a házasságban a testi egyesülés „személyes” jellege, azaz a személyhez szóló lelki szeretettel van átszőve, csak akkor – a lelki egyesülésben – beszélhetünk valódi, bensőséges, teljes szeretetről. Nem zárja azonban ez ki azt, hogy a barátságban nem valósulhatna meg a teljes szeretet, hiszen a teljes szeretet lényege, mind a házasságban, mind a barátságban, – a két személy *lelki egyesülésében* van.

A barátság mindig feltételez valamiféle *közös* érdeklődést. Közös feladatot, melyet közösen kell megoldani. A közös érdeklődés vagy feladat tárgyát valamiféle tiszteletreméltó érték képezze. Sokféle lehet ez az érték a partnerek érdeklődési körének, céljainak, alkati adottságainak megfelelően.

A házasságban ez a közös feladat, közös ügy, tiszteletreméltó érték, maga a házasság, a monogám házasság sajátos céljaival. A házasság célja a felbonthatatlanság, a kölcsönös segítség és szeretet és a gyermekáldás vállalása. A közös cél vállalásának külső kifejezése a partnerek „én-te” viszonya nemcsak lelki, hanem testi egyesülés formájában is. Maga a házasság célja teszi indokolttá testi egyesülésüket is.

A szeretet tehát ugyanolyan lelki *érettséget* követel, mint a megértés. A megértés itt is ugyanazt fejezi ki: a lehatárolt horizont transzparenciáját a határtalan horizont felé.

Bizalom

Bizalomnak nevezzük a dialógus megvalósulásában a harmadik fokozatot. Ez az interperszonális reláció megvalósulásának legtokéletesebb formája.

Ha az emberek nem értik meg egymást, akkor nem lehet köztük bizalom se. Ha nem szeretik egymást, akkor sem fakadhat bizalom a kapcsolatukból. Vagyis a megértés és szeretet a bizalom előfeltételei.

A bizalom abban áll, hogy legbensőbb ügyemet merem a másik kezébe helyezni, abban a tudatban, hogy a másik nem fog visszaélni a bizalommal és hűségesen megőrzi a rábízott tudást. Akiben megbízom, az olyan ember kell, hogy legyen, aki megért engem, és aki szeret is.

Vannak emberek, akik keserű élettapasztalatukra hivatkozva azt mondják, hogy az élet megtanította őket arra, hogy senkiben se bízzanak. Aki azonban a másik felé bizalmatlansággal közeledik, az nem becsüli meg a másik embert, sőt azt feltételezi, hogy az rossz és megvetésre méltó. Nem ítélnék úgy minden további nélkül a másik ember felől, hogy azt eleve bizalmunkra méltatlannak tartjuk. Hogy dialógikus kapcsolatba juthassak a másikkal, eleve jót kell feltételeznem róla. Feltételezni kell azt, hogy méltó a bizalmamra. Fel kell kínálnom a bizalmamat, mindaddig, míg pozitív bizonyítékot nem nyerek arról, hogy valóban méltatlan rá. Ha eleve úgy állok hozzá a másik emberhez, hogy az nem méltó a bizalmamra, akkor ne csodálkozzam azon, ha ő is bizalmatlan lesz irányomban, vagyis nem elvárásaim szerint fog viselkedni. Ha azonban akár valamelyes bizonyítékát is nyújtom bizalmamnak, akkor ezzel már felszítottam benne a szív nemességét. A bizalomban ott rejtőzik annak a lehetősége, hogy a másik embert jó irányba neveljem. Felszítom benne a tökéletesedés vágyát, hogy létében nemesebb emberré válhasson.

Mikor mondhatjuk azt, hogy valaki teljes mértékben méltó a bizalmunkra?

A teljesen egoista ember hajlamos arra, hogy visszaéljen a bizalmunkkal a maga javára. Az egoista ember túlesik a bizalom határain. Az olyan ember, aki folyvást bizonytalankodik és nem állhatatos, nem lehet teljes értelemben méltó a bizalomra. A jellem szilárdsága és állhatatossága a bizalom szilárd alapja, amit megbízhatóságnak nevezünk.

Miből adódik az egoizmus és az *állhatatlanság*? Abból, hogy az egoista, állhatatlan ember zárt-horizontú, korlátozott világban él. Az állhatatlan ember típus egyik nap ilyen, a másik nap olyan, de mindig megmarad zárt horizontú világában. A folytonos változás, ebben az összefüggésben, akárhányszor magában hordozza a pusztulás csíráját is. Annál inkább méltó a másik ember a bizalmamra, minél inkább legyőzi saját létének korlátolt határait és minél nyitottabb és átlátszóbb a határtalan horizont irányában. Az „átlátszóság” a határtalan és abszolút felé bizonyos szilárdságot, állhatatosságot kölcsönöz az embernek, és az az állandóság képes lesz legyőzni minden egoizmust. Így az ember választásaiban és döntéseiben nem lesz állhatatlan, egyik napról a másikra elhatározásait változtató jellem, hanem inkább a szilárd állhatatosság jellemzi majd tetteit.

A bizalom aktusa végsősoron feltételezi a kölcsönös megértést és a szeretetet. Így lesz mind világosabbá, hogy mennyire egymásra épülnek a dialógus egyes fokozatai. A „megértés-szeretet-bizalom” bensőleg összefüggenek egymással és egymástól elválaszthatatlanok. Következésképp a megértésből kiindulva jutunk el a szeretethez és a bizalomhoz.

Világos tehát, hogy a dialógus csak akkor lehet tökéletes, ha már a megértésben és szeretetben csiraszerűen ott rejtőzik a bizalom is, mely ezekből fejlődik ki. De sajnos nem minden emberi kapcsolat képes arra, hogy eljusson erre az intimitásra. Fontos azonban, hogy az élet sok vonatkozásában és területén mégiscsak valamilyen formában a dialógusnak e hármas fokozata realizálódjék. Jó lenne, ha mind több ember találná meg a személyes, dialógus kommunikáció hármas fokozatának megvalósítási formáját, mert ez a gyökere az egészséges társadalmi életnek. Végsősoron minden emberi társas kapcsolat visszavezethető az „én-te” viszony dialógikus alapjára, s természetesen ebből meríti erejét és hitelességét.

Napjainkban a világot számos vonatkozásban az *exterioritás* (külsővé válás) jellemzi. Az emberi kapcsolatok, mind társadalmi, mind csoport-vonatkozásban elszakadtak a személyességtől és bensőségességtől.

Mégis, látnunk kell, hogy még a külsődleges kapcsolatok is csak akkor töltik be helyesen funkciójukat, ha a személyes bensőséges alapra épülnek.

Az „eltárgyasult” viszonyok ugyanis „személyes” viszonyulásokat feltételeznek. Jóllehet a társadalmi élet a külsőségesség szférája, egészséges csak akkor lehet, ha kapcsolatait a bensőségességre építi és fokozatosan átjárja a társadalom életét a személyes, bensőséges emberi kapcsolatok hálózata.

Ha az intimitás szférája héttérbe szorul a társadalom életében és a külsőségesség egyoldalúan dominál, akkor az emberi kapcsolatok mind jobban elidegenülnek, elembertelenednek, sőt merőben mechanikussá válnak. A jelenlegi társadalmi helyzet – mely sok vonatkozásban mint idegen külső névtelen hatalom nehezedik rá az egyén életére – megköveteli a bensőségesség és személyesség mozzanatának elmélyítését. Egyik oldalról kétségtelen veszélyt jelenthet az intimitás szférájának túlhangsúlyozása. Az ilyen bensőségesség zárt, túlságosan szubjektív, egoista alapálláshoz vezethet. A másik veszély az, hogy a külsőségességet túlhangsúlyozzuk a társadalom életében, a benső rovására. A helyes megoldás a kettő szintézise az, amikor ugyanis a külsőségességet arányosan megtermékenyíti a bensőségesség a társadalom életében. Ha nem találja meg a társadalom a szükséges egyensúlyt, akkor ez elviselhetetlen feszültségekhez vezethet, sőt veszélyeztetve lesz az emberi együttélés alapja is. Nem lehet tehát más feladatunk, minthogy oly mértékben erősítsük a bensőségességet a társadalomban, hogy képes legyen termékeny tenni (azaz hiteles céljához elvezetni) a társadalom „külső életét a maga jogi kereteivel és intézményeivel együtt.

Az emberi tevékenység transzcendenciája

Az emberi tevékenység alapformái

Az ember léte relatív lét, épp ezért valamiféle viszonyulást fejez ki. Ez a viszonyulás feltételezi az abszolútumot, mely feltétlen alapot és biztos célt nyújt az emberi létnek.

Arisztotelész háromféle aktivitást különböztet meg az emberi tevékenységben:

1. Teoria – szemléletet jelent, mely a tudomány és a gondolkodás tevékenységét jelöli meg.

2. Praxis – Az erkölcsi tevékenységet fejezi ki.

3. Poiesis – A művészi és technikai produktivitást jelenti.

E fejezetben arra kívánunk rámutatni, hogy jóllehet az ember a relatív világban él, aktivitásának e hármas megnyilvánulásában is az abszolútumba kapaszkodik. A relatív lét ugyanis csak az abszolút létben nyerheti el végső magyarázatát.

Teória (intellektuális aktivitás)

A *teória* szóval jelzett szellemi aktivitás a gondolkodás és tudományos tevékenység világát öleli fel. Ez az aktivitás napjainkban igen fejlett formákat ölt. Különösen érvényes ez a természettudományra, amely olyan ismereteket nyújt, mely közelebb vezet a világ és az ember titkainak megismeréséhez.

A tudomány „határ-nélküli” terveket szövöget a jövő számára. Sokan úgy vélik, hogy a tudományos haladásnak semmi sem szabhat határt. Az ember azonban nem elégszik meg az értelem „egyoldalúan” kikövetkeztetett eredményeivel, hanem a valóságot a maga mélységében is meg akarja ragadni. Föltárja a világ legbensőbb titkait, ugyanakkor magát az embert is elemzés tárgyává teszi. Minél előbbre halad azonban a tudomány, annál inkább fel kell ismernie végsősoron semmit sem tud igazán. Az értelem számára a világ még sok „fehér foltot” tartogat.

A tudományos *haladás* egyik oldalról hangoztatja, hogy az emberi megismerésnek még nagy távlatai vannak, – s ez feltétlenül pozitív mozzanat. Csak az ember képes arra, hogy „vég nélkül” előre haladjon. Másrészt azonban azt is be kell látnia, hogy szellemi aktivitásunk véges, mivel (vágyával ellentétben) ténylegesen mégis képtelen arra, hogy „mindenről mindent” tudjon. A létező valóságot nem veszi az ember „csak úgy” egyszerűen tudomásul, hanem a haladás ténye épp azt „húzza alá”, hogy mindig újabb és újabb kérdéseket teszünk föl a világnak. E kérdések, végességük következtében, akárhányszor megválaszolatlanul maradnak.

Célunk az, hogy felfedezzük a tudomány „bensejét”, és mintegy kihámozzuk a létezőt a Létből. Nem érthetünk egyet azokkal a szerzőkkel, akik számára az igazság csupán változó vélemény. Az emberi elmét csak a „teljes” igazság nyugtathatja meg fürkésző-kereső vágyában. A tudományos kutatás mindig a létezőből indul ki, a létezőt vizsgálja, de végsősoron a Lét maga érdekli. Ezért a tudományos kérdés mindig messzebbre irányul a közvetlen válasznál. Az embert a *továbbkérdezés* jellemzi. Minden válasz újabb kérdést szül. A válasz ugyanis sohasem egészen kielégítő abban az értelemben, hogy egészen megnyugtató választ adjon a világ és az ember legbenső lényegéről.

A tudományos megismerés tehát *kérdéseket* tesz föl. A kérdést követik a *feltevések* (hipotézisek). A hipotézisek lehetséges válaszok. A lehetséges válaszokat akárhányszor a kísérleti, illetve tapasztalati adatokból válogatjuk ki. A lehetséges válaszok közül a legvalószínűbb, a leginkább bizonyosnak tűnő, vagy a válaszok összefüggéséből adódó elmélet, a *teória* (nem arisztotelészi, hanem hétköznapi értelemben). A teóriát (tudományos

elmélet) érvényes bizonyítékokkal (tisztán spekulatív vagy tapasztalati bizonyítékok) próbálják alátámasztani. Ha azonban úgy tűnik, hogy a teória még nem egészen igazolt, akkor tovább kell kutatni. Esetleg újabb teóriát kell felállítani. Megalapozottabb bizonyítékokat kell szerezni (a szóban forgó tudomány módszerének megfelelően), hogy kérdéseinkre megkapjuk a végső választ egy bizonyos összefüggésben. Amint mondtuk azonban, minden megkapott válasz újabb kérdést szül. S ha ennek a jelenségnek végső feltételét keressük, azt kell mondanunk, hogy minden „rész-igazság” keresésében magát az abszolút igazságot keressük. Ezért van az, hogy nem elégszünk meg csupán a szubjektív igazsággal. Saját meggyőződésünket el akarjuk fogadtatni másokkal is. Azt akarjuk, hogy „egyéni” igazságunk egyetemes érvényű legyen, Sőt, ne csupán az emberre vonatkozzék, hanem minden létezőre. Igazságunk mindenestül igaz legyen. Az az igazság, melyre értelmünk vágyódik, nem ismer határokat maga körül. Minden időben és mindenek feletti érvényre tör. Az ilyen igazság pedig nem relatív (csak valamivel, vagy valakivel való viszonyában érvényes), hanem *abszolút*, vagyis feltétlen érvényű igazság.

A tudomány minden rész-kutatásban az abszolút igazságot célozza meg. Ezért nem elégedhet meg részleges relatív válaszokkal, hanem a folytonos kutatás állapotában van. Az abszolút igazság az érvényesség formájában (feltétlenül érvényes) megmutatja a Létet a létezőben.

A létezők világa relatív és maga az ember (aki a világban élő létező) szintén relatív. A konkrét létezőkben keressük a létet, vagyis az abszolút igazságot. Ebben az értelemben a tudományos aktivitás is mintegy behatol az abszolútum világába, vagy legalábbis „azon van”, hogy mind jobban megismerje az abszolútumot. S minél inkább előrehalad a kutatásban, annál inkább belemerül az abszolútumba, – igazságértéket és nem is annyira konkrét valóságot tulajdonítva neki. A tudomány ezt az igazságértéket az egymásra következő és egymásra épülő igazságok végkövetkeztetéséül kapja meg.

Akárhányszor az a vád éri a tudományt, hogy bezárja a kutató elmét a relatív létezők világába és ezáltal elszakítja az abszolútumtól. Meg kell azonban különböztetnünk a közvetlen tudományos kutatás tárgyát magától az igazságkereséstől, illetve attól a vágytól, mely általában megismerésre ösztönöz az egész kutatási folyamatban. Kétségtelen, hogy a természettudományos kutatás tárgya a relatív létező, de végső célja (akár elismeri, akár nem) az abszolútum. Minden relatív tudományos „rész-eredmény” a legbensőségesebb módon az abszolútumra épül, benne gyökeredzik, hiszen az abszolútumról való (akárhányszor megfogalmazatlan) a priori tudás teszi csak lehetővé a relatív megismerését. Tehát a relatív létező (mely a természettudományos kutatás tárgya) megismerése az út (vagy legalábbis út lehet), mely az abszolútum megismerése felé vezet:

Praxis (erkölcsi aktivitás)

A praxis, vagyis az erkölcsi tevékenység előfeltétele valamiféle *felhívás* a cselekvésre. Az erkölcsi törvény mindig felhívással fordul az ember felé (így tudatosul bennünk) és választ kíván. Az erkölcsi élet ugyanakkor *szabadságra* épülő élet. A hívásra szabad embernek szabadon kell válaszolnia. Ahol csupán a szükségszerűség érvényesül, ott nem beszélhetünk hiteles erkölcsi életről.

A természet objektív *törvényei* ellenállhatatlan szükségszerűséggel nehezdednek rá a létezőkre és ezért akadályozzák az erkölcsi aktivitást. A természetben ugyanis nincs szabadság, hanem csak szükségszerűség van. *Szabadság* nélkül nem beszélhetünk erkölcsi törvényről. Ha az embernek nem lenne alapvető belső tapasztalása arról, hogy szabad, akkor maga is elkerülhetetlenül és mindenestül alá lenne vetve az embernél alacsonyabbrendű létezőket fogva tartó ellenállhatatlan természeti szükségszerűségnek. Mindazonáltal az embernek mégis van tapasztalása arról, hogy szabad, és épp ez az alapvető szabadság-élmény

teszi lehetővé, hogy a természet úgynevezett vastörvényei fölé emelkedjék, s azokat legyőzve átalakítsa a természetet és a maga hasznára fordítsa azt.

Az ember arra törekszik, hogy a természeti-szükségyszerű törvénnyel szemben kialakítsa a maga sajátos magasabbrendű emberi, erkölcsi szabad „törvényét”.

Különbséget kell tennünk a *szükségyszerű* és a *kell* belső kötelezettsége között. A természet objektív törvényei a szükségyszerűség kényszerével érvényesülnek. Az erkölcsi törvény ezzel szemben a „kell” szabad-felelős kényszerét” jelenti az erkölcsi cselekvés területén (Sollen). A „kell” mindig egy alternatívát is magába foglal, mely a szabadságra utal: az ember választhat a jó és a rossz között, azaz az erkölcsi törvénnyel megegyező vagy azzal szembehelyezkedő cselekvés között.

Az erkölcsi törvény az emberi *méltóságban* gyökeredzik. Az emberi méltóságból fakad az emberben az az igény, hogy az erkölcsi törvény szerint „kell” élnie. Az emberi méltóságban – ha lefátyolozva is – de megmutatkozik az abszolútum. Az erkölcsi törvény a feltétlen igényével tudatosan bennünk (vö. lelkiismeret) s általa mintegy belehelyezkedünk az abszolútum világába. Épp az abszolúthoz való viszonya miatt (melyből az emberi méltóság fakad) az embert sohasem szabad eszközként kezelni, hanem csak célként. Az erkölcsi törvény tehát az ember abszolút jellegű méltóságából fakad és abban gyökeredzik.

Az erkölcsi törvényben mindig valamiféle feltétlen kötelező erő nyilvánul meg. Kant a „Gyakorlati ész kritikájában” ezt a feltétlen kötelezettséget kategorikus imperativusnak nevezi. Az erkölcsi törvény meghaladja (transzcendálja) az emberi önkényt. Az ember kötelezve érzi magát arra, hogy feltétlenül az erkölcsi törvény szerint éljen és, amikor ezzel szemben foglal állást, akkor felelősnek, bűnösnek érzi magát.

A szabadság, az abszolút emberi méltóság, és az abszolút erkölcsi kötelezettség igénye a cselekvés transzcendens irányultságára utal.

A *szabadság* lehetőséget nyújt arra, hogy többféle véges relatív „jó” (érték) között válasszunk. Ez azért lehetséges, mert a mi *teremtett* szabadságunk eleve végső fokon a határtalan és végtelen jó birtoklására törekszik, hiszen ebben részesedik (participált szabadság). Semmilyen véges jó nem képes arra, hogy teljes mértékben kielégítse akaratumk ama legmélyebb törekvését, hogy minden véges aktusban is a végtelen jó birtoklására törekedjen. Az akarat azért választ, mert a javak közül mindig a „legjobbat” (mely a végtelen jó „előképe”, vagy „visszfénye”) szeretné birtokolni. A szabadság gyökere tehát abban van, hogy az akarat a határtalan végtelen jóra törekszik és „de facto” mindig a véges jóval találkozik.

Ez azonban a teremtett participált (részesedett) szabadság tulajdonsága csupán. Az *isteni* szabadság azt jelenti, hogy Isten minden kényszertől mentesen önmagát akarja és önmaga miatt a teremtett világot. Ez másképp nem is lehetséges, mert olyan akarata van, hogy csak a végtelen jót (vagyis önmagát és önmaga miatt minden mást) kívánhatja mint jót, értéket és célt.

Ha az ember végső célja valami relatív jó lenne, akkor az *emberi méltóság* is csak relatív és viszonylagos lehetne, – ami a történelmi tapasztalat szerint – súlyos következményeket vonhat maga után. Az embernek abszolút méltósága van, melyet bizonyít az ember egyetemes törekvése – mind a megismerés, mind az akarat területén – az abszolútum felé.

Az erkölcsi törvény *abszolút kötelező ereje* felelősségérzetet szít fel. Az ember vétkezik akkor, amikor tudatosan és szabadon szembehelyezkedik az erkölcsi törvénnyel. Az abszolút kötelezettség tudatában világossá lesz számára, hogy az ember nincs bezárva a relatív lét kereteibe, hanem épp ellenkezőleg: nyitott a végtelen felé.

Poiesis (művészi és technikai produktivás)

A „művészi” teremtő-alkotás lényegileg különbözik a „technikai” produkciótól, jóllehet lehetséges bizonyos kölcsönösség és átfedés a két aktivitás között. Ugyanabban a teremtő-

alkotásban megtalálhatók a művészi és technikai alkotás ismertetőjegyei (vö. művészi asztalos munka, művészi kovács munka, ipari formatervezés). Mégis megmarad a lényegi különbség a mű-alkotás és a technikai alkotás között. N. B. A „*teremtő*” *tevékenység* olyan produktivitás, melyben a „formátlan” „matériából” létrehozunk egy értelmes „formával” rendelkező alkotást, vagy egy már meglévő formának a *tevékenység* útján új formát kölcsönzünk. *Isten* teremtői *tevékenysége* azért tökéletes, mert Neki nincs szüksége megelőző „matériára” vagy megelőző „formára”. Senkire és semmire nincs szüksége az alkotáshoz. Magából és a maga „segítségével” hoz létre valamit. Úgy mondjuk ezt a dogmatikában, hogy „semmi”-ből teremt: (Creatio est productio rei ex nihilo sui et subiecti).

A technikai alkotást a *hasznosság* jellemzi. A művészi alkotásban a létrehozandó formai érték a szép. De mi is valójában a *szép*? Feltétlenül a részek összhangja (harmóniája) az egészben, mely nem csupán az értelem, hanem az érzékek számára is megragadható és gyönyörködtető. Ezért a szép megmozgatja az érzelmeket és az érzelmeken keresztül képes hatni (lefelé) az ösztönökre, (fölfelé) az akaratra és értelemre. A szép is lehet hasznos (vö. divatfrizura, házak külső színes borító anyaga, mely szép, de a színek összeválogatása hasznossági szempontokat is hordoz), mégis az jellemzi, hogy nem kizárólagosan és szükségszerűen a hasznossági szempont benne az uralkodó mozzanat.

A műalkotásban létrehozunk valami művészi alkotást, melyet szépnek mondunk. A szépség nem fölösleges mozzanat, hanem lényeges értékmozzanat az alkotáson. A szép a tetszés érzését, ez pedig örömet vált ki a műélvezőből. A műalkotásban nem csupán a materiális elemet ragadjuk meg, hanem éppen az anyagi mozzanat által jutunk el egy már meglévő titokzatos és mély *értékmozzanat* felfedezéséhez. Ez az *értékmozzanat* pedig nem más, mint a szépség. Tehát relatív értelemben ugyan, de minden műalkotás tulajdonképpen (ha részesezett formában is) az Abszolútum jegyeit viseli magán. A szépség abszolút igénytel lép fel, és az abszolútnak kijáró elismerést igényel.

Az emberi lét jellegzetes alaptapasztalásai

A szorongás élménye

Emberi egzisztenciánk egyik alapvető tapasztalása a szorongás érzése. *Kierkegaard*, az egzisztencialista filozófia előfutára, egyik írásában rámutat arra, hogy az ember tulajdonképpen egzisztenciájának mintegy a felületén él. A lét, felületesen szemlélve, biztonságot nyújt, megalapozottnak tűnik. Azonban ha az ember létének mélyebb rétegeibe hatol, kénytelen felfedezni, hogy a felület alatt hátborzongató bizonytalanság uralkodik, és ami eddig biztosnak és szilárdnak tűnt, amögött csupa rettegés és bizonytalanság van. A szorongás abban különbözik a *félelemtől*, hogy a félelemnek meghatározott tárgya és iránya van. Valamitől félünk. Tudjuk, hogy mitől félünk. Ezért a félelemmel szemben védekezni is lehet. A szorongás ezzel szemben meghatározhatatlan tárgyra (magára a létre vagy a semmire) irányul. Ezért nagyobb benne a bizonytalansági tényező és így nyomasztóbban hat, mint a félelem.

A szorongás érzésének felfedezése odáig vezethet, hogy az ember kénytelen megtapasztalni a *létszorongást*, mely alapvető és negatív tapasztalás. Mindazonáltal az emberi életnek szükségszerűen pozitív értelme is lehet, különösen akkor, ha ezt a negatív tapasztalást szilárd keresztény hittel dolgozzuk fel magunkban. Ez a pozitív vallási tapasztalás abban nyilvánul meg, hogy az ember elfogadja: teljesen az isteni mindenhatóságtól függ az élete. Sőt, ha az ember bűnösnek tekinti magát, akkor úgy értelmezi életét, hogy az ember Istentől függ, mindent az ő kegyelmének köszönhet, és nem ő az ura a kegyelemnek, hanem ezt a kegyelmet egyedül Istentől várja.

Kierkegaard híres „Napló”-iban megjegyzi, hogy az ember szíve legmélyén lévő szorongás abból az érzésből fakad, hogy Isten „megfeledkezett” róla.

Kierkegaardból kiindulva századunkban M. Heidegger fejleszti tovább a szorongási élmény elemzését. A „Sein und Zeit” c. művében rámutat arra, hogy az egzisztenciális szorongás élménynek egyetemes jelentősége van az ember értelmezésében. Az alapvető szorongás élmény, adja végső magyarázatát annak, hogy az ember léte a „semmi”-ben gyökeredzik. A semmi mélységének élménye szítja föl az emberben a szorongás tragikus létérzését. A semmi „megtapasztalása” közben ébred rá az ember arra, hogy nincs végzetszerűen a semmire rendelve, hanem épp ellenkezőleg: a létérzésre van meghívva és a semmi megtapasztalása nem más, mint előkészület a lét megtapasztalására. A „semmi” megtapasztalása figyelmeztet arra, hogy az ember végső soron nem egy a létezők közül, hanem több annál, mint amit a mindennapi tapasztalás mutat. A semmi megtapasztalása magában hordozza a relatív létezők alól való felszabadulás lehetőségét és előkészíti az embert arra, hogy magával a léttel találkozassék, illetve a lét tudatosulhasson benne.

A szorongás megtapasztalásának *metafizikai jelentősége* van: kiemeli az embert abból a zsákutcából, hogy önmagát a létezők között keresse. Az ember hitelesen csak úgy találhatja meg önmagát, hogy kölcsönös viszonyban, korrelációban van a léttel, amely az alapja minden létezőnek. Heidegger nem beszél Istenről, míg Kierkegaard azt mondja, hogy a szorongás nevel bennünket a hitre. Heidegger csak odáig jut el, hogy a szorongás arra ösztönzi az embert, hogy találkozzon magával a léttel és a létben alapozza meg saját létezését, és ne várja problémáinak megoldását a relatív létezőktől. A végső megoldást csak úgy találhatja meg az ember saját életére, hogy válaszol a Lét „felhívására”.

A Lét Heideggernél nem azonos Istennel. A Lét a valóság legmélyebb alapja, melyben a létezők egy nagy egységben találkoznak. A szorongás tehát *felszabadító* tapasztalássá válik Heideggernél. Felszabadít a létezők világából és elvezet a teljességhez, a Léthez.

A szorongás érzése sohasem volt oly átfogó élmény az emberiség számára, mint épp napjainkban, amikor az atomenergia birtokába jutottunk. Épp ez a kollektív tapasztalás, – mely a világ teljes pusztulásának lehetőségét is magában hordozza – értesít bennünket arról, hogy a szorongás és a Létkérdés, illetve létmegtapasztalás ma már nem csupán kiválasztott szellemek sajátja, hanem minden embert érintő ügy.

A szorongás élmény képezi *kontingencia* (esetlegesség) tapasztalásunk igazi alapját. A szorongás élménynek ez a pozitív oldala. Az emberi élet részeiben és egészében esetleges, vagyis lehetne másképp is. Így szabadság tudatunk is végső soron a kontingencia megtapasztalásából nő ki. Az esetlegesség pedig szükségszerűsége utal. Ha az élet minden vonatkozásában kontingens („érintkezésben”, vonatkozásban van mással), akkor kell lennie valaminek, ami a relativitást lehetővé teszi, tehát ami abszolút, azaz feltétlen. Az Istentől való teremődés azonban kiszabadít minket a szorongás és a semmi bizonytalanságából.

A boldogság vágya

Minden ember keresi a boldogságot. Ez is alapvető és egyetemes emberi megtapasztalás, melyről Szent Ágoston így ír a „De beata vita” (A boldog életről) című művében: „A boldogság az a cél, melyben az ember megtalálja a választ minden létfontosságú kérdésre.” A boldogságvágy pozitív emberi tapasztalás.

Aquinói *Szent Tamás* a „Summa contra gentiles” című művének harmadik fejezetében ír a boldogság kérdéséről. E részletek ma sem veszítették el időszerűségüket. Tamás itt felveti a kérdést: vajon a gazdagság, az érzéki örömei vagy a jó hírnév boldoggá tehetik-e az embert? Továbbá részletesen tárgyalja a boldogságkeresés formáit. A mindennapi tapasztalat bizonyítja, hogy az emberek többnyire a relatív (múlандó) javakban és értékekben keresik a boldogságot. Nem kétséges, hogy a boldogságkeresés első fázisában ez így is van. Az első fázison azonban túl kell lendülni, hogy magasabbrendű boldogsághoz jussunk. Ennek

feltétele a kiábrándulás és csalódás. Annak belátása, hogy tévedtünk, amikor a mulandó javakban tökéletes boldogságot akartunk felfedezni. A csalódás és kiábrándulás minden emberi életformában jelentkezik a boldogságkeresés vonalán, tehát egyetemes emberi tapasztalásnak tekinthető. A csalódás a feltétel, ami lehetővé teszi, hogy megtaláljuk, most már magasabb szinten, a boldogság új mozzanatát; mely mentes lesz már a tévedéstől, csalódástól, kiábrándulástól.

A *boldogságkeresés* három fázisát különböztethetjük meg:

1. Tévedés és csalódás (negatív szempont)
2. A tévedés belátása (amikor tudatosul bennünk, hogy a relatív véges javak nem elégíthetik ki teljesen boldogságvágyunkat. Ez a kiábrándulás fázisa.)
3. Felfedezzük, és megértjük, hogy a boldogságot csak az *abszolút érték* mint cél biztosíthatja.

A tévedés belátása és a kiábrándulás az a negatív tapasztalat, mely pozitív nevelő hatással lehet az emberre és továbblendítheti a teljes boldogság felé. Nem kétséges, hogy ez a negatív tapasztalat fájdalmas, de mégis szükségszerű, mert általa az ember fokozatosan felszabadul a relatív javak vonzásából és mind jobban az abszolút felé lendül. Így azt is mondhatjuk, hogy az emberi élet a kiábrándulások sorozata. Viszont el kell kerülnünk egy félreértést. Nem azt jelenti a fenti fejtegetés, hogy a relatív javaknak semmi értékük nincsen, hanem egyszerűen csak azt, hogy a relatív érték nem abszolút érték. Az ember épp tévedései és csalódásai útján találkozik az abszolútummal és az abszolútban találja meg a relatívot, de most már az abszolút horizontjában elhelyezve. (Pl. a házastársak Istenben szeretve egymást, sokkal jobban tudják értékelni relatív értékeiket is, következésképp nem „unják” meg egymást.) Így nyeri el a relatív érték (az abszolút horizontjában) valódi helyét és jelentőségét. Aki mindig csak relatívval találkozik, nem lesz képes felismerni annak önálló értékeit. Aki azonban a csalódás, kiábrándulás, tévedés negatív fázisait végigküzdve eljut az abszolútig, az megtalálja majd a relatív javak igazi, mély értelmét és értékét is. A relatív javak „elhagyásával” (vö. önmegtágadás értelme) megtalálhatjuk a boldogságot jelentő abszolút javakat, hogy azután újból visszataláljunk a relatív javakhoz, de már olyan formában, hogy többé ne kelljen kiábrándulnunk belőlük.

Végző soron sajátos *dialektika* érvényesülése fedezhető föl a boldogságkeresés folyamatában. A relatív elhagyása az abszolútért, hogy aztán magasabb szinten megszüntetve megőrizve újból megtalálhassuk a relatívot, de most már az abszolút horizontjába behelyezve.

Hasonló dialektika érvényesül a *személyes kapcsolatban*, az „én-te” viszonyban is. Ha valaki bálványimádó módjára abszolútizálja a másikat (a „te”-t), sohasem fogja megtalálni az igazi „te”-t. Először el kell hagynia az emberi „te”-t és meg kell találnia az isteni személyes partnert, s majd ez teszi lehetővé, hogy újra, most már megtisztulva és „elveszíthetetlenül”, a maga teljes értékében és mélységében, visszataláljon az emberi „te”-hez. (Vö. Istent kell előbb szeretnünk, hogy embertársainkat szerethessük, jóllehet időbeli – és nem logikai egymásutánban, előbb az embert szeretjük, aki véges, és általa jutunk el Istenhez, hogy utána visszatérhessünk az emberhez.) Az abszolútizált emberi „te”, a másik eldologiasításához, eszközként kezeléséhez vezet. A rész abszolútizálásának mindig nagy ára van. Azonban az emberi „te” az abszolút személy horizontjába helyezve, az abszolút Te tükrében, felmagasztosul és elnyeri igazi méltóságát. Az ember méltóságát ugyanis nem „részszerintisége”, hanem az „egészbe helyezettsége”, az abszolúttal való összefüggése, transzcendentális relációja alapozza meg. A fent vázolt elhagyás és újramegtalálás dialektikája mind a boldogságkeresés, mind a személyes kapcsolat szintjén sajátosan és mélyen emberi adottság, melyet belső tapasztalásunk nap mint nap igazol.

Az ember nyelvi léte

A nyelvi közlés tulajdonságai

A szó olyan jel, mellyel kifejezünk valami mélyen emberi tudattartalmat, s mely az ember legmélyebb szférájából, intimitásából fakad.

Meg kell különböztetnünk az állat és az ember nyelvezetét. Az állatnak nincs olyan értelemben „nyelve”, mint az embernek. Az állat *nem* beszél, hanem hangokat ad ki magából. Minden szó, hang is egyben, de nem minden hang nevezhető szó-nak. Az állatok hangjai sajátos kifejezési eszközök. Az állat ezekkel a jelekkel valamiféle ösztönös érzést fejez ki és nem értelmes tudati tartalmat, szellemi gondolatot. A gondolat kifejezésének igénye, a szellemi tartalom alakítja át a jelző „hang”-ot értelmes „szó”-vá.

Az *emberi* nyelv kettős szempontját vizsgáljuk meg: az emberi nyelv lehet valamilyen gondolat vagy érzés kifejezését szolgáló jel, de alkalmas arra is, hogy általa kapcsolatot létesítsünk más emberekkel. Tehát *kifejezésre* (önformálásra) és *kommunikációra* (kapcsolatteremtésre) szolgál az emberi nyelv. A kommunikáció lehet egyszerűen személytelen információk továbbadása, vagy személyes kapcsolatot teremtő közlés.

Az ember *szavakban* fejezi ki azt, amit gondol, azzal a céllal, hogy kommunikációt létesítsen másokkal. Nem minden kommunikáció képes azonban gondolatok hordozására. A felesleges csevegés pl. nem teremt igazi kapcsolatot, mivel olyan szavak összessége, melyeknek együtt nincs igazi jelentésük. A csevegés üres hangok halmaza. Lényegében nem fejez ki semmit. A szó azonban akkor igaz, ha olyan kommunikációra törekszik, mely valamiféle *jelentést* hordoz és fejez ki. A kifejezés (*expressio*) az intimitásnak különféle fokozatait hordozza. Ki lehet fejezni fölösleges és felületes és mély jelentésű gondolatokat egyaránt.

A *nyelvben* kifejezzük azt, amit a létezőkről gondolunk. Sőt még többet. A nyelv képes a gondolatok nagyobb mélységeit is feltárni. Képes arra is, hogy a létezők alapjáról, magáról a lét titkáról is szóljon. A nyelv képes feltárni a lét titkát és ki tudja fejezni annak legbensőbb mélységeit.

Napjainkban a *nyelvanalitikus* filozófia önálló tudománnyá fejlődött. E ténynek még akkor is nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk, ha ez az irányzat egyoldalúan a pozitivista filozófia jegyeit viseli magán. A nyelvfilozófia azt vallja, hogy a nyelv csak azt képes szavakkal kifejezni, amit a létező dolgokról kifejezetten tudni lehet. Arra azonban nem képes, hogy a metafizikai igazságokat is kifejezze. A lét mélysége ugyanis szavakkal kifejezhetetlen. „Amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatnunk kell” – mondja a korai L. Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés” című művében. E felfogás szerint a nyelvi kifejezést is kell szűkíteni a természettudományos és matematikai igazságok területére.

L. Wittgenstein ebben a művében azt állítja: hiú és felesleges kísérlet a metafizikai valóságokról szóló beszéd. Hiszen minden ilyen jellegű kifejezés eleve értelmetlen, és nincs semmiféle jelentése. Wittgenstein ennek ellenére nem tagadja a metafizika lehetőségét, nem tagadja a lét titkát, hanem azt mondja, hogy mivel a metafizikai valóságok felfoghatatlanok, azért lehetetlen róluk világosan és egyértelműen beszélni. A metafizikai valóság ezért a *hallgatásban* manifesztálódik. N. B. Wittgenstein említett korai művében még a mesterséges egyértelmű, úgynevezett „kalkulus nyelv” bevezetéséért áll síkra, melyben nem lehet helye semmiféle analógiának.

Munkásságának *későbbi* szakaszában (vö. „Vizsgálódások”) Wittgenstein felismerte a nyelv különféle típusait. Megértette, hogy a természettudomány és a metafizika (melynek igazságait lett volna hivatott kifejezni az általa korábban ajánlott mesterséges nyelv) nyelve csupán a beszélt nyelveknek egyik típusa. Lehetséges azonban ugyanazon nyelvtani és jelzésrendszeren belül több más típusú nyelv is, melyet szerzőnk „*nyelvjáték*”-nak (language

game) nevezett el. A különféle nyelvjátékok egy nyelven tán alkalmasak arra, hogy akár metafizikai igazságokat is kifejezzenek. Jóllehet a késői Wittgenstein ezt lehetségesnek tartja, mégis napjainkban számos, Wittgensteinre hivatkozó nyelvfilozófus elveti a metafizikáról szóló értelmes beszéd lehetőségét.

Mi a késői Wittgenstein nyomán azt a véleményt képviseljük, hogy ugyanazon nyelvnek többféle alaptípusa lehetséges. Az egyik típusú nyelvjáték beszél azokról a létezőkről, melyek közvetlen tapasztalásunk tárgyát képezik, míg a másik nyelvjáték arra is képes, hogy magasabb szinten szóljon a valóságról, vagyis a lét titkát és a metafizikai valóságot szólaltassa meg. A közvetlen tapasztalásunk elé kerülő létezőkről és a létről szóló két típusú nyelvjáték között lehetséges valamiféle hasonlóság, *analógia*. Az analógia itt olyan hasonlóságot jelent, mely együtt tartalmazza az egység és különbözőség eltérő mozzanatait. Az egység alapját a mindent megelőző és átfogó valóság, a lét maga nyújtja. A különbözőség mozzanatát a létezők. De a létezőkről is csak azért tudunk beszélni, mert a létről is már „valamit tudunk”, de titkát csak a létezőkre vonatkozó beszéd úgynevezett fogalmi nyelvezetének közvetítésével tudjuk kifejezni. Analógia van a különféle népek által használt nyelvek között is. Minden használatban lévő (jóllehet nyelvtani felépítésű) nyelv részben *hasonlít* a másikra, mert lényegében ugyanazokat az emberi tapasztalásokat fejezi ki, csak másféle jelrendszer segítségével. Az analógia alapját az azonos tapasztalások és az azt tükröző tudattartalmak adják, a különbözőség az eltérő nyelvtani fölépítésben és a hangok eltérő csoportosításában van. Mivel az egyes embercsoportok tapasztalásai, gondolatai a részleteket illetően különbözők lehetnek, ezért minden nyelvnek más *szelleme* van. (Pl. a görög és német nyelv alkalmasabb a filozófiai igazságok kifejezésére, mint a magyar, és a latin alkalmasabb a jogi fogalmak megvilágítására, mint a többi használatos nyelv.) Ez teszi nehezzé a fordítók munkáját is. Ezért nem vagyunk képesek sohasem „tökéletesen” lefordítani az idegen nyelvű szövegeket, nem tudjuk egészen beleélni magunkat a másik nyelv szellemébe. Minden nyelv más és más történelmi korban és helyzetben alakult ki és a nemzeti, faji, földrajzi adottságok következtében, szerkezetében és jelrendszerében is eltérő az egyes népcsoportoknál.

Nyelvi kifejezés és kommunikáció

A kommunikáció a kifejezésre épül. Az emberek közötti kapcsolat feltétele az, hogy képesek legyenek magukat valamilyen formában és mások számára is érthető módon kifejezni. Így tehát annál gazdagabb és árnyaltabb lesz a kommunikáció, minél gazdagabb volt az „expressio” (kifejezés). Emberek között a „kifejezés” legáltalánosabb formája a nyelvi úton történő közlés, vagyis a *beszéd*. Azért a beszéd, mert a beszédben egy adott jelrendszer szabályai szerint egyértelműen és közérthetően (hiszen a nyelv egyezményes jelrendszer) képesek vagyunk közölni a fogalmakba öntött gondolati tartalmakat.

Mi a különbség a *fogalmi* nyelv és a *fogalom fölötti nyelv* között?

Fogalmi nyelv: mely kifejezi értelmünk jelentést hordozó fogalmakba öntött gondolatait.

Fogalom fölötti nyelv: ismert fogalmaink nem elégségesek ahhoz, hogy a gondolattartalmakat magukba foglalják, s ezért a kifejezéssel is nehézség van. A fogalmaknak megfelelő szavakat körül kell írni más ismert fogalmakkal, vagy *szimbolikus* nyelvet kell használni. Ilyen pl. a költői nyelv.

A *költészet* tartalma nem fejezhető ki az egzakt természettudomány szokásos fogalmaival. A gondolatok, érzések kifejezésére nemcsak a fogalmi gondolkodás és a nyelv alkalmas. A fogalom fölötti nyelv mintegy „hidat épít” a kifejezések (expressio) egyéb művészi formáihoz. Pl. a képzőművészet a maga tudati képzetait nem szavakban, hanem formákban és színekben fejezi ki, mégis mély emberi tapasztaláshoz vezet közel bennünket. Ezeket a

tapasztalásokat, élményeket nem lehet „lefordítani” szavakra, s ezért csak meghatározott, a tartalommal közös természetű formában fejezhető ki. Tehát a szavak nem egyedüli és kizárólagos eszközei a kifejezésnek és közlésnek.

A *lét titka* olyan alapvető tapasztalásban tárul fel előttünk, amely csak úgynevezett *fogalom feletti* nyelven fejezhető ki. Az a nyelv, amely a lét titkát (a metafizikai valóságot) hivatott kifejezni, csak „fogalomfeletti” nyelv lehet, mely meghaladja a szokásos „tudományos” fogalmak kifejezési formáját. Mivel azonban a lét a létezőkben manifesztálódik, ezért a létezőkről fogalmi nyelven beszélünk és a *fogalom feletti* nyelv nem zárhatja ki egészen a fogalmi nyelvet, mert arra épül.

Tehát a metafizikai valóságokról csupán *analóg* nyelven beszélhetünk, vagyis fogalmi nyelven kell szólnunk arról, ami fogalom-feletti, tudván, hogy a fogalmi nyelv ebben az esetben csak körülírja, de nem egyértelműen határozza meg azt, amiről tulajdonképpen beszélünk. A hit nyelve vagy a *vallási nyelv* a maga történeti hagyományokat magán hordozó szimbolikus nyelven kíván szólni arról, amit a metafizikai nyelv mint „fogalom-feletti nyelv” a fogalmi nyelv szavaival ír körül. A fogalmi (létezőkre vonatkozó) és a fogalom-feletti (a létre, vagy a hit világában, – Istenre vonatkozó) nyelvet az analógia hídja köti össze. Az analóg beszédet pedig az teszi lehetővé, hogy megfogalmazatlanul is tudunk (tehát szólni is képesek vagyunk) „Arról”, és „Akiben” élünk, mozgunk és vagyunk. Az abszolút teljesség és azonosság teszi lehetővé ezt, amibe a Lét és a létezők bele vannak ágyazva.

A *hallgatásnak* fontos szerepe van a kifejezésben és közlésben. A hallgatás a kifejezés és kommunikáció sajátos formája lehet, ha a hallgatás mögött mondanivaló is húzódik meg (vagyis nem „üres hallgatás”). A hallgatásnak pozitív értelme van, mert meghúzódhat mögötte olyan szellemi tartalom, melynek kifejezésére, fogalmakba és szavakba való öntésére a nyelv képtelen. Ezért a hallgatásnak jelentős szerepe van a metafizikai nyelvben. A *metafizikai* valóság a hallgatásban manifesztálódik. Ha felfogtuk a lét titkát a hallgatásban, akkor képesek leszünk arra is, hogy megtaláljuk a szavakat e titok kifejezésére. A hallgatásban érlelődik meg a mondanivaló, ami különösen fontos olyan gondolat tartalmak elemzésénél, melyeknek fogalomba szorítása a szokásos fogalmi rendszerrel csak nehezen lehetséges. Ilyen a metafizikai és vallási gondolattartalmak és érzések. Ezért ezekről „nehéz beszélni” (vö. misztikusok sohasem tudják adékvát módon elmondani vagy leírni élményüket).

Filozófiai nyelvanalízisünkben le kell győznünk nemcsak a pozitivizmus, hanem a *racionalizmus* kísértését is. A racionalizmus itt azt jelenti, hogy úgy véljük: mindent közvetlenül állítani lehet fogalmak segítségével, mert amit értelmünkkel megfogalmazhatunk, azt maradéktalanul és hiánytalanul szavakkal is ki lehet fejezni. Véleményünk ezzel szemben az, hogy szellemi aktivitásunk messze meghaladja (a jelen üdvrendben) kifejezési eszközeinket (nemcsak testünket, nyelvünket, hanem a testi hiányosságainkat pótló „műszereket”, eszközöket is). Az embernek vállalnia kell ezt a feszültséget test és lélek között azzal a reménnyel, hogy egyszer majd sikerül „behoznia” önmagát.

Személyek közötti kommunikáció

A dialógus olyan interperszonális kapcsolat, melyben a személyek kölcsönösen és szabadon nyilatkoznak meg egymás előtt. Legmélyebb benső világukból közölnek valamit szabadon egymással és így közvetlen személyükkel kapcsolatos „világ”-ukból is föltárnak valamit a másoknak. Az ilyen kommunikációban mély őszinteség nyilvánul meg. A dialógusban nincs helye a csalásnak és becsapásnak. Nem könnyű azonban mindig megtalálni a *megfelelő szavakat* a gondolatok adékvát kifejezésére. Ezért van a dialógusban jelentős szerepe a *hallgatásnak*. Van ugyanis „hallgató” kommunikáció is, amikor a partnerek a hallgatásban alkalmassá válnak arra, hogy legbensőbb gondolat- és érzéstartalmaikat, benső világukat feltárják egymásnak.

Nem lehet mindent szavakkal kifejezni, de sok olyan dolgot, melyről hallgatnak, képesek vagyunk ugyanúgy megérteni, mintha szavakkal beszéltek volna róla. A hallgató kommunikáció igen mély tapasztalatokat és benső tartalmakat tár föl. Az igazi hallgatás nem jelent némaságot. „Néma” az, aki igazában nem képes senkivel kommunikálni (kivételt képeznek azok, akiket megtanítottak a kommunikáció egy sajátos formájára, vö. süketnémák). A hallgatás jelentősége akkor növekszik, amikor képesek vagyunk arra, hogy általa olyan benső tapasztalásokat közvetítsünk, melyekre nem találhatunk megfelelő hangokat (ezt teszi pl. a képzőművészet, mikor „hallgatásával” beszél).

A hallgatásnak azért is van komoly szerepe a kommunikációban, mert ami a kommunikáló felek (dialogizáló partnerek) legbensőbb ügye, arról „nehéz beszélni”. Ebben az esetben épp a nyelv, a beszéd megnehezítené a kommunikációt.

A *beszélgetés* legintimebb formája az „én-te” viszonyban kialakuló beszélgetés. Az „én-te” kommunikáció beszélgetési szféráját mindig körülengli a mélység igézete. Nem minden emberi kapcsolat jut el erre a mélységre, mely odaadó bizalmat és hűséget feltételez. A cél az, hogy a beszélgetési kommunikáció mind mélyebb, mind jobban a bizalomra épülő legyen. Ügyelni kell arra, hogy az interperszonális kapcsolatokban háttérbe szorítsuk a kommunikáció „üresjáratait”, a bizalmatlan és tartalmatlan beszédet. Az ilyen beszélgetés csak fizikai, de nem pszichikai hidat épít a személyek között. A céltalan beszélgetésben a partnerek nem adtak és nem is kaptak egymástól semmit.

Jel és jelentés

A *jel* (szó, hang, gesztus, mozdulat, szín, forma stb.) az ember testi *létét* manifesztálja, fejezi ki. A *jelentés* a *szellemi* tartalom kifejezése.

A *nyelvi* lét a testi és szellemi lét kölcsönösségében lehetséges.

A *beszédben* az ember testi és szellemi mivolta egyaránt kifejezésre jut. A testi tényező tehát a jel, a szellemi mozzanat a jelentés. A jelet el lehet ugyan választani a jelentéstől, és lehet külön, önmagában is elemezni, mégis a kettő bensőleg és elválaszthatatlanul összefügg. A jelnek ugyanis önmagában nincs értelme jelentés nélkül. Illetve ha önmagában vizsgálom a jelek rendszerét, elválasztva sajátos jelentésétől, akkor éppen önkénye; „rendszeremmel” újfajta jelentést adtam a jelnek, melynek ugyan nem sok köze van az eredeti jelentéshez, de mégis van valamiféle jelentése.

A jel és jelentés összefüggése az emberi lényeg jelentős kifejeződése.

Fogalom fölötti nyelv és művészi kifejezés

Amint már említettük, nem minden emberi tapasztalat fejezhető ki egzakt tudományos fogalmakkal. Azok a tapasztalási tartalmak, melyek „még nem” fogalmazhatók meg, sajátosan a *művészet* eszközeivel fejezhetők ki. Nem kétséges, hogy a műalkotásoknál (azok értékelésében) is érvényesülhet az egzakt fogalmi magyarázat. Mégis ez a fogalmi megközelítés (vö. műalkotások értelmezése, művészeti kritika) nem adhat kimerítő magyarázatot a műalkotás igazi benső mondanivalójáról. Nem merítheti ki adékvát módon annak tartalmát, mert a művészet „nyelve” *autonóm*. A művészet nyelvének a fogalmi nyelvhez csak *analóg* vonatkozása van. A két nyelv között nem jöhet létre tökéletes koincidencia. Ezért nehéz a művészeti úton megfogalmazott valóságot tudományos objektivitással elemezni. Hiszen a „tárgyilagos” tudományos elemzésnél mindig „többet mond” maga a műalkotás.

A fogalmi nyelv mindig bizonyos fokig egzakt marad. Épp ez a fajta elvontság hiányzik a *művészet* nyelvéből, hiszen a műalkotás elsősorban az érzékek közvetítésével hat tudatunkra, (s itt a hangsúly az elsődlegességen van: orvosi-biológiai nyelven kifejezve, a műalkotás elsősorban első jelzőrendszerünkre van nagy hatással, míg a tudományos igazság második

jelzőrendszerünkre hat) és a konkrét tapasztalás eszközeivel fejezi ki mondanivalóját. A művészet sajátos módján az ember azt is el tudja mondani, amit fogalmakkal képtelen volt lerögzíteni és kifejezni. Ebben az összefüggésben a művészi kifejezési mód *magasabbrendű* a fogalmi kifejezési módnál, míg más oldalról nézve (az egyetemes-érvényesség, objektivitás, közérthetőség, stb.) a fogalmi kifejezés tűnik magasabb rendűnek.

Végső soron minden emberi kifejezési forma *tökéletlen*, hiszen testi közvetítésünk nem képes a szellemi lényeg tökéletes kifejezésére. Pl. a különféle filozófiai irányzatok a maguk „rendszerében”, sajátos terminológiákkal próbálják megközelíteni a filozófiai problémákat, melyeket megragadni, kimeríteni, tökéletesen kifejezni valójában sohasem képesek (vö. Gabriel Marcel). A teljes igazság megközelítése különféle hangsúlyeltolódásokkal, eltérő megvilágításokkal történik ugyan, de a filozófia eddigi története legalábbis azt mutatja, hogy tökéletes megoldást még egyetlen szerző sem nyújtott. Gondolkodásunk az igazság és lét egységét és teljességét csak *megközelíteni* tudja, de tökéletesen kifejezni soha. Ebben az összefüggésben is megmutatkozik, illetve lelepleződik az ember „véges-végtelensége” és „lehatárolt-határtalansága”.

Az ember meghatározása

Amint már láttuk, a történelem folyamán kétféle szélsőséges és egymással szembenálló filozófiai magyarázat alakult ki az emberre vonatkozóan a szélsőséges *spiritualista* és a szélsőséges *materialista* álláspont.

A *spiritualista* magyarázat történelmileg a platonizmussal van összefüggésben. Platon filozófiájában elválasztja az időbeli-létet az örökléttől.

A látható világ az időbeli, az ideák világa pedig az örök. Az ember az érzékelhető világban az időbeli dolgok birtoklása által, az érthető világban pedig az örök ideák birtoklása által részesedik.

Az ember a szellemi világgal van rokonságban. Platon tanítása szerint a lélek az időbeli lét előtt az örök létben lakozott. Platon nem ismeri a teremtés fogalmát és ezért szerinte a lélek nem a teremtés műve, hanem a lélek örök, akárcsak az ideák. Sőt, a lélek azon bűn következtében lett a testbe zárva, melyet még világfölötti létében követett el. Az időbeli lét a testben a lélek számára tehát a *bűn büntetése*. Ebből az következik, hogy az emberben nem lehet tökéletes egység a test és a lélek között. Az ember igazi élete a lélek szellemi élete. Az ember a lélek örök létformájának megfelelő életre van rendelve. Az örökkévalóság tökéletes létformája követi a halál után a testben való lét tökéletlen formáját. A test csak járulék (*accidens*) az emberben. Az ember lényegénél fogva spirituális jellegű, szellemi lény. Így a testi létforma sohasem tartozhat teljes mértékben az ember lényegéhez. Más szavakkal kifejezve: Platon szerint az ember lényege (*essentiája*) a szellemi lélek. Így foglalhatjuk össze röviden Platon szélsőségesen *spiritualista* ember értelmezését.

A *kereszténység*, főleg az újplatonikus filozófia hatására, szintén helyet adott a szélsőséges *spiritualista* ember-értelmezésnek. Akárhányszor túlságosan is „elszellemiesített” emberképet állított elénk. Így az ember „lelke” volt csak fontos, míg a test és az anyagi világ kevésbé értékesnek tűnt. Ezzel a platonikus szemlélettel rokon a *gnosztikus* emberszemlélet is. Az anyagot és szellemet, testet és lelket élesen elválasztó dualista szemléletű gnoszticizmus az első keresztény századok nagy eretneksége volt, melyet a hivatalos egyházi tanítóhivatal mindig elítélt. A gnoszticizmus keményen elítéli az anyagot és az emberi testet, melyet minden rossz forrásának tekint. A gnosztikus dualizmus, minden egyházi tilalom ellenére, mégis továbbélt évszázadokon át keresztény körökben is és különféle vallási irányzatok tanításában még ma is felüti a fejét.

Nietzsche a „feje tetejére” állítja a platonikus emberszemléletet úgy, hogy a visszájára fordítja a platon doktrínát. Szerinte az embert nem az határozza meg, hogy életének

súlypontja az örök-létben van, hanem épp fordítva: az embert épp *időbelisége* és világbanvaló-léte határozza meg. Az ember lényege az, hogy *földhöz kötött*. Nietzsche szélsőséges materialista módjára gondolkodik az emberről, akinek létét az „anyagi-testi”, „világi-időbeli” tényezők határozzák meg. Nietzschének csak részben van igaza. Ott téved, hogy szenvedélyesen nem akar tudni az ember örök-lét utáni vágyáról.

A *materialista* emberszemléletnek különféle formái vannak: van olyan vélemény, mely csak fokozatbeli különbségről beszél az anyag és szellem közt. Így az embert mint magasabb rendű állatot határozza meg. Az érzéki élet oldaláról határozza meg az embert. Ez a felfogás (legalábbis múlt századbeli szélsőséges formájában, vö. az ember a majomtól származik, stb.) már a tudomány lomtárába került. A paleontológiai leletek és biológiai-pszichológiai kutatások erősen megkérdőjelezték a materialista nézeteket.

A fent ismertetett korai materializmus álláspontjától különbözik a *dialektikus materializmus* felfogása. E nézet szerint nemcsak fokozatbeli, hanem lényeg szerinti különbség van az anyagi és szellemi lét között. A látható anyagi világ az életfokokozatok dialektikus ugrásai, „átsapásai” révén fejlődik, bontakozik tovább és ér el mind magasabb szintet. A dialektika állításokban és tagadásokban fejeződik ki. Pl. az anorganikus (élettelen) lények csak vannak, de még nincs életük, a növényben van már vegetatív élet, de még nem jutott el a megismerés magasabb állati fokára. Az állatnak már érzéki élete van, de megismerése még csak érzéki megismerés és nem szellemi megismerés. Az ember azonban már szellemi, magasabbrendű megismeréssel rendelkezik, s ez hiányzik az állatból. A dialektikus materializmus a fejlődés magyarázatában használja a dialektikus módszert. Materialista módon értelmezi az embert, mert jóllehet elismeri a magasabbrendű tudati, szellemi szférát, de okságilag a szellemi manifesztációkat az anyagra vezeti vissza. Közvetlen okként a fizikai-biológiai anyagot jelöli meg, távolabbi okként a „filozófiai anyagot” mint abszolút ősprincipiumot nevezi meg.

Ezzel szemben az ember mint *mikrokozmosz* magába sűríti az egész univerzum minden létezőjét (anorganikus és organikus anyagát). Valóban, az *ember a világban* úgy is tekinthető, mint mikrokozmosz a makrokozmoszban. Szent Tamás az ember „mikrokozmosz” jellegét úgy értelmezi, hogy az emberben található az anyag legfejlettebb fokozata a szellem legalacsonyabb rendű fokozatával. Anyag és szellem az emberben egymást *kölcsönösen* átjárják, méghozzá olyan formában, hogy az anyagot a szellem informálja (meghatározottságot, formát, lényegét ad neki), és a szellem az emberi testben mintegy „materializálódik” (vagyis a szellem „vetülete” az anyagban az emberi test). Joggal mondja Karl Rahner, hogy az ember „szellem a világban”. Szent Tamás véleménye egybehangzó ezzel az állásponttal. Ő azt mondja, hogy az ember értelmi megismerésének mértéke az érzéki megismerés. Az érzéki megismerés útján képes csak az ember eljutni a szellemi megismeréshez. („Omnis cognitio incipitur a sensibus.”)

Az ember szellemi *megismerése* valóban az *érzésekkel* kezdődik. Érzékeink útján fedezzük föl a világot. Az érzéki ismeret teszi lehetővé, hogy az *érthetőt* az érzékelhetőben értelmileg megragadjuk: („intelligibilis in sensibili”). Az értelmi mozzanatot az érzéki adottságokban fedezzük föl és nem függetlenül attól (mint Platon tanítja). Platon szerint ugyanis az intelligibilis (érthető) mozzanat megragadásához úgy jutunk el, hogy közvetlen „intuációval” mintegy egyetlen értelmi aktussal ragadjuk meg a transzcendens szellemi valóságot, teljesen függetlenül az érzékelhető világtól. Ezzel szemben Szent Tamás és Arisztotelész azt állítják, hogy az érzéki világban találjuk meg az értelmi-szellemi világ mélységeit. Az ember érzékeivel mintegy kilép önmagából és a világ felé fordul. Az értelmének segítségével azonban a világból visszatér önmagába (vö. De veritate, q. 1. a. 9.). Így cirkulál az ember szenzitív-intellektív élete a világ és önmaga között. Ez a folyamat érvényesül minden emberi aktivitásban és ez a cirkuláció jellemez minden emberi tevékenységet. Még a „legzártabb” emberi aktivitásban is (főleg az olyan szellemi

tevékenységben, melyben egészen önmagunkra reflektálunk) érzékeink útján jelen van a világ, és hat is cselekvéseinkre. Ugyanakkor az olyan „nyitott” cselekvésekben, melyekben szinte egészen a világ felé fordulunk (pl. a technikai aktivitás), valamiképpen mégis jelen van az „én”-ünk és szellemünk. Tehát elválaszthatatlan kapcsolat van az *ember és világa* között.

A világ és az emberi szellem közti *kölcsönhatás* analizisében egyszerre csak feltárul előttünk a lét mélysége. Hiszen ugyanazon *lét* másrészt megnyilvánulása tükröződik a világ és az emberi szellem valóságában. A léttel való találkozás pedig utat nyithat az első (végső) okkal és végső céllal való találkozásra, aki maga a Lét, aki „önmagától és önmagában van” (Isten). A lét mélységébe való behatolás folyamata a teremtés originális folyamatának épp a fordítottja. A lét ugyanis „bensőleg” van jelen minden dologban, hiszen a létezők létbeli alapját képezi. Ezt a benső (intim) lét-jelenlétet a világban az „önmagától fennálló Lét” *kreatív intuíciója* teszi lehetővé. Az „önmagától fennálló Lét” nem más, mint az, aki legbenső mindenben, minden létező legbenseje a lét jelenlétének formájában, és épp e lét jelenléti folyamat szabad következménye lesz a teremtett világ.

A *megismerésben* az ember mintegy „belülről” megismétli ezt a kreatív intuíciót és ezért mondhatjuk, hogy megismerésünk nem más, mint a dolgok *újra-teremtése* (recreatiója).

Az ember megismerő tevékenysége

Az ítélet elemzése

Minden megismerés *ítélet* formájában jön létre. Az ítélet a megismerés tárgyát a létre, és bennfoglaltan (implicite) a lét eredetére vezeti vissza. Az ítélet tehát „létre-visszavezető” (reduktív) intellektuális tevékenység és így valamiképpen megismétli a megismerő alanyban azt a produktív folyamatot, melyet előbb kreatív intuíciónak neveztünk.

Ebben az ítéletben pl. hogy „Péter ember”, három elemet különböztethetünk meg: „Péter”, – „van”, – „ember”. Ezek az elemek önmagukban csak logikai jelentéssel rendelkeznek (szubjektum, prédikátum, kopula), de van minden ítéletnek a logikai jelentésen túlmenően, létbeli jelentése is.

„Péter” egyedi dolog: individuum. „Ember”, ez a Péter lényege. „Van”, ez a kopula, mely a szubjektumot és a prédikátumot összeköti, de jelentése igen mélyértelmű: „van”, ez a *lét* alkalmazása Péterre mint emberre. Tehát az ítélet három eleme: az egyedi dolog (Péter), a lényeg „essentia” (ember) és a lét, „esse” (van). A három elem kölcsönös egymásba hatása adja az ítéletet.

Az ítélet azt fejezi ki, hogy Péter a létet „ember módjára” birtokolja. Itt az ítéletben az individuum vissza van vezetve a lényegre, a lényeg pedig vissza van vezetve a létre. Az ítélet három elemének szintézise adja az ítélet formuláját: „Péter (van) ember”. Enélkül az ítélet létrejötte lehetetlen volna. Az ítélet tehát az intellektuális *interiorizáció* (bensővé-válás) és elmélyítés kitüntetett „helye”.

Az ítéletben az individuumot visszavezetjük sajátos lényegére, a lényeg pedig a létre: Péter (individuum) – ember (lényeg) – van (lét) Először tehát valami *külső* adottságból indultunk ki, az individuumból, ami közvetlenül megtapasztalható, – és eljutottunk egy egészen belső mozzanathoz, ti. a lényeghez, melyet visszavezettünk legmélyebb gyökeréhez és céljához, magához a léthez. Az ítélet *logikai* analizise csupán az első lépés ahhoz, hogy behatoljunk a folyamat *ontológiai* mélységébe.

Az ember intellektuális aktivitásának vizsgálatánál rendkívül fontos, hogy világosan lássuk: miképpen is működik az ember megismerő képessége (facultas cognoscitiva) ebben az ítélő processzusban (folyamatban). *Kant* a „Tiszta ész kritikájában” 3 részt különböztet meg: az *első* rész az ember érzéki megismerésével foglalkozik (sinnliche Wahrnehmung), a *második* rész e műben a „ratio” kérdéseivel foglalkozik (értelem = Verstand) és végül a

harmadik rész az „intellektus” szellemi aktivitását elemzi (ész = Vernunft). Hasonló megkülönböztetést találhatunk Szent *Tamásnál* is. Nála 1. az érzéki megismerés (cognitio sensitiva) intuitive reprezentálja a világot az ítélő alany számára, 2. a „ratio” (értelem) megragadja a dolog lényegét, 3. az „intellectus” (ész) pedig magát a lét mozzanatát ragadja meg a dologban (vagyis lét-szerinti megismeréshez vezet, azonban a csupán érzéki vagy „lényeg-szerinti” megismeréssel). Valamely *ítélet* létrejötténél *mindhárom* megismerési képesség együttműködése szükséges. Megfordítva azt mondhatjuk, hogy az ítélet analíziséből e három megismerési képesség is levezethető.

Az érzéki megismerés

Az érzéki megismerésnek nem csupán egyetlen képessége van. *Kant* két fokozatot különböztet meg az érzéki megismerésben: a külső és belső érzékelést. Szent *Tamás* négy fokozatban fejezi ki az érzéki megismerést: 1. *külső* érzékelés, 2. a *belső* érzékelés három fokozata. A *külső érzékelés* az érzékszervek, idegrendszer, agy összműködéséből, a *belső érzékelés* a *sensus communis* (közös érzéki megismerés) *fantázia* – (mely a jövőre irányul) *memoria sensitiva* (ami a múltra irányul) és a „*vis cogitativa*” (megismerő erő) együttműködéséből adódik. Csak ha mindhárom megismerési képesség együttműködik, akkor vagyunk képesek felfogni, hogy az ítélő alany miként is képes *intuitív reprezentációval* megismerni a létező dolgokat.

(1) *A külső érzékek*

Szent *Tamás* a „De veritate” című művében az I. rész 9. artikulusában beszél a *reditio completaról* (teljes visszatérés), ami az ember megismerési aktivitását sajátosan jellemzi. Ez a *reditio* („visszatérés önmagunkba”) feltételezi, hogy az ember már előbb „kilépett” önmagából – külső érzékeinek közvetítésével – a világba. Ebben az értelemben beszélhetünk külső érzéki megismerésről. Általában öt külső érzéket különböztetünk meg: látás, hallás, szaglás, tapintás, ízlés. Ma még más külső érzékekről is beszélnek, de ezek valamiképpen az előzőekkel vannak analóg összefüggésben. Ezen külső érzékek közvetítésével vagyunk képesek felfogni (percipiálni) a világot.

Fontos itt megjegyezni, hogy a *cognitio sensitiva* segítségével az ember nem csupán passzív befogadója a világ „képeinek”, amint ezt a fényképezőgép esetében láthatjuk. Az érzéki megismerés *aktív* megismerő képesség. „Létrehozza” az érzéki tudatban a világ dolgait. Képes azokat könnyen felfogni, mert az észlelésnek ez a módja szükségszerűen következik be. Ha ugyanis érzéki megismerésünk nem aktív képesség lenne (azaz nem volna képes létrehozni az érzéki tudat számára a térben és időben észlelt tárgyat), hanem csupán passzív, – akkor az ismeret tárgya elemeire szétbontva jutna el tudatunkba. Pl. Pétert érzékelem, – és az érzéki megismerés *aktivitása* folytán egységes érzéki képet alakítok ki róla magamban. Ellenkező esetben külön érzékelném (a külső érzékszervek észlelésének megfelelően) Péter hangját, Péter alakját, Péter színét, stb. Ennek a „szétesett” észlelésnek (mely csak nem normális esetekben fordulhat elő) ellentmond a mindennapi „normális” tapasztalatunk az érzéki megismerés vonalán.

(2) *A belső érzékelés*

A belső érzékelés során az ember rekonstruálja magának a megismerendő tárgyat: ezt az úgynevezett „*sensus communis*” (közös érzékelés) által éri el, amely a belső érzékelés *első* fokozata. A „rész-adatokat” a *sensus communis* rekonstruálja és az érzéki megismerés módján elhelyezi a tárgy egész összefüggésében. E rekonstruáló aktivitás nélkül nem lehetséges az érzéki észlelés, vagyis képtelen az ember a tárgy egészéről érzéki ismeretet

kialakítani. Az öt érzékszerv együttműködése útján történő külső érzékelés lehetőségei feltétele az „egész tárgy” intuitív megismerése (egy aktussal való megragadása) a *sensus communis* közvetítésével.

Mindeddig csak azt vizsgáltuk, hogy miképpen történik a tárgy érzéki megismerése a *jelenben* a külső és belső érzékelés szintézise által. Azt is láthatjuk, hogy a tárgy észlelése csupán a jelen impressziókra (érzék benyomásokra) leszűkítve túlságosan szegényes. Csupán elméletileg gondolható el az érzéki megismerés fenti szintézise, mely a jelenre van korlátozva, mert a jelenteni érzékelésünkben bennfoglaltan ott van máí minden érzékelési tapasztalat, melyet a *múltban* szereztünk a megismerendő tárgyról (vö. *memoria sensitiva*).

A *fantázia* (elképzelés) reprodukálja (újra megjeleníti) a múltbeli érzékelés adatait. Tehát megismertük eddig a külső érzékelést és a belső érzékelést (*sensus communis*, *fantázia*, *memoria sensitiva*). A megismerendő dolog *képmása*, mely teljes összefüggésében jelenik meg érzéki tudatunkban, már valamiképpen magában *egyesíti* a *múlt* és *jelen* érzék tapasztalatait. A *fantázia* időben kapcsolja össze a múltat a jellel. A *sensus communis* pedig térben (és csak a jelenben) kapcsolja össze a rész-észleléseket teljes észleléssé. Továbbá a *fantázia* *reprodukálja* a múltbeli érzékelési tapasztalatokat és így egyben produktív aktivitást is fej ki: ugyanis képes a múltbeli érzéki tapasztalatokat kreatív úton újabb szabad összefüggésbe hozni. A *fantáziának* ez az aktivitása teszi lehetővé a művészi tevékenységet.

Tehát, visszatérve eredeti példánkhoz, van egy „*képünk*” Péterről, amely a *jelenbeli* és *múltbeli* érzéki impressziók *szintézise*. Azonban ez nem elég, mert a reprodukált „kép” valami *tőlem különbözőt* reprezentál, szembehelyezkedik velem és valami *önálló jelentése* van. Ehhez még hozzá kell járulnia „valaminek”, – Szent Tamás szerint – ami az érzéki megismerés utolsó grádusa (foka) lesz. Ez pedig nem más, mint a „*vis aestimativa*” vagy a „*vis cogitativa*” (*értékelő és megismerő erő*).

A „*vis aestimativa*” az állatvilág sajátja, míg a „*vis cogitativa*” az embert jellemzi. Az előbbi ösztönszerű megismerés. Az állat sajátos természete szerint reagál az érzéki benyomásokra. Pl. a bányás „öztönszerűen” úgy ismeri meg a farkast, – a „*vis aestimativa*” segítségével, mint ellenségét. Az ösztön itt jelentést ad, az érzéki képnek és „értékeli” azt abban az értelemben, hogy megfelel-e vagy ellenáll-e az állat sajátos természetének. A „*vis aestimativa*” működésbe lépése előtt csupán egy hirtelen felmerült érzéki képe van az állatnak a tárgyról, mely egységbe fogja az érzéki benyomásokat mindenfajta jelentés nélkül. Az állat a „*vis aestimativa*” segítségével ad jelentést ennek a képnek, de ez a szignifikáció merőben *szubjektív* jelentés, és értékelés. Az állat számára csak az érzéki kép és az ő sajátos természete közötti kapcsolat a fontos, de nem kapcsolódik ehhez a tárgy megismerése *önmagában*, elvont általános fogalma szerint.

A „*vis cogitativa*” viszont objektív információt nyújt a dolog felől, amit megismerünk, és a megismerő emberi szubjektumtól *függetlenül* reprezentálja (jeleníti meg) a tárgy képét a tudatban. Tehát a megismerésnek nem csupán egy relatív oldala van (mely mintegy „hozzá van kötve” a megismerő alany egyéni értékeléséhez, vö. „közöstermészetűség”), hanem van egy abszolút oldala is, mely „el van oldva” (független, absolutum) a megismerő alanytól (és így a tárgy objektív megismerését teszi lehetővé). Erre az objektív ismeretre segíti az embert a „*vis cogitativa*”.

Láttuk tehát, miképp alakítjuk ki magunkban a tárgy érzéki képét, hogyan rekonstruáljuk az *érzéki* megismerésben a *tárgyi* világot. Azt is láttuk, hogy ez a folyamat, – mintegy „lefényképező” processzus – nem csupán passzív folyamat, hanem épp ellenkezőleg: egyben aktív tevékenység is, melyben a befogadás (passzív mozzanat) és spontanéitás (aktív mozzanat) kooperációban van.

A *receptivitas* (befogadás) útján a külső érzékek a tárgyat részeiben reprezentálják, jóllehet a külső érzékek működésében is már észlelhető valamiféle aktivitás, pl. a szem által felfogott fényeffektusokat a külső érzékek „színné” szintetizálják. Ugyanezt tapasztaljuk a

hallásnál is, amikor az egyes hangelemeket egy önálló dallamként fogjuk fel. Tehát a külső érzékelés nem csupán passzív folyamat, mely csak befogadásra képes, hanem az aktív szintetikus *spontáneitás* (öntevékenység) is érvényesül benne.

A *szintetizáló spontáneitás* aktivitása különös világossággal érvényesül a belső érzékelésben: 1. a *sensus communisban* a jelenbeli impressziók szintetizálódnak, tehát a *sensus communis* a *jelenre* irányuló aktivitás. 2. a *fantázia* működésében a szintetizáló spontáneitás aktivitása abban nyilvánul meg, hogy a *memoria sensitiva* által megőrzött észleléseket (vagyis a múlt érzéki tapasztalatait) a jelen impresszióival szintetizálja a fantázia. Tehát a fantázia aktivitása elsősorban a *múltra* irányul. 3. s végül az érzéki megismerés utolsó grádusa a „*vis aestimativa*” és a „*vis cogitativa*”. Az előbbi jelentése merőben szubjektív, az utóbbié objektív.

Beszéltünk tehát az érzéki megismerés múltbeli és jelenbeli vonatkozásáról, anélkül, hogy a jövőt említettük volna.

A *jövő* mozzanata a „*vis aestimativa*”-ban rejlik, legalábbis alsó fokon. Ugyanis az állat érzéki megismerésében eleve már úgy reagál az ingerekre, hogy azokat egyben a jövő szempontjából is értékeli. Amikor pl. bizonyos anyagokat összegyűjt a madár fészeképítés céljából, már bizonyos értelemben „előre” gondol, vagyis a jövőt is számításba veszi.

A belső érzékelés három grádusa tehát az idő három dimenziójára épül

A jelenre a „*sensus communis*”-ban,

A múltra a „*fantázia*” és „*memoria sensitiva*” működésében,

A jövőre a „*vis aestimativa*” és a „*vis cogitativa*” működésében (az állatnál, illetve az embernél).

Miben különbözik a „vis cogitativa” a „vis aestimativától”.

A „*vis aestimativa*” csupán szenzibilitás (csak érzéki ismeret). A „*vis cogitativa*” működésében azonban már közreműködik az *intellectus*. A „*vis cogitativa*” ugyanis már *szellemi* jelentést ad az érzéki képnek. Ez a *szignifikáció* (jelentés) most már nem szubjektív (mint a „*vis aestimativa*” esetében volt), hanem objektív jellegű, vagyis független az érzéki alany értékelésétől. A produktív fantázia (mely az érzéki képeket újabb összefüggésekbe tudja állítani) a *művészi* tevékenység során is képes intellektuális hatást kifejteni az érzéki megismerés adataira. A művészetben ugyanis az érzéki észlelhetőség túllép saját lehetőségeinek határain és ezért csak az értelem segítségével magyarázható meg a maga teljességében a művészi alkotás.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az érzéki ismeret a külső érzéki megismerésből kiindulva bontakozik, majd a belső érzékelésbe csap át, melyhez az állatok megismerésénél mint az érzéki megismerés utolsó foka csatlakozik a „*vis aestimativa*” aktivitása, és az embernél megjelenik a „*vis cogitativa*”, mely objektív jelentést ad az érzéki ismeretnek. A „*vis cogitativa*” aktivitását azonban már csak a magasabbrendű intellektuális aktivitás befolyása indokolhatja. Az összekötő híd tehát az ember érzéki és szellemi aktivitása között a „*vis cogitativa*”.

Az értelem és ész szerepe a megismerésben

Az ítéletben az értelmi tevékenység nem fejeződik be azzal, hogy tudati képet formálunk magunknak az egyedi dologról: van egy tudati képünk egy tőlünk különböző tárgyról, akit pl. Péternek nevezünk. Ámde mi ez a „Péter”? Behatolni kívánunk az érzéki kép mélyebb jelentésébe. Itt segítségünkre jön a hermeneutika, s rámutat arra, hogy az érzéki kép mélyebb jelentését (a lényegét) a *ráció* (értelem) ragadja meg. A lényegét, melyet a ráció megragadott, maga az ítélet is tartalmazza: ugyanis amikor azt mondjuk, hogy „Péter ember”, akkor nem mondhatjuk ezt anélkül, hogy már valamiféle ismeretünk ne volna a lényegről. Szent Tamás

azt mondja, hogy az értelem képes arra, hogy „belülről kiolvassa” az érzéki képből az elvont lényegét. Az *értelem* tehát rendelkezik azzal az aktivitással, hogy mintegy „kihámozza” az érzéki képből a lényegét (amely már a dolog szellemi képe), és megragadja azt. Így a „Péter” képe „megszüli” és kinyilvánítja az értelem működése útján a maga lényegét tudatunk számára. Amikor tehát kimondjuk Péter lényegét, azt, hogy ti. „ember”, ezzel már az első lépést megtettük Péter állítása felé, mintegy legyőzve „Péter” érzéki képét magunkban. Így az ítélő tevékenység során elindultunk az érzéki világból (testi életünkéből) a szellemi élet (vita spirituális) felé. Tehát az érzéki élet és *szellemi* élet találkozási tere, a két aktivitás koordinátáinak metszéspontja nem más, mint az ítélet.

Most már feltehetünk egy újabb kérdést is: *Mi a lényeg?* Így jutunk majd el az *intellektus* fogalmához (Szent Tamás terminusa), melynek segítségével behatolhatunk a *lényeg* „létébe”.

Az intellektus (*ész*) segítségével felfogjuk azt, hogy a lényeg (jóllehet töredékesen) is „létezik”, de részesedett (participált) formában, ugyanis az abszolút létből részesedik. Mikor kimondjuk az ítéletet, hogy „Péter ember”, akkor a lényeg (ember) mellett a létét is állítjuk, de a létet nem minden lehetséges megvalósulási formájában, hanem csak leszűkített, részesedett formában, a lényeg által körülhatárolt módon. Vagyis az „ember” mint lényeg itt csak Péterre vonatkoztatva létezik a számunkra, – de *létezik*. S amikor a lényegben a létet is megragadjuk és felfogjuk, akkor már meghaladtuk a tisztán racionális megismerés szintjét (mely az érzéki alapból kiragadja a lényegét) és eljutottunk a magasabbrendű *spirituális* aktivitás szintjére, amely szinten az intellektus mintegy „kihámozza”, kibontja a lényegből a létet.

A *lényeg* és a *lét* felfogásával eljutottunk a megismerés aktivitásának egy minőségileg magasabbrendű szintjére, mely meghaladja az érzéki ismeretet. Ezt a megismerést (mely a ratio és intellektus együttes tevékenysége) *spirituális*, azaz *szellemi megismerésnek* nevezzük, melyhez a dolgok, mind mélyebb valóságába való behatolás kapcsolódik, s ezt a folyamatot „*visszafordított*” *absztrakciónak* is nevezzük. (Azért „visszafordított”, mert nem az egyediből vonatkoztat el az általános felé, hanem az egyedibe belehatolva, annak mélyén akarja megragadni az általánost, az egyetemes-érvényűt, a lényegét és a létet.)

Minden ítéletben kettős folyamat játszódik le. Először a megismerendő individuumot *analizáljuk* (analízis) és fölfedezzük az individuumban először a lényegét, és a lényegben a létet. Az analízis folyamata egyben *szintézis* is, mivel az ítéletben, hogy „Péter (van) ember” szintetizáljuk az ítélet három elemét, de ez a szintézis feltételezi az ítélet egyes elemeinek analízisét. Így könnyen beláthatjuk, hogy *ítéletet* csak úgy hozhatunk létre, ha az értelmi *analízis* és *szintézis* (értelem és ész közreműködése) egybeesik. Az analízis mindig az első lépés a folyamatban, mely utat készít a folyamat második lépéséhez, a szintézishez.

Az *ítéletben* fellelhető az említett képességek, – az *érzéki* az *értelmi* és az *észbeli* képességek kooperációja. Ez a kooperáció a szellemi megismerési folyamat *lehetőségi feltétele*.

Az *ember* érzéki megismerése különbözik az állatétól. Láttuk, hogy mi a különbség a „*vis aestimativa*” és a „*vis cogitativa*” között. Fa a különbség azonban fellelhető az érzéki megismerés különféle fokain, egészen a külső érzékelésig. Pl. az emberi szem különbözik az állatétól és magasabbrendű annál, mert az emberi tekintetben kifejezésre jut a szellem mélysége is. Az ember totalitás, *egység*, melyben minden képesség „egyszerre” működik és egymást átjárja. Az értelem és ész ugyanis mindig *jelen vannak* már az érzéki megismerésben is. A szintézis, melyet az értelem és az ész létrehoz, eredetében is már *függ* az érzéki megismeréstől. Még a legmagasabbrendű szellemi tevékenységben is jelen vannak az érzéki ismeretek nyomai, és ezért van pl. az, hogy Istenről is mindig valamiképpen csak antropomorf, analóg ismeretet alakítunk ki magunknak.

Az *ítélet szintetizálja* az összes megismerő képesség tevékenységét. Így az ítélő tevékenység metafizikai mélységeket tár föl. Az ítéletben mintegy átjárják egymást *test* és

lélek szenzibilitás és spiritualitás. Így lesz az *ítélet* az ember *anyagi-szellemi egységének* kifejezése.

Végkövetkeztetésül azt mondhatjuk, hogy az ember minden tevékenységében érvényre jut egy *exteriorizációs* (kifelé irányuló) törekvés, mely nyitott a világ felé, (s ez különösen a természettudományos-technikai megismerésben mutatkozik meg) ugyanakkor fellelhető egy ellenkező irányú, *interiorizációs* (befelé irányuló) folyamat, mely az ismeret tárgyát a tudat számára „bensőségessé” teszi, s így mintegy önmagába sűríti a világot. Az interiorizációs és exteriorizációs folyamat nem egymástól független, elválasztott mozzanata megismerésben. Nem is különbözhetnek lényegileg, hiszen az exteriorizációs folyamatban mint a belső tartalom, már jelen van az interiorizáció is, (mint az embernek önmagába való visszatérésenek folyamata). Az ember *visszatérése önmagába* nem jelent elkülönülést a világtól, mert az ember legmélyebb szellemi bensejében mintegy újra fölfedezi a világot, csak hogy most már benső, szellemi, tudati szinten, elvont fogalmat kialakítva róla. Az ember csak megismerési aktivitása során, s annak közvetítésével juthat el sajátos *emberi* egzisztenciájának teljességére.

Az ember akarati aktivitása

A megismerés elemzésénél láttuk, hogy az érzéki és a szellemi ismeret kölcsönösen átjárják egymást. Kétségtelen, hogy az érzéki megismerésben képesek vagyunk megragadni a külső dolgokat egy ismerő aktussal, de arra már nem vagyunk képesek, hogy a dolgokat belső lényegi mivoltukban és lét-vonatkozásukban is megragadjuk. Az intellektuális megismerés viszont belehatol a dolgok lényegébe, és ezen kívül képes arra is, hogy a lényegben magát a létmozzanatot is felismerje. Az érzéki és szellemi megismerés előbb vázolt mozzanatai tehát *bensőleg átjárják egymást* a konkrét megismerés során és mindig együtt nyilatkoznak meg.

Hasonló mélység tárul fel az akarati élet aktivitásában. Az akarati aktivitás is először kifelé irányul, de ebben az exteriorizációban már jelen van mint tartalom az interiorizáció mozzanata is. A „*kifelé-irányultság*” az *érzéki impulzusokban* jut kifejezésre, melyek akárhányszor szükségszerűen és ellenállhatatlanul hatnak az akarati képességre. Az *interiorizáció* ezzel szemben nem valamiféle szükségszerű meghatározottság (determináció), hanem épp az akarat szabadságában nyilvánul meg, amikor a világ dolgai „késztetik” ugyan akaratunkat valamilyen cselekvésre, de nem képesek egészen legyőzni az akaratot.

Az érzéki késztetések, pl. a harag vagy a rendetlen érzéki vágyódás esetében akárhányszor oly hevességgel jelentkezhettek, hogy úgy tűnik: képesek teljesen legyőzni az akaratot, sőt esetleg felfüggeszthetik. Nem kétséges, hogy az állatok világában az érzéki késztetések ellenállhatatlan autonómiával és kényszerítő erővel érvényesíthetik erejüket. Az ember esetében azonban az élet-aktivitás teljességébe emelkedik az érzéki aktivitás is, és kapcsolatba kerül a *szabad akarral*, amely képes lesz azt irányítani. Sőt arra is képes lesz, hogy uralja az érzéki aktivitást, de ezt nem zsarnoki „mindenhatósággal” teszi.

A szabadakarat kérdése

Az ember kiváltsága az, hogy akaratának sajátos tulajdonsága, képessége a *szabadság*. Az embernek szabad akarat van (és ebben hasonlít leginkább Istenhez). Az akarat *szabad*, mert nemcsak véges javakra irányul törekvése, hanem irányulásának tárgya és célja a *végtelen jó* (mint abszolút érték). Itt érintjük az *értelem* és *akarat* kölcsönhatásának kérdését. Az értelem a határtalan igazra, az akarat a határtalan jóra irányul. Az értelem tűzi ki a célt az akarati törekvés számára. A célkitűzés ugyanis mindig értelmi tevékenység. Ha az akarat nem értelmes „igaz”-ra irányul, akkor törekvése „vak” törekvés, mely nem felel meg az akarati aktivitás sajátos szellemi jellegének. Főlösképpen itt belemélyednünk abba a skolasztikus vitába, hogy időben vajon az értelem vagy az akarat cselekszik-e előbb. Nézetünk az, hogy ez

csak elméleti kérdés. A valóságban értelem és akarat szoros együttműködését tapasztaljuk. Az egyik nem lehet meg a másik működése nélkül. Működésük során kölcsönösen feltételezik egymást, mintegy átjárják egymást. Értelem és akarat együttműködésében legfeljebb csak *hangsúlyeltolódásokról* beszélhetünk, mely akárhányszor azt a látszatot kelti, hogy egy adott aktusban az értelem uralkodott vagy inkább az akarat játszott nagyobb szerepet. A hangsúlyeltolódást azonban nem metafizikai, hanem pszichológiai, szituációs, karakterológiai mozzanatok magyarázzák.

Visszatérve az akarat kérdésének elemzéséhez, azt állítjuk, hogy az akarat tárgya végsősoron mindig a *határtalan jó és érték*. N. B. Ha valaki bűnt követ el, azt is szubjektíve „jó”-nak érzi, mert az akarat mindig a jóra irányul. Ez azonban nem menti föl őt a vétkekesség alól, mert ismernie kellene az objektív erkölcsi törvényeket, melyekre, ha más nem is, de lelkiismerete figyelmezteti. – A véges jó birtoklása tehát nem elégítheti ki az akaratot teljes mértékben. Még elvontabban megfogalmazva: a *szabadság* fogalmában meg kell különböztetnünk a *választás* és a *döntés szabadságát*. Az utóbbi szabadság (*libertas decisionis*) mélyebbre hatol, mint az előbbi (*libertas electionis*). Úgy is mondhatjuk: az ember, aki választ, rendelkezik már „valamiféle szabadsággal”, mert máskülönben nem is választhatna. Az ember aki viszont dönt, az már egészen szabad (eljutott a felszabadulás folyamatából a szabadság befejezett állapotába). A választás aktivitásában: az ember, szabadsága gyakorlásának még csak a kezdetén van. Viszont a döntés után a szabadság aktivitásában a folyamat végére jutott (tovább már nem kell bizonytalankodnia, elérte azt, amit akart), azaz kinyilvánította döntésével azt, hogy ő szabad.

A *választás* folyamatos cselekvés, míg a *döntés* befejezett tény. Tehát a választás és döntés együttműködésében *manifesztálódik* az emberi szabadság. Ez a külső manifesztáció szubsztanciális hordozóra utal, mint okozat az okra. S ez nem más, mint a szellemi *lélek*, mely szabadon akar.

A *választás szabadsága* (*libertas electionis*) úgy manifesztálódik, hogy az ember képes választani a külső világ lehetőségei között, melyek az ember tudatában különféle korlátozott javak formájában jelentkeznek (pl. a múlt tapasztalatai).

A *döntés szabadsága* (*libertas decisionis*) az embert egész mivoltában ragadja meg. Minden döntés az ember egész egzisztenciáját érinti. Minden döntés háttérében mint erőtér, és távlatában mint cél és horizont, fölfedezhetünk egy megfogalmazott vagy megfogalmazatlan *alapvető döntést* (*optio fundamentalis*). Az „*optio fundamentalis*” jegyében történik minden részdöntés az életünkben. Az „*optio fundamentalis*” alapirányultságot ad az akarati életnek. Valami abszolút (feltétlen és megfellebbezhetetlen) *értéket* állítva élünk, ami a határtalan jó. Ilyen érték lehet végsősoron maga az élet (lét) vagy annak éppenséggel a tagadása. Ezt a feltétlen értéket, melyre az alapvető döntés irányul, s mely erejét legalább a serdülőkortól kezdve fokozatosan érvényesíteni, *szabad-szükségyszerűséggel* akarja az ember. Szabadon, – mert kényszerből mentesen, szükségszerűen – mert az ember csak akkor nevezheti magát embernek, ha valami feltétlen vonzási körébe helyezi akarati aktivitását (még ha ez a feltétlen objektíve valami hamis érték is lenne).

A *döntésben* az ember konkrét értelmet ad egzisztenciájának, figyelembevételre számos, kezdetben nem meghatározott tényezőt. Úgy is mondhatjuk, hogy az ember a döntésben „formát” ad individualitásának, egyedből személyllyé, majd egyéniséggé alakul döntései révén.

Kierkegaard dán egzisztencialista filozófus szerint (aki a döntés szabadságának jelentőségére elsőként hívta fel a figyelmet) az ember döntéseiben mintegy „újra teremti” önmagát. Így a döntés a *jövőre* irányuló tevékenység. Részdöntéseink sorozata a *jövőnk és sorsunk*. Amennyiben a döntés személyiségünket tökéletesíti, „jó”, amennyiben rontja, „rossz” emberré válunk, s így végsősoron önmagunk döntjük el saját sorsunkat, üdvösségünket vagy kárhozatunkat.

A választás és a döntés aktusa, mint az akarat szabadságának *kettős arculata*, nem választható el egymástól, hanem választás és döntés mintegy bensőleg *átjárják egymást*. A választás függ a döntéstől. A döntés pedig, – amelyben az ember önmagát megvalósítja – a választásban valósul meg úgy, hogy az ember döntéseivel mintegy megnyílik a választható lehetőségek bizonyos tartományának.

És megfordítva: minden *választásban* már bele van foglalva valamiféle döntés (ugyanis a háttérben ott van már az alapvető döntés, az *optio fundamentalis*). Amikor ugyanis választok a különféle lehetőségek között, *bennfoglaltan* mindig egyben *önmagam mellett is döntök*. Tehát a választás mélyén legalább egy lehetőséget, ti. önmagam akaratát, létét, életét, szabadszükségyszerűséggel akarom. Itt, ebben az aktusban tudjuk megragadni az „optio fundamentalis” gyökérszerű manifesztációját. Tehát legalább egy valamit „szabadon” akarok, és az *önmagam* vagyok. Ez érvényes még a legszélsőségesebb szabadságtagadó materialista felfogás tükrében is. Mert ha minden választásom és döntésem determinált is anyagi meghatározottságok révén, önmagam akarása „túlnő” minden konkrét meghatározottságon. N. B. Az *abszolút szabadság* nem tévesztendő össze a *szabadossággal*. A szabadság nem azt jelenti, hogy minden elképzelhető törekvésem megvalósuljon. A szabadság tökéletes formája azt jelenti (s itt van nagy jelentősége az intellektus által kitűzött „igaz” és „értelmes” célnak), hogy az igazi abszolút cél horizontjában, természetemnek megfelelően, – vagyis az értékhorizont, a szellemi szféra vonzásában, – több lehetőség között választhatok, és szabadszükségyszerűséggel dönthetek. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy *Isten abszolút szabad*, pedig Ő nem képes „szabadon” négyzögletű kört rajzolni, vagy akkora követ teremteni, amit maga sem tud fölemelni. Ugyanis Isten tartozik azzal saját természetének, hogy csak az igazat és jót akarja. Tehát pl. rossz világot nem teremthetett volna. Akkor tán nem volna szabad?... Így az ember sem mondhat le arról, hogy *végtelenül boldog* akar lenni, tehát a boldogságot szükségszerűen akarja. Mégis szabad, mert e célt ugyan helytelenül is értelmezheti (nekem az a boldogság, hogy nem akarok boldog lenni), de többféle *utat* választhat céljának elérésében, és ebben lepleződik le szabadsága. A futóversenyzők sem egy úton, pályán futnak a cél felé, hanem mindegyiknek megvan a maga pályája, melyet alkalmasint szabadon kiválaszthatnak. Ha viszont már részt vesznek a versenyen, akkor „szabad-szükségyszerűséggel” futnak a közös cél felé.

Mikor az ember a választásban saját egzisztenciája mellett dönt, *döntést hoz a Lét-tel* kapcsolatosan is. Tehát *önmaga melletti döntésével* mintegy a *Lét egésze mellett is dönt*, (szemben a „nem-léttel”) s ezzel stabilizálja konkrét kapcsolatát a lét egészével, melynek akarva-akaratlanul ő maga is része. Az ember képes arra, hogy megnyíljon a lét felé, mind intellektuális, mind akarati síkon, mikor az igazat és a jót keresi. Épp ezért az ember arra is képes, hogy megtagadva az igazat és jót, egészen *bezáruljon*, vagy „részben” bezáruljon a lét előtt megtagadva ezzel hiteles emberi természetét). Megteheti, hogy egészen megnyíljon a lét totalitásának (mintegy Istenben keresve a hét teljességét), de azt is megteheti, hogy csak részben nyílik meg a lét felé (csak a múlandó javakra törekszik) és így döntsön (ez a döntés persze csak alacsonyabbrendű döntés lesz). Az embernek az a képessége, hogy az igazságon keresztül a létet fel tudja fogni és jóságon (boldogságon) keresztül a létet képes akarni, arra utal, hogy az ember válaszolni tud, ha kérdőre vonják, a léte vonatkozásában. Ezt a válaszadási képességet nevezzük felelősségnek, melynek tudatában vagyunk (*felelősségtudat*). Az ember büntetlenül *nem tagadhatja meg a létet* és az életet. Nem tagadhatja meg szellemi mivoltát. Ha a szabadság hamis fogalmának nevében ezt mégis megtenné, akkor *felelős* ezért a tettéért. Az ember felelősnek érzi magát; ha engedi, hogy a külső meghatározottságok annyira az anyagi szféra felé húzzák, hogy elfojtsák szabadságát, mely mindig a szellemi értékrend irányába vonzza. „Tehettem volna másképp is”, szólal meg ilyenkor a lelkiismeret szava az emberben. Dönthettem volna nagyobb nyomatékkal is a szellemi értékrend, az igaz, a jó és a lét irányában. A *felelősségtudat* (az állatnak nincs

felelősségtudata, mert az anyagi meghatározottságok világában él) *bizonyítja az akarat szabadságát*. Csak az ember vonható kérdőre a létevel kapcsolatosan, mert képes visszatérni önmagába, képes tetteire reflektálni. A szabad felelős tett az *erkölcsi élet alapja*. A szabadakarat tagadása az erkölcsi rend tagadásához vezet. Az erkölcsi rend tagadása kiszolgáltatja az embert a szokások, a situációk, anyagi determinációk kiszámíthatatlan szövevényének, mely előbb-utóbb lehetetlenné teszi a közös emberi életet. Vagy azért, mert a szélsőséges *szabadsághoz* vezet (mindenki azt csinálja, amit akar, anarchia), vagy azért, mert az „egy akarat” mindenhatóságát mozdítja elő.

Nemcsak az erkölcsi élet, hanem végsősoron az ember *sorsa Isten színe* előtt is attól függ, hogy milyen volt a döntése a lét színe előtt – hiszen a lét alapja és célja Isten, aki maga az önmagától és önmagában fönnálló Lét.

Az akarat életben szoros összefüggés van az *érzéki késztetések* és a *szabad akarat* között. A szabadság-probléma épp abból adódik, hogy akárhányszor e két törekvési aktivitás nincs összhangban egymással (vö. az ösztönélet, és akarat élet feszültsége: „A lélek ugyan kész, de a test gyenge”, stb.).

Az *érzéki élet* szükségszerűség-kényszerével jelentkező késztetések, akárhányszor súlyos akadályokat gördítenek az akarat szabadságának gyakorlása elé. Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy általánosságban kijelenthessük: a szabadság az akaratnak csupán fiktív képessége és valójában nincs is szabad akarat. Nem kétséges, az érzéki élet-tevékenység befolyásolhatja, csökkentheti az akarat szabadságát, de azt meg nem szüntetheti.

A *mélypszichológia* és a pszichoanalízis azt tanítja, hogy nincs szabad akarat, mert akaratunkat szükségszerű késztetésekkel az ösztönvilág (a tudatalatti) determinációk irányítják, következésképp az ember sohasem szabadon, hanem a tudatalatti meghatározottságok alapján cselekszik. Az *egzisztencialista* filozófia ezzel szemben azt állítja, hogy a korlátozó tudatalatti tényezők befolyása mellett is, sőt akárhányszor akaratunk ellenére, mégis szabadok vagyunk és ez a szabadság a végzetünk.

Biztos, hogy a pszichoanalitikus irányzatnak annyiban igaza van, hogy hangsúlyozza a tudatalatti ösztönös szféra erős befolyásoló hatását akaratunkra, mivel régebben a tudomány ezt a tényezőt meglehetősen elhanyagolta (vagy nem-tudományosan értelmezte.) E kétségtelen pozitív észrevételek ellenére sem mondhatjuk, hogy a tudatalatti fölfedezése egycsapásra megszüntette volna az akarat szabadságát. Inkább azt kell mondanunk, hogy a tudatalatti ösztönös késztetések akárhányszor *leszűkítik* az akaratot szabadságának gyakorlásában, de nem szüntetik meg a szabadakaratot. A súlyos ideg és elmebetegségek esetét kivéve az ember igenis képes ellenállni a tudatalatti késztetésnek és a normális ember képes a szabadakarat cselekvésre. Ezért az a feladatunk, hogy rész-döntéseinket is a *szellemi értékek* irányába állítsuk be. A szellemi értékrend horizontja adva van az ember számára (s erről az *optio fundamentalis* megtapasztalása tanúskodik) és nem engedi, hogy akarat döntéseink egyoldalúan a tudatalatti ösztönös szféra irányába tolódjanak el.

A szabadság „tere”

A szabadság mint az akarat legnemesebb képessége, mindig egy adott *környezetben* bontakozik ki.

A szabadság *nem* egészen *önkényes* adottság, de *nem* is teljesen *determinált* az anyag által, melybe az ember testi léte miatt bele van ágyazva. A szabadság mégis alá van vetve a *környezet befolyásának*, és a döntés-situációkat ez az anyagi világ mint környezet prezentálja az akarat számára. Ezért a situációk gyakoriságát, és az abban született döntéseket statisztikailag többé-kevésbé előre ki lehet számítani egy adott helyen vagy környezetben (pl. öngyilkosságok előrelátható száma, stb.).

A *statisztikai* determináció azonban ne tévesszen meg minket. Statisztikailag azt nem lehet bizonyítani, hogy az ember „nem-szabad”, legfeljebb azt, hogy szabadságában

korlátozva van és szabadságának gyakorlásában bizonyos mértékig alá van vetve a környezetnek.

Valóban, az *ember mint a világ része*, vagy egy adott környezet tagja, nem cselekedhet egészen ellentétben környezetével, melyet ez a környezet különféle indítások formájában megfogalmazatlanul is ráerőszakol. Mindazonáltal azt kell mondanunk, hogy a szabadság mégis megvalósul, és épp a *választásban*, melynek *lehetőségeit*, az úgynevezett determináló környezet prezentálja az akaratnak, mintegy azt sugallva, hogy válasszon az akarat a determináló tényezők közül. Tehát épp a környezet és a körülmények számos „determinációja”, és a lehetőségek kiválasztásából adódó bizonytalanság készíti az akaratot a választásra és döntésre, azaz a szabadság aktualizálására. Így akárhányszor a „determináció”, a környezet-hatás az a *feltétel*, ami lehetővé teszi a *szabadság* megjelenését. S valóban, minél erősebb a „nyomás”, annál nagyobb az emberek *szabadságvágya*, ugyanakkor az úgynevezett abszolút szabadság és szabadosság akárhányszor a szabadság elfojtásának vágyát ébreszti föl az emberekben, mégpedig a zsarnokság és terror javára.

Az *intellektuális* és *akarati* élet aktivitásában láttuk, hogy milyen kölcsönhatás figyelhető meg az egyes lelki képességek együttes működésénél. Láttuk azt is, hogy mi a különbség az érzéki és szellemi megismerés között. A szellemi mozzanatot nem lehet minden további nélkül visszavezetni az anyagi mozzanatok összességére, mint okozatot az okra. Amint nem lehet mindenestül visszavezetni a lényeg és a lét megismerését az érzéki megismerés fantázia-képeire, ugyanúgy nem lehet mindenestül megmagyarázni a szabadságot a szükségszerűen érvényesülő érzéki késztetésekből. A *szabad-akarati* aktivitásban van valami lényegszerűen új és más, ha összehasonlítjuk az érzéki-ösztönös késztetések működésével. Ugyanezt mondhatjuk el a ráció és intellektus működéséről is, ha összehasonlítjuk a tisztán érzéki megismeréssel.

Test és lélek egysége

Az ember aktivitásából következtetni tudunk az ember lényegére és az ember felépítésére. Mikor az ember belső felépítésének lényegéről szólnunk, elsőként az ember *belső egységéről* kell tárgyalnunk. Az ember belső egységének kérdését úgy kell megragadnunk, hogy felfigyeljünk arra a kölcsönhatásra, amely az érzéki és szellemi mozzanatok egymást feltételező és egymást átjáró működésében észlelhető, mind a megismerés, mind az akaras vonalán.

A *cartesianus dualizmus* óriási hatással volt az újkori gondolkodásra. Descartes szerint az ember *két elemből* tevődik össze: „*res cogitans*”-ból és „*res extensa*”-ból, azaz „gondolkodó” és „anyagi” (kiterjedt, térbeli-időbeli) dologból. Így Descartes élesen elválasztotta egymástól az emberben a testet és a lelket. Ez az emberkép uralta a modern gondolkodást a legújabb időkig, különösen a metafizikában, és azt eredményezte, hogy megfeledeztünk az ember lényeg szerinti, *pszichofizikai egységről*.

Ma úgy látjuk, hogy az ember egysége nem kétséges. Nem fogadhatjuk el tovább a cartesianus dualizmus emberszemléletét, hanem azt valljuk, hogy az ember szellem és anyag, test és lélek egysége. A dualizmus elvetése nem feltételezi azonban a monizmus (egyelvűség) elfogadását. *Hegel* sajátos terminológiájával próbáljuk kifejezni a test és lélek egységéről szóló tanításunkat.

Hegelnél az „*aufheben*” szó igen alkalmas a kettőség egységben való feloldásnak kifejezésére.

Ennek a szakkifejezésnek a német nyelvben is többféle jelentése, van. Elsősorban: a) *tagadja* a dualizmust, b) *megőrzi* a dualizmust c) majd újból állítja a dualizmust, de *felemelve* a test és lélek egységét az ember felépítésének magasabb egységébe. (N. B. az „*Aufheben*” szó a német nyelvben egyszerre jelent megszüntetést, megőrzést és felemelést). Tehát test és

lélek egységét Hegel szakkifejezésével megvilágítva úgy fordíthatjuk le, hogy az ember szubsztanciális egysége a test és lélek kettősségét „*megszüntette-megőrzi*” és egy magasabb egységbe fölemeli (ahol itt a szubsztancia incompleta, – test és lélek, egy szubsztancia completában – teljes szubsztanciában – egyesül).

Leibniz a pszichofizikai *parallelizmus* híve volt. Ő ezzel a doktrínával próbálta az ember egységét megmagyarázni, megőrizve a cartesiánus dualista szemléletet. Leibniz úgy véli, hogy a test és lélek aktivitásában bizonyos *párhuzamosság* észlelhető. Tevékenységeikben megfelelnek egymásnak, méghozzá „párhuzamosan”, azaz minden összekeveredés nélkül. Az érzéki impulzusok és a spirituális aktivitás koordinálódnak az emberben. Leibniz azt mondja, hogy a test és lélek együttműködése hasonlít két óra működéséhez, melyek szinkronban járnak, s melyeket Isten „húzott fel” és állított be „kezdetben”, s így haladásukban is minden szempontból megfelelnek egymásnak. Tehát az érzéki és szellemi aktivitás is parallel módon (vagyis párhuzamosan) fejeződik ki bennünk.

Más filozófusok úgy vélik, hogy a test és lélek kettősségét egy folytonos és *kölcsönös* (reciprok) *egymásra hatással* lehet a legjobban kifejezni. E szerint az ember egysége abban áll, hogy test és lélek folytonos *inter-aktivitásban* vannak egymással, vagyis a test aktivitása kihat a lélek aktivitására is és viszont.

Jelenlegi felfogásunk szerint az ember *lényegileg* annyira egy (szenzibilis és spirituális elemek összességében és kölcsönös egymásrahatásában), hogy bátran mondhatjuk: az ember *anyag* része (a teste) spiritualizált anyagnak (szellemmel teljesen átjárt élő anyagnak), és ugyanakkor az ember *szellemi* „rész” fanima spiritualis) teljesen materializált (tehát az anyagtól teljesen átjárt) szellemnek tekinthető. Mégis, ebben a kölcsönös áthatásban a *szellem* megmarad lényege szerinti szellemnek, és az anyag lényege szerinti anyagnak. Szent Tamás ezt így fejezi ki: „homo est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum” (S. Theol. I. q. 77. a. 2. „Az ember a szellemi és testi teremtmények határmezsgyéjén helyezkedik el.”).

Tehát az *ember* az *anyag* legmagasabbszintű és a szellem legalacsonyabbszintű megnyilvánulási formája.

Az ember eredete és végső célja

Az ember egészen egyedi élőlény, és nincs hozzá hasonló a látható világban. Honnan van az ember? Merre tart minden törekvésében? Mi magyarázza meg egzisztenciáját? Mi az ember végső sorsa? Ezekre a kérdésekre kívánunk röviden válaszolni.

A fejlődés kérdése

Ma már igen nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy az ember hosszú fejlődési folyamat eredménye. A fejlődéstudomány napjainkban olyan tudományos hipotézis, ami sok kérdés megválaszolásában segít. Eszerint az egész világ nem más, mint folyamatban lévő fejlődés: haladás a mind tökéletesebb lét felé. Ennek a folyamatnak *csúcán* van az *ember*. Szent Tamás a „Summa contra gentiles” című művében azt írja, hogy az anorganikus létezők a növényért, a növény az állatért, az állat és az egész teremtett világ pedig az emberért van. „Az ember a fejlődés célja. Ebben a világrendben az ember az a cél, ami felé minden mozgás, változás és törekvés tart.” (S. c. g. III. 22.)

Volt idő, amikor nem fogadták el a fejlődéstudományt. Úgy tűnt ugyanis, hogy a fejlődéstudomány összeegyeztethetetlen a *teremtés* elmélettel. Később a kérdésben jobban elmerülve kiderült, hogy ez az ellenvetés nem megalapozott. Az Isten-teremtette világ ugyanis rendelkezik azzal a képességgel, hogy tökéletesebbé váljon (hiszen maga a teremtő Isten a végső célja, Krisztusban). Tehát teremtés és fejlődés (eredet és cél) nem zárhatják ki egymást. Sőt azt is állíthatjuk, hogy a *fejlődés a teremtés alapján áll*, hiszen isteni teremtés nélkül nem is beszélhetnénk a világ fejlődéséről (eredet nélkül hogyan beszélhetnénk a

folyamat céljáról?). Mindez megfelel annak az elméletnek, melyet Szent Tamás dolgozott ki a középkor arab filozófusaival szembeni vitájában. Tamás ellenfelei ugyanis (fatalista mohamedán hitük miatt) minden aktivitást a világban *Isten külön teremtoi beavatkozásának* tulajdonítottak, tagadva ezzel a teremtett világ önálló benső aktivitását s így a fejlődés lehetőségét is.

Szent Tamás e nézetekkel szemben azt tanította, hogy Isten teremtményeinek *létet és cselekvési képességet* adott már a teremtésben. Csak ezeket az adományokat korlátozva, részesedett formában juttatta teremtményeinek, létrendjük és létmódjuk szerint.

Tamás „fejlődéselmélete” szerint a *teremtésben* Isten mintegy *beindította a fejlődési* folyamatot, amely nem más, mint törekvés a mind tökéletesebb lét-állapot felé. Ebben a fejlődési és tökéletesedési tendenciában, mely az egész univerzumot átjárja, mintegy heves kozmikus „vágó” formájában vajúdik az egész világ, hogy a teremtő végtelenségében részesedjék.

A fejlődést ezek után nem kell a „teremtőtől függetlenül” szemlélni, mert a fejlődés a teremtőre irányul és a teremtésből mint öskezetből indul ki, *önállóan*, de mégis *függésben* az isteni energiától, mely nemcsak teremt, de fönn is tartja a teremtés művét.

A *deizmus* azt tanítja, hogy Isten megteremtette ezt a világot, de tovább már nem működik közre a teremtményi aktivitással, nem is tartja fönn. (vö. Madách, *Az ember tragédiájában*: „A gép forog, az alkotó pihen”.)

A *teizmus* szerint viszont minden teremtmény Isten kebelén nyugszik úgyannyira, hogy a teremtmények szinte elveszítik önállóságukat. Isten úgy hordozza magában teremtményeit, mint a pohár a vizet. A víz megmarad a pohárban, de mindig épp azt a formát ölti magára, melyet a pohár alakja vagy helyzete meghatároz. A pohárnak ez a hatása a benne lévő vízre mindvégig megmarad. Így van a *teizmus* szerint a teremtményekkel is: csak azért képesek megmaradni a létben, mert Isten magába foglalja őket. Ezért a teremtmény aktivitása nem autonóm, hanem mindenestül Istentől függ és Isten folytonos kooperációja nélkül képtelen lenne létezni és tevékenykedni. Tehát folytonos kohérenca van Isten és a teremtés műve között.

A *panteizmus* („minden Isten”, mindenben felolvad az istenség, Isten egyenlő a világgal) mély igazságot fejez ki, amikor azt állítja, hogy Isten *immanens* módon benne van a világban, de mindjárt túlzásba is esik: *tagadja Isten transzcendenciáját* és Isten *személyességét*. Azonosítja Istent a teremtett világgal, a teremtőt a teremtménnyel. Így próbálja feloldani Isten és a világ „kettősségének” feszültségét. A panteizmus túlzottan hangsúlyozza a teremtmények *autonómiáját*. E felfogás tükrében a *fejlődés* olyan aktivitása a teremtménynek, mely csak Isten folytonos kooperációja révén valósulhat meg. Ebben mi is egyetértünk a panteizmussal. És még hozzátesszük: tehát „megszüntetve-megőrzi” a teremtés önállóságát, hogy a teremtővel együttműködve a teremtés igazán céljába érkezhessen.

Hamisnak tűnik az a felfogás, mely szerint a *fejlődés* csak annyit jelentene, hogy Isten a jelentős minőségi változások esetén kooperál a teremtmény önálló aktivitásával (pl. az anorganikusból az organikusba való átmenet esetén, vagy az állatnak emberré „válásában”) és a fejlődés kevésbé jelentős fázisaiban ez a kooperáció, – isteni beavatkozás – már nem érvényesülne. A *fejlődés*, – s ez a mi álláspontunk – *minden mozzanatában feltételezi*, sőt megköveteli az isteni kooperációt (együttműködést) a világ törvényeivel. Az *isteni beavatkozás* (vagy kooperáció) megfelel az egyes fejlődési fázisok, mozzanatok sajátosságainak.

Ha a fejlődés „lépése” *minimális*, akkor az *isteni kooperáció* (együttműködés, beavatkozás) is *csekély*, mikor a fejlődés „nagyot ugrik” (pl. élettelenből élőbe), az isteni kooperáció is ennek irányában *növekszik*. Úgy is mondhatjuk, hogy a fejlődési folyamat mintegy mindig is *magában hordozza* az Isten teremtoi aktivitását. Isten mint teremtoi első ok a világ erői által mint *másodlagos okok* és eszközök által fejt ki oksági hatását a világ

fenntartásában és kormányzásában. Csak ily módon lehetséges az, hogy egyáltalán fennmaradhatunk a létben.

Mindebből láthatjuk, hogy a teremtett létező mind létbeli valóságában, mind cselekvési aktivitásában feltétlenül *Istentől* mint teremtőtől és világfenntartótól *függ*. Tehát valamiféle sajátosan egyedi benső, *mély intimitás* áll fenn Isten és teremtménye között. *A fejlődés végső fokán* kijár az embernek, hogy minden erejével a *végtelen* és az *abszolút Lét* felé megnyíljon és annak elérését, – mint életének célját és javát – egyben a fejlődés végső céljának is tekintse.

A lélek eredete

Az embert sajátosan jellemzi az is, hogy lelke *szellemi lélek*. Az emberi lélek nem lehet csupán az anyag terméke (amint ezt bizonyos értelemben elmondhatjuk a növényi és az állati „lélekről”). Az emberi lélek azért nem lehet az anyag produktuma, mert mélységes *kooperációban* van a teremtő Istennel. Ez a kooperáció távolabbról már elő van készítve az alacsonyabbrendű élő életaktivitásában, és közelebbről a szülőkből; akik az embert nemzik. Mindezeket az erőket Isten eszközként felhasználja a „lélek teremtéséhez”, vagyis kooperál aktivitásukkal egy új szellemi lélek teremtésében. Mintegy *felhasználja* a teremtett *világot* és a *szülők* nemző képességét, hogy „helyet készítsen” egy új halhatatlan lélek befogadására a testbe. Az egyedi ember teremtését illetően mélységes kooperáció érvényesül Isten és a nemző szülők között. A szülők által „előkészített” testbe, mint substratumba (hordozó) *beleteremt* Isten a szellemi *lelket*. Itt azonban nincs szó sajátos értelemben vett teremtésről, mert a sajátos értelemben vett *teremtés* mindig Isten kizárólagos műve mindenfajta *közreműködés nélkül*. Az egyedi ember lelkének teremtésénél tehát Isten *együttműködik* a szülővel és *feltételezi* az általuk előkészített substratumot. Isten nem teremt meg külön a lelket és azt helyezi bele a testbe, hanem az egyedi lélek teremtése nem más, mint a „*lélek megtestesülése*”, Isten és ember kooperációja, egyedi és egyetlen megvalósulása egy konkrét esetben. Minden lélek, mint egy *teljes ember lelke születik meg*, és ezért nem mondhatjuk, hogy Isten itt és most egy lelket teremtett, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy egy *teljes embert teremtett*.

A halál

Isten az embert az egyedi lélek teremtésekor *megismételhetetlen személyként* hozza létre. Isten hívása minden emberhez személy-szerint szól. A teremtő egyetlen emberről sem feledkezik meg. Az ember életének minden pillanatában létrendileg benső egységben van Istennel (akár akar róla tudni, akár nem), még akkor is, ha vétkezik az ember, vagy ha tagadja Isten létét és ellenáll a hívásnak. Az embert Isten teremtette, és ez azt jelenti, hogy Isten őt a létbe helyezte. Abba a létbe, mely Istentől és Istenért van. Az Istennel való egység mély és megszakíthatatlan. Isten nem felejt el az embert még akkor sem, ha az ember megfeledkezik róla. A hívás mindenkinek szól. Ez az igazság a kinyilatkoztatásból származik, de filozófiailag is megalapozott.

Mi az ember *sorsa*? Közelebbről, a halála. A halál az ember biztos jövője. Heidegger azt tanítja, hogy az ember léte nem más, mint „halálra utalt lét”. *Kierkegaard* azt mondja, hogy az egész emberi élet „halálhozó”, „halálhoz vezető” betegség. *Szent Gergely* szerint a földi élet nem más, mint tartós haldoklás. A tapasztalat is azt mutatja, hogy a halállal befejeződik a földi élet. Helyesen kell tehát értelmeznünk a *halált*, hogy megérthessük az *élet* értelmét. Az élet értelmére csak az adhat kielégítő választ, aki a halál értelmét is ismeri. *Szent Pál* azt mondja, hogy nem minden ember hal meg. Azok, akik élnek Krisztus második eljövetelkor, átlépnek majd az örök életbe, anélkül, hogy testi halált kellene elviselniük. Viszont azok, akik nem élnek meg Krisztus második eljövetelének idejét, azoknak elkerülhetetlen sorsa lesz a

halál. Tehát akkor a *halál* volna az emberi egzisztencia *abszolút* célja? Közvetlen tapasztalásunk szerint igen. Hiszen elhunyt embertársainkkal azonos emberi felépítésünk van, következésképp minket is szükségszerűen elér az anyagi test végzete: ami *összetett*, az előbb, utóbb *részeire bomlik*. Nem kétséges, hogy a földi lét számunkra a halálban biztosan befejeződik. Mégis, fölvetődik bennünk a *lélek halhatatlanságának* problémája.

A lélek halhatatlansága

A szellemi lélek (anima spiritualis) nem az anyag terméke, vagy filozófiailag, kifejezve, az ember lelke nem függ belsőleg a testtől. Jóllehet az ember két ontológiai összetevőből áll testből és szellemi lélekből, de a testtel olyan szoros egységben van a lélek, hogy a testtől elválasztva nem képes létezni annak rendje s módja szerint. Tehát a *test halála jelentheti* egyben a *lélek halálát* is.

Az állat teljesen elmerül saját fajtájának korlátolt létformájában. Részesedik ugyan a létből, de korlátozottan és zárt formában.

A megismerési folyamat vizsgálatánál már láttuk, hogy az ember egész operatív aktivitása *korlátlanul nyitott a lét teljessége felé*.

Az ember azonban nem csupán az emberi-faj korlátolt létére, hanem az egész létre nyitott, mindenestül. Azaz az ember olyan élőlény, aki „mindenről mindent akar tudni” (igazság transzcendenciája), és minden törekvésben a legjobbat akarja (a jó transzcendenciája). Vagyis szellemi aktivitása, értelmi és akarati törekvése nyitott az abszolútum felé. Az ember, legkisebb cselekvésében is, az egész létet, a totalitást „célozza” meg, s így meg akarja haladni (transcendere-túllépní) a tér és idő korlátait. Valóban, az ember legbensőbb mélységében, már földi életében jelen van az a törekvés, hogy legyőzze a tér és idő korlátait (ez az ember transzcendencia vágya). Így különösen a szubjektív időélményben (lelki idő), igyekszik „meghosszabbítani” a *jelent* (mely az örökkévalóság töredékes „előképe”), mely a múlt és jövő feszültségében mindig kicsúszik a kezeiből. Az emberi egzisztencia végtelen és örök-létre való nyitottsága arra utal, hogy a *testi halál nem jelentheti mindenestül az egész ember pusztulását*. A test ugyan (mint anyagi összetettség) alá van rendelve a tér és idő, vagyis a világ korlátainak. Egzisztenciájának mélyén azonban az ember meghaladja és felülmúlja (transcendit) ezeket a múlandó korlátokat, mert létének legmélyén az örök-létbe gyökeredzik (s erről mindnyájunknak megfogalmazott vagy megfogalmazatlan őstapasztalásunk van, mely természetesen belső, lelki tapasztalás).

A *léttel* való intim kapcsolata révén az ember állandó *összeköttetésben* van azzal is, aki maga a teljes és személyes Lét (Ipsum Esse subsistens), vagyis *Istennel*. Az ember *horizontális* relációja a világhoz és a többi emberhez azért lehetséges, mert *relációban van Istennel*. (hogyan is kapcsolódhatna mindenestül a létezőkhöz, ha előbb magához a Lét ösforrásához ne kapcsolódna. Ez a reláció fönnáll még akkor is, ha valaki ezt nem tudja, vagy nem akarja magának megfogalmazni.

A *teremtettség objektív tény*, melyre kontingenciánk, – esetlegességünk a bizonyíték – és ezért ez nem a szubjektív vélekedés eredménye.)

Az embernek mindig *többé* kell válnia (tökéletesednie kell a létben), anélkül, hogy megszakadna dialógusa *Istennel*, aki ugyanis ennek a „*többé-levésnek*” *transzcendentális lehetőségi feltétele*. Isten szerető hívása, mely a lelkiismeret mélyén hallatja szavát, felhívás a belső tökéletesedésre, a folyamatos fejlődésre, amely által képes lesz az ember meghaladni a világ múló korlátait.

Az egész emberi élet nem más, mint az *elbensőségesedés* (interiorizáció) fárasztó folyamata, melyet folyvást visszafog a *kifelé fordulás* (exteriorizáció) centrifugális ereje.

A *halál-történetben* az ember kénytelen teljesen elmerülni a halál titkában, és így akarva-akaratlan eljut a teljes interiorizáció állapotába, – hiszen a halál megfosztja a „külső” világtól, sőt saját testétől is. Így a halál nem más, mint *felszabadulás* a külső világ kötöttségei alól.

Mivel a halálban az embernek megszűnik minden kapcsolata a többi emberrel, a világ dolgaival (melyben eddig élt), a meghaló mintegy „beletemetkezik” a világtól való meghalás állapotába.

A halál tényével kezdetét veszi az *interiorizációs* folyamat tökéletes beteljesülése. Az ember „egyedül marad” a világtól, amikor meghal. Mindenki kénytelen *egyedül* meghalni. Más nem halhat meg helyettünk. A halál minden ember számára egyéni és helyettesíthetetlen felelős tett (azért felelős, mert egyedül az ember képes arra, hogy feleljen a léttel kapcsolatos állásfoglalását illetően, mert a létezők közül egyedül ő képes a lét-szerinti ismeretre).

Földi életünk folyamán sok külső körülmény akadályozta bennünk az elbensőségesedés (az önmagunkhoz-térés, a lényeg és a lét megragadás) megvalósítását. *Kifelé* fordultunk a világ (a dolgok és mennyiségek világa) felé. A halál mint interiorizációs csúcspont, mintegy lehetővé teszi számunkra, hogy végre tökéletes *megfelelőség* (correspondentia) alakulhasson ki *Isten és ember között*.

Ha helyesen értelmezzük az ember belső struktúráját, könnyen beláthatjuk, hogy *a halál nem lehet az ember végérvényes végállapota*, hanem épp ellenkezőleg: a halálban ismerjük fel egy *új kezdet* nagy lehetőségét.

Karl Rahner azt tanítja, hogy *a halál nem jelenthet teljes elszakadást a világtól*.

Amikor ugyanis az ember meghal, akkor csak *ettől* a konkrét testtől szabadul meg, de nem zárul be teljesen a világ előtt, sőt – Rahner szerint – valamiféle „*kozmoszusban*” marad a világgal.

Testünkön keresztül kommunikálunk a világgal, de csak korlátozott és tökéletlen formában. A halálban, amint Rahner tanítja, az egyedi testtől felszabadul az ember és még *mélyebb* kapcsolatba kerül a *világ-egésszel*. Nem korlátozza már az embert a tér és idő olyan erős mértékben, mint a halál előtt, hanem nyitottá válik „sok tér” és „sok idő” dimenziói számára. Ez a koncepció utat nyithat számunkra filozófiailag is a test *feltámadásának* gondolatához.

A *test feltámadása* ebben az összefüggésben úgy értelmezhető, hogy megmarad ugyan ez a konkrét test (mint a szellemi lélek „matériája”), – de a *föltámadt* test már nem korlátozott „egy” adott tér-idő összefüggésre. Nem olyan „kifelé forduló” test, mint a földi test volt (csökken az exteriorizáció), hanem sokkal inkább „befelé forduló”, bensőséges és személyes (növekedő interiorizáció). A föltámadt testet teljesen átjárja a *személyesség* bensőségessége, és *tökéletes kifejezője a szellemi lélek aktivitásának* (tehát a föltámadás nem nyugodt „semmittevés”, hanem a tökéletes, szabad, és abszolút értékre irányuló *tevékenység* állapota lesz). Így a föltámadásban már megvalósulhat az ember teljes *önazonossága*, magára-találása, vagyis tökéletes egzisztenciája (emberi természetének és egyéni befogadóképességének megfelelő szinten). Így jön létre az ember teljes *interiorizációja*.

A föltámadt test az ember „magához térésének” (elbensőségesedésének) tökéletes formája. A föltámadt test mintegy magába szívja, magába sűríti az egész világot (vö. az ember mint mikrokozmosz) s így benne az egész *világ* is interiorizálódik. A világ önmagához térését; célba érkezését „megváltását” (interiorizálódását) e szavakkal fejezi ki a szentírás „Új ég és új föld” lesz a föltámadás után. (vö. 2. Pét 3.13.)

Konklúzió

Az embert nem lehet egészen megérteni és megmagyarázni (tudományosan) Isten nélkül. *Az ember legmélyebb titkában* fedezzük fel *Isten jelenlétét*. Szent Ágoston azt mondja, hogy „Ipse est interior intimo meo et superior summo meo” – Isten a legbensőbbem legbensője... (Confessiones, lib. VI.)

Fölvetettük az emberre vonatkozó filozófiai kérdést: Honnan, Miért? Hová? – Válaszunk így hangzik: *Az ember Istentől származik, Istenben él és Istenért él.*

Az ember és világa

A világ megváltozott értelmezése

A világ „jelensége”

A világ jelenségének értelmezésére irányuló kísérletek abba a nehézségbe ütköznek, hogy a világfogalom nemcsak a köznyelvben nagyon meghatározatlan és többértelmű, hanem filozófiai összefüggésben is különféle értelemben használják. Mit jelent a „világ” fogalma abban az értelemben, ahogyan megtapasztaljuk és amint az emberi megismerésünk, akaratunk és cselekvésünk horizontját képezi? A kérdésre helyesen akkor válaszolhatunk, ha igyekszünk a „világ” fogalmának tartalmát tárgyilagosan, minden előítéllettől mentesen leírni. A „világ” jelenségének *fenomenológiai* megközelítése lehetőséget nyújt erre.

A fenomenológiai megközelítés a világot nem kozmológiai jelentésében értelmezi, tehát nem úgy, mint az objektív létezők összességét, (mint „természet”-et, vagy mint „kozmosz”-t) nem is úgy, mint az anyagi valóság összefüggési rendszerét, vagy mint a teremtett véges létezők összességét. Jelen összefüggésben a világot úgy vizsgáljuk, ahogyan „önmagában” fennáll.

A korábbi világ-értelmezést az jellemezte, hogy a világ és az ember viszonyát csak *leszűkített* értelemben vették figyelembe. Nem figyeltek arra, hogy a világ nem csupán „modell-szerű” elvonatkoztatás, hanem igazában csak úgy érthetjük meg, ha az „értünk való” világ lesz. A világ túlzottan objektív szemlélete megakadályozta azt, hogy a világ jelenséget a maga teljességében szemléljék. Ez a felfogás napjainkban is elterjedt nézet, noha a világot szociológiai értelemben akárhányszor „emberi” világnak tartják, vagyis a tárgyi világot az ember életterével együtt értelmezik szociális, politikai és kulturális értelemben. E felfogás hiányossága az, hogy a világjelenség lényegét nem csupán a tárgyi adottságok és a társadalmi dimenzió határozza meg. Ezen túlmenően a világ ebben az értelemben is csak az „én világom” marad, mely meghatározóan hat rám, belejátszik öntapasztalásomba és megértésem horizontját képezi. *Kant* úgynevezett transzcendentális világ-fogalma ezt az apriorisztikus világ-fogalmat képviseli. Az ő felfogásában a „világ” nem más, mint a térben és időben érzékelhető „jelenségek” átfogó eszmei fogalma, azaz a tapasztalás minden lehetséges tárgyának a priori feltétele. A lehetséges tapasztalás egészének terve, minden valóságos tapasztalás megelőző feltétele. Ez annyit jelent, hogy a világ, mint totalitás sohasem lehet adékvát tárgya a valóságos tapasztalásnak. *Kant* világ-fogalma a „tisztá ész ideája”, mely a konkrét tapasztalásban sohasem realizálható. Lényegében tehát olyan a priori adottság marad, mely csupán „átfogó fogalma” minden tapasztalásnak. A konkrét tapasztalás adatai gazdagítják ezt a világ-fogalmat, lehetővé teszik a világ-megértés horizontjának tágítását és elmélyítését, de a priori, lehetőségi-feltétel jellegét nem szüntetik meg. *Kant* rendszerében a „világ” ideájával szemben szerepel az „én” pszichológiai eszméje is. Azt azonban nem sikerült megoldania, hogy a tárgyi „világ” és alanyi „én” szembenállásának feszültségét feloldja, és kölcsönhatását kielégítően bemutassa. Először *Hegel* volt az, aki a „Szellem fenomenológiája” c. művében ezt a kölcsönhatást konkrétan vizsgálta.

A fenomenológiai világ-fogalom már túllép az alany és tárgy „hagyományos”, merev ellentétén, és figyelmét az „ember világra” összpontosítja. Ebben az értelemben beszél *Husserl* késői korszakában az úgynevezett „élet-világ”-ról és ezt úgy értelmezi, hogy nem beszélhetünk sem egy tisztán „tárgy-nélküli” alanyiságról, sem pedig egy tisztán „alany-nélküli” objektivitásról. Határozottan rámutat az alany és a tárgy, az ember és a „világ” (tér és időbeli tárgyi világ, történelem) közti kölcsönhatásra és azt tanítja, hogy a világ, melyben

életünk lezajlik; épp ebben a kölcsönhatásban értelmezendő. Husserl nyomán *Heidegger* még mélyebb alapokra helyezi a „világ” jelenségének értelmezését. Nála a „világ” a Lét a priori összefüggésében, mint „világban-való-lét” kap meghatározást. A „világ” nem más, mint a „lét-lehetőségek” totalitása, amely a jövőben bontakozik ki. Ez a „világ-fogalom” – bizonyos változtatásokkal – Sartre-nál, Merleau Pontynál, Bultmann-nál és Gadamer-nél is fellelhető és mind antropológiai, mind hermeneutikai szempontból jelentősnek bizonyul.

E fenomenológiai-antropológiai világ-fogalom összefüggésében a világ jelenséget úgy határozhatjuk meg, mint a konkrét emberi léttér és megértési horizont egészét. Az így értelmezett világ már távolról sem csupán a természettudományos kutatás kizárólagos tárgya, hiszen meghaladja minden rész-tapasztalásunkat és a szaktudományos rész-kutatásokat eredményeit, mint előzetesen feltételezett össz-horizontja mindezen tapasztalásnak. Ez a világ-fogalom tematikusan csak a filozófiai-fenomenológiai reflexió segítségével kutatható és értelmezhető kielégítő módon.

Ember a világban

Az előbbi összefüggés keretében az „ember világának” jelenségét kívánjuk bemutatni, mégpedig úgy, hogy e jelenség lényeges alapstruktúráit ragadjuk meg. Vállalkozásunk nehézsége abból adódik, hogy a világjelenség konkrét tartalmi gazdagságát nem könnyű föltárni, hiszen minden egyes embernek megvan a maga „külön világa”, mely sohasem azonosítható mindenestül a „másik” ember világával. Arra törekszünk tehát, hogy azokat a lényeges elemeket mutassuk meg, melyek általában az „ember világát” képezik. Ezek a közös elemek azok az úgynevezett „antropológiai állandók”, melyek az ember lényegi mivoltával adva vannak, ha tartalmilag változhatnak is. Viszont azt is figyelembe kell venni, hogy az ember lényegét alkotó konstitutív elemek akárhányszor csak mint lehetőségek vannak adva minden emberben, akár a test-lélek összetettsége, akár az egyedi sajátosságok vagy biológiai és pszichológiai adottságok összefüggésében. Ezek az adottságok az egyes ember világának alapstruktúráját csak lehetőség szerint vázolják föl. Az ember lényegét alkotó alap-adottságok mint lehetőségek csak akkor lesznek meghatározók a világ, mint össz-horizont kialakítására, amennyiben ténylegesen az emberi önmegvalósítás során megvalósulnak, azaz megnyilatkoznak és hatást fejtenek ki. Az „ember világa” tehát csak úgy érthető meg, ha már az ember ezt a „világot” ténylegesen kialakította, vagy legalábbis úton van kialakítása felé.

A „mi” világunk alapvető alkotó eleme a *tapasztalás*. Az emberi világ tapasztalati világ. Csakhogy a tapasztalatot nem szabad leszűkített értelemben kizárólagosan érzéki tapasztalásként értelmezni. A tisztán empirikus világ-fogalom olyan absztrakció, amit az eredeti jelenség nem fed mindenestül. Ezért kell a tapasztalatot átfogó horizonton értelmezni úgy, mint össz-emberi tapasztalatot. A fenomenológiai világértelmezés az *össztapasztalat* fogalmát tartja szem előtt. E tágabb értelmi tapasztalásban úgy tekintjük magunkat a világban, mint „létezőt a létezők között”, egy bennünket körülvevő, de ugyanakkor meg is haladó valóság középpontjaként. Ilyen értelemben a „világ” egy olyan valóságégszt fejez ki, amihez hozzátartozunk és ami számunkra nyitott. Ezért nem helyes a világot csupán valamiféle eleve már megadott horizontként tekinteni, mintha az független volna tőlünk. Helytelen az a világ értelmezés is, mely a világ valóságát csak mint „nyelvi” kategóriát értelmezi, hiszen a világ mint *nyelvi* adottság csak a tapasztalati valóság világának talaján lehetséges és csak annak keretén belül lenne értelme. A tapasztalás nem merül ki az érzéki ismeretek megszerzésével, hanem szellemi ismeretet is jelent, mely a gondolkodásban és megértésben lesz nyilvánvalóvá: Épp ez hívja föl a figyelmünket arra, hogy a tapasztalás nem merülhet ki abban a passzív elfogadásban, melynek segítségével a világot mint az empirikus tartalmak összességét fogjuk fel, hanem mindig *aktív magatartást* is foglal magában, mely a gondolkodás és akarás aktivitásában az értékek melletti vagy szembeni állásfoglalásban és szabad döntésben valósul meg. Tapasztalati világunk tehát nemcsak teoretikus ismeretekből

áll, hanem gyakorlati megtapasztalásokból is tevődik össze. Épp a dolgokkal és az emberekkel való tényleges kapcsolat során értjük meg az értelmi- és célösszefüggéseket, az értékeket, tűzünk ki célokat és hozunk döntéseket. Mindez a „mi”-világunk tapasztalati tartalmát gazdagítja és a további világ-megértés horizontját képezi.

Tapasztalatunk számára a világ elsődlegesen úgy tárul fel, mint *térbeli és időbeli* valóság. Ezt az alap-adottságot már helyesen látta meg Kant, amikor az érzéki megismerés a priori horizontjának a teret és az időt tekintette. Bennünket itt azonban csak maga a „jelenség” leírása érdekel: Az ember világa térbeli és időbeli világ abban az értelemben, hogy a tér és idő mint egységes egész alapozza meg ezt a valóságot. Ennek következtében a dolgokat nem elszigetelten észleljük, hanem az egymásmellettség és az egységesen kiterjedt tér egészében. Ugyanígy észleljük az időt is, mely az egymásutáni események és történések lefolyásának egységes horizontja. Ezért használhatunk ilyen kifejezéseket világban való létünk konkrét eseményeinek megfogalmazásában, hogy pl. ez vagy az „itt és most” történt. Míg az állatot a világban való tájékozódás során csak tökéletlen térbeli szemlélet jellemzi, az ember mindig a tér egészének összefüggésében észleli a részleteket. Úgy tűnik, hogy az ember tér-idő szemlélete nem csupán az érzéki észlelésből származik, hiszen mindannyiunknak van valamiféle „térbeli” világképe, mely jóval meghaladja azt a „teret”, melyet közvetlenül észlelünk. Földrajzi és asztronómiai elképzeléseink vannak a világról, melyek messze túlhaladják közvetlen tapasztalatainkat és tér-szemléletünk szerves részét alkotják. Ugyanez vonatkozik idő-szemléletünkre is, mely lehetővé teszi azt, hogy a történelmi és történelem előtti korszakokról ismereteket szerezhessünk, jóllehet ezek konkrét idő-észleléseinket határtalanul kiterjesztik, sőt meg is haladhatják. Térben és időben konkrét dolgok és események észlelhetők, de szellemi- és értéktartalmak, cselekvési normák, stb. nincsenek benne. Ezek a valóságok nem rendelkeznek térbeli és időbeli kiterjedéssel, nem lehet azt mondani pl., hogy az erkölcsi törvény „itt és most” létezik és ez a létezési formája. Mindez arra utal, hogy tapasztalati világunk tér-idő struktúrája folyvást *túlmutat* önmagán, de épp ezáltal közvetíti a valóság gazdagabb és mélyebb megértéséhez. Ezáltal lesz a világ olyan, aminek „értelme” van, s így lesz az a megértési horizont, melyen belül az ember – emberi módon – képes kibontakoztatni, megvalósítani és megérteni önmagát.

Tapasztalati világunkban nemcsak dolgokat és dologi jellegű történéseket észlelünk. Mindenekelőtt a világban *önmagunkat* találjuk meg úgy, mint egy embert az emberek között. Ezért az emberi-tapasztalati világban a *személyes és társadalmi* dimenzióknak központi jelentősége van. Minden „tárgyi” célunk és érdekünk ellenére valójában az a mi „világunk”, melyben mint emberek, ember módjára élhetünk. Valójában csak a többi emberrel való személyes és társadalmi viszonylatban nőhetünk bele a nagy világ-összefüggésekbe, s csak ezen keresztül tudjuk megérteni a világot, s így lesz a világ a „mi világunk”. Az ember arra hivatott, hogy a másikban és a másik közvetítésével, vagyis az embertárs segítségével valósuljon meg. Így tárul fel előttünk az emberi közösség személyes világa mint az emberi lét tulajdonképpeni lényegi dimenziója. A személyes közösségi lét teszi lehetővé, hogy osztozzunk más emberek tapasztalataiban és életfelfogásában. Valójában mindnyájan egy *közösségi tapasztalás* világába nőttünk bele, amely saját világmegértésünket gazdagítja túl azon, amit magunk közvetlenül tapasztaltunk meg, vagy amit egyáltalán megtapasztalhatnánk. Sőt ezen túlmenően olyan megtapasztalásokban is részesültünk más emberek részéről, melyek meghatározták későbbi világ-felfogásunkat. Ugyanakkor a saját tapasztalataink továbbadása mások világról alkotott képét is befolyásolja. A tapasztalatok, vélemények; belátások és értékelések közösségi kölcsönhatása alakítja a világról alkotott képünket. Mindezek egy közös megismerési és világ-megértési horizontot képeznek, amely nélkül emberi művelődésről, kultúráról és tulajdonképpeni hétköznapi életéről aligha beszélhetnénk.

Az így kialakuló tágabb jelentésű világ megalkotásában nagy jelentősége van a *beszédnek* és a *nyelvi* közvetítésnek. Az ember világa nyelvileg közvetített és értelmezett világ. A nyelv lényege nem az előzőleg megismert tudati tartalmak utólagos megnevezésében áll, hanem eredendően abban, hogy szellemi tartalmakat közvetít, s ezáltal egy sajátos világ-megismerési és megértési horizontot tár fel (vö. anyanyelv). Az ember „megértési világa” nyelv nélkül nem alakulhat ki. Egy bizonyos nyelv elsajátításával kerülünk személyes kapcsolatba és társadalmi viszonylatba az emberi környezettel. Az embertársi kapcsolatok különösképpen – ha nem is kizárólagosan – a nyelvi közvetítésben és a beszéd során alakulnak ki. A nyelv ismeretének útján már eleve valamilyen világ-értelmezést is elfogadunk. Hiszen minden nyelv, amelyen beszélünk, s amelynek formájában gondolkodunk, már eleve valamilyen közösségben kialakított történelmi szellemi örökséget és világ-értelmezést hordoz magában és ezt adja tovább. A nyelv elsajátításával ez jut be saját megértési világunkba s így általa a valóság „egy” meghatározott értelmezést kap. Több nyelv ismerete pedig még tovább gazdagítja világértelmezésünket.

Nyelvi létünkkel már adva van emberi világunk *történelmi* vonatkozása is. Tér- és időbeli egyszerűségünk és meghatározottságunk egy átfogó történésbe ágyazódik bele. A múltból szerzett történelmi ismereteink a jelenben is kifejtik hatásukat, és világban való létünket mind külsőleg, és belsőleg meghatározzák, hiszen a történelmi események és tapasztalatok, a múltban hozott döntések áttételesen továbbhatnak, mind szociális és politikai, mind kulturális és szellemi értelemben. Ezek konkrét létünk számára lehetőséget is nyitnak, de ugyanakkor legyőzhetetlen akadályokat is emelhetnek. A világ történelmileg kialakított szemléletét belevisszük gondolkodásunkba és ez kihatással van egész világ-értelmezésünkre.

Az ember mégsem passzív alanya a történelemnek. Történeti létéhez hozzátartozik a múlt ismerete és kiértékelése. Ez indítja arra, hogy a *történelem alakítója* is legyen, és a jelenből a jövő felé tekintsen. Ebben a tevékenységben jut érvényre az ember szabadsága, akinek szabadságban kell megvalósítania önmagát, és a jelenen túltekintve a történelmi jövőt kell készítenie. Szabadsága teszi lehetővé azt is, hogy mintegy legyőzze a történelmet, túlnőjön a múlt és a jelen meghatározottságain, és „új világ”-ot alakítson ki magának és az emberi közösségnek. Ez az „új világ” azonban a „levegőben lóg”, ha elvonatkoztatunk az elmúlt világ és a jelen-világ befolyásoló tényezőitől, mélyek akarva-akaratlan hatással vannak ránk, vagy csupán a jelen vagy a jövő oldaláról visszatekintve szelektáljuk és értékeljük a múltat.

Világban való létünk végső összefüggésben történő értelmezése számára meghatározó szerepe van a *világnézetnek*. Világnézetben itt az ember és a világ kapcsolatának összefüggő megértését és értékelését értjük. A világnézet jelentése tágabb tartalmat ölel föl, mint a világképé. A világkép pozitív tudományos (vagy mitikus) ismeretek szintézisében tárja föl a valóság egészét, de eltekint az értelmező és értékelő állásfoglalástól. A világnézet a vallástól is különbözik, mert a vallás épp az Istennel való személyes jellegű kapcsolat mozzanatának hordozásával meghaladja a tisztán világnézeti állásfoglalást. Ugyanakkor a vallásos meggyőződés is magába foglal olyan tartalmakat, az emberi élet végső értelmezését illetően, melyek világnézeti elemek, hiszen ezek lényegükönél fogva az ember világának össz-értelmezéséhez tartoznak. A vallási ihletettséggű világnézet azonban (különösen, ha keresztény ihletettséggű) sajátosan új mozzanattal gazdagítja a világról kialakított vélekedést, mivel az embert az Isten által ösztönzött személyes önmegvalósítás totalitásában aktivizálja, aki az egész emberi lét középpontja és végső értelme lesz számára. A vallási ihletettséggű világnézet új világmegértési horizontot tár fel, mely kihat eddigi tapasztalataink, döntéseink és a velünk vagy a világban történő események újszerű és mélyebb értelmezésére. A *vallásos világnézet* tükrében az emberség, a lelkiismeret, a szabadság és felelősség, a bűn, a sors, a szenvedés és halál, az ember önmegértése és a világ jelenségeinek értelmezése azért kap más jelentést, mert a vallásos ember a világot nem önmagában lehatárolt totalitásnak tekinti, hanem olyan nyitottságot tulajdonít neki, mely egy végső, abszolút létre utal, mely a világ-

egésznek legvégső értelmét tárja fel és ennek összefüggésében segít a konkrét világ mélyebb és gazdagabb megtapasztalásához és megértéséhez.

Nyitott világ

Az előbbieken vázolt észrevételek azt mutatják, hogy az „ember világa” mint konkrét tapasztalati és megértési horizont, rendkívül összetett valóság. Tartalmát individuális jegyek, történelmi helyzetek, személyes tapasztalatok és döntések határozzák meg, de ezek mögött mégis megmutatkoznak azok a lényegi alapvonások, melyek általában az ember világát jellemzik. E jegyek nem részlemek egymásra rétegződéseként alakítják ki a világ fogalmát, hanem inkább oly módon kapcsolódnak egymáshoz, hogy mindegyik mozzanatot a másik hatja át és ad neki további meghatározottságot, így alakítva ki a mi világunk konkrét teljességét.

Hogy e sokféle alakban jelentkező, de antropológiai értelemben mégis alapvető össz-jelenséget helyesen mutassuk be, néhány lényegi alapstruktúrát még meg kell említenünk. A világ nem csupán valamiféle a priori *terv* eredménye, hanem mindig utólagosan tapasztalatilag elfogadott adottság is. Minden tervezés a tapasztalatra vezethető vissza, de a tapasztalatot egy megelőző *terv* teszi lehetővé és irányítja. A kettő egymást kölcsönösen feltételezi. Az ember lényegéhez tartozik, hogy van egy világa, és ő a világban van. Már a lényegével előre meg lett tervezve egy világ, amit mint kész adottságot el kell fogadnia, de amit tovább is alakíthat. Világunk konkrét tartalma a tapasztalatból származik. Ebből a tapasztalatból indul ki további világ-megértésünk, és későbbi ismereteink, illetve döntéseink előzetes megértési horizontját képezi. A világot tehát nem csupán passzív módon, kész adottságként fogadjuk el, hanem aktív módon alakítjuk is tovább. Ezért a világ nem lehet tisztán aktívan kialakított „értelmi *terv*”, de úgy sem tekinthető, mint csupán előre megadott és átörökölt passzív meghatározottság. Mind a *passzív*, mind az *aktív* elem egymást kölcsönösen feltételezve kerül be a „mi világunk” egészébe. Mind a megismerés, mind az akarati cselekvés aktív magatartást jelent, mely a felismert értékeket és lehetőségeket beleépíti a kész adottságokba, de ugyanakkor továbbfejlesztve azokat, világban való létünk öntevékeny alakítására sarkall. Ebből pedig az következik, hogy a világ *nem statikusan* körülhatárolható kiterjedés, hanem állandó mozgásban és továbbfejlődésben *dinamikusan* kibontakozó valóság. Ebben a világban az ember nincs bezárva valamiféle biztonságos és jól ismert védett környezetbe, és nem is ragaszkodik a világ-megértés egyetlen és kizárólagos formájához. Az ember ebben a felfogású világban *nyitott* a valóság egésze felé, mely tágabb, mint saját tudásának és megértésének köre. Kérdezve és kutatva hatol előre eddig megértett világán túli „vidékekre”. Új tapasztalatokat szerez, más embereket, idegen népeket és nyelveket ismer meg, új kultúrákkal ismerkedik, folyvást tanul és ismereteit igyekszik elmélyíteni. Így bővül és állandóan gazdagodik saját világ-horizontja. Ebből pedig az következik, hogy az ember világa – jóllehet mindig és szükségszerűen korlátozott is – a maga teljességében sohasem véglegesen meghatározott és zárt, hanem nyitott a valóság és az érthetőség magasabb dimenziói felé. *Extenzív* értelemben teljes bizonyossággal sohasem vagyunk képesek „mindent” megtudni és megérteni a világról, mivel a valóságnak mindig csak konkrét és lehatárolt részleteivel találkozunk, de ezek az adottságok korlátozottságukon keresztül mégis valami önmagukon-túli valóságra irányítják a figyelmet. *Intenzív* értelemben sem tudjuk egészen átfogni a valóságot, hiszen képtelenek vagyunk (sőt, az emberiség legnagyobbjai sem képesek térben és időben erre) mindent a világról tökéletesen megtudni és megérteni. Csupán összefüggéseket ragadunk meg, de ezek a „részek” a megelőző „egészre” utalnak, egy olyan egészre, mely minden lehatároltságot és korlátozottságot nélkülöz. Azzal, hogy tudatában vagyunk annak; korlátokba ütközünk világ és önmegtapasztalásunk során, és ez a korlátozottság *nyugtalanít* bennünket, arra serkent, hogy folyvást bővítsük és gazdagítsuk „világunkat” egészen a „végtelen” cél felé. Helyesen állapítja meg Kant, hogy az

összemberi tapasztalat állandóan felülmúlja lehetséges tapasztalataink határát, és ugyanúgy felülmúlja mindenkori tapasztalati és megértési világunk határait is. A mi világunk nyitott világ és *elmosódó határai* vannak, melyek folyvást tágíthatók. Ezért nem mondhatjuk, hogy a „világ” az emberi megismerés és megértés végső horizontja, hanem lényege szerint *túlmutat* önmagán a valóság átfogó egészére: a *létre*. Mivel a mi világunkat úgy fogjuk fel, mint létet és magában a létben tudjuk csak felfogni, ezért van az, hogy olyan a világunk, mint amilyennek azt emberileg megtapasztaljuk. A világ csak a létben lehetséges.

Az élet értelme

Az ember a világban él és keresi életének értelmét. Életünket a munka és a szabadidő váltakozó elfoglaltságai töltik ki. Közben terheket viselünk, örömeink és gondjaink vannak. Örömeink és sikerek, de ugyanakkor szenvedések és sikertelenségek teszik változatossá életünket. Az évek múlásával növekednek ismereteink és tapasztalataink, de az élet végén elkerülhetetlenül ott van a halál. Hogy mikor és hol kell szembenéznünk a halállal, azt nem tudhatjuk. Lehet a halál témáját „kikerülni”, de ez nem változtat azon az elkerülhetetlen tényen, hogy az emberi élet egyszer megszakad, és hogy emberi létünket a halálra utalt lét jellemzi. Mindez fölveti a kérdést: érdemes-e valamiért élni? Mi létünk végső értelme?

A kérdés időszerűsége

Az élet értelmét kutató kérdés nem újkeletű, napjainkban azonban fokozottabb erővel tör elő. Ennek egyik oka az is lehet, hogy korunk embere nem él már többé az általánosan elfogadott vallásos hit magától érthetődő biztonságában és információ-túlterheltsége következtében folyvást az emberi élet értékrendjének pluralista értelmezésével találja magát szemben. Azt is megtapasztalja azonban, hogy a modern technikai civilizáció és jóléti társadalom nem ad megnyugtató és maradandó élet értelmezést számára. Jóllehet a technikai haladás vívmányai azt a látszatot keltik, hogy minden lehetséges az ember számára, mégis úgy érezzük, hogy a tulajdonképpeni emberi alapproblémák nincsenek megoldva, sőt inkább kiéleződnek a modern ipari társadalomban. Az embernek az a benyomása, hogy a hagyományos és maradandó emberi értékek veszélybe sodródtak, és az ember tanácstalanul áll szemben az élet értelmének kérdésével. A válasz hiánya belső ürességet, mély szorongó érzést vált ki az emberben és akárhányszor irracionális lázadásra serkenti. Ezért van az, hogy napjaink világszerte észlelhető forrongó nyugtalanságában rejtve marad a lázadás tulajdonképpeni „tárgya”, valójában sokan nem is tudják, hogy milyen ügy érdekében szállnak síkra, tanácstalanul és értelmetlenül állnak az új helyzetekkel szemben. A nihilizmus e sajátos kirobbanása tulajdonképpen tiltakozás mindaz ellen, ami belső ürességet vált ki az emberben és nem képes megváltani attól az értelmetlenségtől, mely eltölti életét. Mindez tehetetlen kiáltásba torkollik, mely válaszra vár: Vajon van-e az emberi életnek végső, valóban érvényes és irányadó értelme?

E kérdés a *szocialista* országokban is emberi alap problémaként jelentkezik. Mivel Marx az embert a társadalmi viszonylatok összességének nézőpontjából értelmezte, ezért számára az egyedi ember életének értelmére irányuló kérdés csupán polgári előítéletként jelentkezett. Úgy vélte, hogy e kérdésnek a szocializmusban már nem lesz létjogosultsága. Napjaink marxista hagyományra hivatkozó gondolkodói közül többen, akik a szocializmust, mint fejlett humanizmust értelmezik, mégis újból felvetették ezt a kérdést. Jóllehet szilárdan állnak az emberi lét értelmét kutatva a marxista ateizmus talaján, mégis igyekeznek elfogadható választ adni a felvetett kérdésre. Így L. Kolakowski a szociális jólétben, A. Schaff minden nyitott probléma racionális eligazításában, M. Machovec a dialógusban, míg E. Bloch az emberiség jövőbe lendülő fejlődésében látja a megoldást. A kérdés csak az, hogy az ilyen és hasonló válaszok valóban kielégítőek-e? E válaszok gyenge pontja ugyanis ott van, hogy az embert –

a marxi hagyománynak megfelelően – történelmi-szociológiai dimenzióban szemlélik csupán, s csak a haladásban betöltött funkciójára figyelnek csekély jelentőséget tulajdonítva az ember személyes *individuais létének*. Az ember nem csupán „rész” az egészben, s ezért nem csak az „egész” összefüggésében keresi az élet értelmét. A válasz kielégítő lenne mindaddig, amíg az ember olyan feladatokat hajthat végre a társadalom szolgálatában, melyek mindenestől kitöltik életét és értelmet adnak neki. De mi van akkor, ha valamilyen – teljességgel soha ki nem küszöbölhető – kudarc, nehézség, szenvedés, betegség, stb. éri az embert, amikor a társadalom perifériájára szorul? Bizonyos, hogy a társadalom segíthet rajta, és megfelelő nevelő ráhatással tudatosítja benne, hogy életének még így is van értelme. De az is előfordulhat, hogy ez a ráhatás és segítség nem ér célba. Olyan eset is lehetséges, hogy az ember kudarcba fulladt élete nem segíti, hanem épp ellenkezőleg, súlyosan terheli a közösség életét. És mi történik akkor, amikor a biztos halálnak néz elébe? Kérdés az, hogy az ember, mint „társadalmi funkció” megtalálhatja-e ilyen körülmények között is életének végső értelmét? És itt nem csupán az ember *individuais létéről* van szó, a kérdést az egész *emberiség történelmére* vonatkozóan is föl lehet és föl is kell tenni. A történelmi *haladásba* vetett egyoldalú optimista hit elnagyolt történelmi szemléletre vall. Az egyértelmű történelmi haladás ugyanis megkérdőjelezhető. Nem kétséges, hogy a történelemben van előrehaladás, de ugyanakkor vannak hanyatlások is. Az emberiség történetét nem csupán felfelé ívelő fejlődés jellemzi, hanem akárhányszor visszaesések is vannak benne. A technikai haladás nem mindig hat gyümölcsözően a kultúrára, ugyanakkor a kulturális fellendülés akárhányszor más életterület hanyatlását is eredményezheti. A történelem tehát nem csupán győzedelmes előrefutás, hanem magasságok és mélységek fölött vezető út. Nincs biztosan megalapozott reményünk arra, hogy a történelem magában hordozza befejezett és kész állapotát, amelyben minden szenvedés és nyomor le lesz győzve és az emberiség minden igénye kielégítést nyer. Ha még ez így is lenne, akkor is felmerül a kérdés, hogy volt-e egyáltalán értelme a sikertelen fáradozásoknak és küzdelmeknek, a hiába kiontott vérnek, a gyötrelmes fájdalomnak és titkos könnyeknek, a számtalan igazságtalanságnak, amit névtelen tömegek csöndesen viseltek el. Ha a történelemnek egyértelműen pozitív kicsengése van, akkor mindennek nem volt „értelme”, hiszen a jövőbeni boldogságot nem mozdíthatta elő, legfeljebb a mások szenvedése egyes kiváltságosak előnyét szolgálta. A felvázolt megoldási kísérletek pozitív értékeik mellett elégtelennek tűnnek, mivel mind az egyes ember, mind az egész emberiség történelme végső és abszolút értelem után kiált.

A „dolgok” értelme

Mit értünk valamely dolog értelmén? Hogy mit jelent valaminek az *értelme*, ez első megközelítésben mindenki számára világos, de fogalmilag nehezen ragadható meg. Ha egy kijelentést hallok és megértem tartalmát, akkor azt mondom, hogy felfogtam az értelmét. Azt, ami által valami érthetővé lesz számomra, a dolog értelmének nevezem. Ha a kijelentés tartalma ésszerű, akkor azt mondom, hogy helyes az értelme. Itt a dolog értelme azt jelenti, hogy valami a pusztán megértésen túl helyeselhető a számomra. Ha egy szerszámot használok, akkor felfogom, hogy mi az, és tudom, hogy mire kell használni. Tudom, hogy mi az értelme a szerszám használatának. Valamely dolog értelmét a célra irányuló cselekvés összefüggésében értem meg. Az az értelme, ami által használható, s amiért használata célszerű. Ha a célt értelmesnek tartom, akkor a cselekvés is értelmes lesz számomra. Ebben az összefüggésben a dolog értelmének azt tartom, ami által valami végrehajtható, s ami miatt a cselekvés megéri a fáradságot és erőfeszítést. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy valamely dolog *értelme* abban áll, ami által az a valami az értelmi megközelítés számára *érthető* és *helyeselhető* lesz. Ebben az összefüggésben rejtik továbbá az is, hogy valami gyakorlati cselekvés és akarás számára is „értelmes”, vagyis elérhető és végrehajtható. Így nyernek „értelmet” a tudatunk tartalmait képező kijelentések, dolgok, események és

cselekvések. Tudatunk tartalmait azonban nem egymástól elszigetelten értjük meg. A dolgok értelme csupán egy tágabb értelmi *összefüggésben* tárul föl, amiben az egyes dolog érthető lesz. Ez a tágabb összefüggés többnyire egy megelőző. elméleti értelmi horizont. Az egyes szavakat és kijelentéseket csupán az egész nyelv összefüggésében és a szóhasználat gyakorlatában értjük meg. A kijelentsek lényege a beszéd, a párbeszéd vagy az írott szöveg tágabb rendszerében tárul fel és az egyes értelmi tartalmak csak egy egész értelmi összefüggésében válnak érthetővé. Ez a megelőző értelmi egész lehet egy gyakorlati cselekvési összefüggés is, melyben a konkrét tennivalókat és a felhasználandó eszközöket „értelmesen” használjuk fel. A dolgokkal való gyakorlati kapcsolat során is azok „értelme” válik érthetővé. Valójában minden tudati tartalom, közvetlenül vagy közvetve a maga sajátos „értelmében” lesz érthető és teljesíthető számunkra.

A dolgok elméleti vagy gyakorlati „értelme” azonban tágabb összefüggésben az *egész élet értelmének* kérdését veti föl. Akarva-akaratlan magunkban hordozunk valamiféle összképet és értékelést a világról. Ez úgy alakult ki bennünk, hogy tapasztalatokat szereztünk, meggyőződéseket alakítottunk ki, véleményeket alkottunk. Céljainknak és terveinknek egész élet-értelmezésünk összefüggésében adunk helyet. Ezt az egész összefüggést világnézetnek vagy *életfelfogásnak* szoktuk nevezni. Az a világ, amiben élünk, s melyben önmagunkat értelmezzük, jóllehet változatos és sokrétű, mégis egységes-értelmű egésznek mutatkozik. Mindenkinek megvan a maga külön világa, ami sohasem azonos egészen a másik világával. Ez a világ azonban csak akkor lesz értelmes „egész” bennünk, ha van értelmet-adó *fogódzópont* benne, melynek alapján érthető és megvalósítható lesz számunkra. Ez alapozhatja csak meg az életről kialakított értelmes felfogásunkat. Csak egy végső, egész életfelfogásunkat meghatározó *értelmes okra* irányuló „terv” összefüggésében alakulhat ki megértési világunk egysége, amelyben élünk, beszélünk és cselekszünk. Ez a végső ok, mely élepszemléletünk *központi* értelmét meghatározza, nem egyformán hat ki minden élettevékenységünkre és cselekvésünkre. Az életet *sokféle* értelmezési horizonton belül lehet értékelni. Van, aki a munkában, van, aki a szeretetben, az embertárs iránti gondoskodásban és segítségben, vagy kulturális és társadalmi tevékenységben találja meg az élet értelmét. Nem ritka az alacsonyabb szintű életértelmezés sem; mely kizárólag az anyagi javak önző felhalmozásában látja az élet kiteljesedését. A megelőző értelmes „terv” azonban akárhányszor csak terv marad, mivel a megvalósulás útján kudarcok érik: hiábavaló fáradozás, sikertelenség és baj, értelmetlenség tűnő szenvedés, és az elkerülhetetlen halál, mély az egész élet értelmét megkérdőjelezheti. Akkor vetődik föl elemi erővel a kérdés egész életünk értelmére vonatkozólag. S ilyenkor elkerülhetetlen, hogy az ember tovább ne kérdezzen, s magasabb szinten ne keresse az átfogó választ. Kell, hogy legyen az életnek minden konkrét tapasztalati szintet meghaladó *abszolút értelme*. Ehhez azonban egy abszolút ok kell, mely megindokolja létünket és meg nem szüntethető, felül nem múlható értelmezést ad.

Létünk végső értelme

Az ember önmegvalósítása során tapasztalja magában azt a *feltétlen igényt*, melyet értelmesnek tart és helyesel, máskülönben egész emberi léte alapvetően értelmetlenségnek tűnik, ami ellen fel kell lázadnia. Az igazság feltétlen megismerésének igénye a jó feltétlen követelménye, a szép tökéletessége utáni vágy, mind erről tanúskodik. Az embertársi kapcsolatok során is feltétlen. igényt tartunk emberi méltóságunk és más emberek méltóságának megbecsülésére. Mindebből az következik, hogy az ember csak akkor tudja: magát értelmesen megvalósítani, ha felülmúlva önmagát megfelel ennek a feltétlen igénynek, mely benne lakozik. Az ember lényegénél; fogva *transzcendens* irányultságú lény. Emberi lényegét csak úgy valósíthatja meg; ha egyben felül is múlja önmagát. Minél inkább ténylegesíti képességeit, annál inkább érvényre jut benne ez a transzcendens beállítottság. Az

ember. amikor megnyílik a feltétlen igaz, jó és szép befogadására, kibontakoztatja személyes értékeit és a közösség szolgálatába áll, *nyitottá* válik a transzcendens értékek felé is. Ilyenkor tapasztalja meg azt, hogy, az életnek mégis van értelme. S amikor az életértelmezés feltétlen és többé már nem relativizálható formája tárulkozik fel előtte; akkor ennek abszolút oka után kutat, mely már meghaladja énünket, de amelyben mégis megtaláljuk saját létünk és önazonosságunk végső alapját. Életünk, konkrét körülményei akármennyire is feltételekhez kötöttek, e zárt és korlátolt tapasztalatok értelme csak az *Absolutum* horizontjában világosodik meg számunkra. Az ember önmaga és tevékenysége *transzcendentális feltételeként* mindig valamiféle abszolútumot feltételez (akár akarja, akár nem), aki az emberi lét végső, feltétlen, értelmes oka.

Ez a végső ok, mely mindennek értelmet ad, s mely mindent megalapoz, nem lehet a véges feltételekhez és korlátokhoz kötött tapasztalat tárgya. Létünk véges értelmének oka nem zárulhat be az immanens lét kereteibe. Nem lehet valami rész-horizont, mely az életnek csak bizonyos összefüggésben adhat értelmet, hanem minden részlet-életértelmezést alapvetően felülmúl. Életünk értelmének végső oka csak valamiféle abszolút, transzcendens Nagyság lehet. Ha azonban az emberi *személyes-lét*, és a személyes kapcsolatok értelmét és maradandó értékét kell megalapoznia és biztosítania, akkor az is szükséges, hogy ez a végső értelmet adó ok *személyes* legyen, vagyis az abszolút Te, aki megszólít bennünket, akivel mindenben találkozhatunk, aki mindenben jelen van és működik, s akivel párbeszédet kezdhünk. Ez a személyes élet-értelmet adó végső ok, egész élet-értelmezésünkben már mindig is feltételezve van anélkül, hogy valaha is teljességgel felfogható lenne számunkra. Inkább valamiféle értelmet adó, de titokzatos „háttér” marad, akit az emberi nyelv tehetetlenségében dadogva „*Istennek*” nevez.

Valójában csak akkor értjük meg igazán, hogy mit jelent számunkra az „Isten” szó, ha azt is belátjuk, hogy ő számunkra az emberi lét végső értelmére feltett kérdésre megnyilatkozó Válasz. Ez a Válasz a mai ember számára sem idegen. Tudatosan, vagy sejtésszerűen ő is az élet értelmének végső okára kérdez. Ez különösen a személyes kapcsolatok konkrét megélésében kikerülhetetlen a számára. Ezért beszélhetünk még ma is olyan hiteles vallási tapasztalásról, mely az Istenbe vetett hitben találja meg az élet értelmét. A *vallásos hitben* megalapozott válasz ma már nem olyan magától érthetődő, mint az előbbi korokban volt. Meg kell érte küzdeni, és újra meg újra elébe kell menni, még-be-nem-bizonyított „kinnlevőségét” be kell hozni és a hitet el kell mélyíteni. Ha ez folyvást megtörténik, akkor fokozatosan feltáru előttünk létünk mindent átható és megvilágosító *értelme*. Új megértési horizont nyílik meg számunkra, melyben minden új fényben ragyog és mélyebb összefüggésben lesz nyilvánvaló. Életünk minden reménye, találkozásaink és feladataink új módon nyernek „értelmet”, ha azokat Istenre vonatkoztatjuk, és Isten oldaláról közelítjük meg. Az átélt és megélt Isten-hitből adódóan a világ új értelmet kap, hiszen a *végső értelmet adó ok* alapján áll. Mindez azt mutatja, hogy az Isten-kérdés és az Isten-hit tulajdonképpeni eredete és egzisztenciális helye az emberi lét értelmére vonatkozó kérdésben és az arra kapott válaszban gyökeredzik.

A vallási megoldás lehetősége

Amikor az emberi lét értelme után kérdezzük, a *vallásra* alapozott válasz lehetősége is fölmerül. A vallás ősi emberi jelenség, ami a történelmi vallásokban és a jelenlegi világvallásokban többféle formát ölthet. A vallási jelenségben különös módon nyilvánul meg az emberi lényeg transzcendens vonatkozása. Ennek alapja az, hogy az ember egyedül a világból nem tudja kielégítően megérteni önmagát, hanem létének legvégső értelmet adó oka után kutat. Épp ezért filozófiai-antropológiai szempontból a vallásos meggyőződés talaján álló ember olyan „jelenség”, mellyel külön foglalkozni kell.

A *transzcendens irányultság* az emberi lét lényegi vonatkozása, mely áthatja minden tapasztalásunkat. A világ ugyanis, amelyben élünk, állandóan „felülmúlja” magát s önmagán túlira mutat. Világunk, minden korlátozottsága és zártsága ellenére, sohasem végérvényesen meghatározott, hanem nyitott határai vannak. Világban való létünk korlátainak megtapasztalása közben azt is megtapasztaljuk, hogy ezeket a korlátokat túl is szeretnénk lépni. Résztapasztalásaink során folyvást megmutatkozik, hogy minden tapasztalat végső soron önmagát felülmúló történés, transzcendens irányultságú „mozgás”. Az emberi lényeg transzcendenciájára nem tudunk az elszigetelt tapasztalatok közepette rátalálni. Jóllehet minden tapasztalás az immanens rendben játszódik le, mégis az immanens tapasztalati világ önmagát teszi transzcendenssé. A transzcendens tapasztalás ugyanis megfogalmazatlanul és sejtésszerűen mintegy együtt „adva van” az immanens renddel anélkül, hogy megfogalmazottan és tárgyilag megragadható lenne. Amennyiben ez a transzcendens irányultság megfogalmazást nyer, és meghatározó szerepet tölt be tapasztalataink értelmezésében és megvalósulásában, akkor ez egy olyan transzcendentális adottság létére utal, mely össz-tapasztalatainak a priori transzcendentális *feltétele*.

Felmerül a kérdés azonban, hogy e feltétel megtapasztalását az immanens rendben miként lehet megfogalmazottá tenni és tematikusan kifejezni? Ne feledjük, hogy a fölvetett kérdés egyáltalán nem is lenne lehetséges, ha a transzcendencia már nem lenne eleve valamiképpen tematizált bennünk. A kérdés ugyanis eleve feltételezi, hogy a transzcendencia nemtematikus irányultságát már megelőzően ismertük, sőt az immanens tapasztalataink során meg is valósult és bizonyos fokig értelmezve is lett.

A transzcendencia tematikus értelmezése, a transzcendens irányultság határozott elfogadása a *vallásos* elkötelezettségben történik meg. A vallásos meggyőződés azt fejezi ki, hogy tudatosan igent mondtunk önmagunk és a világ transzcendens elhivatottságára és ezt megfogalmazva, a dolgok végső értelmét Istenben keressük. A transzcendencia tematizálásának lehetősége tehát a transzcendencia tematizálásának valóságát feltételezi. Filozófiai reflexiónk a transzcendencia vallási megnyilatkozásának jelenségére irányul.

Minden vallásra jellemző, hogy az Istennel, vagy általánosabban megfogalmazva az isteni erővel és hatalmakkal kialakítandó vonatkozásról szól. Kérdésünk az, hogy milyen jellegű ez a vonatkozás. Miképpen lehet elérni, és a mi világunkban *megtapasztalni* az „istenit”? Az újabbkori filozófia e kérdésre többféle magyarázatot adott. Hume, Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche úgy vélték, hogy a vallási jelenség az emberiség fejlődésének „vadhajtása”. Az említett általános vélekedés a vallásról három egymással ellentmondó magyarázatot foglal magában.

Az *első* értelmezés szerint a vallás lényege a racionális Isten-ismeretben van. Ezt a felfogást elsősorban Spinoza képviselte, aki az Isten iránti szeretetet is az értelem örömeinek tekintette. E felfogás Isten racionális megismerését tartja lényegesnek a vallásban, s kevesebb jelentőséget tulajdonít az Istennel való személyes kapcsolatnak. Ez a magyarázat mégsem teljesen kielégítő, mert igaz, hogy a vallásban nagy jelentősége van Isten megismerésének, hiszen szeretni csak azt tudjuk, akit megismertünk, viszont a vallásosság több mint tisztán racionális megismerés, hiszen teljes személyes Isten iránti elkötelezettséget kíván meg a vallásos embertől.

A *második* magyarázat szerint a vallás lényegét az akaratban kell keresni. A vallásosság legjellemzőbb vonása a teljes erkölcsi cselekvésben nyilvánul meg. Ezt a felfogást moralizmusnak nevezhetjük, melyet különösen a felvilágosodás korában képviseltek és elsősorban Kant rendszerében jutott teljes kifejezésre. Ő úgy vélte, hogy az igazi vallás lényege az erkölcsi kötelességek teljesítésében merül ki, éppen ezért az imádság és áldozat, a kultikus jellegű Isten-tisztelet, azaz a sajátosan vallási megnyilvánulások idejét múltak és mellőzhetők. E felfogás szintén leszűkíti a vallás értelmezését, hiszen a sajátosan vallási

magatartás nem merülhet ki csupán a racionális Isten-ismeretben és az erkölcsi kötelességek teljesítésében.

A *harmadik* magyarázat úgy véli, hogy a vallás lényege a vallásos érzések átélésében és kifejezésében van. A vallás ilyen értelmezését vallási irracionalizmusnak is nevezhetjük. E szerint a vallásosság az érzelem dolga, méghozzá egy olyan sajátos vallásos érzés, mely Istent az elméleti megismerés útján tapasztalja meg. Minden értelmes kijelentés, amit Istenről és a vallási tanításokról mondunk, nem más, mint egy megelőző irracionális vallásos érzés utólagos intellektuális megfogalmazása. E felfogást a múlt században különösen Schleiermacher képviselte és később különféle megfogalmazásokat kapott. A protestáns teológiában Ritschl, és Sabbatier, míg katolikus körökben Loisy és Tyrrel modernizmusán keresztül hatott tovább e nézet. Századunkban R. Otto újra felélesztette ezt az értelmezést.

A vallást tisztán az érzelem kérdésének tekinteni túlzó egyoldalúságra vall. Nem kétséges, hogy a vallásosságban a személyes odaadásnak, s az érzelmeknek nagy jelentősége van, de ez nem a vallás eredeti lényege, hanem ez az érzelmi magatartás egy megelőző tudatos erkölcsi elkötelezettség következménye, illetve kísérője. Hitelesen vallásos lehet ugyanis az az ember is, akinek vallási világnézetét és erkölcsi cselekvését különösebb érzelmek nem kísérik.

A vallásos magatartás *lényege* abban van, hogy *teljes* emberi vonatkozást fejez ki, ami a lét abszolút végső okára irányul. Ez a vonatkozás áthatja egész emberi létünket, kihatással van az élet minden területének értelmezésére. Amennyiben a vallásos életfelfogás és magatartás valamiféle személytelen végső okra irányul, akkor ez a vallásosság kevésbé tökéletes megvalósulási módja. Az igazi vallásosság végső soron mindig egy abszolút személyes létokra, a személyes Istenre irányuló vonatkozásában nyilvánul meg.

Sokan vannak, akik a vallásosság lényegét abban látják, hogy elfogadják a vallási élet külső *formáit*, a vallásos nyelvet, az Isten-tiszteletet, a vallási közösség hagyományos intézményeit és szokásait és úgy vélik, hogy ha ezek szerint élnek, akkor valóban vallásosak. Az úgynevezett szokás-vallásosság ellen tiltakozott D. *Bonhoeffer* s ezzel szemben állította föl a „vallás nélküli kereszténység” követelményét. Úgy vélte, hogy a konvencionális vallási formák és intézmények keretében megélt vallás nem lehet hiteles, sőt idejét múltnak tekintendő. Rámutatott arra, hogy az, aki a szokás-vallásosság kereteiben él, az valójában meg akarja óvni magát Istentől, Istent csupán valamiféle életbiztosító védelmezőnek tekinti, akinek az a feladata, hogy az ember kívánságait teljesítse. Ez a vallási magatartás nem mer szembenézni az Isten Titkával, nem meri elfogadni azt, hogy az Isten „egészen más”, sőt bálványná zsugorítja az igaz Istent, amikor a szokások és a külső formák megtartásával akarja rákényszeríteni arra, hogy az ember kicsinyes vágyait teljesítse. Bonhoeffer Krisztus jelentőségét abban látja, hogy megfosztotta a vallást vallási „ragyogásától” s ilyen értelemben a kereszténységet nem is lehet többé már vallásnak tekinteni, hiszen a kereszténység lényege az, hogy az ember a hit kockázatában kiszolgáltatja magát Isten üdvözítő akaratának.

Bonhaeffernak igaza van abban, hogy elutasítja a kiüresedett konvencionális vallásosságot. Mégsem látja azonban világosan a vallás lényegét. Nem veszi figyelembe azt, hogy az újszövetség minden „újszerűsége” és eredetisége ellenére ószövetségi gyökerekből táplálkozik. A kereszténység tehát az ószövetségi zsidó vallásból nőtt ki és nem tagadja az ószövetségi vallási hagyományt, sőt inkább azt tanítja, hogy „az ószövetségi kinyilatkoztatás az újszövetségben teljesedik ki, míg az újszövetség tanítása az ószövetségben nyugszik”. Először az embernek vallásosnak kell lennie ahhoz, hogy igazán keresztény lehessen. Természetesen aki nem járja végig a vallási fejlődés különféle fokozatait, az könnyen az újszövetségi tanítást és életformát is az ószövetség vallási kereteiben fogja értelmezni és megélni. Arról nem is szólva, hogy akárhányszor „pogány” vallási elemek is átszöhetnek a keresztények életgyakorlatát, amik a vallásos merevség, vallásos rutin visszataszító vonásait

ölthetik magukra. Bonhoeffer kritikája tehát a kereszténység eltorzult megnyilvánulási formája ellen irányul, de súlyos hiba lenne kritikáját kiterjeszteni az egész keresztény vallási jelenségre.

A vallás lényegét tehát úgy tudjuk körülírni, hogy az egyes magyarázatok értékes *elemeit* figyelembe vesszük, és ezek arányos *kölcsönhatásában* keressük a megoldást. Nem kétséges, hogy a vallásosság értelmezésében az elemek hangsúlyeltolódásával is számolni kell, ennek azonban pozitív értéke is van, mert a vallásosság különféle típusait reprezentálják, ugyanakkor a túlzott hangsúlyeltolódás mindig arra figyelmeztet, hogy a vallás lényegét mindig valamiféle egységben kell újra értelmezni.

További kérdésünk az, hogy az ember eredeti transzcendenciája a vallásos tevékenység során milyen mértékben nyer megfogalmazást és mennyire konkretizálódik? Vajon az emberi transzcendencia *vallási megnyilvánulása* méltó-e az emberhez, vagy pedig elidegeníti a lényegétől

Amint már mondtuk, az emberi transzcendencia önmegvalósulásunk végső lehetőségi feltétele, melyet tapasztalásunk során, nem-tematikusan észlelünk. Ha tematikusan, megfogalmazottan, tudatosan és szabadon valósulna meg, akkor az emberi nyelv egyértelműen ki is tudná fejezni, akkor ez a transzcendencia konkrét és objektiválódott formában egyértelmű kifejezést kapna a cselekvésben. Mivel ez tökéletesen sohasem történhet meg, ezért a vallási nyelv mindig analóg; és a vallásos meggyőződésből fakadó cselekvés sem mindig egyértelmű, ami számos bizonytalanság és félreértés forrása is lehet. Viszont az is igaz, hogy a vallási nyelv és kifejezési rendszer, a vallásosságból fakadó kultikus és erkölcsi cselekedetek visszahatnak az emberi transzcendencia megtapasztalására, konkretizálják és világosabb megfogalmazáshoz segítik azt. Ezért minden vallási tevékenység, amennyiben hiteles, a transzcendencia megtapasztalásának kitüntetett helye, melyben kifejezetten tudatosul az Abszolútumra, Istenre való ráutaltságunk. Ez azonban csak azért és annyiban lehetséges, amennyiben az ember már lényegileg az Istenre van ráirányítva. Ezt az eredendő emberi vonatkozást a vallási közvetítés és cselekvés – jóllehet nem egészen világosan és megfogalmazottan – sajátyszerűen érzékelteti, s minél körülhatároltabb a vallási tapasztalás, annál határozottabb megfogalmazást nyer a vallási nyelvben, a kultuszban és az erkölcsi cselekvés során.

Előbbi észrevételünk minden vallásra kiterjeszthető, de elsősorban a *kereszténységben* van nagy jelentősége, mert a Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatáson keresztül ismerjük meg a legkiválóbb módon, mindenkire kötelező erővel, hogy kik vagyunk mi emberek Isten színe előtt és milyennek kell megtapasztalni magunkat – megfogalmazatlanul is, – ha igényt tartunk az emberi méltóságra. Az ember önértelmezése és önmegtapasztalása magyarázatra szorul és ez a magyarázat a szó eszközével közvetíti magát, amely Szó megszólít bennünket, felszólít a válaszra és elvezet igazi önmagunkhoz. A keresztény hitrendszer keretén belül az emberi önmegértést az Isten szava közvetíti, közvetlenül hozzánk. szól és a hitben válaszunkat követeli. A konkrét és megfogalmazott vallás ilyen értelemben a transzcendencia megtapasztalásának eszköze és önmagának magyarázója egyben. Mivel azonban a világos magyarázat az emberi nyelv közvetítésével és a cselekvés, különféle formáiban történik, ezek korlátozottsága és lehatároltsága következtében sohasem fejezhető ki az eredendő megtapasztalt transzcendencia élmény adékvát módon. Mindig rá van utalva arra, hogy, a vallásban nyerjen megfogalmazást, de sohasem vész el benne, hanem mindig szükségszerűen túl is mutat rajta.

A *vallási nyelv* a transzcendens valóságot, az Abszolútumot, a „szentet”, és az „istenit”, az emberi nyelv szavaival és kategóriáival fejezi ki, melyek hétköznapi tapasztalatunkból származnak, és olyat megértési horizontban értelmezi e valóságokat, ami tapasztalati és megértési világunkba van beleágyazva. Ha ezeket a szavakat és kifejezéseket hétköznapi jelentésükben értelmezzük, akkor a vallási kifejezések viszonylagossá válnak, az Abszolútum

relatív jelentést, a végtelen véges tartalmat, a „szent” profán magyarázatot kap. A hétköznapi nyelvre „lefordított” vallási kifejezések a vallási fogalmakat úgy állítják majd elénk, mintha azok „egyek” lennének a véges világ dolgaival, vagy pedig valamiféle mitikus világgépet tárnának elénk; melyben a sajátosan vallási tartalom, az „isteni” meghamisított formában jelenik meg. De éppen a transzcendencia megtapasztalása és e tapasztalás konkrét vallási megfogalmazása, vagyis a vallásos tapasztalat az, ami fogalmi meghatározást követel, de ugyanakkor mindenféle megfogalmazásunkat ki is javítja és így rámutat arra, hogy amit ezek a kifejezések jelentenek, az valójában a mi nyelvünk számára „kimondhatatlan”, és így az emberi nyelvnek alázatosan meg kell adnia magát az isteni Titok előtt. Ezért mondjuk azt, hogy a vallási nyelv szükségszerűen *analóg nyelv*, mely bizonyos értelemben egyértelműen kifejez valamit evilági tapasztalatainkból (s ezzel tapasztalataink transzcendens irányultságának véges fogódzópontjait ragadja meg), de ugyanakkor egészen mást is jelentenek e vallási kifejezések, s épp ezzel a „más”-sággal arra utalnak, ami tapasztalatainkban már a nyelv számára megfogalmazhatatlan, de ami mégis végső értelmet ad vallási tapasztalatainknak. Hasonlóképpen a *vallásos cselekvés* területén is ezt láthatjuk, amikor tetteinkkel a „szent”-re, az „isteni”-re, a transzcendens végső Valóságra irányulunk. A vallási kultusz, az imádság és áldozat, a közösségi istentisztelet e cselekvési formák kitüntetett helye. A vallási kultusz és általában a vallási tevékenység célja az, hogy kieszközölje Istentől az ember számára az üdvösséget. Ameddig azonban ezt csupán a tevékenység és a dolgok önerejénél fogva kívánjuk elérni, addig ez „mágikus” jellegű vallási tevékenység marad; mely meghamisítja az embernek Istenhez való viszonyát és elhomályosítja az ember előtt Isten valódi lényegét. Ezért a helyes vallási kultusz *jelképes* cselekedetekkel (ami mögött valóságos természetfölötti hatékonyság rejtőzik) igyekszik tevékenyen kifejezni Istenhez való helyes viszonyát, tudva azt, hogy mindenestül rá van utalva Isten szabad kegyelmes tetteire. Így a vallási tevékenység is csak inadékvát módon, szimbolikusan tudja bemutatni és elérni a „szent”-et és az „isteni”-t.

A transzcendencia megtapasztalása és a *vallási* tapasztalás között lényegi kapcsolat van. A transzcendencia megtapasztalásának a vallási tapasztalás (kifejezési forma, és tevékenység) útján kell közvetítenie magát. Viszont fordítva is igaz, hogy minden vallásos tevékenység a transzcendencia alap tapasztalatából él, hiszen csak annak alapján tud kialakulni, értelmes jelleget ölteni, ha nem akar éppen babonává fajulni. Mivel azonban az ember transzcendenciája sohasem nyerhet adékvát kifejezést a vallásos tevékenység konkrét formában, ezért kell újra *meg újra* tudatosítani, átgondolni, kijavítani és folyvást felszítani magunkban ezt az irányultságot. Így válik alkalmassá arra, hogy analóg és szimbolikus hordozója legyen az isteni Titoknak, mely minden transzcendens irányultságú tapasztalatunkban *egyszerre, burkoltan és nyilvánvalóan* van jelen. Ennek elismeréséhez az kell, hogy bizalommal kiszolgáltassuk magunkat az isteni Titoknak. Ezt az Istenre irányuló bizalmat nevezzük természetfölötti hitnek, mely minden filozófiai tudásunkat meghaladó ismeretet nyújt és emberi létünk végső okát tárja föl számunkra.

A változó világ és a természet

Korunk világszemléletét a *változás* iránti fogékonyság jellemzi. A változás-tudat következménye az a törekvés, hogy az ember nem nyugszik bele a „megváltozhatatlanba”. Mindig más és több akar lenni akárhányszor még saját önazonossága feláldozásának árán is. A változás-tudat fokozott elmélyülése áttöri a statikus „időtlen” világszemlélet korlátait és mind általánosabbá válik az a meggyőződés, hogy „minden megváltozhat”, semmi sem biztos, sőt az egyedüli bizonyosság magában a változásban van. Ez a szemlélet befolyásolja az embernek a *természethez való viszonyát* is.

Korábban a természeti ciklusok egyértelműen szabályozták az emberiség életét. Az élet a természeti mechanizmusok szerint folyt le, s benne a természet („első természet”) vas-törvényei érvényesültek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy már régebben ne jelentkezett volna az úgynevezett „második természet” problémája, legfeljebb nem méltatták azt kellő figyelemre.

A *második természet* az első természettel szemben az a mesterséges környezet, melyet nem a primér természet, hanem maga az ember hozott létre. E mesterséges léttér létrehozásában jelentős szerepet kapott a technikai civilizáció. A természeti mechanizmusok rendszere, (mely az első természetét alkotja) és az ember mesterséges természet-átalakító és újjáteremtő tevékenysége (a második természet) látszólag ellentétben vannak egymással. Ez azonban a két „természet” folytonos arányos kölcsönhatása folytán feloldódhat. Az első természet maradandó, ciklikus periodikus statikus valóságot tükröz, míg a második természet a folytonos jelen és jövőbeli változások csírájának hordozója. Milyen határok között és milyenné formálja az ember a második természetet? Úgy tűnik, hogy változó világunknak ez egyik fő problémája.

A második természet elemzése

Az ember az egyetlen „állat”, aki nem képes arra, hogy kizárólag a természet függvényeként éljen. Az embert szellemi természete túllendíti az egyszerű természeti meghatározottságokon. Tovább-éléséhez nem elégséges az első természet adottsága. Ösztönösen-tudatosan törekszik arra, hogy kiépítse a második természetet maga körül, s ezáltal életét is meghosszabbítsa. Védekezik a természet ártalmaival szemben. Legyőzi a betegségeket, kulturált, civilizált életkörülményeket teremt magának. A második természet jellegétől és aktivitásától függ az ember tovább-élése. A biológusok is elfogadják azt a megállapítást, hogy az ember nem elégszik meg a primér természeti környezettel. Szállást készít a maga számára, nem elégszik meg a természet-nyújtotta élelemmel (mint az állatok), hanem az ételt „elkészíti” magának (főtt és sült ételek). Nem éri be a test és a primér környezet védőfunkciójával sem, hanem ruhát készít testének védelmére. A természet adományait nem fogadja el önmagában, hanem a munkájával mezőgazdaságot hoz létre és állatot tenyészt. Az ember szemben az állatokkal – nem tud csupán az ösztönök regulációja révén tovább élni. Neki az élethez több is kell, s ezért alakítja ki a *második természetet* maga körül. (vö. A. Gehlen antropológiájának fő tétele. Alfred Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a M., 1966.) Jóllehet, a régebbi korokban is az ember-alakította mesterséges környezetét, a második természetet, de ez még nem határolódott el oly élesen a primér természettől, hiszen a második természet sokáig egyszerűen csak utánozta, *lemásolta* az elsőt. Így a ruházatban az állatok bőrét, szőrméjét, a lakásban az állatok barlangját, a közösségi élet struktúrájában az állatok közös életét próbálta utánozni az ember.

A modern időket jellemzi az a rendkívüli jelenség (melynek minden összetevőjét még ma sem sikerült feltárni), hogy az ember tudatosan sajátos *inventivitással* (kezdeményező készséggel) törekszik arra, hogy kiépítse második természetét. Lassan kiveszöbben van az a korábbi jelenség, amely szerint a második természet kialakításának modellje, utánzásának alapja és normája csak a primér természet lehet. Ma már az ember tudatosan és szabadon kezd törekedni arra, hogy saját elgondolásait, eszméit valóra váltsa a második természet alkotásaiban. E tevékenység folyamán mintegy teremtőjévé válik annak az új világnak, melyet autonóm törvényei szerint hoz létre. A fejlődés lendülete hovatovább annyira előre viszi, hogy a tudományos-technikai tevékenység révén nem csupán kiegészíti az első természetben észlelt tökéletlenségeket, nem csak korrigálja a természetet, hanem lassan a *helyébe* is lép, helyettesíti azt, sőt el is *szakad* tőle, s végül egészen *szembekerül* vele.

Gondoljunk csak az átlag életkor feltűnő növekedésére az európai-amerikai civilizáció utóbbi kétszáz esztendejében.

Az első, sajátos értelemben vett természetet bizonyos stabilitás és kizárólagosság jellemzi, míg a második természetre az jellemző, hogy benne az emberi kreativitás, kezdeményező készség, felfedezés, nyitottság és fejlődési lehetőség érvényesülhet. Míg az első természet zárt rendszert képez, s lehetőségei korlátozottak, addig a második természet lehetősége szinte megszámlálhatatlanul sok az emberi szabad döntések befolyása révén, de – s ez nagyon lényeges – e szabadság is csak akkor érvényesülhet, ha az ember a saját érdekében határokat szab neki, s így a második természet lehetőségeinek száma mégsem lehet önkényesen sok. A második természet típusait egymással össze kell hangolni, s egymáshoz rendeltségük arányát nem szabad eltúlozni. A második természet tervezési lehetőségei semmiképp sem fakadhatnak önkényből. A típusok kölcsönhatása feltétlenül szükséges, mert a hangsúly-eltolódások és a szélsőséges eltolódási lehetőségek könnyen felboríthatják a második természet egyensúlyát. A második természet nem szakadhat el egészen az első természettől, hanem arra kell *ráépülnie*. A második természet összehangolt és harmonikus tervezése a *jövő* irányába fordítja a figyelmet. Íme, így jelenik meg a második természet elemzése során a jövő kategóriája, mely a futurologia jelentőségére figyelmeztet.

A második természet *pluralitása* az ember szabadakarátú kezdeményező készségével kapcsolatos. De épp ez az inventivitás rejt magában veszélyeket. A második természetből ugyanis hiányoznak azok a szabályozó mechanizmusok, melyek az első természetben biztosították az egyensúlyt, s így a túlélés feltételét is nyújthatták. Ma már a második természet előretörésének korszakában nem bízhatunk abban, hogy majd az „anyatermészet” gondoskodik helyettünk a jövőről, hiszen az első természet csupán egy-dimenzionális, míg a második természet – szabadakarati kezdeményezések következtében, pluridimenzionális valóság. A szabadakarati tetteket, melyek a második természetet formálják, össze kell hangolni, sőt erkölcsileg is szabályozni kell, ha nem akarjuk, hogy az ember „teremtette” második természet felfalja magát az embert, akit épp szolgálnia kellene.

Mivel a második természet „szabad-teremtés” szülötte, (az első természet szükségszerű létrejöttéhez viszonyítva) épp ez a szabadság figyelmeztet a szükségszerűségekre, hogy az emberiségnek szabad felelősséggel kell cselekednie jövője érdekében. Egyáltalán nem mindegy, hogy az emberiség a jelenben milyen második természetet tervez, mert majd ez lesz a jövő valósága. Korunk úgynevezett „jövő-sokk”-ja épp e fokozott felelősségtudat felismeréséből fakad. Ez is a második természettel való tudományos foglalkozásra a jövő tudományos vizsgálatára, s a futurologia szükségességére és lehetőségére hívja fel a figyelmet.

A második természet szabályozása

Úgy tűnik, hogy az első természet mechanizmusai mintegy „helyettesíthetik” az ember aktivitását. A „legjobb, ha mindent a természetre bízunk” – jámbor óhaja mintha e felfogást támasztaná alá. A második természet túlértékelése viszont – mely rendületlenül hisz az emberi értelem és kezdeményező készség erejében – azt sugallja, hogy az embernek „ki kell javítania” az első természet hibáit, folyvást meghaladva azt. A második természet ésszerű *szabályozásra* szorul, ha valóban szebbé és jobbá akarjuk tenni általa az emberiség jövőjét. Ne feledjük, hogy a tudományos gondolkodás elképzelései nem egyeznek mindig szükségképpen a gyakorlati ésszerűség követelményeivel. A technikai haladás nem ad feltétlenül biztosítékot a technika eredményeinek ésszerű gyakorlati alkalmazására. Az úgynevezett „homo faber”, aki csupán eszközként használja fel a tudomány „ésszerűségét”, akárhányszor alkotásaiban nagyon is ésszerűtlen produktumokat hoz létre. (Pl. a technikai alkotások háborús célokra való felhasználása.) Feltétlenül szükség van tehát a második természet szabályozására. Nem szabad önkényes szempontok szerint csak „ésszerűen”

cselekedni, hanem az észszerűségnek összhangban kell lennie az *erkölcsi* törvényekkel. Meg kell találni az egyensúlyt az észszerűség törvényei és az erkölcsi követelmény közt. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy a technikai racionalitásnak önmagát kell szabályoznia. Az a rendszer, melynek létfeltételei az első természettől függnék, úgy véli, hogy a legfőbb erkölcsi elv, az, ha a természet rendje szerint, vagyis „természetesen” cselekszik. Az a felfogás viszont, mely előnyben részesíti a második természetet és az észszerűség szabályaitól teszi függővé saját rendszerét, ezt az erkölcsi elvet módosítja. Erkölcsi elve az lesz, hogy „cselekedj észszerűen, feltéve, ha maga a rendszer, melynek keretében és szolgálatában tevékenykedsz, értelmes”. Vagyis ne az ösztönös adottságok, „véletlenek”, a tetszés, szeszély, vagy élvezet legyenek cselekvésed mozgató rugói.

Nem kétséges, hogy a második természetnek folyvást önmagát kell szabályoznia, de ennek gyakorlati megvalósítása nem könnyű feladat. Nemcsak azért, mert számolnia kell az emberi értelem számos determinációjával, végességével, hanem azért is, mert a második természet egészen sohasem szakadhat el az első természettől. „Természet” marad, mert a primér természetből nőtt ki fokozatosan és azt feltételezi. Az első természet az alapadottság, ami elkerülhetetlenül befolyásolja az ember életét (a születés- halál, időjárás, táplálkozás, stb. „természete” aligha változtatható meg) s mégis ez az a természet, amelyet az emberi értelem a tevékenység alkotásaiban folyvást „meghalad”. Nem elég, hogy az értelem „megtervezi” a jövőbeni második természetet, hanem minden eszközzel meg is akarja valósítani azt. Az értelem nem járhat el önkényesen. Figyelembe kell vennie az első természet adottságait és alkalmazkodnia kell hozzá (vö. környezetvédelem). A kellő összhang; melyben a szabályozás elérheti célját, valószínűleg abban van, hogy a „ratio technologica” a maga felismeréseit és erejét arra fordítja, hogy „fortélyos” eszközeivel mintegy „megzabolázza” az első természet vad mechanizmusait és megszelídítse vak dinamizmusát.

Az első természet ellenállása

Az első és második természet, illetve az adott természet és az emberi értelem, mely. azt átalakítja, dialektikus kört alkot. A második természet a racionális tevékenység formájában túllép az elsőn és kimutatja annak alapadottság jellegét. A második természet a primér természettel szemben ellenlábasként lép föl és igyekszik legyőzni azt. Az első természet viszont *ellenáll* ennek a törekvésnek és feltételekhez köti a második természet aktivitását attól a pillanattól kezdve, hogy szabályozni akarják.

Az első természet ellenállása a következő formákban nyilvánul meg. Nem kétséges, hogy a második természet az elsőre mint alapra épül, s ez nem is történhet másként, hiszen mind elméleti, mind gyakorlati értelemben a primér természet a második természet materiális alapja. A primér, anyagi adottság az első természet körébe tartozik, s a második természet ennek az anyagnak az energiáit használja föl az észszerűség követelményeinek megfelelően. Nem függetlenítheti tehát attól magát. Az első természet feltételeket szab és korlátokat állít fel a második természet működési produktumainak, amelyek csak e kereteken belül jöhetnek létre. Erre a felismerésre vezetett a Római Club első jelentése: „A növekedés határai”. (Dennis L. Meadows: *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972. 128. o.)

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül jelen vizsgálódásunkban az úgynevezett pusztulás és szennyeződés „salak”-problémáját sem. Az első természet működését sajátosan jellemzi ugyanis az a tény, hogy maga dolgozza fel a működése közben felhalmozódott „melléktermékeket”, melyeket aztán újból energiává alakít át (pl. a mozgási energiát hőenergiává, stb.). A második természet azonban „magától” nem tud mit kezdeni felhalmozódott melléktermékeivel, a kopással, pusztulással, szennyeződéssel, salakkal. Míg az első természet működési produktumai visszatérnek a természetbe és ciklikusan új energiák forrásává válnak (s ez az ismétlődő ciklus relatíve tökéletesnek mondható), addig a második természetből hiányzik az önszabályozás adottsága és az ismétlődő ciklus jelensége.

Akárhányszor mesterségesen létrehozható ugyan, de egyedül az első természet önszabályozó képességének „utánzása” révén, s nagyon költséges módon, sok ráfizetéssel. (Pl. nehezebb ma már ráfizetés-mentesen „megsemmisíteni” egy gépkocsit, mint egy új autót futószalagon legyártani.) Mindez ahhoz a belátáshoz vezet, hogy miközben az ember úgynevezett második természetet hoz létre a maga számára, kénytelen azt is észrevenni; hogy egy „halott” és használhatatlan természet is született körülötte. Egy olyan természet, mely magától nem fog soha életre kelni.

A második természetben – akárcsak az elsőben – minden kölcsönös függésben van egymással. A tevékenységek és alkotások funkcionálisan feltételezik egymást és összefüggésben vannak. Egyik sem létezhet a másik nélkül. Az első természet a kölcsönös függések, korrelációk, alkalmazkodások rendszere, amit a filozófiai nyelv úgy fejez ki, hogy *célszerűség* van a természetben. Ez a célszerűség nemcsak az egyes létezők belső természetét jellemzi, hanem „kifelé” az egész rendszerre, s magára az univerzumra is jellemző: Valamiféle célszerűség, a második természetben is fellelhető, csak hogy ez már nem az úgynevezett természet-adta célszerűség, hanem a tudatos emberi tevékenység eredménye, melyet a számító értelem és a szabadakarat programoz bele. A kölcsönös függés is jellemzi a második természetet, s ez nem más, mint a természeti és a társadalmi-történelmi determinációk kölcsönhatásának eredménye.

A második természet sajátos jellegét csak úgy tudjuk helyesen meghatározni, ha a rendszerek analízisének *módszerét* követjük. Ez azt jelenti, hogy mindig a lehetséges határokon belül kutatjuk és elemezzük s egy meghatározott szektorban nézzük a második természet működési eredményeinek összefüggéseit. Célravezetően követi e módszert a Római Club első jelentése is. E jelentést az a vád érte, hogy a módszer követése közben nem vette kellőképpen figyelembe az összes lehetséges összetevőket. Nem figyelt eléggé oda a szociális determinációkra. Úgy véljük, hogy igazságtalan ez a vád, hiszen egy ilyen rendkívül bonyolult jelenség vizsgálatánál (mint amilyen a második természet jelensége) nem lehet minden tényezőre egyformán odafigyelni. Inkább következetesen kell alkalmazni azt a rugalmas módszert, amely lehetővé teszi, hogy a jól megválogatott kutatási alapszemponthoz újabb variánsok hozzácsatolásával mind teljesebb képet tudjunk kialakítani magunknak a jövőről.

A világ „alakítása” és a jövő „készítése”

Hogyan lehetséges a futuroológia?

A jövő lényegének helyes meghatározásától függ korunk új tudományának, a futuroológiának „jó” vagy „rossz sorsa”. A jövő elsősorban nem arra ad választ, hogy „mi lesz”, hanem azt kívánja megmondani, hogy „mi várható”, „mi az, ami lehetséges”, ez pedig a múlt adottságaitól és a jelenbeli szabad döntésektől függ. Ebben az értelemben foglalkozik a futuroológia a jövővel.

A futuroológia törvényeit nem az határozza meg, hogy bizonyos törvényszerűségek hatása és azok alkalmazása a jövőben mindig ugyanaz marad-e. Nem szabad összetévesztenünk a futuroológiát a meteorológiával (ami a természettudományok körébe tartozik). Ne feledjük, hogy a meteorológia a természeti jelenségek ismétlődésének valószínűségét „jósolja” meg. Mi különbözteti meg a futuroológia tárgyát a meteorológia tárgyától, illetve a futurologiai jövőt a meteorológiai jövőtől? Miben különbözik a természettudományos előrejelzés a társadalomtudományi előrelátástól? A futurologiai jövő olyan cselekvési-működésbeli hatásokat vizsgál, melyeknek bekövetkeztetése, legalábbis a részleteket illetően szemben a természettudományos hatásokkal – az emberi *szabad döntésektől* függ.

Hogyan lehetséges tehát a futuroológia? Milyen hangzik a futuroológia meghatározása?

A *futurologia* olyan szabad döntések következményeivel foglalkozó tudomány, amely következmények egyrészt beilleszkednek az előre meghatározott feltételekbe, s amelyeket az előre meghatározott feltételek bármikor módosíthatnak (vö. Georg Picht: *Prognose, Utopie, Planung*, – Stoccardo, 1967). A determináns tényezők lehetővé teszik azt, hogy a jövőt legalábbis „részben” kiszámíthassuk, az előrelátható következményeket, sőt a második természetet kialakító szabad döntések „szükségyszerű” következményeit is leírassuk. Ez lesz majd a prognózis feladata. A prognózis nem mondhatja meg, hogy a jövőben mi fog bekövetkezni tény-szerűen, legfeljebb arról szólhat, hogy adott lehetőségeken belül a jövőben mi várható. Épp ezért a futurologia nem elégedhet meg azzal, hogy egyszerűen prognózist adjon a jövőről (arról, hogy „mi lehetséges”), hanem arra is válaszolnia kell, hogy *de facto mi lesz*. A futurologiának figyelembe kell vennie a választások és döntések sokféleségét. Arányosan szem előtt kell tartania meghatározott szabályokat és követelményeket, amelyek a választásokban érvényesülnek. A futurologia csak akkor érheti el célját, ha *normatív* tudomány, amely az értékekről is tárgyal. Össze kell gyűjtenie az emberi választások eredményeit, távlati összefüggésbe kell helyezni azokat a dolgokat tényleges jelenbeli állásával, mégpedig azért, hogy e választások valóban reálisak és működő-képesek lehessenek. Másképp megfogalmazva, a futurologia *feladata* az, hogy a *prognózis* előrelátását folyvást kapcsolatba hozza az *utópia* ideális modelljeivel és a reális *tervezéssel*.

A prognózis

A prognózis nem önkényes számítgatás; vagy a fantázia gyümölcse, nem is csupán a jövőre irányuló intuíció. A prognózis tudományosan elemzi a várható jövőt. Vizsgálódása arra terjed ki, hogy egyedi esetekre vonatkozóan konkretizálja a második természet kölcsönös összefüggéseit, figyelembe veszi a különféle tényezők variálható szükségyszerű kapcsolatait, mindig szem előtt tartva az első természet alap-adottság jellegét, a második természet aciklikus mivoltát, s a két természet korrelatív összetartozását. E determinánsok figyelembevételére segítséget nyújt ahhoz, hogy a prognózis „előre lássa” nemcsak azt, ami lehetséges (s egyben kizárja azt, ami nem lehetséges), hanem arra is rámutasson, ami *valószínűleg* a jövőben várható. Ugyanakkor a prognózis segítségével a nem-valószínűség lehetőségét is ki lehet számítani. Pl. az infláció megszűnése lehetséges, megszűnése azonban a közeli jövőben aligha mondható valószínűnek. Vajon mire alapul e nem-valószínűség lehetősége? Arra, hogy a döntési paraméterek – vagyis a második természetet alakító „szabad” determinációk – egy bizonyos pontig feltétlenül meghatározottak. A társadalmi, gazdasági, politikai adottságok, szokások, pszichológiai hajlamok az emberi szabad döntéseket alap-szinten mindig meghatározzák. A prognózisnak mindezt figyelembe kell vennie, ha a futurologia keretén belül alkalmazzuk. A társadalom-tudományok e determinánsok tulajdonságaival és összefüggéseivel foglalkoznak, különösen a közgazdaságtan. Mivel a futurologia a második természet jövőbeni alakulását és hatásait vizsgálja – s e második természet az ember és társadalom tevékenységét tükrözi – mint tudomány közel áll a társadalom-tudományokhoz, s ezért módszerében sem térhet el egészen e tudományok módszerétől.

Az utópia

A futurologia mégis különbözik a társadalom-tudományoktól, mégpedig abban, hogy nem elégszik meg a prognózissal. Ha vizsgálódása csupán arra szorítkozna, hogy előre lássa azt, ami lehetséges, vagy valószínű, nem lenne más, mint a jövő jelteni retrospectív vázlatát.

A történész arra figyel, hogy mi történt a múltban. A futurologus ezzel szemben azt kutatja, ami a jövőben történni fog, mégpedig olyan formában, „mintha” már meg is történt volna mindez egy valamikori távoli jövőben. Ebben az értelemben a futurologia egyszerre

restauratív és „konzervatív” tudomány. Ezen a ponton támadják egyes marxista szerzők a polgári futurologiát. R. Garaudy úgy véli, hogy „az ember lényegéhez tartozik a jövő felé lendülés azért, hogy átalakítsa a világot. Nem az a célja, hogy előre megmondja a jövőt, hanem az, hogy kreatív elképzelései legyenek felőle. A pozitivista futurologus (mint pl. Hermann Kahn) a próféta ellentéte. A futurologia művelésével nem változtatni akar a világon, hanem a múlt és a jelen eredményeit extrapolálja a jövőbe (mintegy védekező háborút folytatva a jövővel szemben) azzal a nem is rejtett céllal, hogy megmentse és konzerválja azt, ami a jelenben előnyös számára.” (Roger Garaudy: Parola di uomo, Assisi, Cittadella; 1975: 111. o.) Garaudynak igaza van, hiszen a futurologus nem elégedhet meg a múlt és a jelen konzerválásával. Nem érheti be csupán a prognózissal sem, mely csak a lehetőségeket és a valószínűségeket tárja fel. Ha ezt tenné, megrekedne a második természet alakításának jelenbeni szintjén, mintegy véglegesítve annak ittlévő formáját. A futurologusnak vállalnia kell a változtatás kockázatát. Számolnia kell újabb és újabb szabad döntésekkel és új célokat kell kitűznie, melyek távlatot nyújtanak a második természet további változtatásához, s e változások megvalósításához.

Ezen a ponton kap jelentős szerepet a futurologia művelésében az *utópia*. Az utópia a jövő eszményi modellje és azt mutatja be, hogy milyennek kell lennie az eljövendő világnak. Az *anti-utópia* olyan modell, mely arról számol be, hogy milyennek nem szabad lennie a jövő világnak.

Az utópia konkretizálja a tiszta eszményi állapotot, s a képzelet segítségével felvázolja az eszmény megvalósulási lehetőségeit. Az utópia tiszta eszményi állapota a valóság rendjében tökéletesen sohasem hozható létre. (Pl. a gyakorlatban sohasem lehet tökéletesen érvényesíteni az emberek egyenlőségéről és egyenlő jogairól szóló törvényeket.) Hiba lenne azonban lebecsülnünk az utópiák jelentőségét. Az utópiák ugyanis a jövő tervezésben hasznos operatív elirányítást nyújthatnak, méghozzá olyan formában, hogy optimális követelményeket állítanak a cselekvés elé (pl. beszámolnak egy olyan állam létéről, melyben tökéletesen megvalósult már az emberek közötti egyenlőség és igazságosság, s ezzel az eszménnyel a fejlődésnek helyes irányt szabnak.)

Míg a sajátos értelemben vett utópia túlságosan bízik a szabadakaratú választások és döntések építő jellegében, addig az ellen-utópia mintha kizárni kívánná a szabad tevékenység lehetőségét. Az ellen-utópia nem bízik az emberben, s ezért pl. olyan állam fölépítéséről képzelődik, melyben azért nincs szükség a polgárok szabad választására és döntésére, mert az állam-apparátus a maga „tökéletes” intézményeivel és bürokráciájával képes az emberek jólétét biztosítani.

Az utópiákat általában az jellemzi, hogy mivel a jövő eszményi állapota úgysem valósítható meg a valóság rendjében, megelégszenek az elképzelés és elbeszélés útján történt megvalósítással. Az utópiák szerzői mikor a jövő eszményi állapotáról képzelődnek, előszeretettel foglalkoznak a jövő társadalmi rendjének ideális megszervezésével. Ez a törekvés napjainkban újból jelentős szerepet kap a futurologiai gondolkodásban. Nem véletlen, hogy egyes amerikai futurologusok már arról beszélnek, hogy a jövő-kutatás fő témája elsősorban nem is annyira a második természet (a technikai produktivitás), hanem az úgynevezett „*harmadik természet*”, vagyis az emberi társadalom jövőbeni alakulásának kutatása lesz. (vö. Daniel Bell: *The coming of post-industrial society*, New York, 1972.)

Az utópiáknak *hiányosságaik* is vannak. A legszembetűnőbb hiányosság az, hogy megmaradnak a képzelet szintjén. Másik támadható pontjuk a történeti szemlélet hiánya. Az utópiákból hiányzik a kronológiai „híd”, mely átvezet „Utopia” szigetére. Elmulasztják megjelölni a megvalósítás egymást követő fokozatait, hiszen minden utópia „en bloc” légvárakat, s kész modelleket épít. Az utópiák így arra sem nyújtanak lehetőséget, hogy legalább részben meg lehessen valósítani azt, amiről elképzeléseikben szólnak, (mert ha ez

lehetséges volna, akkor már nem is beszélhetnénk sajátos értelemben vett utópiáról, vagyis a tiszta eszményi állapotról).

Úgy véljük – s ezt már a teológiai szemlélet mondatja velünk –, hogy az utópiákat jellemző történetietlenség ténye abban gyökeredzik, hogy a modern utópiák szerzőiből hiányzik az *üdv történeti* szemlélet. Az utópiák szerzői számára az ember lényegileg jó, nincs eredeti bűn, s így annak következményeivel sem kell számolni. Ha mégis van valami rossz az emberben, az nem az ember lényegéből fakad, hanem a külső körülmények mostohaságából. Meg kell tehát változtatni a körülményeket, át kell nevelni az embereket, hiszen – amint sokan vallják – az ember hiánytalanul „átnevelhető”. Csak a helyes módszert kell ehhez megtalálni és alkalmazni – vélik a pozitív utópiák szerzői – s így kiiktatható minden hiba az emberi természetből, s akkor semmi akadály a eszményi állapot megvalósításának. Az anti-utópiák szerzői ezzel szemben a másik végletbe esnek. Abból indulnak ki, hogy az ember alapjában véve romlott. Képtelen egymaga eldönteni, hogy mi szolgálja igazi javát. Ezért a szerzők olyan utópia kidolgozásán fáradoznak, melyben nincs helye a szabadakaratnak, hanem a jól szervezett bürokrácia segítségével egyszerűen rákényszerítik az emberre az eszményi társadalmi-politikai állapot előírásait, s beláttatják az alattvalókkal azt, hogy ez nekik jó (vö. fasiszta társadalmi-politikai rendszerek).

A tervezés

A prognózis és utópia elemzése a jövő-kutatás harmadik fázisához vezet. Ez a *tervezés*, mely hidat ver a prognózis és utópia között. Arra a kérdésre válaszol, hogy miképpen *valósítható meg* a valóság talaján állva az utópia eszményi állapota, miközben a prognózis által felvázolt lehetőségek és valószínűségek keretén belül maradunk.

A terv (csupán sematikusán vázolva a kérdést) megvalósításánál a következő összetevőket kell figyelembe venni: A jövőről kialakított *alapvető elképzelést* és az ezt követő és kivitelező „*stratégiai*” és „*taktikai*” döntéseket.

Minden jövő-tervezésnél az eszményi állapot elfogadása melletti (vagy elleni) *alapvető elképzelésből* kell kiindulni. Fontos, hogy először az eszményi célt tartsuk szem előtt, de ezt egyszerre nem érhetjük el, hanem csak az értékek fokról-fokra való megvalósításával. A gyakorlatban ugyanis nem jelenthetjük ki egyszerűen, hogy ez vagy az a legmagasabbrendű érték, melyet a tervnek valóra kell váltania. Helyesebb itt az óvatos megfogalmazás: Az értékek ütközése esetén a jövőtervezés ezt vagy azt (pl. a humanisztikus értékeket a technológiai értékekkel szemben) részesíti előnyben. Nem lehet célravezető az alapvető elképzelés és a totális terv egyoldalú eltúlzása sem, vagy az ahhoz való túlságos ragaszkodás (akkor ugyanis az utópisztikus jövő-tervezés szélsőségébe esnénk). Viszont a másik végletől is óvakodni kell, mely a tervezésben az alapvető elgondolást mellőzi és csupán a részletek tervezésére és megvalósítására ügyel. Napjaink futurologiájában sok zavar épp a részlet-tervekbe való belebonyolódásból fakad. Főleg a technológiai jövő-tervezés (de akárhányszor a társadalmi-politikai jövő-tervezés is) hajlamos ezt a hibát elkövetni, mikor mintegy rutinszerűen az öncélú haladás jelszavát tűzi ki zászlajára. A jövőre tekintő alapvető elképzelés s a tudatos koncepció hiánya a tervezésből itt azonban csak látszólagos. Többnyire megfogalmazatlanul vagy tudat-alatt egy olyan alapállás húzódik meg mögötte, mely a látszólagos haladás leple mögé bújva az eddig már jól bevált módszereket s elért eredményeket kívánja *konzerválni*. Ezért biztosít (jóllehet lelkes odaadással) a jövő-tervezésben csak a részleteknek tág teret. Valójában a tervezést haladóvá tevő alapvető döntés helyett a „dolgoz majd úgyis mennek maguktól, amint eddig is mentek” konzervatív elvét engedik érvényesülni.

A döntéstől és a felelősségtől való tartózkodás a helyes jövő-tervezés kerékkötője. Bizonytalanná teszi a tervezést – hiszen elvész a részletekben – s így a megvalósítás hatékonysága is veszélybe kerül. A tervezés helyes alapállását rugalmasan kell kezelni. Az

integrális tervet a részlet-tervekkel folyvást össze kell hangolni épp a megvalósítás gyakorlati hatékonyságának érdekében. A tervezés helyes alapelképzelése – ne feledjük – végső soron *gyakorlati* célt szolgál. Az eszményi terv a jövőben csak akkor válik valóvá, ha helyes „technikai” részlet-döntések sorozata készíti elő. Ehhez segítenek a jövő-tervezésben nélkülözhetetlen „stratégiai” döntések.

Az úgynevezett *stratégiai döntésekben* felmérjük a konkrét helyzetet: Mi az, ami megvalósítható az alapelképzelés horizontjában. A stratégiai döntés mintegy közvetíti a *megkívánt* eszményi elképzelés és a *megvalósítható* valószínűség között. A prognózis felméri azt, ami lehetséges, illetve ami ezen belül valószínű. Az utópia a kívánt eszményt állítja elénk. Az eszményi állapot akárhányszor csak részben esik egybe a valószínű lehetőségekkel. A *tervezés konkrét* formában igyekszik közvetíteni a valószínű lehetőségek és a kívánt eszmény között. A lehetőségek, valószínűségek és eszményi állapotok tartományai nem megváltoztathatatlanok. A tervezés stratégiai döntéseinek akárhányszor hangsúlyeltolódásokkal is kell számolnia, figyelembe véve mindig azt, hogy az eszményi megkívánt állapot a lehetőségeknek és valószínűségeknek lehatárolt keretet biztosít, vagyis csak e relatív statikus „tartományon” belül lehet a jövőt hatékonyan megtervezni.

Miután a stratégiai döntés felmérte a tervezés reális helyzetét, s felismerte a megvalósítás lehetőségeit, kitzúzte a tervezés *konkrét* céljait, – sorra kerülhet a következő döntés tárgyalása, melyet „taktikai döntés”-nek nevezünk.

A *taktikai döntés* a terv végrehajtásának eszközeire figyel. Azt kutatja, hogy milyen eszközökkel valósítható meg a kívánt cél. A futuroológia vonatkozásában különösen a *politikai* eszközök jönnek számításba. A politikai eszközök helyes alkalmazása ugyanis lehetővé teszi a technikai eszközök hatékony alkalmazását is a tervezés szolgálatában. A politikai választások és döntések történelmi-társadalmi-gazdasági összefüggésben keresik a terv megvalósításának lehetőségeit, s ezzel akárhányszor a jövőépítés leghatékonyabb (de ugyanakkor a legveszélyesebb) eszközeinek bizonyulnak. A tervezés taktikai döntései tehát végsősoron politikai szempontból keresik a kívánatos eszményi cél hatékony megvalósításának eszközeit, s ezért olyan jelentősek.

A tervezés horizontját nyújtó alapvető döntés, majd a megvalósítás részlet-céljait konkretizáló stratégiai döntések, és a helyes eszközöket kiválogató taktikai döntések képezik azt a szintézist, mely a prognózis és utópia egységéből jön létre, s amely reális tudományos alapokra helyezi a futuroológia tudományát. A filozófus szemében a futuroológia nem csupán új „modern” tudomány, vagy egy a tudományok közül. Nem is csupán valamiféle lehetőség vagy korunk tudományos-technikai-társadalmi haladásával együttjáró szükségszerűség, hanem sokkal több annál: *erkölcsi* követelmény és erkölcsi felelősség is. Egyáltalán nem közömbös az emberi nem szempontjából, hogy a második természetet folyvást „teremtő” emberi szellem milyen jövőt készít az emberiségnek. Ma már azt is nyugodtan kijelenthetjük, hogy különösen erkölcsi szempontból nem lehetünk közömbösek azzal a jövővel szemben, melyet szinte már most a „kezünkben” tartunk. Ha közvetve is, de a futuroológia tudománya napjainkban újból nagy erővel veti föl az egyetemes és feltétlen erkölcsi törvény jelentőségének kérdését. A jövő munkásai csak akkor építhetnek olyan „országot” embertársaiknak, ahol az emberek valóban „otthon” érezhetik magukat, ha döntéseiket a Feltétlenül tekintendő személyes erkölcsi felelősség tudata hatja át. Ezért a vallásos hitben megalapozott erkölcsnek döntő szerepe lehet az emberiség jövőjének emberhez méltó kialakításában.

III. fejezet: A vallás. A vallás filozófiai megközelítése

A vallásfilozófia fogalma

A vallásfilozófia tárgya a vallás. A vallásról azonban többféle szempontból lehet beszélni. Ez attól függ, hogy milyen tudományos módszerrel, illetve kérdés-feltevessel közeledik egy-egy rész tudomány a vallás témájához. A sajátos tárgyalási szempont figyelembe vételével beszélhetünk pl. valláspszichológiáról, vallásszociológiáról, a vallás teológiai szemléletéről, sőt valláskritikáról is.

Először, a vallással foglalkozó szaktudományok közül, a jelentősebbekről szólunk.

A *vallásszociológia* feladata az, hogy a vallás és társadalom kölcsönhatását vizsgálja. A vallásszociológia rámutat azokra az összefüggésekre, melyek a vallásnak a társadalomban betöltött szerepére utalnak. A vallást tehát mint társadalmi jelenséget elemzi.

A *valláspszichológia* az általános pszichológia része. A vallás eredetével, kialakulásával, körülményeivel, magával a vallásos magatartással foglalkozik pszichológiai módszerrel. Részletesen elemzi a vallási tudat és vallási megtapasztalás természetét. Kutatása kiterjed minden vallással kapcsolatos jelenségre, amely mind az egyén tudatát, mind pszichikai beállítottságát vallási szempontból befolyásolja.

Vallási néprajz: az a tudomány, mely a néprajz sajátos kérdésfeltevésének módszerével közelít a vallási jelenségekhez. A vallást abból a szempontból vizsgálja, hogy különféle, néprajzilag körülhatárolt embercsoportokra és kultúrákra milyen hatással van a vallás. A kultúra ebben az összefüggésben azt a közeget jelenti, melyben kifejezésre juthat mindaz, amelyen keresztül a társadalom hatást gyakorolhat az egyénre: nézetek, felfogások, hiedelmek, erkölcsi szokások, művészeti normák formájában.

A *vallástörténet és vallásfenomenológia* a vallást történelmi jelenségként fogja fel. Kétségtelen, hogy mind a történelemtudomány, mind a társadalomtudományok elkerülhetetlenül találkoznak azzal a jelenséggel, amelyet vallásnak nevezünk. Ezt a jelenséget igyekeznek sajátos módszerükkel elemezni. Feltárják a vallási jelenség jellemző vonásait. Tudományos kérdésfeltevésük horizontjában vizsgálják e jelenség tulajdonságait, struktúráját, jelentését és jelentőségét.

A *valláskritika* a vallási jelenséget bíráló megközelítéssel vizsgálja. Nem a vallás önértelmezéséből indul ki, hanem igyekszik leleplezni a vallásban jelentkező elidegenítő mozzanatokat pszichológiai, antropológiai, szociológiai és politikai szempontból. A valláskritika a vallási ideológiát is leleplezi. Következésképpen előfeltevéséhez, rámutat a vallási tanítás filozófiai ellentmondásaira.

A *vallás teológiai szemlélete* a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás tükrében vizsgálja és értelmezi a többi, nem e forrásból eredő vallást. Megpróbálja elhelyezni a keresztény üdvrend és üdvtörténet keretében a nemkeresztény vallásokat. A vallás „teológiája” keresi azokat a közös jegyeket, melyekkel a nem-keresztény vallások tanítása gazdagíthatja a keresztény hitrendszert.

A *vallásfilozófia* filozófiai módszerrel és kérdésfeltevessel közelíti meg a vallási jelenséget, s így a vallások tanítását és gyakorlatát sajátosan filozófiai szempontból értékeli. Mivel a filozófiai rendszerek szerteágazó kérdésfeltevési módjának megfelelően többféle vallásfilozófiai rendszer lehetséges, beszélhetünk *keresztény* ihletettséggű vallásfilozófiáról is. A vallásfilozófia nem tévesztendő össze az *apologetikával*. Az apologetika olyan teológiai tudomány, amely filozófiai módszerrel sorakoztatja fel érveit, hogy megvédjen egy bizonyos vallási tanrendszert az ellentétes véleményekkel szemben. Nem így a vallásfilozófia, mely

tárgyilagosságra törekszik, s nem eleve védő vagy támadó szándékkal közelít kutatási tárgyához. A vallások önértelmezéséből kiindulva igyekeznek megérteni az egyes vallások tanrendszerét, megmagyarázni az úgynevezett vallási „tényeket”.

A vallásfilozófia nem azonos a filozófiai teológiával. A *filozófiai teológia* a teológiának az a szakága, amely a teológiai igazságokat filozófiai módszerrel vizsgálja és arra törekszik, hogy a kinyilatkoztatás tanítását filozófiailag is megmagyarázza.

A vallásfilozófia különbözik a *teodiceától* (teológia naturalis). Az úgynevezett természetes teológia az ész természetes „fény”-ének tükrében tárgyal Isten létének és tulajdonságainak kérdéséről. A vallásfilozófia viszont nem csupán Isten létéről és megismerhetőségéről tárgyal, hanem kutatási-tárgya maga a vallás. A vallásfilozófia, módszerét tekintve is gazdagabb a teodiceánál. Nem elégszik meg a vallás racionális magyarázatával, hanem a fenomenológiai módszer segítségével igyekeznek minél tárgyilagossabban „leírni” a vallási jelenséget.

A vallásfilozófia *nem az egzisztencia* vagy az „élet” filozófiája – jóllehet mind az egzisztencialista, mind az „élet-filozófiák” értékes szempontokkal gazdagíthatják a vallásfilozófiai kutatást. A vallásfilozófiának nem az a feladata, hogy vallásossá tegye az embert. A vallásfilozófia nem „rész” valamely vallási tanrendszernek. A vallásfilozófia bizonyos „távolságot” tart fenn minden történelmi vallással szemben anélkül, hogy valamiféle tökéletes „szuper-vallás”-nak tüntetné fel magát. A „távolságra” azért van szükség, hogy a vallásfilozófia nemcsak a vallások belső önértelmezésének oldaláról, hanem egyben „kívülről” is tudja szemlélni a vallásokat, épp a tárgyilagossá megismerés szolgálatában. Természetesen ez a „kívül”-állás nem vallásellenességet vagy vallási közömbösséget fedez. (N. B. A vallásfilozófia mint önálló filozófiai tudomány az újkor sajátos jelensége. Olyan korban önállósodik, amelyben a filozófia és teológia végleg elváltak egymástól. A vallásfilozófiai érdeklődést jelentősen elősegítette az a körülmény is, hogy az európai kultúrkörben megszűnt a kereszténység egyértelmű hegemóniája és a különböző földrészek felfedezése révén megindult az összehasonlító vallástudomány kialakulása. A felvilágosodás valláskritikája is elősegítette a vallásfilozófia kialakulását épp azért, hogy megkérdőjelezte a vallások alapigazságait. Jóllehet a vallásfilozófia sokoldalúan tárgyalhat a vallásról, mégis úgy gondolják, hogy a helyes vallásfilozófiai vizsgálódás „jóindulatot” tanúsít kutatási tárgya, a vallás iránt.)

A vallásfilozófia feladata az is, hogy *elemesse és értelmezze* a vallások sajátos fogalmait, így a „szent”, Isten, üdvösség, imádság, szertartás, mítosz, szimbólum, stb. fogalmát. A vallásfilozófia körülírja és meghatározza a vallás és a vallási tapasztalás természetét oly módon, hogy az minden vallásra alkalmazható legyen. Tárgyára úgy reflektál, hogy a jelenséget igyekeznek először megérteni, majd az így nyert tartalmat kritikailag értékeli és jelentőségét megállapítja.

A *vallástörténet* nem értékeli, mivel sajátos értelemben nem normatív tudomány. Tényeket sorakoztat fel a vallásokkal kapcsolatban. Igyekeznek a múltbeli értékekből azokat a mozzanatok (mítoszok, szimbólumok, rítusok, szokások, művészeti emlékek, stb.) megragadni, melyek a jelenben is hatnak a különféle vallásokban. Ez a „tény-anyag” további, általános szempontok szerinti értékelésre szorul. Ezt az értékelő munkát végzi el a vallásfilozófiai reflexió, melyhez a vallástörténet és vallásfenomenológia kiváló anyagot nyújthat. A *vallásfilozófia* tehát az így kapott „anyag” jelentését feltárja, értelmezi, értékeli, a kölcsönös összefüggéseket megállapítja, és bemutatja a vallási jelenségek alapvető strukturális hasonlóságát.

A vallásfilozófia a vallási *magatartásformákkal* is foglalkozik. Tárgyilagossan feltárja és értékeli a „vallásosság” spontán-emocionális (esetleg babonás) megnyilvánulásait, s ezzel mintegy megtisztítja a vallást a tőle idegen elemektől.

A vallástörténet a vallás múltbeli, a vallásfenomenológia elsősorban jelenteni arculatát tárja föl. A vallásfilozófia mindkettővel dialektikus kölcsönhatásban van. A vallástörténet és vallásfenomenológia adataira épül a vallásfilozófia, ugyanakkor viszont a vallásfilozófiai értékelés és rendszerezés teszi lehetővé a vallási jelenségek helyes megismerését, a vallástörténet és vallásfenomenológia számára.

Vannak, akik *kétségbevonják* a vallásfilozófia (mint önálló filozófiai tudomány) *létjogosultságát*. Csupán néhány ellenvetést sorolunk fel, melyekre röviden válaszolunk.

A filozófiának semmi köze a valláshoz: a vallás nem lehet a filozófiai reflexió tárgya, mert természeténél fogva irracionális tartalma van. Ezért a vallási tényekről és jelenségekről nem alkothatunk tudományos fogalmakat, s így nem is kategorizálhatjuk azokat. – Az ellenvetésre ezt válaszoljuk: nem kétséges, hogy a vallások tanítása elsődlegesen nem arra irányul, hogy a tudományos fogalmak és kategóriák rendszerében gondolkodó értelem számára kutatási anyagot adjon. De ne feledjük, a másodlagos reflexió során kiderül, hogy minden vallási tanrendszer tartalmaz az értelem számára megközelíthető racionális mozzanatokot is. Biztos, hogy a vallási jelenség a maga egészében kimerítő módon nem ragadható meg az értelem számára, s így elhibázott a vallás minden olyan megközelítési módja, mely a vallást kizárólag racionális úton kívánja megérteni. Viszont az is igaz, hogy a vallási tényeket és jelenségeket filozófiai módszerrel is megközelíthetjük, értékelhetjük s értelmezhetjük, esetleg bírálhatjuk. S nem csupán az értelem segítségével tehetjük ezt, hanem a diszkurzív gondolkodást meghaladó „együtt-látó” intuitív gondolkodás segítségével is. nem igaz ugyanis az az előfeltevés, hogy a filozófiai reflexió a szellemi képességeknek csak egy szintjén nevezetesen a racionális gondolkodás szintjén) lehetséges. A filozófiai gondolkodásnak mindig figyelembe kell vennie a többi szellemi képességek működési lehetőségét is, ha nem akarja önmagát az egyoldalúság által eltorzítani.

Mások úgy vélik, hogy a vallásfilozófiának azért nem lehet létjogosultsága, mert a vallásban elkerülhetetlen a találkozás a „szent”-tel, a tökéletessel, a végtelennel. Mivel a korszerű tudományos gondolkodás nem tud mit kezdeni ezekkel a fogalmakkal, a vallásfilozófia nem számíthat különösebb érdeklődésre. A vallás az időbeni, merőben evilági adottságokat mindig az Isteni oldaláról vizsgálja és értékeli. Ily módon hamis képet fest a valóságról. Ezzel szemben a tudományosan pallérozott értelem csak a tapasztalatilag igazolt tényeket fogadja el igaznak.

Ez az ellenvetés rosszindulatú előítélettel közelít a valláshoz. A vallást zárt előfeltevésének, s egyoldalú szemléletének határai között vizsgálja. E szerint a vallás egy hamis világ tükröződése a hamis tudatban, s így minden megnyilvánulása eleve gyanús. A tárgyilagosságra törekvő vallásfilozófia ezzel szemben egyrészt óvakodik attól, hogy a vallást eleve kételkedve tekintse, másrészt attól is tartózkodik, hogy valamiféle vallások feletti egyetemes vallás-elméletté váljon. A helyes vallásfilozófiai vizsgálódás a jelenségek elfogultság nélküli megismerését és értelmezését tűzi ki célul (vö. A „szent” fogalmának fenomenológiai elemzése R. Otto rendszerében).

Újból mások úgy gondolják (s ez főleg a vallásos emberek részéről felmerülő ellenvetés), hogy a vallásfilozófiára azért nincs szükség, mert nagy baj már az, amikor valakinek a vallásossága hosszas filozófiai eszme-futtatások olvasásában merül ki, ahelyett, hogy *élné* a vallás tanítását. A vallásfilozófia tehát veszélyezteti a bensőséges vallásos hitet, fölösleges kételyeket támaszt az emberben, ugyanakkor a vallási élet spontaneitását is veszélyezteti.

Erre az ellenvetésre azt válaszoljuk, hogy az aggodalom nem egészen megalapozatlan, jóllehet bizonyos részgazságokat indokolatlanul általánosít és kiterjeszti azokat az egész vallási kérdésre. Bizonyos, hogyha a vallási tanítást túlságosan racionalizáljuk, könnyen abba a hibába eshetünk, hogy pontosan a vallás legbensőbb lényegét, s önértelmezését fogjuk félreérteni és így valóban hamis képet kapunk a vallásról. A vallásfilozófiának nem lehet az a célja, hogy a filozófia sajátos eszközeivel mintegy „keréketörje” a vallás spontaneitását. A

vallásfilozófia inkább arra törekszik, hogy segítséget nyújtson a tárgyilagos elemzés, az építő jellegű bírálat, az értékelő összehasonlítás eszközeivel ahhoz, hogy a vallás igazán megmutathassa sajátos benső lényegét, s ne idegenedjen el ettől a lényegtől.

Az *agnosztikusok* úgy vélik, hogy leginkább ők jogosultak a tárgyilagos vallásfilozófia művelésére, mert igyekeznek magukat távortartani mind a vallásellenes, mind a vallással szimpatizáló előfeltevésektől. Úgy vélik, hogy mindkét alapállás téves, elfogult és így nem is vezethet tudományos szempontból értékes eredményekhez.

Az agnosztikusok érvelése igen tetszetős. Ne feledjük azonban, az agnosztikusok hozzáállása a vallásfilozófia műveléséhez korántsem elfogulatlan. Ha nem is merik nyíltan bevallani, vélekedésük mögött a már korábban ismertetett racionalisztikus, egyoldalú előfeltevés húzódik meg. Nem kétséges, hogy a vallás mint a filozófiai reflexió tárgya számos vonatkozásban nehezen közelíthető meg a kutató elme számára. A vallás ugyanis olyan valóságról ad hírt, mely túlmutat a valóságnak azon a körén, melyet a szaktudományok előfeltevésként elfogadnak. A vallásfilozófia utat nyit a teológiai vizsgálódás felé. A teológia pedig olyan tudomány, mely nem elégszik meg a valóság természetes magyarázatával, hanem a természetfeletti szempontokat is a valóság (tágabb horizontú) értelmezésénél figyelembe veszi. A természetfölötti s az isteni valóság végsősoron mindig titok marad a kutató elme számára. Az agnosztikus vallásfilozófia ezzel szemben nem tesz mást, minthogy összehasonlítja a különféle vallásokat, s az egyiket a másik segítségével értelmezi a maga sajátos módszerei szerint (melyek nem mentesek bizonyos negatív filozófiai előfeltevésektől). Az agnosztikus vallásfilozófia tehát, minden igyekezete ellenére, nem juthat el a vallási jelenség tárgyilagos kimerítő megismeréséhez, hiszen a valóság mindig csak olyan „tartományon” belül válaszolhat a kérdezőnek, amilyen körön belül a kérdést feltettük neki. Úgy véljük, hogy a hiteles és megközelítően tárgyilagos vallásfilozófiai vizsgálódás csak akkor vezethet az igazság mind teljesebb ismeretéhez, ha kérdésfeltevése kritikailag felül van bírálva és alapjában véve a vallás iránt „jóindulatot” tanúsító felfogásból indul ki.

A vallás az újabbkori filozófia tükrében

Ha korunk vallásfilozófiai nézeteit megkívánjuk érteni, ismernünk kell a történelmi előzményeket. Itt csak az újabbkori vallásfilozófiai rendszerek rövid ismertetésére szorítkozhatunk, hiszen elsősorban ezeknek hatása ismerhető fel napjaink vallásról kialakított nézeteiben. Elsősorban Kant rendszeréhez kell visszanyúlnunk, aki, mint a filozófiai gondolkodás egyéb vonatkozásaiban, a vallással kapcsolatos felfogásával is nagy hatást gyakorolt a későbbi nemzedékekre.

Kant vallásfilozófiája

Kant rendszerében a *gyakorlati ész* posztulátuma (követelménye) nem csupán üres előfeltevés, hanem az erkölcsi törvény szükségszerű lehetőségi feltétele. Minden tudatos emberi cselekedetet valami motivál. Ez a motívum, – amely az „erkölcsi szillogizmus” főtétele (maior) is lehet, nem más, mint a kanti „maxima”, azaz a cselekvés alanyi ösztönzője. E szubjektív mozzanat nemcsak motiválja, hanem ténylegesen meg is határozza adott esetben az akarat aktusát, úgy is mint „kényszerítő” (sollen) vagy gyönyörködtető szempont. Kant úgy véli, hogy csak a „kell” mozzanata az, ami döntő az erkölcsi cselekedetek értékelésében, hiszen épp ez a „kell” határozza meg minden cselekedetünket. A törvény „belső parancsa” tiszteletet sugall az embernek. E tisztelet nem félelemből fakad. Ez megkérdőjelezné ugyanis az erkölcsi cselekedet szabad jellegét. Az erkölcsi tett indítéka nem lehet valamiféle altruizmus sem, hiszen az „elcsaládiasítaná” az erkölcsi cselekvés komolyságát. Az erkölcsi törvény bennünk abszolút igénnyel lép fel és mindenki számára nyilvánvaló a lelkiismeret szava által. A bennünk lévő abszolút jellegű erkölcsi törvény *Isten létét* posztulálja. Ha nem is tudjuk bebizonyítani Isten létét – véli Kant – a tiszta ész segítségével, segítségünkre siet a gyakorlati ész, mely Isten létét posztulálja. Amit a tiszta ésszel nem tudunk bizonyítani, az a gyakorlati ész posztulátumával igazolást nyerhet. Posztuláljuk a jó tökéletes fogalmát, amely magába foglalja az erényt és a boldogságot is. Az az erény, mely egyben boldogságot is kölcsönöz gyakorlójának, értékesebb, mint az erény boldogság nélkül. A boldog ember vágyai a természet folyamataival összhangban vannak. A magunk erejéből azonban nem vagyunk képesek arra, hogy hiánytalanul biztosítsuk a természet együttműködését vágyainkkal. Posztulálnunk kell tehát egy olyan létezőt, aki a természet végső oka. Erejére is szükségünk van ahhoz, hogy a boldogság érzete kísérje bennünk az erények gyakorlását. A boldogság és erény összhangja az emberben csak tökéletlenül valósulhat meg. Megvalósulhat tökéletesen azonban egy olyan létezőben, akinek intelligenciája és jóakarata tökéletes egységre juthat. Ilyen létező egyedül az Isten.

Kant szerint a *vallás* az erkölcsi kötelezettségek felismerése, amelyek isteni parancsként tudatosulnak bennünk.

Kant rendszerében a vallásos ember azonos az erkölcsös emberrel. Jóllehet minden ember felismeri magában az erkölcsi törvény belső parancsát, addig a vallási ihletettséggű erkölcsös ember isteni parancsként fogja fel azt. A történelemben megjelenő és kibontakozó vallás az ember fokozatos föld feletti uralmát és a jóság-elv érvényesítését reprezentálja. A vallástörténet arról a konfliktusról értesít, mely a történelem folyamán a hitre épülő (dogmatikus) és az erkölcsökre hangsúlyt helyező (moralis) vallási formák között alakult ki.

Kant a vallást tisztán morális jellegű valóságnak tekinti. Élesen szembehelyezkedik a vallások dogmatikai eszmerendszerével. A vallás mint dogmatikai tanrendszer, alapjában véve erkölcstelen, mert a tanítás Isten imádását írja elő. Ez az erkölcstelen jelleg különösen akkor mutatkozik meg, mikor valamely vallás az Isten-szolgálat jegyében embertelen cselekedetre indít, lábbal taposva ezzel az erkölcsi törvényt. Kant úgy véli, hogy az igazi

vallásosság lényege az erkölcsi parancs hiánytalan teljesítésében van. Az igazi vallás csak olyan hitre épülhet, mely azért adja meg Istennek a feltétlen tiszteletet, mert ő az erkölcsi rend szerzője és ura.

Kant nézeteivel szemben a következőket kívánjuk megjegyezni: Kant abba a végzetes hibába esik, hogy önkényesen éles határt húz a vallásos hit és a vallási erkölcs között. Itt jegyezzük meg, hogy a neves vallásfilozófus, Matthew Arnold szerint a vallás az „érzelmektől megérintett erkölcsiség”. Kierkegaard pedig úgy véli, hogy a vallás és az erkölcs oly szoros kapcsolatban vannak egymással (egymást kölcsönösen feltételezik), hogy az úgynevezett vallás nélküli erkölcs számára nem marad hely. Kant a vallást alárendeli az erkölcsnek. Kant felfogása mélységesen individualista szemléletből táplálkozik. Egyben hiányzik rendszeréből a történeti szemlélet is. A vallást mint sajátosan világi adottságot, csak a jelen összefüggésében vizsgálja. Hegel épp ebben a vonatkozásban javítja ki Kant nézeteit. Kant annyira túlértékeli és autonómnak tekinti az erkölcsöt a vallással szemben, hogy szerinte nincs is olyan vallás, mely elérné az általa felvázolt erkölcsiség magasztosságát. Sajnos nem veszi észre, hogy épp a keresztény vallás tanítása szerint Isten szeretetével motivált és kegyelmével segített erkölcsiség messze meghaladhatja az ember lehetséges erkölcsi teljesítményét.

Hegel vallásfilozófiája

Hegel idealista, monista rendszerében a Szellem, önmagában és önmagáért létezik. A szubjektív szellem (lélek, értelem) szellemi tevékenységünk során „mutakozik meg”. Az objektív szellem pedig a különféle társadalmi alakzatokban „tárja föl” magát, és történelmi intézményekben ölt testet (vő. jog, moralitás, erkölcsiség). Az abszolút szellem a szubjektív és objektív szellem szintéziseként valósítja meg önmagát és a művészetben vallásban és filozófiában jut kifejezésre.

A vallás az abszolútum megragadásának egyik módja, mely a művészeti és filozófiai megközelítés között helyezkedik el. Az abszolútum megragadását itt nem történelmi, hanem dialektikus összefüggésben kell értenünk, hiszen pl. az indiai és az egyiptomi vallás már a „filozófiát” megelőzően, sőt a kereszténységet is megelőzve eljutott az abszolútum megközelítésének élményéhez.

Hegel rendszerében a vallási megismerés *közbülső* helyet foglal el az „abszolútum” művészi és filozófiai megközelítése között. Ez azonban nem jelent nála alacsonyabbrendűséget. A *vallás* nem csupán az *abszolút szellem* dialektikusfejlődési folyamatának „része”. Hegel szerint a vallás fontos szerepet tölt be a *mindennapi életben* és az „isten” megtapasztalásában. A vallás lényegileg arra hivatott, hogy benne az abszolútum kifejezhesse önmagát. A vallási megismerésben az abszolútum csak a képzet (Vorstellung) szintjén ragadható meg. A vallási megismerés különbözik az esztétikai megismeréstől, de a filozófiai megismeréstől is. Az előbbi az abszolútumot az érzékek szintjén ragadja meg, míg az utóbbi a fejlett fogalmi megismerés szintjén a legtökéletesebb út az abszolútum felé. A vallási megismerés közbülső helyet foglal el a művészeti-esztétikai és a filozófiai megismerés között. A vallási gondolkodásban a képszerű és fogalmi gondolkodás jut egységre.

A *vallásfilozófia* feladatát Hegel abban látja, hogy a meglévő vallásra magyarázatot adjon. A vallás tárgya Isten. Alanya az Istenre irányuló emberi *tudat*. Célja a kettő egyesülése, mely a *kultuszban* és a vallási gyakorlatban mutatkozik meg. A vallásban az abszolútummal való egyesülés által véges és végtelen ellentéte feloldódik. Ily módon a vallásnak ugyanaz a tárgya, mint a filozófiának: maga az Abszolútum. A vallás és a filozófia között nem a tárgy, hanem az ismeret módjának vonatkozásában van különbség. Isten ismeretére Isten létének bizonyítékai vezetnek. Hegel az *Isten-bizonyítékokra* külön hangsúlyt tesz. E bizonyítékok, szerinte, nem logikai műveletek, hanem a vallási tudat fejlődési formái.

A legegyszerűbb a lét korlátozott mivoltából a szükségképpeni lényre következtető kozmológiai érv. Magasabb fokú bizonyíték a világ célszerűen tevékeny okára következtető célszerűségi érv. A legmagasabb fokú Isten-bizonyítás a végtelennek és a végesnek, Isten önmagáról való ismeretének és a mi Isten-ismeretünknek egységét kifejező ontológiai érv. Hegel úgy véli, hogy Isten tudata és a vallásos tudat kettőssége esetén a vallás teljesen lehetetlen volna. A vallás nemcsak valamiféle magatartást fejez ki az Abszolútummal szemben, hanem kifejezi egyben az abszolút szellem önmagához térését, önismeretét is, a véges szellem, vagyis az ember közvetítése által. Ez a reflexió megnyilvánul mind az egyéni, mind a közösségi vallási tudatban.

A *vallási formák három fokozatban fejlődnek* Hegel rendszere szerint. Az úgynevezett természet-vallásokban az istenség külső erő, s ezért az emberi félelem tárgya. A második fokon Isten mint személyes létező szerepel a vallási tudatban. E szinthez tartozik a zsidó vallás, amely a fenség, a görögöké, amely a szépség, s a rómaiaké, mely a célszerűség vallása. A harmadik fokon Isten az objektív és szubjektív mozzanatok szintézise, az emberi és isteni természet egysége formájában tudatosul. Ezen a szinten van a kereszténység; amely az igazság és szabadság vallása. A kereszténység, tanítja Hegel, – a hit formájában vallja azt, amit az ő filozófiája a gondolkodás formájában fejez ki. Úgy véli, hogy a vallási tudat csupán átéli, de nem érti meg az abszolútumot. Erre a legmagasabbrendű megragadásra csak az ő filozófiája tesz képessé – vallja a szerző nem csekély öntudattal...

Hegel vallásfilozófiájához a következő *kritikai észrevételeket* fűzzük: rendszere az idealizmus és monista metafizika alapjaira épül. Az abszolút szellem különféle módon való fejlődését hirdeti, s a vallási jelenséget is e szellem dialektikus fejlődésének folyamatán belül értelmezi. Hegel abban téved, hogy a dialektikus fejlődést a végkifejletnél lezárja, anélkül, hogy annak végső feltételére rákérdezne. Nem kétséges, hogy kiindulási alapként tekintett egyoldalú filozófiai előfeltevése sok értékes részigazságot tartalmaz. Előfeltevéseit nem tudja felülbírálni, hanem következetesen rákényszeríti a valóságra azokat, még akkor is, ha a tények ennek ellentmondanak. Ezért rendszere túlságosan elvont és merev. Így vallásfilozófiájában is csak egyoldalú eredményekhez jut.

Schleiermacher vallásfilozófiája

Schleiermacher a *morális aktivitás* tényének elemzéséből jut el a vallás vizsgálatához. Úgy véli, hogy a gondolkodás és a lét kétféle módon viszonyulhat egymáshoz. Vagy úgy, hogy tudatunk nyitott a lét egésze felé, mintegy „alkalmazkodik” a természethez, vagy oly módon, hogy gondolkodásunk kívánja megszabni a létezés törvényeit. Az előbbi viszonyulásból jön létre a teoretikus ismeret, a tudományos fogalmak, stb., míg az utóbbiból születik az a törekvés, hogy az ember kialakult értékítéleteivel, normáival mintegy „hozzákényszerítse” a valóságot saját elgondolásaihoz. Amikor a gondolkodásra helyezük a hangsúlyt a létezéssel szemben, akkor – tanítja Schleiermacher – fedezzük fel magunkban az erkölcsi rendet. Az erkölcsi tevékenység folyamán pedig arra törekszünk, hogy megvalósítsuk saját „elgondolásainkat”, eszményeinket, „ideáljainkat”, szándékainkat. Így a lét alkalmazkodik ideáinkhoz.

Gondolkodásunk megismerésre törekszik. Magát a létet akarja ismerni, melyet megfogalmazatlanul is feltételez. Minden cselekvésünk mögött az a gondolkodás húzódik meg, amely végső soron magára a létre irányul. Arra létre, mely általunk és értünk van. Az a totalitás, mely direkt gondolkodási tevékenységünkben kifejeződik, nem más, mint a szellem. Szellem és természet, gondolkodás és lét, alany és tárgy Schleiermacher rendszerében korrelatív fogalmak. A fogalmi gondolkodás szintjén különböznek egymástól és fogalmi gondolkodásunk nem is képes mindenestül meghaladni a fogalmi ellentéteket. E fogalmi kettősség azonban nem feltétlen, hanem valamiféle végső azonosságra utal. A végső valóság

ugyanis azonosság: a szellem és természet *azonossága* Isten világmindenségében. Jóllehet a fogalmi gondolkodás nem képes mindenestül megragadni ezt az azonosságot, ahhoz viszont van ereje, hogy „megérezze”. E megérezés elválaszthatatlan kapcsolatban van az öntudattal. Az öntudatban nem tudatosul mindig a „megérezés”. Mégis a jól működő helyes öntudat, épp működése közben fedezi föl az „én” sajátos tevékenységeinek azonosságát. Az önmagára reflektáló öntudatból kiindulva szól Schleiermacher az alapvető és közvetlen megérezésről. Ezzel az új és tökéletesebb ismeret-forrással véli legyőzni a fogalmi gondolkodás korlátait. Úgy véli, hogy képesek vagyunk sok mindent „megérezni”, melyről fogalmat sem tudunk alkotni. (N. B. Schleiermacher a romantika korának jellegzetes gondolkodója. Az érzelmek túlhangsúlyozása a fogalmi gondolkodással szemben érthető a romantika felvilágosodás-ellenességéből.) Schleiermacher felfogása szerint önmagunkat is a legteljesebben e közvetlen megismerési forma, vagyis az „ézés” útján tudjuk megismerni. Az *isteni* teljességet azonban énünk a direkt intuíció segítségével sem tudja megragadni. Énünk csupán arra szorítkozhat, hogy „átérzi-e” az isteni teljességtől való *függőségét*.

Az isteni teljesség meghalad minden ellentétet. Így lesz az Istentől való függőség érzése Schleiermacher vallásfilozófiájának alapvető tétele. Tanítása szerint öntudatunk „vallási része” nem más, mint a függőségi érzés tudata. A függőségi érzés pedig azonos a vallásos érzéssel, illetve vallási érzéssel, fogékonysággal. Mindebből szerzünk arra következtetést, hogy a vallás nem lehet sem a gondolkodás, sem az erkölcsi cselekvés foglalatja. A vallás lényege szerinte az intuícióban és az érzelemben van. A vallási kérdés tehát Schleiermacher-nál *érzelmi* kérdés. Vallási érzésünk intuitíve kívánja megragadni a teljességet mind a világmindenségben, mind a végtelen isteni valóságban. Így lesz a vallás a végtelentől való függőségünk átélésének tudata.

Schleiermacher vallásfilozófiájának belső *nehézségei* vannak. A totalitás kérdésében és értelmezésében nem különböztet világosan Isten és a világmindenség között, utat nyitva ezzel a panteisztikus értelmezés lehetőségének. Nem veszi észre, hogy a függőségi érzés nem kizárólagos ismertető jegye a vallási magatartásnak, hiszen a természettől való függőség érzése is akárhányszor átjárja az embert. Schleiermacher egyoldalúan túlhangsúlyozza a vallás érzelmi vonatkozásait, s nem veszi figyelembe, hogy a vallásosság nem csupán érzelmi kérdés.

Feuerbach valláskritikája

Feuerbach vallásfilozófiájában nyíltan szembefordul Istennel és a vallással. Fő célja, hogy az „Isten barátait” az „emberek barátáivá” tegye. Szerinte a kereszténység elméletét át kell alakítani az „ember elméletévé”. A teológiából antropológiát kell csinálni. Feuerbach szerint a vallás illúzió. „Valóságos létező vagyok, vannak érzéseim, testem anyagi test, ... ez az én igazi énem, ez az én létem teljessége” – írja. A filozófia alanya az „ember”. „Az ember” az, aki gondolkodik, ő az, aki gondolkodik bennem, az értelem csupán eszköze.

Mi az, ami ténylegesen van, ami valóságos? – teszi föl a kérdést. Az, ami *emberi*, az a valóságos. Egyedül az ember képes használni értelmét. Sőt maga az ember az értelmesség mércéje. Gondolkodó lényekké kell válnunk, hogy igazán emberek lehessünk. Ahhoz, hogy gondolkodhassunk, embernek kell lennünk. Embernek, aki elmerül a világ anyagában, s egészen átadja magát az érzékek tapasztalásának. Az emberi élet teljessége és minden létezés értelme az igazság. Az ember lényege az, hogy igazán, valóságosan létezik.

Mivel az ember csak közösségben élhet, meg kell szüntetni az „én” és a „te” közti különbséget. Az „én” és a „te” közti feszültség feloldása, vagyis az *én* és a *te* egysége az *isten*.

Az én nem más, mint a külső világhoz kötő kapocs. Minden ismeret-tárgyban tulajdonképpen a saját énünket ragadjuk meg. A tárgy ideája azonos az én *kivetített* ideájával.

Ha a kívülünk eső ismeret-tárgy éppenséggel a másik ember, akkor ti lesz az, akire kivetítjük énünket. Az ember ősi vágya, hogy a maga létét *abszolutizálja*. Abszolutizált létét individualizált formában mint saját „én”-jét aztán kivetíti a másik emberre és felruházza az ideális „én” tulajdonságaival. Így válik az ember a másik ember istenévé. Nem a vallások (nem létező) Istene, hanem az *ember az ember istene*, – vallja Feuerbach. Az ember teremt magának Istent és nem Isten teremti az embert. Így lesz Feuerbach rendszerében a teológiából *antropológia*. Szembefordul a vallás ember-ellenes vonásaival, ugyanakkor elfogadja a vallás humánus adottságait. Tagadja a transzcendens Isten létezését és isteníti a „nagy természetet” és az „embert”. Úgy véli, hogy Isten tulajdonságait átruházhatjuk az emberre. Az ember lényege így isteni mivoltában gyökeredzik. Nem tagadható azonban, hogy az ember élete folyamán kénytelen megtapasztalni a maga véges elesett mivoltát. Harcolnia kell a mindennapi élet szükségleteiért. Az ember élete így folytonos harc a létért. Hogy ettől a szorongató érzéstől megszabaduljon, elkezd *bálványozni* magasabbrendű érzéseit, gondolatait, eszméit, s fokozatosan „isteni” tulajdonságokkal ruházza föl azokat. Így lesz az isteni lényeg fokról-fokra a megdicsőült, eszményiesített emberi lényeggé.

Az ember azért vallásos – vallja Feuerbach –, mert úgy érzi, hogy vallásossága által felszabadul az elnyomás alól. Ez a vallásos magatartás azonban helytelen. Az embernek el kell fogadnia a valóságot úgy, ahogy van és pedig nem azért, hogy belenyugodjon, hanem azért, hogy legyőzze benne az ember-ellenes erőket. A megváltás erői – mellyel a vallások kecsgetetik az embert – a valóságban rejlenek és nem a vallások Istenében.

Feuerbach vallással kapcsolatos megállapításaival nem érthetünk egyet. Kiindulási alapja a vallás értelmezésével kapcsolatosan meglehetősen *egyoldalú*, mikor a „mindennek mértéke az ember” ősi alapelvet épp ebben az összefüggésben alkalmazza. A vallás eredetét az úgynevezett kivetítéssel (projekciós elmélet) próbálja megmagyarázni, de ezen elv alkalmazása csak részigazságok felismerésére vezethet. Feuerbach úgy véli, hogy a vallás az embernek önmagától való elidegenülésének eredményeként jön létre. Sajnos nem veszi figyelembe azt az általános történelmileg is bizonyítható tény, hogy a vallás (legalábbis hiteles megvalósulási formáiban) épp ellenkezőleg, nem elidegeníti az embert, hanem visszaadja azonosságát az erkölcsi tökéletesedés vonalán, nem is szólva a vallási ihletettséggé tudományos és művészi alkotások embert nemesítő hatásáról. A vallás letagadhatatlanul tökéletesíti az embert emberségében, s mivel a tökéletesedés feltétele és célja mindig eszményi, akárhányszor transzcendens valóságra utal, az ember vallási aktivitása feltételezi a vallás sajátos „tárgyát” (Istent). Az „isteni-Isten” feltétlenül meghaladja a feuerbach-i „emberi-istent”.

Rudolf Otto vallásfenomenológiája

Rudolf Otto vallásfilozófiája a valláson belül megkülönbözteti a racionális és nem-racionális mozzanatokat. Az úgynevezett „nem-racionális” vallási jelenségek vizsgálatát azonban kutatása során előnyben részesíti.

A hétköznapi nyelvhasználat a „racionális” szót a gondolkodással, míg a „nem-racionális” kifejezést az érzelmekkel hozza kapcsolatba. Ésszerűnek azt nevezzük, ami elgondolható és világos fogalmakkal megragadható. Istenről ésszerű fogalmat alkothatunk. Elgondolható tiszta szellemként vagy mint legfőbb értelem, jóakarat, legfelsőbb hatalom, stb. Minden vallásban fellelhető valamiféle racionális mag. Minden vallásnak van – ha nem is egészen világos vagy megfogalmazott – elgondolása „fogalma” Istenről. Ha ezt nem vennénk figyelembe, úgy a vallás csupán érzelmi, nem-racionális elemekből állna, melynek viszont a tények ellentmondanak. A csupán nem-racionális mozzanatokat tartalmazó vallás nem rendelkezhetne semmiféle tan- vagy jogrendszerrel, így nem is követelhetne híveitől hitbeni hódolatot és erkölcsi elkötelezettséget. Nem kétséges, hogy a vallásokban – ha bizonyos

hangsúly- eltolódásokkal is – mind a racionális, mind a nem-racionális elemek egyaránt fellelhetők. A vallási tapasztalás azonban meghaladja a racionális és nemracionális mozzanatok. A vallási tapasztalásban ugyanis fogalmaink egy olyan „alanyra” irányulnak, aki adekvát módon nem közelíthető meg csupán racionális úton, de az érzelmekkel sem. A vallási érdeklődés olyan létezőre irányul, aki szuper-racionális, s akit épp ezért valami más módon kell megközelítenünk. Tán leginkább valamiféle „vallási érzék”-nek nevezhető az a képesség, amellyel közelebb jutunk a vallás sajátos „tárgyához”, Istenhez. Ezt a vallási érzéket R. Otto *numinozumnak* nevezi. A „numinozum” a vallás lényegi eleme. A numinozum nem függ racionális, teoretikus ismereteinktől és morális fogalmainktól. A numinozum ős-eredeti vallási érzék az emberben, melytől sohasem tudja egészen függetleníteni magát. A numinozum tesz képessé arra, hogy megragadjuk a neki megfelelő ismeret-tárgyat, a *misztériumot*. R. Otto kétféle misztériumot különböztet meg: a „*misztérium tremendum*”-ot, és a „*misztérium fascinans*”-ot. Az előbbivel kapcsolatban megjegyzi, hogy hétköznapi érzelmeink csupán hasonlítanak a numinozum által felkeltett érzelmekhez. Az a valóság, melyet a vallási érzék megragadhat, csak negatíve fejezhető ki. Inkább meg tudjuk mondani, hogy mi nem, mintsem hogy megfogalmazzuk, valójában mi is. Az a numinozus valóság, melyet a fogalmi gondolkodás csak negatíve tud megközelíteni, magasabb szinten mégis pozitíve kifejezhető. A numinozus tárgy, melyet képesek vagyunk a numinozus vallási érzékkel megismerni, nem más, mint a *misztérium tremendum* (a félelmetes titok). Ez a titok megszokott fogalmainkkal nehezen fejezhető ki. A misztérium nem egyszerűen csupán titok, hanem épp ellenkezőleg: valami hozzánk nagyon is közel álló, szinte mindennapi valóság, mely nagyon közel visz bennünket a minket körülvevő természethez, s az egész univerzumhoz. Ez az ismert, s mégis ismeretlen titok ugyanakkor „félelmetes” is számunkra, mert a vele való találkozás tiszteletet parancsol, félelmet vált ki belőlünk, sőt akárhányszor a megsemmisülés érzése vesz erőt azon, aki érintkezésbe kerül vele. Ez az, amit Isten titokzatos haragjának, hatalmas erejének szokott mondani az általános vallási nyelv.

A numinozum egy másik titokra is irányul, melyet R. Otto *mysterium fascinans*-nak nevez (vonzó, elbűvölő titok). Vagyis az a titok, melyet a numinozus vallási érzék megragad, nemcsak félelmetes, hanem egyben vonzó, elbűvölő hatást is válthat ki az emberből, mely vallási lelkesedésben is megnyilvánulhat. Azok a vallási fogalmak, melyek a szeretetet, jámborságot, békét, megnyugvást fejezik ki, a „*misztérium fascinans*” vonzási körében születtek. A „*misztérium fascinans*”-szal találkozhat az ember az élet különféle területein (pl. művészi élmény), nem kétséges azonban – vallja R. Otto –, hogy e titokkal való találkozás a csúcspontját a vallási tapasztalásban és élményben éri el.

R. Otto, mikor sajátos vallási képességről szól az emberben, akkor az „isteni megragadásának” képességéről kíván beszélni. E képességünk forrása a *vallási érzék*. Tudatosulása akkor történik, amikor az ember a transzcendens isteni valósággal vagy az objektív feltétlen erkölcsi renddel találkozik, s ennek tükrében önmagát is értékeli. Az „isteni megragadásához” vezető vallási érzék szerzőnk szerint minden emberben megtalálható. E különleges, s csak az emberben meglévő képesség meghaladja a racionális megismerés határait, mert sokkal mélyebben gyökeredzik az emberi természetben, mint az utóbbi. R. Otto néha előzetes diszpozíciónak, ráhangoltságnak, sőt akárhányszor „tisztá ész”-nek (természetesen nem kanti értelemben) is nevezi az isteni megragadására irányuló vallási érzéket.

R. Otto vallásfilozófiájában sajátos helyet kap a „szent” fogalma. A „szent” fogalmával jelöli meg rendszerében azt a kategóriát, melynek alkalmazásával képesek vagyunk megismerni az olyan ismeret-tárgyat, mely hétköznapi tapasztalásunkat teljes mértékben felülmúlja. A „szent” így tulajdonképpen fogalmak és kategóriák (értelmezési rendszerek) komplexuma is lehet. Következésképp a „szent” fogalma több elemből tevődik össze: racionális és nem-racionális elemekből. A nem-racionális elem a numinozum, s melyre

ráirányul, az a „misztérium tremendum” és „fascinans”. A racionális elem pedig nem más, mint a nem-racionális elemek értelmes elrendezése és magyarázata. A szent fogalma tehát a *numinosus* (nem-racionális) és *racionális* (ésszerű sémák, teológiai és erkölcsi rendszerek) elemek szintézise.

Az a vallás, mely elhanyagolja a numinozumot (a vallás misztériumjellegét), s túlzásba viszi a vallásban a racionális elemet, egyszerű világnézeti vagy etikai rendszerre zsugorodik össze, s nem nevezhető többé sajátos értelemben vallásnak. Úgy is mondhatjuk, hogy a vallás a „szent” fogalma és valósága nélkül nem lehetséges. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a racionális mozzanat egészen háttérbe szorul a vallásban. A misztérium is elnyeri a maga értelmes elrendezettségét a valláson belül, csak hogy a misztérium racionalizálása nem az ember által, hanem Isten által történik, akiben a misztérium elnyeri sajátos ésszerűségét (még ha ez az ember számára – mivel véges teremtett szelleme van – akárhányszor felfoghatatlan). A misztérium tremendum elnyeri a maga racionalizálását, s nemcsak Istenben, hanem közvetve az igazság és az erkölcs vallási rendszereiben is. Az isteni rend és törvény félelmet vált ki az emberben, s arra ösztönzi az embert, hogy komolyan vegye Istent, aki az erkölcsi rend szerzője és számonkérő bírója. A misztérium fascinans is ésszerű igazolást nyer, s nemcsak Istenben, hanem közvetve a jóság, a jámborság és szeretet különféle rendszereiben és intézményeiben. A misztérium fascinans racionális mozzanata arra készíti az embert, hogy higgyen Isten jóságában és fogadja el irgalmas kegyelmét.

Milyen *kritikai* észrevételeket tehetünk R. Otto rendszerével kapcsolatosan

R. Otto-nak igaza van, mikor a „vallási érzéket” megkülönbözteti a többi érzéktől. Kérdéses és vitatható azonban, hogy van-e az embernek egy sajátos képessége, mely a transzcendens isteni valóság megragadását lehetővé teszi? Vajon külön lehet-e választani ezt a képességünket a többi szellemi képességünktől, amint azt R. Otto próbálja? Nehezen tudjuk elgondolni ugyanis, hogy miképpen lehetséges világos fogalmak vagy legalábbis általános eszmék nélkül beszélni a vallási érzésről, a misztériumról, szentről, Istenről. E fogalmakat R. Otto sem tudja nélkülözni vallásfenomenológiai elemzése során.

Freud és a vallás pszichológiai értelmezése

Freud, a pszichoanalízis atyja, nagy jelentőséget tulajdonít az ember *tudatalatti* világának. A tudatalattiban a természet, az ösztönök, az „én” sajátos módon, vagyis úgy vannak jelen, hogy még nem juthat érvényre bennük a szellemi-erkölcsi értékrend. Freud a természet elsődleges ösztöneit „eros”-nak, illetve „thanatos”-nak mondja. Az „eros” a szeretet ösztöne bennünk, amely mindig s mindenhol egységre tör, vagyis egységesítő erő. A „thanatos” ezzel szemben a tudatalatti világ ellentétes tendenciája: pusztító, romboló ösztön, amely elválaszt, s tönkretesz minden egységet. Az „én”, öntudatunk szűk mezsgyéjén áll, a tudatos és tudattalan szféra között, s mindkét világ hatása alatt van. Az „én” kapcsolatot tart fenn a külvilággal s védekezik az ártó külső hatásokkal szemben (vö. önvédelmi, defenzív reakciók). Az „én” egyik oldalról nézve elfogadja a világot, de más oldalról tekintve szembe is fordul vele. A tudatos „én” felett van az úgynevezett „felettes én” (super ego), melynek működésében az öröklött adottságok, szülői nevelői tekintély, neveltetés, stb. döntő hatása érvényesül. A tudatalatti nem csupán az elsődleges ösztönöket tartalmazza, hanem felgyülemlik benne sok úgynevezett elfojtott indulat, múltbeli tapasztalat is, mely akaratlanul érezteti hatását a jelen cselekvésben, sőt kihatással van a jövőre. Az elfojtott és ki nem élt vágyak, „meg-nem élt” tapasztalások az úgynevezett *neurózisok* formájában manifesztálódnak az emberi magatartásban. A neurózis nem más, mint az elfojtott-elnyomott tudatalatti világ megnyilatkozásai a tudatos szférában. A neurózis-elmélet modelljére alakítja ki Freud a *vallás* kialakulásáról szóló elméletét is. Freud úgy véli, hogy mielőtt az ember eljutna az érett felnőttkori szexualitás művelésére, már gyermekkorában is találkozik (tudat alatt) a

szexualitással. A tudatalatti gyermekkori szexualitás az anya felé irányuló érzésekben nyilvánul meg. Ehhez az érzéshez társul – szintén tudat alatt- egy másik érzés: az apával, mint „vetélytárrsal” szembeni féltékenység érzése. Mivel az apával kapcsolatos érzelmek rendszerint kettős arculatúak, ezt a „féltékenységet”-et akárhányszor felválthatja az apa felmagasztalásának és csodálatának érzése. Ez az érzés abban is megnyilvánulhat, hogy a gyermek szeretne olyan lenni, mint az apja, szeretné az apa helyét elfoglalni az anyja mellett. Nos, ezt a – tudatalatti – komplexust nevezi Freud „Oedipus-komplexum”-nak.

Az Oedipus-komplexum elméletét alkalmazza szerzőnk a vallás pszichológiai eredetének magyarázatára. Azt mondja, hogy az emberiség ős-állapotában kicsiny csoportokban éltek az emberek az atyai tekintély uralma alatt. A csoportok fölött uralkodó apák a csoport minden asszonyát birtokolták. Azok a fiak, akik magatartásukkal felszították az atyák féltékenységét, könnyen rosszul járhattak: az uralkodó atyák az ilyen „lázdókat” vagy megölték, vagy kítaszították a csoportból. Akadtak azonban fiak, akik szövetkeztek az atyák ellen és megölték azokat, hogy helyükre léphessenek. Mikor átvették a csoportot és az asszonyok feletti hatalmat, kitért a háború a fiak között: ki legyen a hatalom egyedüli birtokosa a csoport fölött? Hogy az anarchiát elkerüljék, a tényleges hatalom birtokosai intézményekkel próbálták megszilárdítani uralmukat. A társadalmi szervezethez hozta magával a törvények kialakítását és az első tilalmak, „tabu”-k megjelenését, mint pl. a vérfertőzés szigorú tilalmát. A vadászat gyakorlatával kialakul a „totem” jelensége is: a legyőzhetetlennek tűnő vadállat elpusztítása és elfogyasztása a hatalom és erő birtoklásának sajátos jelvéé lesz. Freud úgy véli, hogy a vallás nem más, mint a természet veszedelmes erőivel szembeni védekezés sajátos formája. Az ember képzeletvilágában a természet erői mint titokzatos személyes erők és hatalmasságok tudatosulnak. Így alakulnak ki az emberben a vallási képzetek. A *vallás* tehát illúzió. A természet tudományos megismerése leleplezi a vallásos tudat illuzórikus voltát. A tudományok előrehaladása fokozatosan kiszorítja az emberek tudatából a vallást. Az „Istenkép” – Freud szerint – az emberben nem más, mint az ősi „apa-kép” megdicsőült formája.

Freud elméletével kapcsolatosan a következő *kritikai* megjegyzést tesszük: Az úgynevezett „ősi emberi csoportok”, melyekről Freud beszél – aligha léteztek, legalábbis abban a formában, amint szerzőnk szól róluk. Feltevését pozitív történelmi adatok nem igazolják. Ami a vallás keletkezéséről szóló elméletét illeti, meglehetősen önkényes elvi feltevésekből indul ki, melyeket saját véleményén kívül más érvekkel nem tud igazolni. Egyébként is, Freud abba a hibába esik, hogy a jelenbeni akárhányszor egyoldalú, részleges tapasztalatait-önkényesen általánosítva az egész emberiség életére kivetíti, s egyben visszavetíti a múltba. Freud úgy véli, hogy a vallásos hitet meghatározza a személy pszichológiai előtörténete és tudatalatti világa. Ez a vallásos hit pedig szerinte neurotikus (tehát nem egészséges), infantilis pszichológiai állapotra utal. Ebben az észrevételben is fellelhető Freud egyoldalúsága és az, hogy elméletei messze esnek a valóságtól.

Jung elmélete a vallás eredetéről

Jung szerint a tudatalatti világnak *több* rétege van. Az első réteg a személyes tudatalatti, melyet individuális (egyedi) életünk alakít ki. A második szint a kollektív (közösségi) tudatalatti világ szférája. A *kollektív tudatalattit* az emberiség életében a múltbeli örökség alakítja ki. Jung hisz a kollektív tudatalattiban. Kísérleti alanyaival végzett vizsgálatai során rájött arra, hogy bizonyos hasonlóság van az emberekben a közös ősi szimbólumok és mítoszok iránti fogékonyságban. A kollektív tudatalattiban ugyanis ősi *arche-típusok* rejlenek. Az arche-típusok ősi primitív vallási képzetek a tudatalatti legmélyén és valamiféle ősi kollektív tapasztalást fejeznek ki (pl. a kezdet aranykora, bűnbeesés, megváltás-igény, stb.). Az arche-típus minőségi strukturáltságot, különleges feltételeket biztosít a psziché

számára, amely sajátos módon kapcsolódik az agyhoz. Napjaink modern szimbolizmusa és az ősi tudatalatti arche-típusok között Jung szoros kapcsolatot vél felfedezni. E kapcsolatot a kollektív tudatalatti biztosítja, melyet az emberiség egyetemes örökség gyanánt hordoz magában. Az emberi lélek képes arra – hangoztatja Jung –, hogy felszínre hozza ezt az örökséget és jelenvalóvá, hatékonyra tegye azt.

Jung nem ért egyet Freud dogmatikus ateizmusával. Felfogása inkább Kant agnoszticizmusához hasonlít. A *vallás* keletkezését illetően nyitva hagyja a kérdést. Ebben a vonatkozásban nem ad végérvényes választ. Mindenesetre a vallásnak általában *pozitív* jelentőséget tulajdonít. Freud úgy véli, hogy a vallásosság a lélek betegsége, patológikus jelenség. Jung ezzel szemben azt állítja, hogy a vallás üdvösség (vagy legalábbis annak kellene lennie) az ember számára. Az élet feladata szerinte abban áll, hogy az ember individualizálódását elősegítse. A cél az, hogy az ember mind jobban *megvalósítsa önmagát*, és engedje Érvényesülni és megnyilatkozni egyéni életében is a kollektív tudatalatti tartalmakat. Míg Freud „irodalmi leírást” ad a primitív vallási hit kialakulásáról, addig Jung a vallás szimbolikus eredetét kutatja. Szerinte a *mítosz* az „arche-típusok” nyelvezete, amelyben kifejezésre jut a kollektív tudatalatti. Úgy véli, hogy a vallási szimbólumok az arche-típusokban jelennek meg. Ezek a jelképek a lélek „értelem-előtti” szféráját szólaltatják meg. A szimbólumok közt nincsen történelmi kapcsolat, s ha mégis lenne, Jung vajmi kevés jelentőséget tulajdonít a történelmi összefüggéseknek. Úgy véli, hogy az *arche-típusok* közt találhatjuk meg *Istent* is. Ami Isten létének problémáját illeti, Jung azt tanítja, hogy erre a kérdésre nem válaszolhatunk, hiszen Isten „tapasztalat-fölötti” valóság, s így létének kérdése nem lehet a tudományos vizsgálódás tárgya. Isten – mint a lélek vallási tartalma – lehet azonban a pszichológiai megismerés tárgya, de hogy ténylegesen létezik-e mint legmagasabbrendű valóság, erre választ aligha adhatunk.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Jung szerint a vallás és vallásosság normális (emberhez szabott, emberhez méltó) jelenség, mely hozzátartozik az egészséges emberi pszichéhez. A vallás él bennünk, mint letagadhatatlan pszichikai valóság. Ha letagadnánk létezését, azzal csak kárt okoznánk magunknak. A vallás tehát Jung szerint pozitív érték, amely segíti az embert abban, hogy az önmegvalósítás útján előre haladjon. A vallás az emberi léleknek megnyugvást és üdvösséget nyújthat.

Jung rendszerében a hagyományos vallások transzcendens elemei merőben *pszichikai tartalmakká* zsugorodnak össze. E pszichikai tartalmakat Jung illetéktelenül kivetíti a metafizika területére és filozófiai elemzésükbe kezd. A vallási tényeket és jelenségeket eleve úgy értelmezi, hogy azok az ő pszichológiai rendszerét igazolják. Ezért előfeltevéseit, előítéletekkel kísért eszmefuttatásait *kritikusan* kell értékelnünk. Így Jung a vallás mivoltának végső kérdésére aligha adhat kielégítő választ.

William James vallásfilozófiája

James abból indul ki, hogy a vallási tapasztalások sokféleségét nem lehet egyetlen filozófiai rendszerbe sűríteni. A vallási jelenségek értelmezését nem szűkíthetjük le egyszerűen a pszichózisok és neurózisok világára. A vallási tények pszichológiai, társadalmi vagy történelmi eredete nem befolyásolhatja döntő módon a vallási igazságot. James azt tanítja, hogy a vallás valamilyen érzést, cselekvést, személyi tapasztalást fejez ki, melyet a vallásos ember *magányában* él át igazán, amikor felismeri létének kapcsolatát az abszolútummal, melyet Istenként ismer fel.

A *vallás jelentőségét* a következőkben foglalja össze: 1. A vallás rámutat arra, hogy a láthatatlan, szellemi világ a látható világ része. 2. Egységet és összhangot teremt a láthatatlan világgal, összehangolja a természetfölötti célt természetes céljainkkal. 3. Az imádság útján belső egységet teremt a szellemmel (legyen az Isten vagy az erkölcsi értékrend, törvény) s

fokozatos előrehaladást biztosít ezen egységnek mint célnak megvalósításában. Ez egyben életfeladat is, mely szellemi energiákat szabadít fel az emberben és hatását érezteti a jelenségvilágban. 4. A vallás a békesség és üdvösség érzetének bizonyosságát is nyújtja, s ezzel összhangot teremt az embertársi kapcsolatokban, a szeretet formájában.

A *vallásosság* genezisét elemezve W. James a következő felismeréshez jut: A vallásosság *gyökere* (s legmélyebb szintje) az ember *tudatalatti* világában van (nem feltétlenül freudi értelemben). Ez a tudat-„alatti” mélység a *misztikus* tapasztalás és a megtérés hordozója. A vallásosság misztikus formája nem illuzórikus, idealisztikus jelenség. Köze van a valósághoz, mert a valóságban észlelhetők hatásai. Minden vallási megnyilvánulást a szellemi erő határoz meg, melynek forrása a tudatalatti szférában van. A *hit* által történő ismeretszerzés, James szerint, magasabbrendű az értelmi megismerésnél. Választanunk kell a két lehetőség között: vagy félünk attól, hogy a megismerésben tévedünk (értelmi ismeret), vagy merjük vállalni a kockázatot, hogy van remény új és teljesebb igazság megismerésére (hitbeli ismeret). Csak bátor reménnyel tudjuk odaadni magunkat a vallásos hitnek. *Remény* nélkül nincs igazi hit. S e hitről mindennapi tapasztalásunk is van. A vallás igazsága nem a metafizika igazságaitól függ, hanem egyedül egy konkrét gyakorlati kérdésre való választól: vajon rendelkezik-e vallásos hitünk olyan erővel és értékkel, melynek *hasznát* vehetjük életünk alakításában?

W. James a pragmatizmus kérdésfeltevésével közeledik a valláshoz. Válasza így magán viseli a kérdésfeltevés természetét. Jamesnél a vallás egyszerűen *praktikus* kérdés. A vallás olyan emberi tevékenység, mely hasznos segítséget nyújthat erkölcsi életünk értékes alakításában. James szól a tudatalattiról is, melynek birodalmában kapcsolatot teremthetünk Istennel. A tudatalatti azonban több is, kevesebb is, mint egyszerűen „kapu-nyitás” Isten felé. Ha elfogadjuk James úgynevezett „tudatalatti”-ját, akkor ezzel megszüntetjük Isten transzcendenciáját is. Jamesnél is, Isten csupán pszichikai valóság, aki „be van zárva” az „én” világába, illetve a „mi” világunkba.

Emile Durkheim vallásszociológiája

Durkheim a szociológus szemével közelít a valláshoz. Úgy véli, hogy a vallás sajátos jellemzője a *totemizmus*. Szerinte a totemizmus a vallások alapvető ősi primitív megnyilvánulási formája (Durkheim vallásfenomenológiai kutatása különösen az ausztráliai bennszülött törzsek kultuszaira terjedt ki).

A *totem* egy meghatározott társadalmi csoport számára a „szent” típusa, szemben a profánnal. A totem „élete” a közösségben az egész csoport vagy társadalom „életét” jeleníti meg. A társadalom tagjai úgy ismerik meg önmagukat, mint akiknek élete a totemtől függ. A társadalom vagy csoport, mint egész, döntő módon befolyásolja a primitív csoport tagjainak életét és szemléletét, akárhányszor a félelem és kiszolgáltatottság érzetét keltve bennük. A kisebb csoport (törzs, clan) tekintélyének szimbolizálásával létrejön a szentnek tekintett totem jelensége. A totem tehát a törzset szimbolizálja, de nemcsak azt, hanem mivel a totem „szent”, valamiképpen az istenséget is. Minden szellemi létező aztán e szent „totem”-ből nyeri erejét és eredetét. A törzsek kollektív érzelmei megszemélyesülnek, megisteniülnek a „sok-isten” hitben. A törzs istene magasabbrendű a család isteneinél. Az istenek, akiknek kijár az imádat, csupán a képzelődés szülöttei. A társadalom (nem-tudatosan) alakítja ki képüket és eszközként használja fel saját hatalmának megideologizálására, feltétlen tekintéllyel való felruházására. Így válik a vallás a társadalmi és állami ellenőrzés sajátos eszközévé, ami kiterjed a közösség tagjainak erkölcsi magatartására, sőt gondolkodásmódjára is. A legfőbb lény léte – mely az emberek vallásosságának szilárd alapja e szerint csupán a társadalom „természetes” életének produktuma. Az emberi társadalom tulajdonságai azok a tulajdonságok, melyeket a vallásos ember Istenre vetít ki. Isten nem más, mint egy adott csoport, társadalom, állam, jelképe és nem több. Az ember teremtette tehát az Istent magának,

hogy a *feltétlen* tekintély segítségével alapozza meg és tartsa fenn intézményeinek uralmát. Az ember léte a társadalomtól függ, s ezt az is bizonyítja, hogy menthetetlenül elpusztul akkor, ha elszigetelődik a közösségen vagy az kiveti magából. Durkheim tagadja a „szent” objektív létét és a vallási érzést, mely Isten létéből és szentségéből táplálkozik. Szerinte csak a *társadalom* létezik valóságosan s az ember úgynevezett vallási érzése nem más, mint vallásos köntösbe bujtatott hűség-érzet a társadalom iránt, amely megköveteli tagjaitól a feltétlen tiszteletet és engedelmességet.

Durkheim vallásszociológiai elemzése *egyoldalú* szociologizmusra és empirizmusra vall. Ami túlesik tudományos előfeltevéseinek körén, az számára nem létezik, sőt nem is lehet igaz. Burkoltan tagadja az ember szabadságát, felelősségét, erkölcsi kreativitását. Nem veszi észre, hogy akárhányszor a vallás az, ami a társadalmi törvények létrejöttében nagy szerephez jut, hogy épp a vallás az, ami akárhányszor alakítja a társadalmat és nem csupán a társadalom determinálja a vallást. Arra sem figyel oda, hogy a közösségi tudattal szemben mindig számolni kell az egyéni tudattal, – mely igaz, hogy közösségi jegyeket is hordoz magán – de ugyanakkor túl is nőhet rajta, és termékenyítő módon visszahathat rá (pl. az erkölcsök vonatkozásában). Durkheim kiindulási alapja tárgyilag is egyoldalú. A vallásfenomenológia nem kizárólag a totemizmus jelenségét tartja fontosnak, hanem csupán egyik fontos összetevőnek tekinti a vallások értelmezésében.

Marx valláskritikája

Marx valláskritikája a filozófia és a teológia ellentétéből indul ki. Ezt követi a vallás politikai és gazdasági bírálata.

A fiatal Marx azt vallja, hogy a teológiát, a vallást (a kereszténységet) történelmi „alkalmatlanságuk” miatt föl kell váltania a filozófiának. Az ateizmust is helyteleníti, mivel az ateizmus szerinte negatív értelemben vett teológia. Feuerbach felfogásából kiindulva azt mondja, hogy a vallás emberi *kivetítés*. A transzcendens Isten az ember visszfénye csupán. Az embernek önmagától kell várnia a megváltást és saját kezébe kell vennie történelmét. Nem elégszik meg azonban Feuerbach állításával, hanem meg is akarja okolni azt, hogy mi készíti az embereket arra, hogy egy transzcendens lénybe vetítsék ki saját meghatározottságaikat. A vallás szerinte valamilyen emberi *hiánynak* köszönheti létét. A primitív ember nem ismerte fel azonosságát, a reflexióra képes ember azonban, bár filozófiailag ráébredhet a vallás képtelenségére, inkább megbékél vele.

Marx Feuerbachkal ellentétben azt tanítja, hogy a vallás nem individuális termék, hanem szorosan kapcsolódik a társadalomhoz. A vallás a *társadalmi* helyzet következménye: a visszájára fordított – kapitalista – világ szüli a visszájára fordított világtudatot. A vallás a világ visszas helyzetének a kompendiuma. Vigasztal ott, ahol nyugtalanítania, igazol, ahol bírálnia, szentesít, ahol megbélyegeznie, kiegészít, ahol rombolnia kellene. *Fantasztikus* módon valósítja meg az emberi lényeket, mivel másként, mint fantasztikusan nem valósítható meg az adott viszonyok között. Maguk a viszonyok vallásiak: elidegenítők és elidegenültek, s a vallás kritikátlanul fogalmazza meg őket. Következésképp a kritika igazi tárgya nem a vallás, hanem az elidegenedés. „A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma.” – írja Marx. A vallási mámor és kábulat megbénítja a hatékony kritikát, s megakadályozza a társadalmi nyomorúság megszüntetését. A vigasztalás nem helyénvaló ott, ahol lázadni és cselekedni kellene. Ha a nép nem tud ténylegesen segíteni magán, illúziókba menekül. A vallásban ennek ellenére is megmarad egy szemernyi igazság: a kritika tárgya nem az, amit a vallás mond, hanem az, aminek következtében egyáltalán létezik. A vallási vigasztalás elvétele nem segít az embereken; a vallási vigasztalás hiányában még rosszabb vigasztaláshoz (pl. alkoholizmus) folyamodhatnak, esetleg az értelmetlen helyzetek

értelmetlenségét tekintik teljes igazságnak. „A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra. A vallás kritikája tehát csírájában ama siralomvölgy kritikája, amelynek szent fénye a vallás” – írja.

A valláskritika logikus meghosszabbítása a *társadalmi politikai* kritika. A pusztán valláskritika csak fölszínesezés lenne, csak a tüneteket enyhítené, de nem orvosolná a bajok okát, nem szüntetné meg a betegség góciát. Az ember feladata az, hogy felépítse az evilági igazságát. A felépítendő igazság valamennyi emberi elidegenedés leleplezése és megszüntetése, a vallás az emberi szétszakítottság iskolapéldájaként csak a valótlan első elméleti megnyilatkozása. A kritika elsődleges tárgya a vallási valótlan alapja a föld és a politikai-jogi gyakorlat valótlanága. A „vallás pozitív megszüntetése” az új kor hajnala, az ember leigázásának és lealacsonyításának a vége: a mennyország kritikája a föld kritikájává lett.

Marx azt is tanítja, hogy a vallás a *gazdasági* elidegenedést kifejező hamis tudatforma. Az emberi élet fenntartására és az emberi szükségletek kielégítésére való termékek a kapitalizmusban elveszítik eredeti funkciójukat. A termékből áru lesz, nem az emberi szükségletek, hanem a piac határozza meg a termelést. Az emberi lét természetes föltételeit társadalmivá alakító munkának nem az egyéni és társadalmi jólét a célja, hanem az áru piaci értéke. Ennek következtében a munkás az áru uralma alá kerül. A munkástól elidegenedik a munka terméke, majd a munka folyamata. Következésképp az ember elidegenedik nembeli lényegétől és a másik embertől. Az elidegenedett élet következménye a tudat elidegenedése, s az ideológia kialakulása. Marx szerint a vallás, *ideológia*: az elidegenedett gyakorlat misztifikációja. A vallás és az elidegenedés szorosan kapcsolódik egymáshoz. A pénzt idegen közvetítőként eldologiasítja a személyek közti vonatkozás. Az emberek önmagukat dologként „élik meg” a pénzben, és így eldologiasodott társadalmi viszonyaik rabszolgái lesznek. Marx igyekszik kimutatni, hogy a pénz és a keresztény hit révén történő elidegenedés teljesen megfelel egymásnak. A kereszténység és a kapitalizmus tehát egy tövön fakadt, hiszen a vallási világ a valóságos világ visszfénye. Bár a vallás és a kapitalizmus viszonyát nem határozza meg pontosan, annyi biztos, hogy a kettő között lényegi rokonságot tételez föl, ami az ideológiában fejeződik ki. A vallás, *ideológiaként* a valóság misztifikációja, amennyiben a történelmi eredetű viszonyokat természeti szükségességként absztrahálja, másrészt a misztifikációként a konkrét elidegenedést fogalmazza meg.

A fennálló viszonyok igazolásaként a *kereszténység* hatalmi eszköz: egyfelől, amennyiben akarva, akaratlan az uralkodó osztályok érdekeit védi a fennálló viszonyok megörökítésével, másfelől, amennyiben a vallás maga is uralmi rendszer, maga is elidegenedést szül, s az általános elidegenedés föltételeit teremti meg. Marx úgy véli, hogy a jövő kommunista társadalmában nem lesz vallás. A *kommunista* társadalomban az elidegenedés megszűnése húzza ki a talajt a vallás alól. A nem elidegenedett társadalom, vagyis a kommunista társadalom legmagasabb formája a *szerepet*: itt már nincs irigység, konkurrenca, rivalizálás, csalás.

Marx szándéka az, hogy az egyént megvédje a kapitalista társadalom kollektív kényszereitől: kollektivizmus és szélsőséges individualizmus ugyanannak a jelenségnek, az ember társadalmi cseréje elidegenedésének az ismertető jegyei. A kommunista társadalomban teljesen érvényesül majd az egyén és a társadalom dialektikája. Milyen szerepe lesz ebben a társadalomban a vallásnak? Egyáltalán semmi, – vallja Marx, mert ott már megvalósult az emberek ősi vágya, a szabadság és a *szerepet* birodalma.

A vallásos gondolkodás gyökere a valóságtól való elvonatkoztatás. Marx úgy véli, hogy elszakadunk a valóságtól, ha a kezdet és az eredet kérdését boncolgatjuk, hiszen a kérdés meghatározott történelmi közvetítések útján kerül elénk. A kezdet és eredet kérdése a

szocialista ember számára elveszti jelentőségét. Nincs szükség arra, hogy *Isten létének* kutatásával foglalkozzunk és valamiféle első mozgatót keressünk, mert a *történelem* az embernek köszönheti létét. Az emberiség túljutott előtörténetén, ennek a korszaknak félelmei és aggodalmai értelmetlenné váltak. A világot az embernek kell megváltania, ő felelős érte. Ha többé nem vigasztal Isten, ha a természet vak szeszélye többé nem szolgálhat alibiként saját hibáikkal szemben, ha csak az emberben remélhet az ember, akkor az ember valóságos életében nem lesz helye az „idegen lényeg”-nek, s a vallás fölöslegessé válik.

A marxi valláskritikát *kritizálva* meg kell állapítanunk, hogy Marx nem önálló jelenségként tárgyalja a vallást, nem a kereszténység önértelmezéséből indul ki, hanem *tényleges társadalmi gyakorlatából*. A vallás kritikus elméletének jogosságát Marx módszertani elvei szerint a társadalmi gyakorlatnak kell igazolnia, s amíg ez nem valósult meg, addig az elmélet nem tekinthető lezártnak és igazoltnak. Az immanens ellenkritika kétségbe kell, hogy vonja a marxi valláskritika abszolutizálását. Marxnak a vallásról és a kereszténységről alkotott felfogása kialakult, mielőtt érvekkel és bizonyítékokkal alátámasztotta volna. Szeme előtt a kereszténység és az egyház tényleges szerepe lebegett, s ennek alapján jósolta meg a vallás közeli végét. A *jelenségből* következtetett a *lényegre*, bár módszerének tárgya csak a jelenség lehet. Az eljövendő kommunista társadalmat ezért mondja vallástalannak. Ebben a társadalomban olyan lesz a társadalmi gyakorlat, hogy magától megszűnik a vallás. Olyan *praxisra* hivatkozik, amely még egyáltalán nem valósult meg. Marx itt az érvelést a *jövendöléssel* váltja föl, elmélete ezért nem igazolható. Előbb ki kell alakulnia a jövő társadalom igazságának, s csak azután lehet eldönteni, hogy a vallás valóban több-e annál, aminek tartotta. Ha a vallás az ember és a természet elidegenedése és meghasonlása, akkor a vallás spontán elhalása legalább megközelítő emberi azonosságot tételez fel. De elérhető-e ilyen mérvű azonosság? Megoldható-e hiánytalanul a szenvedés, a kiábrándulás, a magány, a halál problémája?

A marxi mű központi elve az *elmélet* és a *gyakorlat* dialektikája, amit meglehetősen gondatlanul alkalmaz a valláskritikában. Bár az igazság kritériuma szerinte a gyakorlat, a valláskritikát, a gyakorlattól függetlenül, abszolutizálja. Mind e hiányosságok ellenére a vallás és a kereszténység nem hanyagolhatja el Marx bírálatát.

A vallási jelenség filozófiai értékelése

A vallás nyelvi problémája

Az ember nem csupán abban különbözik az állattól, hogy szellemi lelke van, hanem abban is, hogy képes *jelképekben* gondolkodni és kifejezni magát. Az ember maga hozza létre a jelképeket. Nemcsak kulturális jelképek létrehozására képes, hanem vallásos jelképeket is alkot. A vallásfenomenológia megfigyelése szerint ahol vallás van, ott vallási jelkép is van. Sőt túlzás nélkül mondhatjuk, hogy ahol maradandó és megalapozott a vallási élet, ott szükségszerűen a vallási eszmerendszerhez igazodó, s azt kifejező jelképrendszernek is léteznie kell. Vallás, jelkép nélkül, aligha lehetséges.

Az állat képes arra, hogy felismerje környezetében a jeleket. A külső jelekre válaszol is. Ezzel szemben az ember a jeleknek tudatosan *jelentést* is tud adni. Az embernek van „jelkép-létrehozó” képessége. Az állat ösztönösen válaszol a külvilág érzékekkel felfogható jeleire, s ezek a jelek tevékenységére is meghatározóan hatnak. Az ember a jelképeket viszont nem csupán élet-gyakorlatára alkalmazza. Arra is képes, hogy a jelképek „fölé” emelkedjék, sőt hogy ugyanazon jelnek más és más jelentést adjon. Az ember jelképi érzéke a képzelet útján az értékrendet és az elvont szellemi jelentést is kapcsolatba hozza. A sajátosan „emberi” „világot” épp az jellemzi, hogy az ember-létrehozta jelképiség egyetemes kiterjedésű és alkalmazhatósága általános jellegű. Jelképiség nélkül az emberi élet elszürkülne, szűk keretek közé szorulna. Az emberi tevékenység sem irányulhatna másra, mint csupán a fiziológiai igények és gyakorlati érdekek kielégítésére.

A jelkép fogalma

A görög „symbolon” szó két dolog egymáshoz rendeltségét fejezi ki. A részek összetettségükben egy jelentést hordoznak. A jelkép kétarcú valóság. A külső jel és a sajátos jelentés összetettségéből születik. A külső jelnek „első szinten” egyértelmű jelentése van, de „második szinten” analóg módon is jelentést hordoz. A külső jel csak „ürügy” arra, hogy általa olyan tartalmat fejezhessünk ki, melyet fogalmi gondolkodással adékvát módon nem lehet megfogalmazni. A jelkép lehetőséget nyújt arra, hogy megismerjük azt, ami tisztán fogalmi gondolkodással a maga teljességében nem ismerhető meg. A jelképek tehát egy „ismeretlen” világot tárnak föl az ember előtt. Minden jelkép – analóg módon – valami mást jelent, mint amit a jel önmagában kifejez. A jelkép cselekvés vagy gondolkodás útján társítható, hasonlósági viszonyba hozható más dolgokkal, s ez a tulajdonsága segít a jel mögötti jelentés könnyebb megértéséhez. A jelkép az, amit valami más dolog helyett használunk. Pl. leírjuk az „1” számot ahelyett, hogy betűkkel íránk le ugyanezt: „egy”. Amikor a kereszténységről kívánunk szólni, a kereszt jelképét használjuk, amit az ugyanezen tartalmat kifejező szavak vagy tettek helyében alkalmazunk.

A jelkép különbözik a jeltől. A kémény füstje pl. jelzi, hogy a ház nem üres, laknak benne. Ismerünk közlekedési jeleket is. A segélykérésnek is vannak kialakult jelei, stb. A jelképnek azonban sajátos megjelenítő ereje is van. Az a gondolat vagy magatartás, amit a jelkép érzékelése kiválthat az emberből, elsősorban nem a külső jelre irányul, hanem arra a belső tartalomra, melyet a jel csupán külsőleg megjelenít: a jelképezett dologra. A jelképezett dolog, a tartalom, legbensőbb mivoltában oszthatatlan, eszményi, sőt akárhányszor transzcendens. Ezt a jelképezett tartalmat a szimbólum segítségével tudjuk a legközvetlenebbül felismerni és megérteni. Pl. a legmagasabbrendű „létezőt”, Istent a vallási tudat általában az „ég” képével jelképezi. A jelképnek olyan belső sajátos jellegzetessége van, mely a jeltől hiányzik. A jelképek egy adott közösségben, kultúrában, társadalomban

alakulnak ki. A jelkép akkor hatékony, ha maga a közösség hozta létre, és el is fogadja mint jelképet.

A jelképek jelentése

Jelen összefüggésben az embert így is meghatározhatjuk: „animal symbolicum” – jelképalkotó és megértő állat. Az ember minden tevékenysége több-kevesebb jelképiséget hordoz magában. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a vallási tudatnak és cselekvésnek is szimbolikus jellege van. Ez abból is adódik, hogy a vallási tapasztalás és cselekvés mindig a „numinozum”-ra irányul, vagyis olyan valóságra, amely meghaladja a hétköznapi és természettudományos tapasztalás szintjét. Ha pl. egy fa a vallási kultusz tárgya, akkor nem a fának jár ki a vallási hódolat, hanem annak a láthatatlan, tapasztalás-feletti valóságnak, amit a fa jelképez (vö. kyerofánia). Minden vallási tevékenységnek (mint olyannak) szimbolikus jelentése van, amennyiben ez a tevékenység természetfölötti létezőkre vagy értékekre irányul. Az „élő fa” mint vallási szimbólum azt jelképezi, hogy az ember vallási tudatában a kozmosz mint élő, kimeríthetetlen, „szent” valóság jelenik meg. Amint az élő fa minden évben újjáéled, úgy az egész világmindenséget is folytonos újjáéledés jellemzi. A szimbólumokban a világ „megszólal” és a jelképek nyelvén szól hozzánk, mintegy kifejezi magát a jelképek által. A szimbólum nem elégszik meg csupán az objektív valóság reprodukálásával, hanem valami sokkal alapvetőbb és mélyebb jelentést tár föl. A vallási szimbólum – ha áttételesen, analóg módon is – végsősoron mindig a „szent”-et s az istenit kívánja kifejezni. A vallási szimbólum a valóság legbensőbb struktúráját tárja föl előttünk. Sajátos jeleinek közvetítésével megjeleníti a lét egy adott dimenzióját, s feltárja az emberi egzisztencia legmélyebb jelentését. A szimbólum az ember szituációját egy adott világképen belül „kozmoszus” nyelven szólaltatja meg és fordítva: a kozmosz történéseit megszemélyesítve s az ember szituációjára alkalmazva fogalmazza meg. Végsősoron a vallási szimbólum a maga nyelvén a kozmosz (világ) és a világban élő ember alapvető strukturális egységét és összhangját fejezi ki.

A jelképek igazságértéke

A szimbólumok igazságértékéről (truth value) akkor beszélünk, amikor jelentésüket vetjük kritikai vizsgálat alá. A kritikai elemzés célja az, hogy feltárja a szimbólum valóságos jelentését (amire a jel ténylegesen irányul), rámutasson a jel és jelentés kölcsönös viszonyára és összetartozására, vagyis feltárja a jel és jelentés közös alapját. A vallási szimbólumok verifikációjánál sohasem szabad szem előtt tévesztetni, hogy a szimbólum sajátosan vallási szituációt fejez ki. A kritikai reflexiónak még azt is meg kell vizsgálnia, hogy igaz-e a vallási tanúságtétel, amely a jelképben megszólal. A szimbólum ugyanis „szószerint” (elsődleges, univoc) jelentésének valamilyen kapcsolatban kell lennie a szimbólum tartalmával, mondanivalójával. Vagyis akkor „jó” és igaz egy szimbólum, ha fölfedezhető a hasonlóság (analóg viszony) a szó szerinti és a szimbolikus jelentéstartalom között. A jelképes jelentés gyökerének, alapstruktúrájának meg kell lennie a szó szerinti jelentésben is, vagy legalábbis törekednie kell arra, hogy a szó szerinti jelentés alkalmasnak bizonyuljon a jelképes jelentés megjelenítésére. Minden szimbólum jelez valamit, mert arra törekszik, hogy a jel segítségével fejezze ki mondanivalóját, ami „túl van” a jel közvetlen jelentésén. Ugyanakkor azt is meg kell mondanunk, hogy nem minden jel egyben szimbólum is. Hiszen a jel önmagában azt jelzi, amit akar. A jelnek önkényes vagy megegyezésen alapuló jelentést is lehet adni, ami független, sőt esetleg ellentétes a jel közvetlen jelentésével (pl. a zászló lehet egy nemzet jelképe, de lehet egyszerűen jelzés is, így a hajózásban). A szimbólum sohasem szakadhat el teljesen a jel „szószerinti” jelentésétől. A szimbólum nem csupán jelzést, információt ad, hanem a jelzés segítségével egy mélyebb tartalmat, mondanivalót, sőt misztériumot is kifejez.

Fel kell tehát tárnunk és meg kell ismernünk a szimbólum tartalmát, ha helyes magyarázatot kívánunk adni jelentésére. A szimbolikus tartalom meghaladja a jelkép közvetlen mondanivalóját. A tartalom helyes feltárása a következő fokozatokban történik: először egyszerű fenomenológiai elemzéssel le kell írni a jelkép tartalmát és el kell helyezni a többi vallási jelkép összefüggésébe. A jelképrendszer tartalmától ugyanis sohasem függetleníthetjük egy adott jelkép tartalmát. A fenomenológiai elemzést követi a jelenség hermeneutikai vizsgálata. A hermeneutikai princípiumok alapján kell értelmezni az adott jelkép tartalmi jelentését úgy, hogy annak valóságos igazságértéke megismerhető legyen. Végül vizsgálat alá kell vetni azt a gondolatmenetet, amelyet a jelkép jelentése megindít az emberben.

A szimbólumok értelmezése racionalizált és allegorikus formában történhet. Az előbbi filozófiai fogalmak segítségével tárja fel a szimbólum jelentését, az utóbbi pedig más szimbólumok jelentésével egybevetve költői nyelvezetben fogalmazza meg a jelkép tartalmát.

A mítosz fogalma

A vallási mítosz olyan elbeszélés, melyben természetfölötti igazságokról és történésekről esik szó a képzeleti megfogalmazás formájában. A *mítosz* különbözik a legendától. A legenda *fiktív* elbeszélés, tisztán a képzelet szüleménye, míg a mítosznak mindig van reális történeti alapja. Minden mítosz tehát a tárgyi *valóságban* gyökeredzik, de erről a valóságról szimbolikus nyelven szól. A *mitikus szimbólum* ezért különbözik az egyszerű szimbólumtól. A mitikus szimbólum (szemben az egyszerű szimbólummal, amely többnyire „időtlen”, maradandó hasonlóság alapján jelzi tartalmát) mindig egy meghatározott történelmi kulturális helyzet ismertetőjegyeit hordozza magán. Elbeszélés jellege van és a történet meghatározott helyi és időbeli vonásait jelképeiben is kifejezésre juttatja.

Mítosz-elméletek

A mítoszt a szerzők többnyire úgy tekintik, mint a képzelet alkotását. Sokan úgy gondolják, hogy a képzelet szülte a mítoszokat. *Wundt* úgy véli, hogy a mítoszok a sors elbeszélésekből és mondákból alakultak ki. Szerinte a személyes istenek eszméjének eredetét a hősök (herosok) képzele magyarázza, ami többnyire a szekularizált mítoszokból ered, viszont a vallási mítoszok mindig megelőzték az „evilágiasodott” mítoszokat. Tehát nincs egészen igaza *Wundt*nak, mikor mítosz-elméletében a mítoszok vallási eredetét tagadja.

Preusz úgy véli, hogy a mítoszok kialakulásának tanulmányozásában elsődleges az a szempont, hogy megvizsgáljuk a mítosz eszmei tartalmának alkalmazását a vallási-mágikus gyakorlatra. Azt mondja, hogy a mítosz abból az alapvető vágyból táplálkozik, amely magyarázatot kíván adni a hagyományos szokásokra. A mítoszból értjük meg a rítusok (szertartások) mondanivalóját.

E. Cassirer szerint a *mítosz* a primitív vallási életben kifejezésre jutó *epikus* elem. A *rítus* ezzel szemben mindig valamiféle drámai elemet tartalmaz. Tehát először a rítusokat kell tanulmányoznunk ahhoz, hogy megértsük a mögöttük rejlő mítoszt. Az ősi mitikus elbeszélések önmagukban nem képesek feltárni a vallás titkát, mert nem mások, mint csupán a rítusok magyarázatai. A mítosz – *Cassirer* szerint – elméleti keretet ad az aktív vallási gyakorlat értelmezésének. A mítosz a rítusok „aetiologikus” hermeneutikája. Ezzel kapcsolatban felvetődhet a kérdés: Ha a rítus megelőzi a mítoszt, s ha a rítus csak később kap a mítoszban eszmei tartalmat, akkor honnan van az a vallási mondanivaló, ami kifejezésre jut a rítusokban? Egyáltalán, miért vannak akkor rítusok? A vallási szertartások öncélú, értelem nélküli gesztusok és akciók lennének csupán? *Preusz* ezzel kapcsolatban később megváltoztatta nézetét és azt mondta, hogy a mítosz aetiologikus szemlélete egyszerre igaz és téves is. Jóllehet, a mítosz valóban megmagyarázza a rítust úgy, hogy feltárja annak

szimbolikus jelentését, de ugyanakkor arról sem szabad megfeledkezni, hogy a rítusok – melyek a közvetlen vallásfenomenológiai megfigyelés tárgyai –, a hagyományt szinte „érintetlenül” megőrizték számunkra, s a mítosz elsődlegességéről tanúskodnak, amely a rítusokban él tovább.

Malinowski, mítosz-elméletében azt tanítja, hogy a mítosz elbeszélési tartalma, részleteit illetően lehet, hogy meseszerűnek tűnik, és nem felel meg a valóságnak. A rész-elemeket azonban nem szabad az egész mítoszból kiragadva szemlélni. Az „egész” mitikus elbeszélés nagy összefüggéseiben valami igaz, valóságos alappal bíró történeletről s annak értelmezéséről számol be, amely ősi egyetemes emberi tapasztalatra épül.

Gaster úgy véli, hogy a mítosz egy lényegű a rítussal. Mítosz és rítus egy és ugyanazon valóságnak két arculata.

M. Eliade a következőképpen határozza meg a *mítosz* fogalmát: A mítosz szent történeletről szól, mégpedig egy olyan eseménnyel kapcsolatban, amely a legősibb időkben történt. A mítosz mondanivalóját úgy állítja be, mint természetfölötti létezők cselekedeteinek következményét, akik végső okok és feltételek formájában a világi történelemek és valóságok mögött állnak. A mítoszok egy adott kor sajátos világképének elemeit használják fel az elbeszélés megfogalmazásában. A mítosz sajátos világról szól – melynek reális magja van –, de mindig a „szent” összefüggésébe beleágyazva. *Eliade* szerint a mítoszokat egyszerre kell szent és profán, jelképes és valóságos történetnek tekinteni. Pl. a világ keletkezéséről beszámoló kozmológiai mítoszok igazak, hiszen a világ ténylegesen van és valamikor létre is jött. S épp ez az a valóság-alap, amelyről a mítosz sajátos vallási nyelvezeten szól. A halál-mítoszok is igazak, mert volt és van halál, de ezt a tényt a mítosz sajátos vallási-kulturális fogalom- és kifejezési rendszerével értelmezi. A mítoszok gyakran szólnak az istenek cselekedeteiről, amely cselekedetek olyan értelmezést kapnak a mítoszokban, hogy az emberek viselkedésmódjának modelljeként kapjanak értékelést. A valóság-alap itt az emberi magatartások típusa, amelyről a mítosz vallási beállítással beszél. A mítoszok „anyag” tárgya tehát reális, valóságos alapja van, míg az értelmezés sajátos szempontja a „szent”, a vallási beállítottság, amely a kor kultúrszintjén nyer megfogalmazást.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a mitikus gondolkodásban a vallási gondolkodás manifesztálódik. A *mítosz* a világról és az embernek a világhoz való viszonyáról szól a *vallási szimbólumok* nyelvén. A mítoszok kialakulása mögött az az alapvető emberi igény húzódik meg, hogy vannak olyan valóságok (különösen a vallási tudat által felismert valóságok), melyekről szokványos emberi nyelvhasználattal nem tudunk beszélni, mert meghaladják fogalmi gondolkodásunk határait. A mítosz feltárja és kifejezi a valóság „legmélyének” titkát a szimbólumok segítségével. A mítosz „sui generis”, sajátos műfaj, melyet elsősorban „önmagában” kell tanulmányozni és megérteni.

A vallási igazságok igazolhatósága

A logikai pozitívizmus a kijelentések jelentéstartamát egyértelműen kívánja meghatározni. A *verifikáció* elve ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy egy kijelentés tartalma akkor tekinthető logikailag igazoltnak, ha ez a kijelentés analitikus, vagyis olyan formában van megfogalmazva, amely biztosítja számára a nyelvi elemzés során a félreérthetetlen egyértelműséget. (Pl. ilyen biztosan igazolható kijelentéseket használ a matematikai nyelv.)

Az igazolhatóság másik *kritériuma* az, hogy a kijelentés tartalmát a tapasztalat is igazolja. A logikai pozitívizmus alapállását gyakorlatilag számos szaktudomány tudományelméleti alapelveként tekinti, amikor egy kijelentés igazságának kritériumát keresi. Érthető, hogy az igazolhatóság elvének ilyen értelmezése mellett a vallási, teológiai kijelentéseknek nincsen jelentésük. A vallás tehát irracionális, mert a vallásos hit nem képes igazolható jelentést adni a vallási kijelentéseknek.

A logikai pozitívizmus és nyelvanalízis elve igyekszik kikerülni minden metafizikai problémát, mert abból az előfeltevésekből indul ki, hogy a metafizikai igazságoknak nincs tapasztalati igazolható jelentése. Ez az irányzat azonban figyelmen kívül hagyja az *analógia elvét*. Nem veszi figyelembe, hogy az igazolhatóság elve is alapjában véve „metafizikai” kijelentés, tehát nem igazolható. Így jut a logikai pozitívizmus és nyelvanalízis önmagával ellentmondásba.

A vallási tapasztalás kérdése

A vallási tapasztalás a vallásfilozófiai reflexió kulcs-kérdése. Mikor a vallási kifejezési formák, megnyilatkozások, jelek, tanítások jelentését vizsgáljuk, végsősoron a vallási tapasztalás kérdésével találjuk szemben magunkat, hiszen mindezek a mozzanatok a vallási tapasztalásban nyernek kifejezést. A vallási tapasztalás elemzése során a következő *véleményekkel* találkozunk:

Vannak, akik úgy vélik, hogy egyáltalán nincsen vallási tapasztalat. A vallás csak illúzió (főleg a marxista szerzők és freudi pszichoanalitikusok véleménye ez). Mások úgy vélik, hogy van hiteles, igazi vallási tapasztalás, de ez nem különbözik az egyetemes emberi tapasztalástól. E szerint a vallási tapasztalás minden transzcendentális elemtől mentes.

Főleg a vallástörténészek hajlanak arra a véleményre, hogy teljesen azonosítsák a vallások történelmi megnyilvánulási formáit, a tényleges, jelenbeli vallási tapasztalással, anélkül, hogy bármiféle vallási fejlődést megengednének.

A vallási tapasztalás jellegzetességei

A vallási tapasztalást a következő tulajdonságok jellemzik:

A vallási tapasztalás *válasz* arra, amit az ember végső valóságként „megtapasztal”. A vallási tapasztalás mélyebbre nyúlik, mint a hétköznapi tapasztalás. Nemcsak a véges dolgokra figyel, hanem a tapasztalati világot a maga konstitutív egységében, végső metafizikai összefüggésében kívánja megragadni. A valóság végső alapjára való rákérdezés a közvetlen tapasztalás struktúráin keresztül haladva alakítja ki a vallási tapasztalás biztos kiinduló pontját. A *vallási tapasztalás* nem más, mint válaszadás arra az ösztönzésre, amely a *valóságot isteni és érték-teremtő* mivoltában állítja elénk.

A véges dolgok megtapasztalásából nem fakad igazi vallási tapasztalás, legfeljebb annak hamis látszata. Ha a véges dolgokra kivetítjük a végtelen tulajdonságait és felruházzuk a végtelent sejtető szimbólumokkal, akkor csupán a vallási tapasztalás látszatához jutunk el, ami végül keserű kiábránduláshoz vezet. A nem-hiteles vallási tapasztalásra épülő pseudo-vallások (pl. „vallási” jellegű eszmerendszerek és tevékenységek) sora jól példázza ezt. Az igazi vallási tapasztalás középpontjában az „isten”, a „szent” áll és beállítottága valóban transzcendentális. Az úgynevezett *pseudo-vallások* középpontjában egy hamisan abszolutizált véges dolog vagy érték áll, amely felé a vallásos lélek az isteninek és a szentnek kijáró hiteles transzcendencia igénnyel fordul, hódol előtte, imádással veszi körül. Ebből a furcsa kettősségből születik a pseudo-vallási tapasztalás abszurditása. Napjainkban sokaknál divatos a vallási értékeknek (mint vallási értékeknek) tagadása. Azonban a *vallási igény*, illetve a vallási tapasztalásra való igény oly mélyen gyökeredzik az emberben, hogy előbb vagy utóbb – ha vak vágányokon és mellékutakon is – előbukkan. Így jönnek létre a *burkolt* vallási magatartásformák. Az elfojtott transzcendencia-igény azonban akarva, nemakarva „jelképes” cselekedetekben megmutatkozik. Jung azt mondja, hogy az ember „gyógyíthatatlanul vallásos” – s ebben igaza van. A burkolt vallási magatartás sajátos megnyilvánulásai a modern kor mítoszai és szimbólumai, melyekben megnyilvánul az ember alapvető igénye arra, hogy vezessék, hogy olyan transzcendens modelleket kapjon, melyek eligazítást nyújthatnak életében. Napjaink rejtett vallási igényének és az ebből fakadó ügyesen leplezett

hiszékenységnek vannak már ravasz vámszedői is, akik a legújabb kor „papjaiként” és „profétáiként” alaposan „megadóztatják” a vallásra kiéhezett (jóllehet a történelmi vallásokat „eleve” visszautasító) emberi lelkeket.

M. Eliade találóan mutat rá arra, hogy a legtágabb értelemben *vallásosnak* nevezhető az az ember, akinek életeszménye olyan „modellhez” igazodik, melyet ő *feltétlenül* ismer el. Az ilyen transzcendens beállítottságú életfelfogás bennfoglaltan Isten létéről is tud és meghódol előtte.

A fentiekben a vallási tapasztalást *válasz adásként* fogalmazzuk meg. Ezzel a következőket kívánjuk kifejezni:

1. Aktív kommunikáció a transzcendens valósággal,
2. Alanyon-kívüli (extra-szubjektív) magatartás, állásfoglalás.

1. A vallási tapasztalás nem csupán *passzív* mozzanatokból tevődik össze, hanem aktív, dinamikus oldala is van, hiszen az emberi szellem alapjában véve dinamikus beállítottságú. Az a vallási kvietizmus, melynek csak *passzív* megnyilvánulásai vannak, idegen az emberi természettől. Azt sem mondhatjuk azonban, hogy a vallási tapasztalás *tisztán aktív* megnyilvánulásokban fejeződik ki. Nem kétséges, hogy a vallásosságban az aktív tényezőknél is jelentős szerepe van. A jóga (mint a vallási tapasztalásból fakadó, de attól önállósuló) gyakorlata pl. különösen a *passzív* vonatkozásokat hangsúlyozza. A vallási tapasztalás egyszerre *immanens és transzcendens* jellegű. Forrását illetően transzcendens, mert az Abszolutumból táplálkozik és feléje irányul, de maga a tapasztalás *belső*, hiszen a lélek mélyén játszódik le a vallásos ember találkozása az Istennel. Ugyanakkor a legfőbb Lény meg is haladja a lélek befogadóképességének határait.

A monista és panteista színezetű vallási beállítottságban a vallási tapasztalás zavart és nehezen körülhatárolható. Hiszen mindkét felfogás tévesen értelmezi a transzcendencia forrását, a legfőbb Lény fogalma ugyanis tisztázatlan bennük. E felfogásokban a vallási tapasztalás illúziójával találkozhatunk csupán, hiszen e vallások „istene” nem lehet azonos az igazi vallások transzcendens legfőbb Lényével. Ezért nem jöhet létre hiteles vallási tapasztalás a monista és panteista színezetű vallásokban.

2. A *hiteles* vallási tapasztalás teljes választ, reflexiót kíván nyújtani a legfőbb Lény „kihívására”. A vallási tapasztalás sajátos vonása, hogy nem csupán a lélek egyes meghatározott képességeit működteti (értelmet, akaratot vagy az érzelmeket), hanem *egész személyiségünket megmozgatja*. A vallási tapasztalás – legalábbis hiteles formájában – mindig integrális, egész személyiségünket átfogó élmény. Találóan illenek ide Tertullianus szavai: „Totus quod sumus etiam quo sumus”. A vallás tehát igényt tart az egész ember személyes közreműködésére és átjárja az egész emberi életet. A vallási megtapasztalásban az ember nem csupán felismeri transzcendentális vonatkozását az Istenhez, hanem ez a viszony *normatív* jelleggel is tükröződik benne és *állásfoglalásra* készíti. A legfőbb Lényhez fűződő kapcsolat *erkölcsi követelményt* is jelent a számára. Arra ösztönzi az embert, hogy magasabb szinten, önmagán „túllépve”, az Abszolutum irányába valósítsa meg önmagát és ténylegesítse legnemesebb lehetőségeit. A vallási tapasztalás az a legintenzívebb belső lelki tapasztalás, amire csak képes az ember. A vallásos hűség, odaadás sokkal erősebb és mélyebbrehatóbb lehet, mint bármely hűség és odaadás. E hűség és ragaszkodás alapvető igénye, hogy *tettekben* nyilvánuljon meg. Arra is képessé teszi az embert, hogy természetes képességeit meghaladó aktivitást fejtsen ki a vallási eszmény szolgálatában.

A vallásosságban megnyilvánuló *tevékenység* produktivitása jó fokmérője lehet a vallási tapasztalás hitelességének és mélységének. A tevékenységet itt tágabb értelemben kell vennünk, vagyis a vallási produktivitás nem zárja ki az elmélyülést és a kontemplációt, amely szintén az „isteni” megtapasztalásának gyümölcse. Az istenivel való találkozás a vallási

megtapasztalásban képessé teszi az embert arra is, hogy alanyi zártságát föladjja és „kilépjen” önmagából.

Vallási tapasztalás és emberi természet

A vallási tapasztalás az emberi természet konstitutív eleme. Nem idegen az emberi természettől és hiteles formájában nem is csökkenti annak értékeit, sőt inkább megnevesíti azt. Az ember alapvető és természetes igénye az *imádás* és a *válasz-adás* az isteni valóság megnyilatkozásaira.

A „numinozum” iránti érzék különféle fokozatai észlelhetők az emberben. *Anndra* úgy véli, hogy ez a hajlandóság velünk született képesség. Olyan törekvés, amely különféle tevékenységi formákban (akárhányszor rejtetten, „mellékutakon”) fejezi ki magát. *Marett* szerint a vallási érzék az emberben állandó jellegű adottság, és sajátosan csak az embert jellemzi. Egyetemesen mutatkozik meg az emberek szellemi életében. A vallási megtapasztalás feltételezi az ember „válasz-adó” képességét. E képesség aktivizálása nélkül nem is tud eljutni a vallási megtapasztaláshoz. Az isteni önkinyilatkoztatás eszméjét úgy kell értelmezni, mint a természetben, a történelemben, a mindennapi emberi életben és különösen a sorsfordulókban leleplezhető objektív megnyilatkozást, mely tárgyilag leírható, s ami az ember részéről megköveteli a belső szellemi odaadást és ragaszkodást.

Nem érthetünk egészen egyet Rudolf Otto véleményével, aki úgy véli, hogy a vallásosság valamiféle „különálló” lelki képesség megnyilvánulása. A vallásosság nem csupán „ösztönös” megnyilvánulás, nem az ösztönök világához tartozó valóság. A vallásosság sokkal több, mint az alacsonyabbrendű lelki képességek működésének sajátos effektusa. Az úgynevezett vallási érzék, a „sensus numinis” nem velünk született hajlandóság a vallásosságra, hanem tudatos nevelés, önnevelés, tanulás, társadalmi hatás összműködésének eredménye. Nem kétséges, hogy a tudatalatti és ösztönös tényezők is akárhányszor jelentős szerepet játszhatnak a vallásos életben, de befolyásuk nem annyira a lényegre érinti. Következésképp a vallási tevékenységet és tapasztalást nem lehet mindenestül visszavezetni a lélek *irracionális* világára.

Vannak szerzők, akik úgy vélik, hogy a vallás nem más, mint egyszerűen *érzelem*. Vajon mit jelent tanításukban ez a szó, hogy „érzelem”? Az érzelmek kíséző jelenségként valóban jelentkezhettek a vallási tapasztalásban és aktivitásban, de nem az érzelmek játéka hozza létre a vallást. Vannak pszichológusok, akik úgy vélik, hogy a lélek bizonyos pszichikai állapotainak összecsengése, mely a vallási tárgyra irányul, magyarázza meg a sajátosan vallási érzelmek létrejöttét. E felfogás tükrében úgy tűnik, hogy mégis csak van valamiféle önálló „vallási érzék” az emberben. Nem adhatunk azonban igazat az előbbi pszichológiai vélekedésnek, hiszen az *érzelmek* csupán *kíséző jelenségei* és nem létesítő okai a lelki aktusoknak. Az érzelmet, így a vallásos érzelmet is valamiféle ok váltja ki, s ez az ok nem más, mint a *vallási tapasztalás*. A vallási érzés kinyilvánítja a vallási szituációt és megmutatja a vallási tapasztalás tárgyát, de nem hozza létre azt.

A metafizikai tapasztalás és vallási tapasztalás viszonya

A vallási és metafizikai tapasztalás szoros kapcsolatban vannak egymással.

Az emberi értelem képes arra, hogy a maga erejéből és a maga természetes képességeivel *felismerje* (nem „kiismerje”) a numinozumot, vagyis a vallás sajátos tárgyát. Ebben a felfedezésben nincs szükség a természetfeletti kegyelem átalakító erejére. Szellemi képességünk „felfedezése” elsősorban a numinozum *létezésére* irányul, de arra is képes, hogy bizonyos vonásokat megismerjen annak belső természetéből. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az értelmi aktivitás során nem úgy találkozunk Istennel, mint Istennel, hanem inkább azt ismerjük fel, hogy léte feltétlen és szükségszerű lét. Felismerjük azt, hogy nem lehet,

hogyan ne legyen valami, ami feltétlen. Szoros értelemben tisztán természetes szinten nem találkozhatunk vele, de azt tudhatjuk, hogy van. E szükségszerűség felfedezése közben valamit már természetéből is megsejtünk. Azt, amit természetes értelmi működésünk segítségével megismertünk, fogalmakkal is ki tudjuk fejezni, majd a megértett összefüggéseket értelmesen le is tudjuk írni (deszkripcio) és a véges valók módjára (persze csak véges és analóg módon) valamiképpen meg is tudjuk érteni. Ily módon a filozófiai-metafizikai vizsgálódás „anyagát” képezheti az értelem által felismert Isten. A tapasztalásnak ezt a legmagasabb szintű természetes fokozatát nevezzük *metafizikai tapasztalásnak*.

Van olyan tapasztalás is, ami meghaladja a metafizikai tapasztalást, s melynek segítségével képesek vagyunk a numinozumot mint olyat, önmagában is felfogni. Ezt sajátos értelemben vett *vallási*, azaz *természetfölötti tapasztalásnak* is nevezhetjük. A természetfölötti jelleg a numinozum „más”-ságából adódik. Istennek mint numinozumnak felfogása, amennyiben ez a „szellemi-személyes” találkozás formájában történik, messze meghaladja a dolgok természetes megismerésének szintjét. E tény pedig azt bizonyítja, hogy az ember igazán képes a természetfölötti-vallási aktivitásra, vagyis arra, hogy kapcsolatot teremtsen a természetfölötti valósággal. A *vallási tapasztalásban* a kapcsolat-teremtés elsődleges forrása maga az Isten, aki önmagát *kijelentve* e kapcsolat-fölvételt kezdeményezi. Az ember aktivitása a *hitből* fakadó *válasz-adásban* másodlagos. Az ember ugyanis a maga természetes képességeivel nem tud természetfölötti kapcsolatot kezdeményezni, hiszen az ember önmagában csupán természetes és nem természetfölötti lény.

Szólnunk kell még arról is, hogy Isten felszólítása az ember felé olyan kihívás, melyre válaszolni kell. Ez a kihívás ajándék jellegű, hiszen az isteni *kinyilatkoztatás* nem jár ki az embernek. Az ember válasza az isteni kinyilatkoztatásra csak esetleges lehet, hiszen maga az ember természeténél fogva is esetleges létező. Az embernek Istennel való találkozása elsősorban Istentől függ. Ő adja meg a lehetőséget erre a találkozásra, mert szeretetből szabadon akarja adni. A kinyilatkoztatás elfogadása az ember részéről is szabad aktus, ami magában foglalja az ember szabad választását és döntését, de egyben felelősségét is.

Összegezés

Nem akad olyan tárgyilagosan gondolkodó ember, aki valamiféle abszolútum létezését komolyan kétségbe vonhatná. Ha mégis akad, akkor vagy a tiszta relativizmusba, vagy a nihilizmusba fut majd gondolkodása. Relativizmusba azért, mert relatív létről csak akkor beszélhetünk, ha már előzőleg tudunk az abszolút létről. Nihilizmusba pedig azért; mert ha nem létezik a lét teljessége, akkor semmi sem létezhetik, így maga a nihilizmus sem.

Az Abszolútumról nem lehet közvetlen szellemi tapasztalásunk, mert ha lenne, akkor az már nem lenne az Abszolútum. Az Abszolútum ugyanis létében és megismerésében megelőzi gondolkodásunkat és tapasztalásunkat. Az Abszolútum gondolkodásunk és tapasztalásunk lehetőségfeltétele s egyben a végső horizontja. Az Abszolútum a „végső-végtelen” valóság, a valóság teljessége, s mint ilyen minden tökéletesség foglalatja. Így a *személyesség* létükéletességével is rendelkezik, vagyis képes a személyes kommunikációra a kevésbé tökéletes személyekkel.

A „filozófusok istene” mégis más, mint a vallás személyes Istene. A „filozófusok istene” személytelen, végső Abszolútum, akivel nem lehet találkozni a vallásos hit személyes kapcsolat-fölvételének formájában. Csak a természetfölötti kinyilatkoztatás értesít arról, hogy az az abszolút lét, melyet értelmünk felismer, a hit világosságában az önmagát teremtményeinek kinyilatkoztató személyes Isten.

Képesek vagyunk tehát felfedezni a „numinozumot”, a vallások Istenét, s ezt a leghitelesebben akkor tesszük, ha a filozófiai-metafizikai alapelvek figyelembevételével, fokról-fokra, de a metafizikai tapasztalást is meghaladva közelítünk hozzá. Ez az az út,

melyen előre haladva alkalmassá válunk arra, hogy válaszoljunk a kinyilatkoztató Isten hívására.

Keresztény és nem keresztény vallások

A kereszténység és a nem-keresztény vallások összehasonlítása

Napjainkban, amikor részben a „divat”, részben az időszerű világeseményekről való értesülés útján mind gyakrabban találkozunk a nemkeresztény vallásokról szóló tudósításokkal, kikerülhetetlenül felmerül bennünk az igény, hogy összehasonlítsuk őket a kereszténységgel. Számos olyan mű kerülhet a kezünkbe, melyek a nagy keleti történelmi vallásokról szólnak, és India, Kína, s az iszlám tanítását ismertetik. Az sem vonható kétségbe, hogy a keresztény hagyományokon nevelődött embert (különösen akkor, ha felületesen tájékozott a maga vallásában), mélységesen megragadja a keleti vallások tanaiból és lelkületéből áradó vallásosság magasrendűsége. Ez akárhányszor elgondolkodásra készítet bennünket, s ezért időszerű, hogy szembenézzünk a problémával. Különösen a II. Vatikáni zsinat tanítása óta túlhaladottá vált az az álláspont, hogy a nem-keresztény vallásokban egyszerűen valamiféle pogány babonát vagy üres eszme-futtatást lássunk. Ma már tisztelettel elfogadjuk ezeknek a vallásoknak az értékeit is. Annak idején, a II. Vatikáni zsinatot megelőzően XII. Pius pápa is úgy nyilatkozott, hogy az „Egyház sohasem tárgyalta a pogányok tanait megvetéssel” (vö. „Divini praecones”). Nem szükséges tehát lekicsinyelni a nem-keresztény vallások értékeit ahhoz, hogy megmutassuk keresztény hitünk nagyszerűségét. Ellenkezőleg, e nagyság annál nyilvánvalóbbá válik, minél inkább elismeri azoknak a valóságoknak a méreteit, amelyeket felülmúl. A lebecsülő értékelés mellett van egy másik beállítottság is, mely az előbbiekhöz hasonlóan káros lehet. Egyesek ugyanis a kereszténységet valamiféle egyetemes vallási hagyományhoz sorolják, amelynek a kereszténység csupán egyik ága volna, és pedig egyáltalán nem a leglényegesebb. Olyanok is akadnak, akik a kereszténységet epizódnak tartják az emberiség vallásos fejlődésében, mely megelőző vallási formákból alakult ki s talán az a sorsa, hogy egykor majd a jövő vallásának adja át a helyét. Megint mások úgy vélik, hogy főleg különálló vallásokról beszélni, hiszen minden vallás ugyanazon „spirituális megtapasztalás” elérésére törekszik. Valljuk be nyíltan, hogy valóban az említett okok miatt fontos, hogy keresztény oldalról megközelítve is tisztázzuk a kereszténység és a nem-keresztény vallások viszonyát. Egyik oldalról igazságot kell szolgáltatnunk a pogány vallások értékeinek, más oldalról viszont azt is látnunk kell, hogy miben múlja felül őket a kereszténység.

A kereszténység nem valamiféle elvont hitrendszer, dogmák és erkölcsi szokások tárháza, hanem legfontosabb jellemvonása, hogy elfogadja azt a történelmi tény, melyet Krisztus-eseménynek nevezünk. Az is bizonyos, hogy ezt a történelmi tényt viszont teljes tartalmával fogadja el, vagyis hisz Krisztus megtestesülésének és föltámadásának valóságában. A Krisztus-esemény Istennek a történelemben való olyan beavatkozása, ami gyökerében megváltoztatja az emberi világot, és feltétlen újdonságot jelent. Ez az, ami teljességgel megkülönbözteti minden más vallástól a kereszténységet. A nagy pogány vallások ugyanis azt tanítják, hogy létezik egy örök világ, melynek semmi köze a mulandóhoz, de ismeretlen előttük az örökkévalóságnak az időbe való behatolása, amely az időnek tartósságot ad, és egyben történelemmé formálja. (N. B. ez áll még a bibliai kinyilatkoztatásra támaszkodó iszlámra is, sőt – legalábbis a szaduceizmusban – a zsidó vallásra is kiterjeszhető.)

A kereszténységgel valóban valami új kezdődött. Isten beavatkozott a történelemben és az emberiség profán történetét üdvtörténetté formálta át. Felemelte az embereket a természetből a természetfeletti rendbe Jézus Krisztusban. Nem kétséges, hogy ez a beavatkozás az emberi természet, és az egész emberiség visszavonhatatlan felemelését jelenti, olyan értéknövekedést jelent, mely tőle többé vissza nem vonható. Így semmi sem bonthatja

már fel többé az isteni és emberi természet egyesülését Krisztusban, semmi sem ronthatja meg Isten és az emberiség Krisztusban megkötött „új” szövetségét. Valójában a Krisztus-esemény óta beszélhetünk igazában múltról és jövőről a szó teljes értelmében, s ily módon szerveződik a világ történelemmé, amelyben az isteni behatások döntő tényezőket jelentenek.

A Biblia nem akármilyen történetet mond el. Ez a történet szent történet, üdvtörténet, melynek a Szentírás az írásos dokumentuma. Más vallásoknak is vannak szent könyvei. De a szent könyvek közül egyedül a Biblia az, ami történelem, és nem csupán vallási tanítások fejtegetése. Ez a történelem nem elégszik meg a múlt eseményeinek elbeszélésével, hanem a jelenben is folytatódik. Az újszövetségi üdv-esemény ma is itt van közöttünk az Egyház tanításában és szentségeiben. Ezért a keresztény ember tudatában van annak, hogy nem akármilyen, hanem szent történelemben él, olyan világban, ahol Isten nem szűnik meg munkálkodni, közreműködni és csodás tetteket végrehajtani, amelyek megtérésben és a szívek megszentelődésében teljeseznek ki. A keresztény szemlélt számára ez a valóságos történelem, ami reálisabb a birodalmakénál és találmányokénál. Ebben a történelemben a hit és a természetfeletti szeretet révén épül és bontakozik ki Krisztus titokzatos teste, az Egyház.

A keresztény történelemszemlélet szerint a történelemnek transzcendens célja van. Ezért a cél túlmutat a természetes kibontakozás határain és természetfölötti tartalomra utal. A történelem célja Isten dicsősége, és az ember megszentelődése, illetve üdvössége. Ez a végső cél már beteljesült Jézus Krisztusban, hiszen benne a teremtés elérte célját: a világ sikerült. Ebben az értelemben nevezzük Krisztust „új Ádámnak”, aki örök időkre és hatékonyan az „új ember”.

Mivel a keresztény világszemlélet szerint a történelem sorsdöntő eseménye, a Krisztus-esemény már megtörtént, a történelem ezek után semmi lényegesen újat és fontosat nem hozhat. Ezért egy olyan eljövendő vallás fogalma, amely felé a kereszténység csak átmenet lenne, képtelenség. Krisztust nem lehet felülmúlni.

Jóllehet a dolgok Krisztuson alapuló rendje nem más, mint a világ végső rendje, azért lehetséges benne a belső növekedés. Ez a növekedés a megtestesüléssel kezdődött el, és eljövendő beteljesedése, a paruzia, Krisztus második eljövetele lesz. Ez az üdvtörténet végső és utolsó eseménye. A paruzia sajátos vonása, hogy benne a feltámadás kozmikus méreteket ölt: „új ég és új föld” lesz, melyet a történelem felett mondott isteni ítélet előz meg. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a kereszténység a megtestesülés után is eszkatologikus jellegű, mivel várja Isten utolsó beavatkozását a történelemben, amikor visszaveszi művét azért, hogy végső beteljesülésre vigye.

A kereszténység lényegében nem más, mint Istennek a világba való belenyúlása Jézus Krisztusban. Mivel a kereszténység hittel vallja, hogy egyedül Istennek ez a beavatkozása mentheti meg az embert, ezért nincs másban üdvösségünk, egyedül csak Jézus Krisztusban. Nehezen érti meg ezt az, aki úgy véli, hogy végeredményben minden vallás misztikája hasonló. Ezért tán nincs is szükség arra, hogy a kereszténység valamiféle kizárólagossági igényrel lépjen fel a többi vallással szemben. Mégis veszélyesnek mondható ez a szemlélet, mivel az a meggyőződés lappang benne, hogy az embert a világtól való elszakadás és az Istennel való egyesítés aszketikus erő kifejtése váltja meg, nem pedig Jézus Krisztus keresztese. Természetesen a megváltás kegyelmi jellegének hangsúlyozásához a kereszténység nem kívánja lebecsülni a nem keresztény vallások szemlélődő és aszketikus életének értékeit. Nem kétséges, hogy akár a hinduizmus, akár a buddhizmus sok olyan vallási értéket tud felmutatni, – akár az imádság, akár a felebaráti szeretet vonalán – mely feltétlenül tiszteletreméltó és számos, a kereszténység által is nagyrabecsült erény birtoklására mutat. Mindez azonban azt feltételezi, hogy az ember képes a saját erejéből is eljutni Istenhez. Ezt az egyoldalú felfogást a kereszténység kénytelen elvetni, és pedig két okból:

Az első ok, az eredeti bűn valósága. Az eredeti bűn szakadást jelent Isten és az ember között. Ezt a szakadást az ember saját erejéből nem tudja megszüntetni. Nem elég tehát

csupán azt hangsúlyozni, hogy az embernek el kell szakadnia a múlandó világtól, és a testi élettől azért, hogy visszajuthasson tulajdonképpen spirituális létéhez. A kereszténység számára elsősorban nem a test a bűn forrása, hanem az egész ember testestül-lelkestül rabja a bűnnek, és ettől csak Isten mentheti meg kegyelmének erejével.

A második ok az, hogy a keresztények Istene a teremtmények számára önmagában abszolút hozzáférhetetlen. Ezért csak Ő képes kezdeményezni a teremtmény felé, s csak Ő tudja az embert a maga természetének részesévé tenni és a természetfeletti életbe vezetni. A hinduizmus és az újplatonizmus úgy véli, hogy a szellemi lélek természete szerint isteni, és ha a lélek megszabadítja magát mindattól, ami tőle idegen, akkor önmagát megtalálva Istenhez is képes eljutni. Csakhogy ez a felfogás azt az állítást rejti magában, hogy nincs alapvető különbség a teremtetlen Isten és a teremtett szellem között. A hinduizmus bizonyos panteizmust tételez fel. Ezzel szemben a kereszténység világosan azt tanítja, hogy Isten a teremtő és ezért lényeges különbség van Isten és az ember, illetve a világ között. Ezért egyedül csak Isten képes az embert fölemelni önmagához. Csak Ő képes a természetfeletti és misztikus élet ajándékával megörvendeztetni az embert. Ezt pedig tisztán emberi erőfeszítéssel, aszkézissel nem lehet elérni, legfeljebb az lehetséges, hogy a hitbál fakadó élet és az aszkézis alkalmassá tehetik az embert Isten kegyelmének szabad elfogadására. Ebből pedig az következik, hogy a megmentő tényező Krisztus megváltó tevékenységébe vetett hit, nem pedig a pusztán aszketikus erőfeszítés. Helyesen hangsúlyozta ezt a maga korában Szent Ágoston az eretnek Pelagius-szal szemben. Az embertől Isten csak annyit kíván megmentéséhez, hogy ismerje el bűnös voltát és nyissa meg magát a kegyelemnek. Az alázatosság az üdvösség lényeges feltétele, a kevélység viszont a legnagyobb akadálya. A vallási relativizmus (mely szerint mindegy, hogy melyik valláshoz tartozik az ember) szemében az úgynevezett „bensőséges lelkek” menekülnek meg, bármely valláshoz tartozzanak is. A kereszténység szemében azok menekülnek meg, akik hisznek, tekintet nélkül bensőségességük fokára. Nem kétséges, hogy lehetnek nagy vallásos egyéniségek a kereszténységen kívül is. Sőt az is lehetséges, hogy vannak korszakok, amelyekben a legnagyobb vallási egyéniségek nem a keresztények soraiból kerülnek ki. Ez azonban mind nem fontos. Egyedül az a fontos, hogy Krisztus szavának engedelmeskedjünk.

Ebben a megvilágításban tűnik ki a különbség a keresztény és nemkeresztény misztika között. Amazok számára az Istennel való egyesülés olyan aszkézis végső eredménye, amely által a lélek – elszakadva mindentől, ami idegen tőle – megtalálja a maga tiszta lényegét, vagyis az Istent. A hangsúly tehát itt az aszketikus gyakorlatokra és módszerekre esik. A keresztény misztika is használja ezeket a módszereket, de ezek mindig másodlagosak maradnak és sohasem elégségesek. A keresztények Istene élő és transzcendens Isten, akit semmiféle módszerrel nem lehet „fogyul ejteni”. Szabadon közli magát az emberrel, akkor és olyan formában, ahogyan akarja. A misztikus élmény nem függ semmiféle feltételtől. Szent Pált a damaszkuszi úton éri az Isten kegyelme. A kegyelemnek nincs más forrása, mint az Isten szeretetének szuverén szabadsága. A lelket a kegyelem befogadására nem annyira a pszichológiai gyakorlatok, mint inkább bizonyos Istennek kedves vallásos magatartások teszik alkalmassá. A keresztény misztikusok ezen a téren főként a saját akaratukról való lemondást és az Isten akaratának való föltétlen alávetettséget említik. A misztikus kegyelmek semmiképpen sincsenek a szemlélődő élet formáihoz, a hallgatás és összeszedettség külső gyakorlataihoz kötve. Akár a legteljesebb tevékenység közepette is be tudja fogadni őket a lélek, ahogyan ezt Xavéri Szent Ferenc példája is mutatja. A kereszténység és a nemkeresztény vallások közötti különbözőséget találóan szemléltethető a hős és a szent különbsége. Nem kétséges, hogy az indiai aszkéták teljesítményei bámulatra méltóak. Talán a legnagyobb dolog ez, amit ebben az összefüggésben emberi síkon ismerünk. A szentek azonban mégis mások, mint ezek a vallási hősök és fanatikusok. Emberileg nézve gyakran gyávák és gyengék. Nehéz dolgokra vállalkoznak, melyek meghaladják emberi

képességeiket. Ők azonban Isten erejére támaszkodnak. Ilyen szent volt Szent Péter apostol és az első századok keresztény vértanúi. A szent, mivel ismeri saját gyengeségét és hittel Isten erejére hagyatkozik, képes arra, hogy alázatos maradjon még akkor is; ha a legnagyobb dolgokat hajtja végre. Nem véletlen, hogy Szent Pál így határozta meg az evangéliumot: „Isten ereje az mindenkinek az üdvösségére, aki hisz, elsősorban a zsidó és aztán a görög számára.” (Róm 1,16).

Itt van tehát a lényeg: a kereszténység elsősorban nem az ember erőfeszítése Isten felé; hanem isteni erő; amely az emberben beteljesíti azt, ami az embert meghaladja. Az ember erő kifejtése csak felelet erre. Épp az Isten erejére való támaszkodás a keresztény élet-gyakorlat transzcendenciájának lényeges vonása.

A kereszténység transzcendenciája nem csak a gyakorlat, hanem az elmélet síkján is megmutatkozik. A keresztény tanítás tartalma is sajátosan transzcendens a nem-keresztény vallások tanrendszeréhez viszonyítva. Ezt a mozzanatot is félreismeri a vallási relativizmus, mely úgy véli, hogy a legfőbb keresztény hittételek tanítása (megtestesülés, megváltás, Szentháromság, stb.) más nagy világvallásokban is fellelhetők. Nem kétséges, hogy van bőven hasonlatosság a vallások tanítása között, még e vonatkozásban is, de e hasonlóság felületességét gyakran bebizonyították már az elfogulatlan valláskutatók. Kétségtelen, hogy a kereszténység akárhányszor felhasználta más vallások szimbolikáját, sőt mitikus kifejezési formáit is, de ezek csupán másodlagos fejlődések és művelődési alkalmazkodások voltak. A keresztény dogmák eredetüket tekintve lényegében új kinyilatkoztatások.

Bizonyos, hogy a természeti vallásokban fellelhetők alapvető keresztény igazságok. Maga Szent Pál tanítja: „Ami láthatatlan Istenben, a világ teremtése óta észlelhető, mert az értelem a teremtményekből felismerheti teremtőjét” (Róm 1,20). Isten nem hagyta Ábrahám előtt sem az emberiséget minden kinyilatkoztatás nélkül és az emberek bizonyos fokig fölismerhették létezését és megsejtettek bizonyos vonásokat Isten tökéletességéből, de itt meg is álltak. A nem-keresztény vallások felfogták azt, amit a magára hagyott emberi értelem fel tud fedezni Istenből: megnyilatkozását a teremtésben, létezését és azokat a tökéletességeit, amelyek a világban való működésében megnyilvánulnak. Isten belső életének titkába azonban semmiféle értelmi képességgel nem lehet behatolni. Ezért például a Szentháromság mélységei (úgy, ahogy önmagában van) teljességgel megközelíthetetlenek az ember számára. Az ember vitatkozhat a Szentháromság-tanról, de csupán az eszével nem ismerheti meg magát a Szentháromságot, hiszen ezt a titkot az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelén nyugszik, jelenti ki (Ján 1,18).

A kereszténység sajátossága, eredetisége tehát abban van, hogy hittel vallja' Isten Fia, aki megjelent közöttünk, kinyilatkoztatott nekünk két egymástól elválaszthatatlan igazságot: az egyik a szeretet, ami a szentháromságon isteni élet jelenléte a világban, a másik pedig a hozzánk szóló hívás, hogy Benne és Átala vegyünk részt ebben az életben örök időken át. A kereszténység egy személyben, Jézus Krisztusban fogja össze az istenit és emberit, Istent és a világot, megkülönböztetett, de mégis elválaszthatatlan egységben. Ezért Jézus Krisztus személyében található meg minden, amit Istenről és emberről tudnunk kell. A természetes vallások – és ebben van nagy értékük – bizonyosságot tesznek az embernek Isten felé való mozgásáról. A kereszténység viszont az Isten „mozgása” az ember felé, aki Krisztusban megragadja az embert, hogy az emberért s az ember érdekében önmagához vezesse.

Az összehasonlítás után fel kell vetnünk a kérdést, hogy milyen viszonyban vannak a nem-keresztény vallások a kereszténységgel? Mielőtt a kérdésre válaszolnánk, meg kell jegyeznünk, hogy a pogány vallások mindazzal, ami értékeset tartalmaznak, mintegy „leülepedései” Isten „első” kinyilatkoztatásának, amire Szent Pál céloz a Rómaiakhoz írott levélben. A nem-keresztény vallások értékei kifejezik azt a szövetséget, amelyet Isten Noéval kötött, kötelezve magát arra, hogy a természet rendjéhez hű marad. Ezen az úgynevezett „őskinyilatkoztatáson” azonban messze túl megy Istennek az a belépése a történelembe, mely

Ábrahámmal kezdődik, és Jézus Krisztusban teljeseedik be. A nem-keresztény vallások tehát önmagukban véve nem „elavultak”, vagy hamisak, hiszen megvan a részük az igazságból. Krisztus megjelenése óta azonban Isten evilágban való működésének egy immár meghaladott szakaszáról tanúskodnak, s így már nincs meg az a jelentőségük, ami Krisztus előtt volt. Előfutárok voltak, és ez volt a szerepük. Bizonyos értelemben Szókratész, Buddha és Zoroaster is előfutárok voltak, akik az emberiség vallási fejlődése egy-egy szakaszának felelnek meg.

Az előfutárnak azonban el kell halványodnia és át kell adni a helyét annak, akinek útját előkészítette. Ezért azok a vallások, amelyeknek megvolt a szerepük Jézus Krisztus eljövételének előkészítésében, ma már nem látszanak előttünk érvényesnek. Nincs már meg igazi létjogosultságuk, hiszen attól kezdve, hogy Jézus Krisztus megjelent, elvesztették erejüket és megromlottak.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ezek után a kereszténységnek valamiféle felsőbbbségi tudattól áthatva háttérbe kell szorítania a nemkeresztény vallásokat, hiszen akkor önmagával kerülne ellentétbe. Az viszont hamis „alázatosság” lenne a keresztények részéről, hogy megtagadják – valamiféle álhumanizmus vagy vallási relativizmus jegyében – azt, hogy a kinyilatkoztatás teljességét – jóllehet érdemtelenül és kegyelemből – mégis csak ők képviselik ebben a világban. Ez pedig nem csupán tény, hanem feladat is, amihez a keresztényeknek folyvást „fel kell nőniök”.

A keresztény vallás abszolút jellege

A keresztény vallás abszolút jellegén első megközelítésre azt értjük, hogy a kereszténység a többi vallással szemben feltétlen és kizárólagos elsőbbséget élvez. A keresztény üzenet arról szól, hogy Isten egyszer s mindenkorra elkötelezte magát az emberiség üdvözítésére Jézus Krisztusban. Ezért a keresztény (s különösen a katolikus) vallás úgy tekinti magát, mint az isteni kinyilatkoztatás feltétlen, kizárólagos és tökéletes hordozóját. (N. B. Ez természetesen nem az egyház tagjainak személyi kiválóságából fakadó elsőbbséget jelent, hanem csupán elvi megállapítás kíván lenni. Azt sem jelenti, hogy a másvallásúak számára nincs üdvösség, s ezért a más világnézetűeket le kell nézni vagy háttérbe kell szorítani.) Az egyház teológiai megfontolásokból kiindulva mindig is hangoztatta a kereszténység abszolút vallás jellegét, de nem sok figyelmet fordított a kérdés történelmi összefüggésben való vizsgálatára. Napjainkban, amikor a vallási meggyőződések pluralizmusa nyílt kérdéssé lett, újból felmerül a probléma: vajon igényt tarthat-e az egyház arra, hogy a keresztény hit abszolút és kizárólagos értékét hangsúlyozza. Úgy tűnik, hogy itt már a bibliai-teológiai érvelés nem bizonyul elégségesnek. Ezért a vallásfilozófia feladata az, hogy a kérdést a bölcsélet oldaláról is megközelítse és tárgyilagosan bemutassa a probléma gondolkodástörténeti hátterét, majd az abból kiszűrt következtetésekből keresse a megoldás lehetőségét, mely a kereszténység abszolút jellegének felismerését lehetővé teszi korunk számára is.

A kérdés történeti háttere

Addig, ameddig a kereszténység egyeduralmat élvezett Európában, a teológiai gondolkodás különösképpen nem foglalkozott a kereszténység abszolút jellegének kérdésével, hiszen ezt valójában komolyan senki sem vitatta. A nyugati egyházszakadás, az iszlám térhódítása, majd később a reneszánsz és a reformáció viszont mind jobban előtérbe hozta a kereszténységen belül is a vallási meggyőződések pluralizmusának témáját, míg végül a felvilágosodás gondolkodói már nem „belülről”, hanem „kívülről” kérdőjelezték meg a kereszténységet mint abszolút és tökéletes vallást.

Már előbb, a reneszánsz korban Marsilius *Ficinus* (1433-1499) és Pico della *Mirandola* (1463-1494) úgy próbálták feloldani a vallások különbözőségéből fakadó feszültséget, hogy igyekeztek egységbe fogni a zsidó, görög és keresztény vallás legértékesebb tanításait. Német nyelvterületen különösen Nicolaus *Cusanus* foglalkozott tüzetesebben a problémával. A „*De pace fidei*” (1433) c. művében Cusanus azt tanítja, hogy az emberiségnek valamiféle egyetlen, tökéletes vallásra van szüksége, ha el akarja kerülni a vallási különbözőségekből fakadó torzszalkódásokat. Mivel csak egy igaz Isten létezhet, ebből következik, hogy csak egyetlen igaz vallás van, aminek egyetlen helyes istentiszteleti forma felel meg. Jóllehet a vallásoknak különféle megnyilvánulási formái vannak, mégis csak egy abszolút vallás létezik, ami a vallási igazságok teljességét hordozza. Ezért hirdeti Cusanus a „*religio una in rituum varietate*” („egyetlen vallás a szertartások különbözőségében”) áthidaló megoldásának tanát. Azt is kutatja, hogy mi lehet az oka a sokféle vallás kialakulásának és úgy véli, hogy ezt csak az emberek, szokások különbözőségével lehet megmagyarázni. Cusanus szerint az egy és egyetlen Isten az, akit a jószándékú emberek a különféle vallásokban keresnek, tisztelnek, és különféle nevekkkel illetnek. Cusanus a katolikus egyház magasrangú bíborosa volt, aki természetesen az egyetlen és igaz vallásnak a kereszténységet tekintette. Ennek ellenére mégis hangsúlyozta, hogy a másvallású emberek képesek arra, hogy vallási tanításukban felfedezzék a kereszténység alapigazságait, s ezért – ha tökéletlenül is – valójában ők is az egyetlen Isten és az „abszolút vallás” (a kereszténység) hívei, még akkor is, ha erről „kifejezetten” nem tudnak. Nem kétséges, hogy Nicolaus Cusanus korát messze megelőzte e vallásfilozófiai eszmefuttatással. Az általa felvetett kérdés vitatása (melynek tárgyalását Konstantinápoly 1453-ban történt elfoglalása válthatta ki) a reformáció vallásháborúinak csatazajában elnémult. Annál nagyobb erővel kezdték tárgyalni az abszolút vallás kérdését a felvilágosodás gondolkodói, akik már merőben más beállítottságban közeledtek a témához, mint Cusanus.

Hermann Samuel *Reimarus* (1694-1768) és *Lessing* azt tanították, hogy a pozitív vallások különbözősége és hiányai nem engedik meg, hogy valamely vallás kinyilatkoztatásából kiindulva egyedül azt a vallást tekintsük feltétlennek és kizárólagosnak a többi vallással szemben. Minél több vallási kinyilatkoztatás sajátítja ki magának a feltétlenség és kizárólagosság jegyeit, annál több kétség és ellentmondás támad az egyes vallások tanításai között. Valójában senki sem tekintheti alkalmasnak magát arra, hogy megállapítsa: vajon melyik is az egyetlen és igaz vallás? Reimarus – ellentétben Cusanussal – azt vallja, hogy a vallások különbözősége épp a vallási tanítások relativitásának igazságát támasztja alá. Ebből aztán arra következtet, hogy valójában csak az úgynevezett *természetes vallás* tarthat igényt arra, hogy abszolútnak és kizárólagosnak tekintsék. Ez a természetes vallás lényegében rokon vonásokat mutat fel a deizmussal, mely a vallások „filozófiájának” tekintette magát, és elégségesnek tartotta azt, hogy a vallásos ember csak bizonyos ésszerű alap-igazságokat fogadjon el hitéből, amelyek lényegében minden vallási tanításban fellelhetők. Így a vallások sokféleségét meghaladó természetes vallás hívei elismerik a szellemi természetű egy Isten létezését, az isteni gondviselést, a lélek halhatatlanságát, az erkölcsi rend megtartásának fontosságát. Ez a vallás valójában a felvilágosult ember „értelmes”, praktikus vallása, mely elég erős ahhoz, hogy az úgynevezett kinyilatkoztatott vallások helyébe lépjen. Míg az apostolok és az egyházatyák vallása a „vak hit”-re épült, addig az új vallás a gondolkodás szabadságában van megalapozva. A korai *Lessing*, *Reimarus* nyomdokain haladva, azt tanítja, hogy a sokféle vallási szokás elhomályosítja az igazi vallás lényegét, ami az ész-vallás. Ezért a pozitív kinyilatkoztatott vallások „egyszerre” igazak és hamisak is, mert egyikük sem tarthat igényt arra, hogy abszolút vallásnak tekintsék. A későbbi *Lessing* azonban összefüggést keres az ész és a történelem között, és arra a meggyőződésre jut, hogy fel kell fedezni a történelmileg kialakult keresztény kinyilatkoztatás tanításában az alapvető „észigazságokat”. *Lessing* úgy véli, hogy a kinyilatkoztatásnak története van és e történelmi

folyamat végén születik meg a tiszta *észvallás*, az „új és örök evangélium”, melynek tartalmából majd minden ésszerűtlen elemet száműznek. Szerinte a teológia feladata nem lehet más, minthogy a kinyilatkoztatás tanításait a felvilágosodott ész racionális törvényeihez igazítsa. Ilyen értelemben beszél Lessing a kereszténység „abszolút vallás” jellegéről, amennyiben az képes megszabadulni az „egyházi” hittől és eljutni az „ész-hit”-hez. Lessing úgy véli, hogy a kereszténység tökéletes és abszolút jellege nem az elnyert igazságok merev birtoklásában áll, hanem épp abban a folyvást teljesítendő feladatban, mely mind jobban megközelíti a tiszta ész-vallás ismerveit. Amint látjuk, Lessing arra törekedett, hogy a vallás történelmi igazságait az ész-igazságokkal hozza összhangba. Törekvésének értéke azonban megkérdőjelezhető egy később kialakult (és még napjainkban is erősen ható) olyan felfogással, mely azt vallja, hogy a múltbeli (történelmi) igazságokat egzakt módon nem lehet bizonyítani. A történelmi igazságok és az elvont természettudományos igazságok bizonyítási módszere merőben eltér egymástól. Történelmi igazságokkal (vö. a kinyilatkoztatás tanításával) nem lehet úgynevezett elvont „örök igazságokat” (esetünkben az abszolút jellegű vallási igazságokat) bebizonyítani, az esetleges történelmi tények nem támaszthatják alá a szükségszerű ész-igazságok erényét.

A német idealizmus tematikusan nem foglalkozott a kereszténység abszolút jellegének problematikájával, jóllehet Schelling egy korai írásában (1802) szerepel ez a kifejezés, de csupán formális összefüggésben.

Valójában *Hegel* volt az, aki vallásfilozófiájában a kérdést újból fölvetette. Hegel messze túllépett a felvilágosodás vallásfilozófiai szemléletén. Úgy vélte, hogy a felvilágosodás úgynevezett természetes vallása csak az egyes pozitív vallások elvonatkoztatásaként gondolható el. Ezzel szemben Hegel vallásfilozófiájában az egyes vallások az abszolút Szellem megjelenési formái. Hegel szintézisre törekvő eszmerendszerében a vallások pluralizmusát ily módon próbálja feloldani. Azt tanítja, hogy a vallás elvont fogalma az abszolút vallásban (azaz a keresztény vallásban) van először tételezve, ami azt jelenti, hogy a kereszténységben tér először magához a vallás elvont eszméje. A tökéletes vallás természetesen a dialektikus fejlődés egyes fokozatain keresztül jut el a teljességre. Hegel a kereszténységen kívüli vallásokat a kereszténységhez viszonyítva értékeli és tökéletességük fokát is ebből a szempontból ítéli meg. De vajon miért épp a keresztény vallást tarja Hegel a legtökéletesebb vallásnak? Azért, mert filozófiai rendszerét a keresztény vallás elemeivel tudja a legjobban vallásfilozófiai szempontból alátámasztani. Valójában a keresztény vallás jól illusztrálja rendszerének belső logikáját, – gondolja Hegel. Filozófiai rendszere belső törvényszerűségének megfelelően úgy véli, hogy a vallási formák is három fokon fejlődnek: A természetvallásban az istenség a külső erő s ezért a félelem tárgya. A második fokon Isten, mint személyes alany jelenik meg. Ide tartozik a zsidók vallása, amely a fenségé, a görögöké, mely a szépségé s a rómaiaké, mely a célszerűség vallása. A harmadik fokon Isten az objektív és szubjektív tényező, az emberi és isteni természet egysége. Ez a kereszténység, az igazság és a szabadság vallása. A *kereszténység* Hegel szerint a hit formájában vallja azt, amit az ő filozófiája a gondolkodás formájában fejt ki Hegel a kereszténység megtestesüléséről és Szentháromságról szóló tanítását különösen alkalmasnak találja arra, hogy rámutasson az abszolút szellemnek a vallás formájában megnyilvánuló dialektikus történelmi fejlődésére és önmagához térésére. Jézus Krisztusban ugyanis Isten kiengesztelődik a világgal és a kereszténység mintegy történelmileg reprezentálja ezt a kiengesztelődést, mely a Szentlélek működése folytán az igazi szabadságra vezet el az embert (N. B. amikor Hegel a kereszténység vallási kifejezéseit használja, akkor ezeket nem teológiai értelemben, hanem a hegeli filozófia „általános-különös-egyes” gondolkodási sémájában kell értelmeznünk). Hegel tehát, amikor a keresztény vallás abszolút jellegéről tanít, akkor ezt nem a kereszténység önértelmezésében szemlélt feltétlenség és kizárólagosság összefüggésében kell

értelmeznünk, hanem úgy, mint egyféle sajátos vallásfilozófiai eszme-futtatást, melynek igazsága magának a rendszernek helyességén áll vagy bukik.

Ismeretes, hogy a filozófiai gondolkodás 1830 és 1850 között jelentős fordulaton ment át. Hegel rendszerének baloldali értelmezése (vö. Feuerbach, Marx) és Hegel filozófiájának elutasítása az „egzisztencia” jogán (vö. Kierkegaard) a keresztény vallás és általában a vallás kritikáját, illetve a kereszténység Hegel koncepciójától erősen eltérő értelmezését vonta maga után. Így a kereszténységnek, mint abszolút vallásnak problematikája is háttérbe szorult. Később a *historizmus* irányzata, mely az események egyszerűségét, relativitását hangsúlyozta, s ezzel a maradandó értékek, törvények és normák iránt bizalmatlanságot ébresztett – még inkább megkérdőjelezte a kereszténységet úgy, mint történelmileg kinyilatkoztatott abszolút vallást.

Valójában csak a huszadik század elején *E. Troeltsch* volt az, aki a „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte” (1902) c. művében a kérdést újból fölvetette.

Troeltsch a kérdés elemzésében megkülönbözteti az abszolút és a relatív feltétlenség fogalmát. Szerinte az „abszolút” feltétlenség spontán, naiv „vallásos”, bensőséges megközelítéssel tételezi a kereszténységet úgy, mint abszolút tökéletes és kizárólagos vallást, míg a relatív feltétlenség épp arra mutat rá, hogy tudományosan és történelmileg is meg kell alapozni ezt a feltétlenségi igényt. Továbbá úgy véli, hogy az abszolút nem más, mint valami mértékadó, maradandó mozzanat az élő történelmi folyamat sodrában, amit mozdulatlanak és változtathatatlanak kell elgondolni, vagyis olyan célnak kell tekinteni, ami maradandó horizont, mivel valójában soha el nem érhető, de ami mégis minden törekvés irányát megszabja. Az ész képes ugyan arra, hogy vágyakozzon egy ilyen jellegű abszolút vallás után, de csak a hit tudja annak igazságát el is fogadni, mivel ez a feltétlen csak a „történelmen túl” létezik. Az abszolút vallás tehát nem ölthet konkrét formát.

Élete végén (1923) írt művében („Der Historismus und seine Überwindung”) még fokozódik kételye a keresztény vallás abszolút mivoltát illetően. Troeltsch most már úgy véli, hogy minden vallás értékét az a sajátos kultúrkör határozza meg, melynek talaján létrejött és kibontakozott. Ami pedig az abszolút és tökéletes vallás „helyét” illeti, úgy vélekedik, hogy azt valamiféle „ismeretlen Magasságba” kell helyezni.

Kérdésünk problémátörténeti felvázolása ezzel le is zárult, hiszen a későbbi szerzők (W. Scheller, E. Brunner, M. Dibelius, P. Tillich, F. Heiler, A. Brunner, J. Hessen, U. Mann, J. Klein, K. Jaspers), akik az abszolút vallás témájával foglalkoznak többé-kevésbé Troeltsch szemléletéből indulnak ki és aligha lépik túl nézeteinek határait. Mégis e történeti áttekintésből sokat lehet tanulni, mivel olyan maradandó meglátásokat tartalmaz, mely a kereszténység abszolút jellegéről szóló filozófiai-teológiai tárgyalás határait kitérítve, és újabb észrevételekkel gazdagíthat.

A megoldás lehetőségei

Vajon a keresztény vallás abszolút jellege azt jelenti-e, hogy a kereszténység minden eddigi vallás csúcspontja, minden jövőbeli vallás lehetőségének alapja és feltétele anélkül, hogy megengednénk annak valószínűségét, hogy esetleg a jövőben adódhat olyan vallás is, mely a kereszténységet felülmúlja?

Nem kétséges, hogy a keresztény vallás feltétlen, és kizárólagos jellegének ily értelmezése nem visz tovább a téma tisztázásában, mert abból a „naiv” feltételezésből indul ki, mely minden elkötelezett eszmerendszer híveit megkísérti: „csak nekünk lehet igazunk”.

A kereszténység, épp a kinyilatkoztatás tartalma és történelmi háttere miatt megalapozottan vallhatja, hogy benne minden eddig ismert vallás pozitív értékei fellelhetők. E feltétlenségi és kizárólagossági igény azonban nem lehet semmiképpen támadó-védekező, apologetikus és diszkrimináló jellegű, mert az ilyen beállítottság mindig valamiféle eszmei bizonytalanságot leplez, melynek alapján joggal megkérdőjelezhető a „birtokolt igazság” és

érték „abszolút és kizárólagos” volta. Inkább arra kell törekednünk, hogy – tanulva az emberi gondolkodástörténet értékes meglátásaiból – „megmutassuk” a kereszténységben fellelhető valóban abszolút és maradandó értékeket.

Hegel vallásfilozófiájának kétségtelenül maradandó meglátása az, hogy rámutat a keresztény vallás közvetítő jellegére. A közvetítés szót nem szabad félreértenünk. Valójában arról van itt szó, hogy – jóllehet Hegel nem ebben az összefüggésben tárgyal a vallásról – minden vallás *alapkérdése*, melyet nyíltan vagy burkoltan, megfogalmazottan vagy megfogalmazatlanul tárgyal, az Isten (istenek) és a világ, Isten és az ember viszonyának problémája. Ámbar Hegel nem ebből a megfontolásból jut el a kereszténység abszolút jellegének felismeréséhez, mégis azt mondhatjuk, – hogyha elfogadjuk a fenti alaptézist – akkor az a vallás abszolút és tökéletes, mely az említett vallási alap-problémára kielégítő választ tud adni.

A vallástörténet és vallásfenomenológia elénk tárja a különböző vallások nem-kielégítő megoldási törekvéseit, az Isten és az ember közötti közvetítés problémáját illetően. Az egyes vallások vagy abba a szélsőségbe esnek, hogy túlhangsúlyozzák az „isteni” transzcendenciáját, vagy abba, hogy egyoldalúan kiemelik az „isteni” immanenciáját, s így mintegy „divinizálva” a világot, megfosztják azt sajátos önállóságától és öntörvényűségétől. Az előbbi szélsőség a túlságosan dogmatikus és teoretikus vallásokra jellemző (ami egészen odáig juthat, hogy a vallás csupán elméleti megfontolások rendszere lesz, erkölcsi és gyakorlati következmények nélkül), míg az utóbbi inkább a morális szempontokat helyezi előtérbe és abba a veszélybe jut, hogy az akárhányszor igen tiszteletreméltó erkölcsi teljesítményeken túl aligha tud felmutatni valamiféle összefüggő hitrendszert. Természetesen a két szélsőséges beállítottság között számos átmeneti fokozat lehetséges, – de Hegelből kiindulva, ám rendszerének egyoldalúságait mellőzve – úgy véljük, hogy egyedül a *keresztény kinyilatkoztatás* és a Krisztus-esemény az, ami az Isten és a világ, az Abszolút és relatív, az Egy és a sok, a transzcendens és immanens, az isteni és emberi közti feszültséget emberhez méltó módon fel tudja oldani és képes kiegyenlíteni.

A keresztény hitrendszer a kinyilatkoztatás alapján abból a megfontolásból indul ki, hogy ez a világ Isten teremtői műve, melyben az embernek különleges szerepe van. A világ tehát – jóllehet teremtőjétől függ létében és működésében – mégis relatíve önálló, a maga törvényei szerint működik. Nem valamiféle „istenség”, melyet tabuként, szorongó tisztelettel kell imádni és titkai után nem szabad „kérdezősködni”. Az ember feladata ebben a világban az, hogy „hajtsa uralma alá a földet” (Ter. 1.), alakítsa és munkálja azt, s így legyen a Teremtő munkatársa. Az ember Isten képmása, s különösen szellemi természete folytán Teremtőjéhez hasonló. Szabadsága olyan képesség, mellyel az ember vissza is élhet és föllázadhat Teremtője ellen. Mivel az ember szabadsága nem abszolút szabadság, így lázadásának oksági következményeit is viselnie kell. Az eredeti bűn (és a „világ bűne”) lényege épp ebben a lázadásban van: az ember próbál úgy élni, mintha függetleníthetné magát Teremtőjétől. Az „ember tragédiája” az, hogy folyvást meg kell tapasztalnia a történelem folyamán: Isten nélkül nem juthat olyan boldogságra, mely végtelen boldogságvágyát kielégítené. Isten – a bűn ellenére – mégsem veti el magától az embert, hanem irgalmas szeretettel fordul feléje. Történelmileg előkészíti az utat (vö. Ószövetség), hogy az „idők teljességében”, amikor „megérett rá az idő”, elküldje egyszülött Fiát, Jézus Krisztust, aki értünk emberré lett. Jézus Krisztus tanítása (vö. Újszövetség) feltárja számunkra Isten örök tervét és rendelkezését (ökonomia) s ez az ember üdvösségét szolgálja. A kinyilatkoztatás azt tanítja, hogy aki hisz Jézus Krisztusban; az örök életet talál. Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember, aki isteni személyében hordozza az isteni és emberi természetet. Önként vállalt kereszthalálával, mint az emberi nem képviselője és feje, kiengeszteli az Atyát az emberiség bűneiért. Feltámadása és megdicsőülése a bizonyíték arra, hogy az Atya ezt az áldozatot elfogadta s így az emberiség egyszer s mindenkorra a megváltás részese lett. Így már biztosítva van

számára az üdvösség, vagyis az a boldogság; mely már a hívő életében itt a földön megtapasztalható és a halál után a feltámadás dicsőségében elveszítethetetlen adomány lesz. Jézus Krisztus, mint az emberiség feje, valóságosan és hatékonyan *közvetít* isteni dicsőségében az Isten és az ember, Isten és a világ között. Közbenjárása a Szentlélek működése folytán az egyház közvetítésével hatékony kiengesztelés. A Krisztus-esemény olyan történeti tény, melynek történelmet formáló, meghatározó (vö. üdvtörténet) és történelmen-túlmutató (vö. eschaton) hatékonysága van. Aki hisz Jézus Krisztusban (vö. keresztség), és megtartja parancsait (vö. a szeretet főparancsa), annak életében a nagy kiengesztelőds és szintézis erői már működnek és újjáalakíthatják életét (vö. megtérés). feltéve, ha a szabad és személyes közreműködés is hozzájárul ehhez.

A keresztény életforma, mely a Jézus által elküldött Szentlélek Úristen „öszönzésére” folytonos készítés a krisztusi embereszmény megvalósítására, hiteles formájában (vö. szentek példája) olyan vallásosságot reprezentál, melyben fellelhetők a *feltétlenség* és tökéletesség jegyei. Ez a feltétlenség azonban csak elméletben jelent felülmúlhatatlan tökéletességet. A történelmi megvalósulás során akárhányszor csupán relatívvá kevert abszolút értékek lelhetők fel a kereszténység életében, s ebben az összefüggésben Troeltschnek igaza van. A kereszténység felmutatja nekünk az abszolút Abszolútumot (Jézus Krisztust), aki a maga egyszerűségében a történelem színpadára lépett. Ő az, aki lehetővé teszi a keresztények folytonos törekvését az abszolút vallás (mely harmonikusan kiegyenlíti magában az istenit és az emberit) értékeinek megvalósítására. Igaz, hogy ez a törekvés tökéletesen soha sem érhet célba itt a földön, de a keresztény tanítás „kitágítja” a történelmet, amikor azt hangoztatja, hogy a földi élet nem valamiféle illuzórikus paradicsomi állapot abszolút jövője felé tart, nem is az értelmetlenség nyomasztó Semmije felé halad, hanem afelé a jövő felé, melyet Krisztus feltámadásával megszerzett nekünk és amit a hívő mint Isten országának itt-lévő ajándékát s mint megkezdett örök életet már magában hordoz.

A kereszténység abszolút jellegéről csupán a *vallási tanítások összefüggésében* lehet és érdemes szólni. Aki a vallási jelenséget csak „kívülről”, mint történelmi, kulturális, társadalmi, politikai képződményt nézi és értelmezi, az a felvetett kérdésre aligha talál kielégítő választ. A minden vallásnak – a maga rendszerében és történelmi szituációjában – igazságot és feltétlen kizárólagosságot nyújtani akaró „relativizáló” szemlélet is feltételez valamiféle abszolút értelmezési horizontot, mely kiindulási alapja, amennyiben legalábbis a maga tudományos módszerét feltétlennek tételezi. Nem kétséges azonban; hogy ha a „Jézus-jelenséget” elfogadjuk, még pedig olyan formában, amint azt a keresztény hitrendszer elének tárja, akkor biztos kulcsot kaptunk a kezünkbe, ami az abszolút vallás problematikájának megközelítéséhez értékes és megfontolandó szempontokat nyújthat.

Összefoglalás

Vallásfilozófiai tárgyalásunk végére érve meg kell jegyeznünk, hogy a vallásfilozófia, amint már a fogalmi meghatározásból is kitűnt, úgynevezett interdiszciplináris tudomány, mely számos szaktudomány eredményeit veszi figyelembe. Áttekintésünk ezért korántsem lehetett teljes. Inkább bevezetést kívánt nyújtani azoknak, akiket a vallás filozófiai szemlélete közelebbről foglalkoztat. Azt is tudjuk, hogy milyen nehéz megtalálni az egyensúlyt a vallás „külső” és „belső” értékelése között, nehogy az igazság ellen vétsünk. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogyha a vallást úgy fogjuk fel, mint az ember maradandó sóhaját Teremtője felé, akkor olyan igazságokkal is találkozunk, melyeknek igazságértékét csak „többé-kevésbé” igazolhatjuk a filozófia egzakt módszereivel. Egy állítás igazolása csak az igazolandó tétel saját létsíkján történhet. Így a vallási igazságok is csak egy bizonyos határig helyezkednek el filozófiai síkon és természetükből adódóan egy adott ponton túllépnek a teológia szintjére, ahol az igazolás már a hit és a rendszer belső logikája szerint történik. Abból azonban, hogy egy valóság vizsgálatánál módszereink elégtelennek bizonyulnak, még

nem következik, hogy az a valóság egyáltalán nem létezik és a reá vonatkozó igazságok nem állják ki a tudományos kritika próbáját.

Jóllehet a vallásfilozófia, a vallási jelenség sokoldalú elemzésével, számos értékes eredményt mutathat fel (újabbban különösen a vallási élmény vizsgálatát illetően), filozófiai szempontból maradandó szintézis e témakörben még nem született. Az eddig megkísérelt szintéziseket (legismertebb közülük Teilhard de Chardin sokat vitatott vallás- és emberteóriája) inkább intuitív meglátások, mint tudományosan igazolható megfontolások vezették. Ugyanakkor viszont nem kétséges az, hogy korunk embere – mégha nem is szívesen gyakorolja vallását (a szó elkötelezett és intézményes értelmében) – nagy érdeklődést tanúsít általában a vallások iránt. S ez az érdeklődés inkább helyeslő, mint kritikailag elutasító alapállásból indul ki. Jóllehet nehezen fogadja el a hagyományos vallások intézményesített formáit és előírásait, a vallások iránti érdeklődésben a „Deus absconditus” (az elrejtett Isten) keresése vezet. Az is jellemzi a mai embert, hogy a vallást nem annyira kutatási „tárgynak” tekinti, hanem az Istennel való kapcsolatfelvétel lehetséges formájának. A vallást tehát az emberi természethez és saját életében betöltött szerepéhez viszonyítva kívánja szemlélni. A vallásfilozófia további feladata lehet, hogy a valláskutatás eredményeit összevetve a teológiai antropológia meglátásaival, korunk tudományos szintjén rajzolja meg a vallásos ember hiteles arculatát.

IV. fejezet: Krisztus misztériuma. A kereszténység mint Krisztus misztériuma

Krisztus misztériuma a mai világban¹

Korunk uralkodó eszmerendszerei

„Senki sem sziget” – írja Thomas Merton, s ez a keresztény emberre is áll, aki napjaink elvilágiasodott környezetében él. A keresztény ember nap mint nap találkozik azzal a megfogalmazott (vagy akárhányszor meg-nemfogalmazott) előítéletszerű közös tudattal, mely nem kíván tudni Istenről, s úgy él, mintha Isten nem is létezne. Hitét, s annak tartalmát – „Krisztus misztériumát” – törékeny cserépedényben hordozza, s hitéért, akárcsak a belőle fakadó erkölcsi magatartásért, folyvást meg kell küzdenie. Ismernie kell tehát korunk uralkodó eszmerendszereit, s azok ideológiai formáit, ha nem akar idegenként élni ebben a világban és valóban felelősséget érez keresztény küldetéséért. Ezért szükséges, hogy megvizsgáljuk röviden korunk ideológiai rendszereit, – azt a szellemi légkört, ami kifejezi a mai ember „életérzését”, s melynek horizontjában újra meg újra meg kell fogalmaznunk önmagunk és embertársaink számára keresztény hitünk önértelmezését. Ismeretes, hogy korunk ideológiai rendszerei nem újkeletűek. Eredetük a múlt századba nyúlik vissza. Csakhogy az, ami még évtizedekkel ezelőtt akadémiai katedrák vitatémája volt csupán, az ma már túllépte az elméleti bölcsekedés határait, és ideológiai formákat öltve a modern kor önértelmezése lett.

Elsőként a *pozitivizmus* eszmerendszerét vizsgáljuk meg, melynek szellemi atyja Auguste Comte (1798-1857). Comte az emberi megismerést a tapasztalati tények empirikus igazolhatóságának vizsgálatára szűkíti le. Úgy véli, hogy a tudományok feladata nem más, mint a tények tárgyilagos megfigyelése, rendszerbe foglalása és hasznosítása a technikai civilizáció és az egyetemes emberi jólét szolgálatában. A különféle tudományok között – nézete szerint – legnagyobb jelentősége a szociológiának van, mely arra hivatott, hogy az egyes szaktudományok eredményeit a társadalom érdekeinek megfelelően felülvizsgálja. Tanítása szerint minden olyan tudományos észrevétel, mely „meghaladja” (transzcendálja) az empirikusan igazolható tények vizsgálatát, egyszerűen értelmetlennek tekintendő. Ebben az összefüggésben a metafizikának (a létről szóló tudománynak) és a hagyományos értelemben vett filozófiának (mely a metafizikát is magában foglalja) nem lehet helye a tudományok között. Ebből az alapállásból az is következik, hogy általában a vallási tanításokat „tudománytalannak” kell tekinteni, a vallási gyakorlat fölösleges, és helyét a vallás rabságából felszabadult, elvilágiasodott attitűd tölti majd be a modern világban.

A pozitivizmus jelenlegi formái az úgynevezett analitikus és strukturalista filozófiai rendszerek. Ezek az irányzatok tudatosan törekednek az ideológia-mentességre és azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a szigorú tudományosság mércéit megállapítva, tudomány és ideológia-kritikát fejtsenek ki. Ennek ellenére az ideológizálódás veszélyét mégsem tudják elkerülni, hiszen tanításuk alkalmasnak bizonyul olyan gyakorlati érdekek és törekvések elméleti alátámasztására, mint amilyen az úgynevezett jóléti társadalom „megmagyarázása”,

¹ E fejezetben P. Peter Henrici S.J.: „Introductio in mysterium Christi”. (P. U. G. Roma, 1978.) című írásának gondolatmenetét követem, a szerző szíves engedelmével.

az emberiség jövőjének tisztán materialisztikus értelmezése, és minden transzcendens-metafizikai dimenzió apriorisztikus elutasítása.

A *marxizmus*, – mely különösen a szocialista társadalmi rendszerekben elterjedt eszmerendszer – eredetét tekintve szintén a XIX. századba vezet vissza. Karl Marx (1818-1883) központi tanítása az ember (mint közösségi lény) felszabadításának ügye. Marx maga mondja, hogy ő nem „értelmezni” akarja csupán a világot, (amint ezt korábban a filozófusok tették) hanem meg is akarja változtatni. Ezért tanrendszere az ember társadalmi átalakításának elméleti alapjait foglalja magában. Miután Marx kimutatja az ember elidegenült állapotát, (melyet a kapitalista gazdasági feltételek között élő proletariátus helyzetének elemzésével tár fel) társadalmi forradalmat hirdet annak érdekében, hogy ez az elidegenült állapot végleg megszűnjék az osztálynélküli társadalom létrejöttével. Ezt az állapotot majd az igazi szabadság és az egyetemes testvériség jellemzi, – tanítja Marx.

A szocialista forradalom, a marxizmus szerint, a dialektikus történelmi fejlődés szükségszerű eredményeként következik be. A forradalmi „gyakorlat” célja az, hogy átalakítsa a gazdasági-társadalmi-politikai struktúrákat. Ennek az új helyzetnek következménye, hogy az ember képes lesz önmagát is megváltoztatni.

Korunk uralkodó eszméihez tartozik a Sigmund Freud (1856-1939) nevéhez fűződő pszichoanalitikus ember-szemlélet is. *Freud* elmélete – azon túl, hogy az idegi eredetű lelki betegségek gyógyításának módszerét elsőként tárja fel – végső soron az ember „genetikus” orvoslására vállalkozik. Ő úgy véli, hogy az ember felszabadítását; „megváltását” akkor munkáljuk helyesen, ha már csírájában feltárjuk lelki torzulásainak eredőit, mégpedig úgy, hogy visszanyúlunk azoknak pszichobiológiai eredetéhez, és szembesítjük az embert tudatalatti énjével. Ennek során elemzés alá vesszük a környezeti és szülői hatásokra válaszoló reakciókat, – különös tekintettel az elfojtott szexuális vágyakra (libido) – melyeket a terápia során tudatosítani és transzformálni kell. Freud tanítása szerint a „genetikus” jellegű konfliktusok az úgynevezett tudatalattiban őrződnek meg és döntő módon meghatározzák a felnőtt magatartását, idegi-lelki állapotát. A gyógyítás folyamán az ember pszichikai „előtörténetének” jegyeit kell értelmezni, és ez lehetővé teszi, hogy az okok feltárásával rekonstruáljuk személyiségének eredeti vonásait, legyőzzük az elfojtásokból és torzulásokból fakadó neurózisokat, s így módon tegyük lehetővé az ember felszabadulását, vagyis hiteles, eredeti énjének megvalósítását.

A hatvanas évek kontesztáló egyetemi mozgalmainak ünnepelt filozófusaként emlegették Herbert *Marcuse*-t. Marcuse tanításának „eredetisége” abban van, hogy megkísérelte szintézisbe hozni Marx és Freud – az ember felszabadítására vonatkozó – tanait. Marcuse, Freud elméletét társadalmi dimenzióban értelmezte, és ebből vezette le a modern, jóléti társadalomban élő ember elidegenülését.

Az előbbieken felsorolt és egészen röviden ismertetett ideológiai rendszerek közös vonása az, hogy mindegyik valamiképpen az ember felszabadításának és humanizálásának ügyét tekinti a legfőbb feladatnak. A marxi és freudi ember-szemlélet hasonlósága szembetűnő. Közös vonásuk, hogy elsősorban a múlt felé tekintenek és a történelem értelmezéséből indulnak ki. Csak míg Marxnál a kollektív történelem-szemlélet az uralkodó, addig Freud esetében az individuális, illetve tipizált múlt feltárása és magyarázata kap nagyobb hangsúlyt. Mindkét rendszerben a múlt csak kiindulási alap. Segítséget nyújt ahhoz, hogy reménykedéssel tekintsünk a jövőre, melyben az ember közösségi, illetve egyéni pszichikai sérülései orvoslására találnak. Marx az ember gyógyulását úgy gondolja el, hogy az új társadalom majd új embertípust is teremt magának, míg Freud a gyógyulás útját abban látja, hogy már a jelenben kell megtalálni a gyógyírt a múlt sebeire, mégpedig oly módon, hogy kiküszöböljük a személyiség helytelen formálásából származó torzulásokat.

A II. Vatikáni zsinat és korunk eszméi

A II. Vatikáni zsinat (1961-1966) többek között arra a feladatra is vállalkozott, hogy szembenézzon korunk eszméivel. Különösen négy alapvető konstitúciójában vizsgálja felül a hagyományos keresztény katolikus tanítás tükrében a napjainkban ható eszméket. A konstitúciókban a zsinat maradandó és egyetemes jellegű egyházi tanítást fejt ki, míg a zsinati dekrétumok konkrét, gyakorlati rendelkezések formájában alkalmazzák a konstitúciók tanítását az Egyház jelenlegi életére. A négy konstitúció a következő: A szent liturgiáról („Sacrosanctum Concilium”), az Egyházzal („Lumen Gentium”), a Szentírásról („Dei Verbum”), és az „Egyház a mai világban” („Gaudium et spes”).

Témánk szempontjából a „Gaudium et spes” kezdetű lelkipásztori konstitúció a legjelentősebb, mert ebben a zsinat az Egyház és a mai világ viszonyáról tárgyal. Egyetért korunk humanisztikus, az ember felszabadítását célzó eszméivel, de ugyanakkor arra is rámutat, hogy a történelem értelmezése az *üdv-történeti* szemléletben nyeri el teljességét. A zsinat azt is hangsúlyozza, hogy a történelem (és a világ) értelmezésének kulcsa nem lehet csupán valamiféle doktrína vagy emberek által létrehozott eszmerendszer, hanem *Jézus Krisztus* személye és az ő személyéhez kapcsolódó üdv-esemény (megtestesülés, kereszthalál és föltámadás, a Szentlélek kiárasztása). Csak az üdv-történet maradandó történéseinek megvilágításában lehet teljességgel megérteni (a hit által) az egyes korok aktuális eseményeit úgy, hogy azok az ember hiteles, valódi javát szolgálják. Ugyanakkor csak ez a szemlélet adhat erőt ahhoz is, hogy legyőzzük azokat a visszahúzó erőket, melyek az ember pusztulásához vezetnek. A zsinat továbbá hangsúlyozza, hogy az üdv-történeti beállítottságra alapozott történelem- és világszemlélet végső soron misztérium, vagyis Isten titka az ember számára, de olyan titok, ami a hívő előtt fokozatosan feltárul és erőt, hatékonyságot ad humanisztikus törekvéseinek.

A zsinat krisztocentrikus szemlélete, – melynek tükrében Jézus Krisztus az emberi történelem kulcsa, középpontja és célja, sőt változhatatlan alapja, – reális alapokra helyezi a keresztény ember tájékozódását a modern világ szerteágazó eszmerendszereiben. Rámutat arra, hogy az ember kérdése a mai világban nem csupán teoretikus kérdés, hanem antropológiai, szociális probléma is, s ezzel kapcsolatban tárgyal a keresztény tanítás tükrében az emberi munkáról, a technikai haladásról, a házasság és nevelés problémáiról. Nem annyira vitatkozni akar korunk ideológiáival, hanem felhasználva az uralkodó eszmék értékeit, a keresztény tanítás maradandó összefüggéseibe helyezi azokat.

Ha a „Gaudium et spes” tükrében értelmezzük a többi zsinati konstitúciót, azt láthatjuk, hogy a zsinati tanítás Krisztus misztériumának a történelemben való realizálódását hangsúlyozza.

Így a „Dei Verbum” rámutat arra, hogy a Szentírás tanítását úgy kell értelmeznünk, hogy abban reális történelmi eseményekről van szó, de ezek az események új értelmet kapnak azáltal, hogy Isten üdvözítő tevékenységét reprezentálják az emberiség történetében. Ezért a Szentírás eseményei üdv-történeti események és a Biblia tanítása kinyilatkoztatás az ember számára, melynek időfeletti maradandó értéke van, jóllehet e kinyilatkoztatások mindig egy adott kor nyelvén és kifejezési formáiban nyernek megfogalmazást.

A „Lumen Gentium” kezdetű konstitúció az Egyházzal tárgyal, melyet Krisztus misztériuma „jelének és eszközének” nevez a világban, és az Egyház feladatát abban látja, hogy küldetése az emberi nem egységének munkálásában teljesebbé ki.

Végül „A szent liturgiáról” szóló zsinati konstitúció rámutat arra, hogy Krisztus üdvözítő tevékenysége ténylegesen jelen van az Egyház Isten-tiszteletében és a szentségek kiszolgáltatásában, s ezért „a liturgia az a csúcspont, melyre az Egyház törekszik, de az a forrás is, melyből táplálkozik, s amiből erejét kiárasztja.”

„Krisztus misztériumát” alaposabban csak akkor ismerhetjük meg, ha közelebbről megvizsgáljuk az Egyház és a kereszténység legősibb dokumentumait, melyek keletkezési idejük miatt a legközelebb állnak a Krisztus-eseményhez, és mivel ezek a Szentlélek által sugalmazott könyvek, ezért a Krisztus-misztérium leghitelesebb magyarázatát is nyújtják. A következőkben ezért röviden összefoglaljuk a Szentírás tanítását.

A Krisztusnak nevezett Jézus üzenete

Szent Pál apostol levelei a tesszalonikaiakhoz

A következőkben keletkezési sorrendben ismertetjük a keresztény kinyilatkoztatás főbb írásos dokumentumait, és a történelmi kialakulás összefüggésében feltárjuk a keresztény hit tartalmát. A módszer, amit tárgyalásunk során alkalmazunk, leíró módszer lesz, melynek segítségével arra törekszünk, hogy rövid, lehetőleg elfogulatlan információt adjunk a „Krisztus misztérium”-ról.

A tudomány jelenlegi állása szerint a kereszténység első hiteles iratai Szent Pál nevéhez fűződnek. Szent Pál leveleit négy csoportba oszthatjuk:

A tesszalonikaiakhoz írt két levél. E levelek valószínűleg Korintusban íródtak Kr. u. 51-ben.

A korintusiakhoz írt két levél, melyeknek keletkezési ideje Kr. u. 57-re tehető, míg a galatákhoz és a rómaiakhoz írt levél Kr. u. 57-ből, illetve 58-ból származik.

Az úgynevezett „fogsági levelek”, a filippiekhez (?), kolosszeiekhez, efezusiakhoz és Filemonhoz írt levél Kr. u. 61 és 63 között keletkezett, melyeket az apostol valószínűleg római fogságából írt kisázsiai híveinek.

Az úgynevezett „pasztorális levelek”, a Timóteushoz írt két levél és a Titushoz írt levél feltehetőleg Kr. u. 65 és 67 között íródott. N. B. Az ún. „Zsidókhöz” írt levelet általában Szent Pálnak tulajdonítják, ámbar ebben az esetben a szerzőség kérdése vitatható, ami természetesen nem érinti a levél tartalmának kinyilatkoztatott jellegét, azaz kánoni, sugalmazott voltát.

Összefoglalásunk célja nem az, hogy exegetikus, tudományos kritikái szövegmagyarázatot nyújtsunk a Szentírás könyveiről, csupán arra törekszünk, hogy tartalmi mondanivalóikról informatív („fenomenológiai”) tudósítást adjunk. Ez a leírás lehetővé teszi, hogy megismerjük Szent Pál igehirdetésének tartalmát, az üdvösség evangéliumi jóhírét: úgy, ahogyan ezt az apostoli kor feltárta a korabeli hívőknek. Az apostoli igehirdetést korabeli kifejezéssel kérygmának nevezzük. A *kérygma* az üdvösség jóhíre, amit Isten nevében hatékonyan hirdetnek, s ami az igehirdetés által a jelenben is kifejti hatását, mint Isten üdvözítő ajándéka. A kérygma abban különbözik a *dogmától*, hogy a dogma olyan tanítás, mely végérvényesen feltárja az üdvösség jóhírének tartalmát. A kérygma a *teológiától* is különbözik, amennyiben a teológia rendszeresen és tudományos módszerrel tárgyalja és magyarázza az Evangélium tartalmát.

Szent Pál apostolnak a tesszalonikaiakhoz írt két levelében aránylag kevés tudósítást kapunk az első keresztények életéről. E levelekből inkább azt tudjuk meg, hogy miképpen éltek a címzett egyházközségekben az első keresztények, s milyen sajátos problémák merültek föl a helyi egyházakban. (vö. „ekklészia”; I. 1,1; II. 1,1) A levél szerzője az említett egyházak atyjának nevezi magát. (I. 2,7-8, 11. 17.) A levelekből. azt is megtudjuk, hogy a tesszalonikai egyház élete két „esemény” között feszül: az apostol igehirdetése következtében történt megtérésük és. Krisztus második eljövetele (paruzia) „között”. E „közbeeső” időben kell, megvalósítaniuk keresztény egzisztenciájukat s ez nem történhet. zökkenőmentesen. Ezért ír nekik két levelet is az apostol.

A levelekben utalás történik arról, hogy Pál apostol igehirdetésének tartalma Krisztus *evangéliuma* volt (I. 1, 5; 2, 2, 4, 8-9; II. 3, 2; II. 1,8; 2, 14). Az „evangélium” szó eredeti jelentése: jóhír (vö. I. 3, 6), amit az: apostol akárhányszor a görög „logos” szóval is jelöl (I. 1,5, 6, 8; 2, 13; 4, 18. II. 2, 2; 3, 1, 14). Az evangéliumi jóhírt Pál apostol súlyos nehézségek között hirdeti, kemény fizikai munka kíséretében (I. 2, 9; II. 3, 7-9;) üldözések közepette (I.

2, 2; II. 1, 4). E nehézségek a levén írásakor is fáradságossá teszik apostoli munkáját (I. 2, 15-16; 3, 4, 7; II. 3, 2), de a nehézségek a híveket is nyomasztják (I. 2, 14; II. 1, 4-7).

Mindazonáltal a hívek válasza az apostol igehirdetésére a *hívő* magatartás (I. 1, 3, 7-8; 2, 10, 13; 3, 2, 5, 8, 10; 5, 8; II. 1, 3-4. 10 11; 2, 13). Akadnak azonban olyanok is, akik nem hallgatnak az apostol szavára és visszautasítják az evangéliumot (II. 1, 8; 2, 12; 3, 2). A hívő magatartáshoz társul a *szerelem* (agapé, I. 1, 3; 3, 6; 5, 8; II. 1, 3) és a *remény* (elpisz). (I. 13, 3; 5, 8; II. 2, 16), amit egyesek szintén elvetnek.

A hívő közösség életét alapjában véve az a meggyőződés járja át, hogy még földi életük során várják *Krisztus második eljövételét* a mennyből (I. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 15-17; 5, 23; II. 1, 7-10; 2, I-3), ámbar ennek időpontja előre nem tudható (I. 5, 1-3), mivel eljövételének akadályai vannak (II. 2, 2-7). Krisztus második eljövételével kapcsolatos a *holtak föltámadása* is (I. 4, 14. 16) és az *egyetemes végítélet* (orgé; I. 1, 10; 2, 16; II. I, 6-9). A végső ítélet fenyegetésétől azonban megmenekülnek azok, akik a hívő közösség tagjai (I. 10; 5, 9).

A „közbeeső idő” erkölcsi követelményeket állít a hívek elé: tisztán kell élniük a házasságban (I. 4, 3-8), a testvéri szeretetet tevékenyen kell gyakorolniuk (I. 3, 12; 4, 9-11; 5, 13-15; II. 1, 3), dolgozniuk kell létfenntartásuk érdekében (I. 4, 11-12; II. 3, 6-12) és szem előtt kell tartaniuk a közösségi élet szabályait (I. 5, 12 22; II. 3, 13-15).

A hívek közösségi életének jellegzetes vonásait egyrészt múltjuk, másrészt vallási állapotuk világítja meg, mely e levelek sorain átüt.

A két tesszalónikaiához írt levél feltételezi azt, hogy a címzettek már „megtértek az élő és igaz Isten szolgálatára és Fiának újrakezdetét várják a mennyből” (I. 1, 9-10). Azért tértek meg, mert meghallgatták és elfogadták Isten *hívó* szavát (I. 2, 12; 4, 7; 5, 24; II. 2, 11. 14), aki a *sötétségből* a *világosságra* vezette őket (I. 5, 4-7). Az apostol arra az alapvető eseményre hivatkozik, hogy Jézus Krisztus „halottaiból föltámadt” (I. 4, 14), akit a zsidó nép vezetői halálra adtak (I. 2, 15), aki *mindnyájunkért* életét áldozta (I. 5, 10) s akit Isten a halottaiból föltámasztott (I. 1, 10). A levelek arról is tudósítanak, hogy az apostol igehirdetésében és a hívők közösségében sajátos erő nyilatkozik meg (dünamisz, I. 1, 5; II. 1, 11; I. 2, 13), akit „Lélek”-nek (szent) nevez (I. 1, 5; 4, 8; 5, 19; II. 2, 13) és aki *örömmel* tölti el a híveket és az apostolt (I. 1, 6; 5, 6).

A hívek újjászületett életének állandóan tevékeny mozzanata „*Isten*” (ho theos, 55-ször említve), aki a „mi Atyánk”, az „*Úr*” (ho kúriosz, 47-szer), aki Isten „*Fia*” (I. 1, 20), s akit a levelek írója gyakran együtt említ az Atyával (I. 1, 1, 3; 3, 11, 13; 5, 9, 18; II. 1, 1-2, 12; 2, 16). Isten az, aki feltámasztja a halottakat (I. 4, 14), megvizsgálja a hívek cselekedeteit (I. 1, 4; II. 2, 13, 16), de ugyanakkor meg is menti a fenyegető ítélettől az Istent szeretőket (I. 5, 9) Jézus Krisztus által (I. 1, 10) akinek halála és föltámadása lehetővé tette számunkra azt, hogy majdan vele együtt éljünk a dicsőségben (I. 4, 18; 5, 11).

A korintusiakhoz írt két levél, a galata és a római levél tanítása

E páli levelek is olyan egyházközsegekhez szólnak, melyeket vagy személyesen az apostol alapított vagy az apostolnak távolabbról kapcsolata volt az ottani hívekkel. E levelek tanítását csak akkor érthetjük meg igazán, ha figyelembe vesszük azt a sajátos történeti és vallási helyzetet, amelyben a címzettek éltek. Akikhez e levelek szólnak, részben zsidó-, részben pogány-keresztények, akikre a zsidó vallás és a hellén vallási-kulturális környezet nagy hatással volt. Ezért az apostol ezekben a leveleiben fokozottabban mutat rá a történelem *üdv-történeti* jellegére, jóllehet az üdv-történeti szemlélet nyomait már megtalálhatjuk az I. Tessz. 1, 9-10-ben is, ugyanakkor viszont erősen hangsúlyozza a keresztény üzenet *személyhez* szóló jellegét is, és ebben az összefüggésben tanítása élesen elhatárolódik mindenféle ideológiától.

Az *első korintusi levél* többnyire a hívő közösség konkrét problémáira kíván válaszolni, méghozzá olyan formában, hogy üdvtörténeti összefüggésben értelmezi a felmerült problematikus eseteket. Az apostol távollétében ugyanis vitás kérdések merültek fel a korintusi egyházban az új, keresztény élet elméleti és gyakorlati vonatkozásaiban. A levél 5. és 6. fejezete a vérfertőzés, az ószövetségi törvény értelmezése és a paráznaság körüli vitás kérdések tárgyalásával foglalkozik. A 7. fejezetben a házasság és szüzesség kérdése kerül elő. A 8-10. fejezet a bálványáldozatoknak följánlott hús fogyasztásáról, a 11-14. fejezetek pedig a liturgikus élet rendjéről szólnak. A 15. fejezet a halottak föltámadásáról tárgyal, míg a 16. fejezet a jeruzsálemi szegényeknek való gyűjtésről tudósít. E konkrét esetek tárgyalását átjárja az apostol *üdvtörténeti* szemlélete. E szemlélet horizontján belül szól a hívekhez az őskeresztény igehirdetés alapvető hitigazságairól is, így az 5, 7-8-ban a „húsvét”-ről (pascha), a 6, 2-3 az utolsó ítéletről, a 6, 15-17 arról, hogy a hívek Krisztus titokzatos testének tagjai, a 7, 29-31-ben a világ vége fenyegető közelségéről, a 10,1-11-ben Izrael példájáról, a 10, 16-17, illetve 11, 23-27-ben az eucharisztikus áldozatról, míg a 11, 3 kiemeli azt az igazságot, hogy Krisztus az Úr; míg a 11, 7-9 arra mutat rá, hogy a teremtés műve Krisztus képmására történik. A levél tanításában különös hangsúlyt kap annak az igazságnak többszöri hangoztatása, hogy Krisztus meghalt és föltámadt azért, hogy *megváltson* minket bűneinktől (6, 11, 14, 20; 7, 23; 8, 11; 15, 3-8, 20 28).

A *korintusiakhoz írt második levél* túlnyomórészt azokkal a személyes jellegű problémákkal foglalkozik, melyek szembeállították az apostolt a korintusi hívek egy bizonyos csoportjával és ennek kapcsán kirajzolódik előttünk az apostol személyes életsorsa, sajátos keresztény egzisztenciája, mely Krisztus és az egyházi közösség szolgálata között feszül.

Az apostol mindkét korintusi levélben alapjában véve a hívek tudatát át- meg átjáró hellén gondolkodásmóddal polemizál. Ez a görög mentalitás filozófiai alapon (vö. „szofia”, „bölcesség”, I. Kor. 1, 4) tagadta a túlvilági élet és különösen a test föltámadásának lehetőségét (vö. I. Kor. 15; Ap. Csel. 17, 32). E felfogással szemben Pál apostol egyértelműen kifejti igehirdetésének tartalmát: Krisztus bűneinkért halált szenvedett, keresztre feszítették (I. Kor. 1-2). Krisztus keresztre a „bölcsek” szemében botrány, de épp az ő keresztjében van Isten *ereje* (dünamisz) és bölcsessége (szofia), aki Krisztus *keresztáldozatával* üdvözíti az embert. Pál ugyanakkor erősen hangsúlyozza Krisztus feltámadásának jelentőségét is. Krisztus *feltámadása* történelmi tény, föltámadott testben való megjelenéseit még élő *tanúk* igazolják (I. Kor 15, 3-7). E tanításokban és megfogalmazásokban már felcsillant az ősegyház hitvallásának körvonalazott formája is.

A *galatákhoz és rómaiakhoz írt levél* – szemben a korábban íródott levelekkel – inkább az ószövetségi mentalitás keresztény formáival hadakozik. A zsidókeresztény szemlélet az üdvösség és megváltás feltételének tekintette az ószövetségi *törvény* elfogadását, megtartását (Róm 2, 14-24), különös tekintettel a *körülmetélkedés* szertartására (Gal 6, 12-13; Róm 2, 25-27). E felfogással szemben Pál apostol leszögezi, hogy az üdvösség egyetlen eszköze a *hit* (Gal 2, 15; 3, 19; Róm 4), mely elválaszthatatlan annak erkölcsi gyümölcsétől, a tevékeny felebaráti szeretettől (agapé, Gal 5, 6; vö. korábban I. és II. Tessz. lev.). A hit Krisztus megváltói halálában és föltámadásában gyökeredzik (Róm 5). A *kereszttség* szentségében a hívő (Gal 3, 27; Róm 6, 3, 11) mintegy *együtt-hal-meg Krisztussal* (hiszen meghalt a bűnnek: Róm 6; és a törvénynek: Gal 2, 9; Róm 7), de vele együtt fel is támad a halálból, melynek végső kifejelete a földi élet után lesz nyilvánvalóvá (Róm 8.). Ezért a hívő ember feladata az, hogy a halálon túli életre összpontosítsa figyelmét, haljon meg a bűnnek földi életében, és már itt – a föltámadás előizeként – „Lélekben” (vö. Szentlélek, „pneuma”, „lelki körülmetélkedés”: Róm 2, 29) éljen. A megkeresztelt ember új életére vonatkozó gyakorlati, erkölcsi eligazítást nyújt az apostol a levelek befejező buzdításában (Gal 5, 13-6; 10; Róm 12, 1-15, 13). A levelek dogmatikai alapszemléletét tükrözi az a felfogás, hogy az apostol

Krisztus történetét mintegy beleágyazza a *bűn* „előtörténetébe” (vö. Ádám-Krisztus párhuzama: Róm 5, 12-19, ill. már előbb I. Kor 15, 21-22, 45-49), a *hit* előtörténetébe, mely Isten ószövetségi ígéreteinek teljesülésében kap igazolást (vö. Ábrahám példája: Gal 3, 6-18. 29; Róm 4.) a hitelenség előtörténetébe (Róm 9-10) és Isten *hűségének* előtörténetébe (Róm 11). E történeti – illetve üdvtörténeti szemlélet – mely Izrael, sőt a pogányok történetében is Krisztus előképét látja, különös hangsúlyt kap a galatákhoz és rómaiakhoz írt levélben.

Az ún. fogságból írt páli levelek

Az *efezusiakhoz és kolosszeiekhez* írt levél a kisázsiai egyházak különféle problémáival foglalkozik. Az apostol e leveleiben feltárja Krisztus misztériumának és az egyháznak kozmikus dimenzióit. A *filippiekhez* írt levél (melyet az apostol szintén római fogságából írt) Pál apostol legszemélyesebb hangú levele, hiszen szívbéli baráti vonzalom fűzte őt a filippi hívekhez. A levél bemutatja Pál, Krisztus és a filippi egyház bensőséges kapcsolatát és legfőbb tanítása krisztológiai vonatkozású, mely a feltámadt Krisztus kozmikus dicsőségét tárja fel (Fil 2, 6; 4, 21).

A kolosszei és efezusi levél tartalmából arra következtethetünk, hogy a kisázsiai egyházakban zavart okozhatott az ún. zsidózó-szinkretikus vallási hatás, mely túlságosan nagy jelentőséget tulajdonított az ún. kozmikus-spirituális „erők”-nek és „hatalmasságok”-nak (vö. Kol 2, 8, 16-23, ill. Gal 4, 3, 8-10; Ef 2, 1-2; 6, 11-12; Kol 1, 13). A levelekből úgy tűnik, hogy bizonyos hívő csoportok ezekben az egyházközösségekben úgy vélekedtek, hogyha a kozmikus „hatalmak” (vö. asztrológiai megfigyelések) törvényeinek engedelmességgel élnek, akkor ezzel Isten jóindulatát is megnyerik maguknak. Nem vitás, hogy e szemlélet kialakulásában nagy szerepet játszott a kisázsiai pogány vallási kultuszok hatása is. E helytelen vélekedésekkel szemben Pál apostol azt tanítja, hogy az ember Isten végleges üdvözítő kegyelmét csak az evangéliumba vetett hit által nyerheti el. Az apostol e leveleiben feltárja a keresztény megváltás-tan *radikális* és *egyetemes* vonásait. Egyedül Krisztus a világmindenség feje, s ezért minden más „erő”, „hatalmasság”, és „fejedelemség” csakis neki van alárendelve, ezért Krisztus Ura a *kozmosznak* is (Kol 2, 10; Ef 1, 10; 1, 20-22), hiszen az egész világ őerte és „benne” (Kol 1, 16-17) teremtett, és ő győzedelmeskedett már a világ fölött (Kol 2, 15).

Krisztus tehát a világ egyetemes ura s ebből következik, hogy az egyházi közösségek (ekklészia) feje is, mivel halálával és föltámadásával megváltotta az ó egyházát (Kol 1, 18-20; Ef 1, 24 23; 3, 10). Krisztus megváltása hatékonyvá válik az *igehirdetés* által (Ef 1, 13-14; 3, 1-12; 4, 11-13), a *kereszttség* által (Kol 2, 11-13) és az embert *új teremtménnyé* alakítja át (Kol 3, 9, 1 I; Ef 2, 10, 15; 4, 13, 24), akinek az egzisztenciája alapvetően az *örök életre* van beállítva (Kol 3, 1-4; Ef 2, 6; Fil 3, 20). A keresztény ember életét az *egyetemes kiengesztelődés és egységre törekvés* jellemzi, s az új élet erői képessé teszik arra, hogy korábbi életének szabályait, bűneit, szenvedélyeit, – melyek jelenlegi életében is kísértik – felszámolja (Kol 1, 20-22; 3, 1 I, 15; Ef 2, 11-22; 4, 2-16). Az egyház feladata az, hogy a végidőkben alkalmas eszköze legyen az egyetemes és kozmikus kiengesztelődésnek s így folytassa a történelemben Krisztus kiengesztelő szolgálatát.

A levelek végén olvasható *erkölcsi* buzdítások a dogmatikai tartalomhoz kapcsolódnak. Ezért kéri az apostol a kisázsiai híveket, hogy újítsák meg életüket Krisztusban (Kol 3, 1-10; 16-17; Ef 4, 1, 17-5, 20). Az új élet gyümölcse a kölcsönös jóindulat, mely arra hivatott, hogy *megőrizze* a közösség *egységét* (Kol 3, 11-4, 1; Ef 4, 2-16; 5, 21-6, 9; Fil 2, 1-5).

E levelekben találkozhatunk először a „*Krisztus misztériuma*” kifejezéssel. „Krisztus misztériuma” ebben az összefüggésben Isten akaratát jelenti, ami arra irányul, hogy Krisztusban egyesítsen mindent, ami „a mennyben és a földön van” (Ef 1, 9-10). Krisztus megváltói művének ereje kiterjed a *pogányokra* is, akik szintén meghívást kaptak az új életre:

„eszerint a pogányok Krisztus Jézusban társörökösök, egy testhez tartozók és az evangélium által az ígélet részesei” (Ef 3; 6, vö. Kol 1, 27). Ez az isteni terv eddig el volt rejtve (Kol 1, 26; Ef 3, 9; ill. korábban már I. Kor 2, 7), de most nyilvánvalóvá lett az apostolok (Ef 3, 5, 5; vö. 1; 9) és a hívek számára (Kol 1, 26; 2, 2) és az ő közvetítésükkel az egész világ tudomást szerezhet róla (Kol 1, 28; 4, 3; Ef 3, 7, 10. vö. Róm 16, 25-26). Isten örök üdvözítőterve – mely „eddig” el volt rejtve, de „most” kinyilatkoztatást nyert – nem csupán szavakban nyilvánul meg, hanem az *egyház életében* és fennmaradásában kell különösen megnyilatkoznia (Kol 1, 27; Ef 3, 10) még akkor is, ha az egyház életében – épp a hibák és gyarlóságok miatt – részlegesen még mindig *el van rejtve* és nem nyilvánulhat meg a maga teljességében Isten kegyelmes jósága (Kol 2,3; 3, 3). Az egyház az idők végezetéig vajúdik, hogy méltó lehessen küldetésének betöltésére a világban s így majd a „jövőben” tökéletesen felcsillanhatson rajta az Isten dicsősége (Kol 3, 4; Róm 8, 19).

Összefoglalva

Szent Pál leveleiben (N. B. csak főbb leveleit ismertettük vázlatos formában) feltárul előttünk az *első keresztények élete*. Belőlük az is kiviláglik, hogy a keresztény egzisztencia értelmét nem csupán valami új vallási doktrína magyarázza meg. A keresztények hite és újszerű erkölce valójában egy történelmi eseményre vezethető vissza; ez pedig nem más, mint a *Krisztus-esemény*, mely Krisztus kereszthalálában és föltámadásában teljesedik ki. Ez, és csak ez indokolja az *egyház létrejöttét*, a keresztény tanítást és gyakorlati erkölcsi magatartást. Épp ezért a következőkben magát a Krisztus-eseményt kell közelebből megvizsgálnunk, mégpedig elsősorban nem úgy, ahogyan a történelem folyamán az egyház ezt értelmezte, nem is úgy, ahogyan a hívek egzisztenciájában megnyilvánult (vagy megnyilvánul), hanem a maga történelmi összefüggésében kell közvetlenül szemlélnünk a názáreti Jézus történetét.

Jézus történetének forrásai

Elöljáróban világosan le kell szögeznünk, hogy a názáreti *Jézus története* hitelesen és a maga teljességében egyedül az egyház által hitelesített (kanonizált) és közvetített *négy evangéliumból* ismerhető meg a számunkra. Az evangéliumok időrendben a páli levelek után íródtak. *Szent Márk* evangéliuma Kr. u. 70 előtt, *Szent Máté* evangéliumának görög nyelvű változata úgyszintén, *Szent Lukácsé* 70 után íródott, míg *Szent János* evangéliuma az első század végén készült el. Az evangéliumok szerzői a keresztény hagyomány és az őskeresztény igehirdetés elemeit is felhasználták munkájuk elkészítésében. A források közül kiemelkedik Máté evangéliumának arám nyelvű változata, és Jézus mondásainak (az ún. logionoknak) gyűjteménye.

Az evangéliumok helyes megértésénél figyelembe kell vennünk a szerkesztés egyes fokozatait. Erre figyelmeztet a Comissio Biblica 1964. április 21-én kiadott Instructioja, az Acta Apostolicae Sedis 1964. évi 56. száma. (712-718. o.) és a Denzinger-Schönmetzer féle Enchiridion symbolorum 3999. számú elirányítása. A fentiek értelmében *Jézus prédikációit* a következőképpen kell értelmezni: „Az Úr Jézus úgy fejtette ki tanítását hallgatóinak, hogy alkalmazkodott a kortársak gondolkodásmódjához, figyelembe vette a kor igényeit és szokásait. Ezzel is sikerült elérnie, hogy hallgatóiban szava hatékonyá lett, emlékezetükbe a krisztusi tanítás mélyen belevésődött és így aztán később hűségesen tovább is tudták adni azt a következő nemzedéknek.”

Az *apostolok igehirdetése* Jézus tetteit és szavait értelmezte. A továbbértelmezést nagyban elősegítette maga a húsvéti esemény és a Szentlélek eljövetele. Az apostolok is arra törekedtek, hogy az új hívók gondolkodásmódjához mintegy „hozzáigazítsák” a krisztusi

tanítást és így tegyék jelenvalóvá annak tartalmát számukra. Az apostolok először Jézus halálát és föltámadását hirdették és így tettek tanúbizonyságot Jézusról. Jézus életét és szavait hűségesen közvetítették igehirdetésükben a hívek felé, figyelembe véve mindig a hallgatóság sajátos gondolkodásmódját és körülményeit. Nem szégyelltek és nem hamisították meg Krisztus tanítását, hanem hitelesen adták tovább azt. Különbféle „műfaj”-okban szóltak a jézusi tanításról az adott igényeknek megfelelően. Így alakult ki a hitoktató katekézis, az elbeszélések, tanúbizonyságtételek, himnuszok, dicsőítő énekek (doxológiák), imádságok különféle formája, melyek ószövetségi szentírási elemeket és korabeli használatos irodalmi kifejezési formákat is tartalmaztak.

Az evangéliumok *szerkesztése* az egyes szerzőknél különféle szempontok szerint történt. Mindegyik szerző a maga sajátos teológiai tanítását és lelkipásztori célját tartotta fontosnak és úgy csoportosította – a hitelesség megőrzésével – a Krisztusról szóló eseményeket és jézusi tanításokat, hogy ezzel az előre kitűzött igehirdetői célt szolgálja. Egyesek közülük inkább a részlet-eseményeket emelték ki Krisztus történetéből, míg mások inkább átfogóbb tartalmi egységekben fejtették ki mondanivalójukat, természetesen az olvasók lelki épülésének és hitbeni megerősödésének folytonos szem előtt tartásával. Ezért, aki az evangéliumok szövegének magyarázatára vállalkozik, folyvást vegye figyelembe a szent szerző írói szándékát és lelkipásztori célját. Ismernie kell az első olvasók gondolkodásmódját és elvárásait az evangéliummal szemben, otthonosan kell forognia az ősegyház történetében, tájékozottnak kell lennie a kor irodalmi kifejezési formáinak ismeretében és abban a nyelvben, amelyen mind a szent szerző, mind olvasói gondolkodtak és beszéltek. A szentírásmagyarázónak (exegétának) tehát nem szabad az összefüggésből kiragadva értelmeznie az evangélium egyes részleteit, hanem mindig a *teljes* evangélium és az egyházi hagyomány összefüggésébe kell állítania az egyes kinyilatkoztatásokat. Arra különösen ügyelnie kell, hogyha a mai kor embere számára fejt ki az evangélium tartalmát, ne essen abba a hibába, hogy mintegy „beleolvassa” a Szentírás szavaiba a mai kultúra és civilizáció filozófiai-világnézeti előítéleteit, illetve az olvasott szavak és mondatok mai jelentésváltozatait. Ha ugyanis ezt teszi, fennállhat a veszély, hogy hallgatói nem ismerik meg az evangéliumok hiteles és eredeti tartalmát, mondanivalóját. Sokan az evangélium szavaira hivatkoznak, és közben nem veszik észre, hogy a maguk (illetve koruk) közfelfogását, illetve egyéni nézeteiket hirdetik, melyeket az evangélium isteni tekintélyével próbálnak alátámasztani. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az evangélium nem mai értelemben vett történelem-könyv, hanem a *hitről* szóló *tanúbizonyságtétel*. Ezért az evangéliumok nem csupán azért íródtak, hogy általuk Jézus életét és tanítását megismerjük, hanem azért is, hogy belőlük hitet és örök életet nyerjünk. Az evangéliumok tehát már a prédikációk és katekézisek formájában feldolgozott tanítást tárnak elénk. Belőlük az ősegyház igehirdetése és hite árad. Az egyháznak ma is az a feladata, hogy az evangélium hirdetésével a krisztusi hitre és erkölcsökre nevelje az embert, vagyis ne csupán eszünkkel fogadjuk el a tanítást, hanem életünkkel is valósítsuk meg azt. Az evangéliumok szerzőinek is ez volt eredeti célkitűzésük. Mindazonáltal az evangéliumok kérygmatis jellege nem csökkenti a tartalom történeti hitelességét. Épp ellenkezőleg: jóllehet a szerzőket elsődlegesen nem valamiféle történeti érdeklődés vezette, mégis tanításuk, hitük, igehirdetésük *hiteles történelmi eseményre* épül. Lehet, hogy a részletekben mai történeti érdeklődésünk nem kap minden szempontból megnyugtató választ a Krisztus-eseményt illetően. Viszont ne feledjük, hogy az eredeti olvasók többnyire Jézus és az apostolok kortársai voltak, vagy éppenséggel a közvetlen kortársaktól ismerték meg a részletekre vonatkozó eseményeket is, s ezért e részletek pontos leírására nem kellett különösebb gondot fordítaniuk az evangélium szerzőinek. Azt azonban a legősibb keresztény hagyománnyal egybehangzóan el kell fogadnunk, hogy maga az *evangélium, Isten igéje*, mivel a szent szerzőket – akik ugyan tökéletlen emberi eszközöknek bizonyultak az evangéliumok

megírásában – a Szentlélek *sugalmazta*, hogy Jézus életét és tanítását minden hitbéli tévedéstől mentesen s az igazságnak megfelelően írják le, és így adják tovább az utókoroknak.

Az előbbiekből következik, hogy a Szentírást azért is mondjuk „szent”-nek, mivel nem csupán emberi szerzők műve, hanem fő szerzője maga a *Szentlélekúrsten*, aki úgy sugalmazta a szent szerzőket, hogy azoknak szabadsága, önállósága a sugalmazás közben sértetlen maradt; de ugyanakkor készségesen szolgálta a hitet. A Szentírás könyveinek sugalmazottságát (és a sugalmazás kritériumait) az egyház már az apostoli korban felismerte és azt az egyes könyvekkel kapcsolatban meg is állapította. Így a Szentírás könyveinek *kánonját* (ami a sugalmazott szent könyvek összességét tartalmazza) a hagyománnyal összhangban az apostoli egyház rögzítette.

Jézus személye és tanítása

Az Úr Jézus nyilvános működésének idején a kulturális és vallási közszellemet három konkurens erő rivalizálása jellemezte

A *hellénizmus* kultúrája, melynek kozmopolita szelleme különösen a római birodalom nagy városaiban terjedt el és arra törekedett, hogy a mediterrán vidék népeit szellemi egységbe fogja, mind a művelődés, mind a civilizáció területén. A hellénizmus térhódításával együttjárt a tudományok szakosodása és ez háttérbe szorította az elmélyült gondolkodást és előtérbe állította a gyakorlati-gazdasági hasznot nyújtó ismeretek népszerűségét. Így a kézműves-ipar előkelőbb helyet kapott, mint a művészet, a retorika „győzött” a filozófia fölött és a hagyományos vallások tekintélyét aláásták az olyan új vallások, melyek nem annyira tartalmukban, hanem inkább a külsőségekben és különösségben emlékeztettek az istenséggel való hiteles kapcsolatra (vö. misztériumvallások). A hellénizmus hatására kialakuló úgynevezett tömegcivilizációt ugyanakkor árnyékként kísérte a mélységekig ható megoldatlan társadalmi probléma, mely emberek és embercsoportok gazdasági kizsákmányolásában és diszkriminációjában nyilvánult meg (vö. rabszolgák és nők alávetett helyzete a társadalomban).

A mediterrán népeket magába ölelő római világbirodalom *Augustus* császár korában (Kr. e. 31-Kr. u. 14) eljutott a relatív jólét és béke állapotába, s ezt az időszakot a korabeli költők is dicsérő énekekkel magasztalták úgy, mint az emberiség üdvösségének elérkezett idejét. Ebben az időben a római birodalom területén szétszóródottan élő *zsidóság* nagy része a kor szellemének hatására erősen *elvilágiasodott* (vö. I. Makab. 1,11 15). Az elvilágiasodott szellem különösen a vezető főpapi réteg soraiban harapódzott el (szaduceusok), főleg miután Pompeius római hadvezér elfoglalta Jeruzsálemet. Az elvilágiasodott szellem természetesen kiváltotta a zsidóság jelentős részének ellenkezését, akik úgy gondolták, hogy *vallási megújulással* kell gátat vetni a veszélyesen ható új életszemléletnek. A *megújulási törekvés* két irányba bontakozott ki a *farizeusok* (elkülönítettek) úgy vélték, hogy az ószövetségi Isten királyság (vö. „Isten országa”) eljöttét a vallási törvények aprólékos, szigorú megtartásával lehet csupán kiérdemelni. Nem elég a mózesi törvények pontos megtartása, hanem a szóbelileg áthagyományozott vallási tradíció megtartása is kötelezi a zsidóságot. A farizeusok önmagukat és tanítványaikat ezért szigorúan elkülönítették a „nem zsidóktól” és a „bűnösöktől”, akik az említett feltételeknek nem megfelelően éltek.

A megújulás másik irányát az *esszenusok* (jámborok) képviselték. Központjuk a Holt-tenger környékén lévő qumrani kolostor település volt. Kemény aszkézissel és aprólékosan betartott tisztulási szertartásokkal készültek arra, hogy majd a végső „eszkatologikus csatában” – mely Isten országának eljöttét jelzi – az igazak módjára megállják a helyüket. Ez a beállítottság különösen az úgynevezett zsidó *apokaliptikus* irodalomból ismeretes a számunkra. Maga Keresztelő Szent János is a fenyegetően közelítő eszkatológikus Isten ítéletről prédikált és igehirdetésén kétségtelenül érződik az esszenus hatás.

A *názáreti Jézusnak* nevezett, „rabbi” *tanításának* lényege az volt, hogy Isten országának jelenlétét hirdette meg. Azt mondotta, hogy általa és benne már itt van közöttünk az Isten országa, de nem csupán ítélet, hanem üdvösség és megváltás formájában is. Szavai erőteljes felszólítások és indítások, melyek irányt mutatnak arra vonatkozóan, hogy mit kell tennie annak, aki Isten országának részese akar lenni (Márk 1,14-15; Lk 16, 16). Jézus igehirdetése – jóllehet magán viseli a korabeli zsidó gondolkodás kifejezési formáit – tartalmilag mégsem egyezik a szadduceus, farizeus vagy esszénus felfogással. Elvi megállapításai, motivációi, erkölcsi elvárásai – jóllehet az ószövetségi zsidó hagyományra építenek – ugyanakkor messze meg is haladják azt (vö. Mt 23; Lk 16, 15; Mt 12, 38-40; 6,1-18; 8,11-12; 21,43-46). Akárhányszor a zsidó apokaliptika nyelvezetén (de nem annak szemléletében) szól Istenről, az ő Országáról és a végidők várható eseményeiről (Lk 13, 18-21; Mk 4, 26-29; Lk 17, 20-21). *Isten országáról* egészen sajátos értelemben tanít, mivel azt mondja, hogy Isten országa „már itt van”, de kiteljesedése az eszkatologikus-transzcendens jövő adománya lesz: vagyis Isten királysága (az ő uralma a világ és a történelem fölött) egyszerre immanens és transzcendens valóság. *Szent János* evangéliumában a zsidó „Isten országa” fogalmat a „világosság” (korábban már Lukácsnál is: 16, 8-ban előfordult) és az „élet” (vö. Mk-nál: 9.43-47) szavak helyettesítik, mert e kifejezések a hellénista műveltségű pogányok számára hozzáférhetőbbé tették az Isten országáról szóló tanítást.

Az Úr Jézus *csodáit* is az Isten országáról szóló tanítással és Jézus személyiségével való összefüggésben kell értelmezni (Lk 7,22-23; 11,20). „Az evangéliumban maga Krisztus az Isten királysága” – mondja itt helyesen az eretnek Marcion és az egyházatya Origenes a Jézus jelenséget „ön-királyságnak”, „autobaszileia”-nak nevezi. Épp ezért Isten országa eljövételének sorsa elválaszthatatlan Jézus sorsától, nevezetesen *kereszthalálától és feltámadásától* (Mk 9,11. 13; Lk 12, 49. 50; Mk 10, 45). Következésképpen Jézus *tanítványai* (az apostolok) – akiknek átadta hatalmát – szintén Isten országa „immanens-transzcendens” itt létét, illetve eljövételét hirdetik és magának Jézusnak a hatalmával vannak felruházva. Ezért az ő nevében csodákat is képesek tenni (Lk 10,2-9; 17, 20), viszont sorsában is részesedniük kell (Lk 6,22-23; Mk 13,13).

Jézus személyisége az evangéliumokban úgy áll előttünk, hogy abban a leghumánusabb emberi magatartás jegyei lelhetők fel. Jézus humanizmusát az jellemzi, hogy személyválogatás nélkül kiterjeszti *szerepét* mindenkire, még ellenségeire is. Szeretete mégis elsősorban azokra irányul, akik a korabeli társadalom kivetettjei (szegények, betegek, megszállottak, idegenek) és bűnösöknek tekinthetők (Mk 2, 17; Lk 6, 20-21). Jézus személyiségének sajátos vonása az is, hogy lényéből valamiféle csodálatos *szabadság* és függetlenség sugárzik: őt nem kötik a mózesi törvény előírásai (Mk 2, 23-28; 10, 2-9; Mt 5, 21 27; 12, 5-6). Ugyanakkor az ő szabadsága nem szabadosság (Mt 5, 17-18). Egyetlen „törvény” köti csupán, az, hogy a *mennyei Atya* akaratát teljesítse, akihez a legbensőbb lényegi egység fűzi (Mt 11, 25-27; Mk 14, 36; Mt 7, 21; 10, 32-33; 16,17;18, 19-20; 24, 35-36; 26, 29, 42, 53; Lk 22, 29, 34, 46).

Az úgynevezett *messiási címek* (Emberfia, Jahve szolgája, Isten Fia Krisztus, azaz Felkent, az „Úr”), melyekkel az újszövetségi iratok felruházzák Jézust, azt a célt szolgálják, hogy teológiai magyarázatot adjanak Jézus titkára: arra, hogy *személye* az abszolút transzcendens isteni valóságban gyökerezik. Ezzel mintegy utat készítenek a Jézusra vonatkozó későbbi – dogmatikailag is kifejtett – szentháromságtani és krisztológiai igazságok megközelítéséhez (vö. Jézus „egylényegű” az Atyával, amint azt a niceai zsinat tanítja Krisztus után 325-ben; míg Jézus isteni és emberi természetének kettősségét, melyet egyetlen lényegben a második isteni személy hordoz a calcedoni zsinat Kr. u. 451-ben világította meg).

Jézus szenvedése és föltámadása

A Jézus kínszenvedéséről és föltámadásáról szóló elbeszélések valószínűleg az evangéliumok *legrégebb* részei. Ezekből az elbeszélésekből élénk tárul az ősegyház sajátos kérygmája (vö. Ap. Csel. 2, 22-36; 3, 13-18; 4, 9-12; 10, 36-43; 13, 26-37; I. Kor. 15, 3-7). Az evangéliumok többi részlete úgy van megszerkesztve, hogy az események *csúcspontja* a szenvedés-történetről és a föltámadásról szóló tudósítás legyen. Ilyen értelemben azt is mondhatjuk, hogy az evangéliumok úgy is tekinthetők, mint „bevezetések” a lényegi mondanivalóhoz, ami nem más, mint Jézus kereszthalála és föltámadása.

Márk (8, 27-33) és Máté (16,13-23) evangéliumának megszerkesztésében a szenvedéstörténet az a mérce, melyhez a többi rész mondanivalója igazodik, s a mondanivaló értelmét is ez határozza meg. Lukács (13, 31-33) a szenvedéstörténet jelentőségét azzal hangsúlyozza ki, hogy Jézus önként megy fel Jeruzsálembe megváltói áldozatának vállalására, míg János evangéliuma inkább azt emeli ki, hogy Jézus a „maga idejében” vállalta bűneinkért a kereszthalálat (Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20; 11, 9; i2, 23; 13, 1). Az evangéliumok a szenvedéstörténet leírásában szinte minden részletre kiterjedően *megegyeznek* és ez is azt bizonyítja, hogy az ősegyház jól megőrzött szóbeli hagyományát foglalták írásba a szerzők. Ezzel ellentétben a *föltámadásról* szóló tudósítások eléggé eltérnek egymástól az egyes evangéliumokban. Ez viszont arra világít rá, hogy az evangélisták nem „beszéltek össze” annak érdekében, hogy pontosan ugyanazt „hazudják” Jézus föltámadásáról az utókornak, hanem a föltámadás teljesen váratlan esemény volt számukra, és a Föltámadott megjelenéseiből mindegyik szerző csupán néhány mozzanatot emelt ki annak megvilágítására, hogy *ugyanaz* a Krisztus, aki közöttük élt és a kereszten meghalt, legyőzte a halált és örökké él.

A szenvedéstörténetet tehát a szerzők a *történeti hitelességnek* megfelelően írták le. Pontosán megjelölték az események helyét, idejét és megnevezték az egyes szereplő személyeket. Ezzel is hangsúlyozni kívánták, hogy az esemény valóban megtörtént, ellenőrizhető s mivel a kortársak szemével nézve Jézus kereszthalála valóban megbotrántoztató eseménynek számított, semmiféle érdekük sem fűződhetett ahhoz, hogy félrevezessék olvasóikat. Ha ez lett volna a szándékuk, akkor inkább „megszépítették” volna Krisztus szenvedéstörténetét. Ezzel szemben az evangéliumok szerzői – vállalva Jézus kereszthalálának botrányát – mégis ragaszkodtak ahhoz, hogy az eseményeket a maguk drámai mivoltában és a történeti hitelességnek megfelelően rögzítsék. Ezt azért is tették, mert Jézus kereszthalálatának mélységes teológiai értelmét, *üdvözítő, megváltói* erejét kívánták hangsúlyozni. Az események tárgyilagos leírása tehát a teológiai mondanivalót szolgálja, s e mondanivaló megvilágítására a szerzők úgy csoportosítják az eseményeket, hogy a vallási tanítás még jobban kidomborodjék. A szenvedéstörténet teológiai magyarázata szerint: Jézus ártatlanul halt meg a keresztfán (Mk 14, 55; Mt 27,4. 19, 24; Lk 23,4 14-15, 22, 41; Jn 18, 38; 19, 6 12). Áldozatát nem kényszer hatására vállalta, hanem önként és *szabadon* halt meg a keresztfán (Mk 14, 36; Mt 26, 52-54; Lk 23. 46; Jn 10, 18; 18, 4-8 11; 19; 30). Sorsát, ami beteljesedik, előre látta, sőt meg is *jövendölte* (Mk 2, 20; 8, 38; 9, 11. 13 31; 10; 33. 45; 14, 8-18 21. 27 28. 30. 41; Lk 22, 31 32) s ezért kereszthalálának meg *kellett* történnie, mégpedig úgy, ahogyan be is következett (Mk 8, 31; Lk 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26-27. 44-45; Jn 3, 14; 12, 34; 20, 9) az Írások szerint (az evangéliumok itt az Ószövetségből, különösen a 21. és 69. zsoltárt idézik). Az evangéliumok tanításában Jézus kínszenvedésének *messiási*. (Mk 15, 39; Mt 27, 27-29. 37. 54 Jn 18, 33; 19, 7. 12-16) és *üdvözítő* jelentése van (Mk 14, 24; Lk 23, 43 Jn 18, 14). Ezért az új (keresztény) vallási *kultusz* (vö. eucharisztia) és. a keresztények *erkölcsi* élete (Mk 8, 34; 10, 38-39; Jn 12, 25; 15; 18-21; 17, 14) arra hivatott; hogy mintegy a maga eszközeivel *megjelenítse* és mindig időszerűvé, illetve jelenvalóvá tegye Jézus kínszenvedését a föltámadás és a megdicsőülés összefüggésében.

Jézus *feltámadását* (s ezzel kapcsolatban „megdicsőülését”, „felmagasztaltatását”: Ap. Csel. 2, 33; 5, 31; Lk 24, 26; Jn 3, 14; 8; 28; 12, 32-34) tehát nem úgy kell tekinteni, mint a szenvedéstörténet után kronológiailag következő „kiegészítő” részt, melynek szükségszerűen kell követnie az előbbi eseményeket, hogy így az elbeszélés „teljessé” legyen; és aztán ennek tükrében érthessük meg az előzményeket. Épp ellenkezőleg: a szenvedéstörténetet a történeti hűségnek megfelelően pontosan hagyományozta át az igehirdetés, míg a húsvéti események elbeszélése számos „pontatlanságot”, „következetlenséget” tartalmaz és egyáltalán nem azt a benyomást kelti, mintha a szenvedéstörténet egyszerű „folytatása” lenne. Ebből pedig az következik, hogy a *húsvéti esemény* „nem olyan” történés, mely más történeti eseményekkel egy szintre helyezhető lenne. A húsvétról szóló evangélium olyan eseményről számol be, mely bizonyos szinten a *történelmi realitáshoz tartozik*. (Így az „üres sír” ténye: Mk 16, 38; Mt 28, 4–8. 11-15; Lk 24, 1-12; Jn 20, 1-10) a feltámadt Krisztus többszöri, szavahihető tanúk előtt való megjelenése (Mt 28, 9-10; 16-20; Lk 24, 13-53; Jn 20, 11-21. 23; Ap. Csel. 10, 40-41; 13, 31), de ugyanakkor sajátos jellegében *meg is haladja* azt a valóság szintet, ami a történelmi módszerrel való megközelítést lehetővé teszi (vö. I. Kor. 15, 35-49; Lk 24, 16. 37–41; Jn 20, 14; 21, 4).

Nem kétséges azonban, hogy mind az ősegyház igehirdetése, mind az evangéliumi elbeszélések, objektíve ellenőrizhető *valóságos eseményről* számolnak be (tehát nem a tanítványok ún. „hamis tudat”-ának kivetítődései). Az evangélium azt is elmondja, hogy a húsvéti esemény olyan objektív történés, melynek létesítő oka nem az ember, hanem ez az esemény *Isten műve* (Ap. Csel. 2, 24. 32-33. 36). Isten művének középpontjában *Jézus Krisztus* személye áll és Jézus az, aki a húsvéti eseményeknek igazi *jelentést* és értelmet ad, hiszen ő személyi mivoltát illetően ugyanaz maradt feltámadása után is, mint aki földi életében volt (Ap. Csel. 2, 36; Róm 1, 4; Fil 2, 9-11). Ezen túlmenően Jézus nem csupán a tanítványok életének ad új értelmet, hanem megváltói halála és föltámadása a történelem középpontjává is teszi őt, s így vele „új teremtés” kezdődött és új értelmet kapott az emberiség élete is. Krisztus föltámadását tehát olyan eseménynek kell tekinteni, melynek az emberi egzisztencia szempontjából nézve sorsdöntő *jelentősége* van. Az embernek döntenie kell, hogy elfogadja-e a maga élete (és jövője) számára a kereszthalál és föltámadás krisztusi jelentését és jelentőségét. Ez a döntés pedig a hit vállalását (vagy elutasítását) is magával hozza.

A keresztények hite

Krisztus föltámadásának hiteles tanúi, az *apostolok* – akik jóllehet magát a föltámadás eseményét szemükkel nem látták – de közvetett „jelek”-ből (az üres sír, a Föltámadott többszöri megjelenései) meggyőződhetnek a föltámadás tényéről. A „jelek” – ámbár a történelmi megtapasztalás szintjén teszik megközelíthetővé Krisztus föltámadásának tényét – az esemény sajátos jelentését mégis a „történelmi tapasztaláson túli”, természetfeletti tartalom adja meg. A föltámadás ambivalens, „történelmi” és egyben „történelmen-túli” esemény, amit az apostolok is így értelmeztek (vö. Mt 28, 11-15. 17; Mk 16, 8; Lk 24, 12; 16, 37. 41; Jn 20, 2. 13-14; 21-12; Ap. Csel. 2, 13). Épp azért a feltámadás valóságának elfogadása hitet kívánt az apostoloktól. Azonban nem az apostolok „hite” („közmeggyőződése”, kollektív téveszméje, avagy „hamis tudata”) „szülte” a feltámadás tényét, hanem épp ellenkezőleg: a föltámadás ténye volt az, ami az apostolok Krisztus-hitét a „helyére tette”, s megerősítette. Miután nem voltak „felkészülve” (jóllehet Jézus földi életében erre is felkészítette őket) Krisztus föltámadásának elfogadására, érthető, hogy ellentmondásosnak tűnő híradásokat olvashatunk a feltámadásról szóló tudósításaikban. A föltámadásból fakadó hitük (mely szilárd akarati hozzájárulásra is épült) a Szentlélek ajándékainak elnyerésével még jobban kiteljesedett és elmélyült. Így megértették már

Krisztus föltámadásának üdvtörténeti jelentőségét, az ószövetségi prófétai jövendölésekkel való összefüggését, és Isten örök üdvözítő tervét (Mt 28. 6; Lk 24, 6-8. 25-32. 44-49; Jn 2, 22; 20, 8-9). Egyben azt is felismerték, hogy Jézus Krisztusban, aki föltámadott, maga a *transzcendens isteni személy* nyilatkozott meg számukra (Mt 28, 17; Jn 20; 29-31). Krisztus küldetésének értelme és jelentősége föltámadásában kapta meg teljes súlyát, így a föltámadásba vetett hit adja meg a *keresztény egzisztencia* értelmét is. Ebben a hitben teljesebb ki az a magatartás, amit Jézus földi élete során mindig is megkívánt követőitől: hogy hittel fogadják el tanítását és ennek megfelelően éljenek (Mk 1, 15; Lk 8, 12-15; 22, 67). Erre a hitre és magatartásra buzdított már Keresztelő Szent János a Messiás előhírnökeként (Mt 12, 25. 32). Pontosabban, Jézus földi működése során azt kívánta, hogy alapvető bizalommal, hittel fogadják el azt, hogy benne az *Isten üdvözítő ereje* van jelen, ami *csodás* tetteiben, gyógyításaiban (Mk 6, 5-6), a *bűnbocsánat* hatalmának gyakorlásában (Mk 2, 5; Lk 7, 50) és általában az isteni *gondviselés* megjelenítésében nyilvánult meg. Így az Istenbe vetett hit és a Jézusba helyezett bizalom elválaszthatatlanok egymástól (Mk 4, 40; 6, 30; Mt 14, 31; 15, 8; Lk 22, 31-32, ill. Jn 14, 1). A keresztények hite tehát *elválaszthatatlan Jézus személyétől*: ő az, aki megállapítja, hogy megvan-e ez a hit valakiben (Mk 2, 5; 5, 34; 10, 52; Lk 7, 50; 17, 19; Mt 8, 10-13; 15, 28), ő az, aki erre a hitre indítja az embert (Mk 5, 36; 9, 23-24; Mt 9, 28-29; Jn 2, 11; 7, 31; 9, 36-38; 11, 26. 40-41). Aki e hit részese lesz, az Jézus csodás erőiben is részesedik (Mk 11, 22-24; 16, 17). János evangéliuma a hitről szólva a hit aktusának *döntés*-jellegét hangsúlyozza. Ez azt jelenti, hogy az ember felelős azért, hogy hisz-e Jézus Krisztusban vagy sem. Az apostol a zsidók szemére veti hitetlenségüket (Jn 4, 48; 5, 38. 47; 6, 36. 64; 8, 24. 45-46; 10, 25-26. 37 38) és azt is hangsúlyozza, hogy ezért súlyos ítélet nehezedik rájuk (Jn 3, 15 18. 36; 5, 24; 6, 35; 40. 47; 8, 30-32. 51; 11, 25-26).

Az apostolok hite alapozta meg a későbbi *keresztények* hitét (Ef 2, 20; Jel 21, 14; Jn 20, 30-31). Jóllehet az apostolok tanítványai már nem lehettek Jézus földi életének tanúi és így a föltámadással kapcsolatos jeleket sem érzékelhették, ők is részesedtek azonban a Szentlélek ajándékaiban, de valójában mégis az apostolok *tanúságtételéből* jutottak el a krisztusi hitre. Jézus tanítását, Jézus életének eseményeit, és föltámadásának jeleit az apostolok igehirdetéséből és az *apostoli interpretáció* közvetítésének formájában ismerték meg. Ezért a keresztények hitének *két dimenziója* van: az egyik kifejezetten „*egyházi*” jellegű, ami annyit jelent, hogy valaki a Krisztus által alapított és az „apostolokra és prófétákra épülő” hívő közösség tagjaként jut el a hitre, mégpedig úgy, hogy elfogadja és. vallja azt a hitvallást, amiben meg van fogalmazva és át van hagyományozva az apostolok hite (Róm 10, 9; I. Kor 12, 3; 15, 3-7; Fil 2, 11). Amikor valaki az egyház hitét vallja, akkor az egyház is hivatalosan ratifikálja ezt a meggyőződést, melyet úgy nyilvánít ki, hogy a hívőt a *keresztység szentségében* részesíti. Ezzel a hívő formálisan is a keresztény közösség, vagyis az egyház tagja lesz (Mk 16, 16; Ap. Csel. 2, 38-41; 8, 12-37; 11, 16 17). A hívővé válás *másik* dimenziója már inkább *személyes és teológiai* jellegű. Hiszen az; aki az egyház hitét vallja, személyes meggyőződéseként is elfogadja Krisztus föltámadását, személyének transzcendens és isteni mivoltát, s azt, hogy ő az Isten által küldött üdvözítő az emberiség megváltására. Ugyanakkor arra is törekszik, hogy ezzel a Krisztussal az imádság és a jócselekedetek formájában személyes és közvetlen kapcsolatba jusson.

Épp az *imádság* ilyen értelmezése mutat rá a hit interszubjektív struktúrájának jellegére. A *hit* ugyanis személyek között folytonosan megvalósuló bizalmi kapcsolatot feltételez. Még akkor is, ha csupán „valamiben” hiszünk, akkor is megfogalmazatlanul „valakiben” kívánunk hinni (vagy önmagunkban – mert feltétlenül bízunk magunkban, – vagy valaki másban, aki tárgyiasított hitünk személyes motívuma). Ha ennek a bizalmi kapcsolatnak „tárgya” (vagyis a személyes kapcsolat másik pólusa) isteni személy, akkor hitünk a természetes hitet „felfokozó” és azt transzcendens értelemben kiteljesítő *természetfeletti* hit. A természetfeletti hit azonban tisztán emberi erőfeszítéssel nem szerezhető meg, hiszen az emberi és isteni

személy nem „egy szinten” van, s épp ezért „egyenlőségi alapon” nem is létesíthető közöttük interszjektív kapcsolat. Az isteni „partner” az, aki kezdeményez és ingyen, ajándék gyanánt *kegyelemből* a természetfölötti hitre indítja az embert. Ezért a természetfölötti hit mindig az ajándékozás és elfogadás viszonylatában realizálódik Isten és az ember között. Bizonyos, hogy a hitet jól megalapozzák azok a „jelek”, melyek a „másik” oldaláról hitre indítanak (vö. Jézus tanításának nagyszerűsége, Jézus csodás tettei, avagy Isten „jelei” az életünkben) nagy jelentőségűek lehetnek, sőt szükségesek is ahhoz, hogy az előlegezett bizalom, odafordulás, reálisan meg legyen alapozva bennünk. De a feltétlen bizalom és odafordulás *motivuma*, mely az Istennel való személyes kapcsolatot létrehozza, csakis a „szív megtérése”, az akarat önátadása és az érzület kitérülése lehet Isten felé, ami a *szeretetben* hatékony.

Épp a hit előbb említett *interpersionális* jellege az, ami megkülönbözteti a vallásos meggyőződés alapmagatartását a valamiféle ideológiához, világnézethez való csatlakozás alapállásától. A vallási meggyőződés mindig hitből fakad, míg a világnézeti elkötelezettséget csupán értelmi megfontolások, tisztán emberi érzületek és érdekek döntenek el. A vallásos hit akkor *hiteles*, ha interpersionális viszonylatokra épül, míg az ideológiai meggyőződés háttérben (még ha sokan is vallják ugyanazt a világnézetet) rendszerint az egyedülálló, magányos „én” húzódik meg. Mégis a vallásos hit interpersionális dimenzióját csak *analóg* módon írhatjuk le, mivel a „másik fél”, akire a bizalom irányul, végső soron mindig transzcendens és megközelíthetetlen marad az emberi személy számára, jóllehet az ember szellemi természete szilárd alapot nyújt e hívő kapcsolat kiépítésének lehetőségéhez.

A hit tárgya, – végső összefüggésben nézve – maga a transzcendens *Isten*. Isten az immanens világban mégis kinyilatkoztatja magát, amikor a teremtés művében és a történelemben az ember számára felfogható jeleket ad magáról és így valamiképpen hozzáférhetővé lesz számunkra. A jelekből ugyan isteni mivoltát közvetlenül nem vagyunk képesek felfogni, s épp ezért *közvetett* (közvetítéssel) úton ad üzenetet az embernek (vö. Izrael története, Jézus története, az egyház története). Nem kétséges, hogy a hit kemény próbája lehet maga a *közvetítés*, az a „világi” jel, mely az isteni önkijelentés eszköze. A „jel” gyarlósága akárhányszor megnehezíti a jelentés-tartalom, a lényeg megközelítését. A jelet és az eszközt azonban nem szabad összetéveszteni a jelentéssel és a céllal. A *hit* azért *erény* (virtus), mert áldozatos odaadást, odafigyelést, bizalmat, hűséget és alázatot kíván meg az embertől, hiszen a kapott jelek nem mindjárt tárják fel a lényegét, az embernek bizonyítékokra, „újabb jelekre” kell várnia, mindaddig, amíg el nem jut Isten boldogító színelátására, amikor már nincs többé szükség a hitre, hanem mindenestül a szeretet uralkodik (vö. I. Kor 13). A hitbeli *elkötelezettség* nem csupán személyes ügye az embernek, hanem az egész emberiségre kiterjedő *egyetemes* dimenziója van. Hiszen az a Krisztus, akiben hiszünk, feltámadott halottaiból és éppen isteni megdicsőülésében lett nyilvánvalóvá, hogy minden *emberért* meghalt és áldozata minden ember bűnéért hatékonyan működő és örök engesztelő áldozat. Jézus tehát nem csupán az „én megváltóm” és üdvözítőm, hanem minden emberé. Mivel Isten szeretete minden emberre kiáradt Jézus Krisztus által, ezért a keresztény ember hite elválaszthatatlan a közös *reménytől* (vö. „ha vele együtt szenvedtünk, vele együtt meg is dicsőülünk”) és a felebaráti *szeretettől* („amit egynek tesztek legkisebb testvéreim közül, azt nekem teszitek”: vö. Gal 5, 6; Jak 2, 18).

A hit megélése tehát elválaszthatatlan a *megtéréstől*, melynek gyümölcse a megtisztulás mindazon cselekedetektől, melyek az önzést és a mulandó javakhoz való rendezetlen ragaszkodást szolgálják (Mk 1, 15). A természetfölötti hit – mivel végső soron Isten ingyenes adománya feltételezi a természetes ész és akarat törekvés megvilágosodását, illetve megerősödését, mégpedig maradandó formában. Ezt az ajándékot a Szentlélek adja meg a keresztységben, kiteljesedését pedig a bérmálás szentsége biztosítja. Mivel a hit ajándéka, természetfölötti (isteni) adomány, a természet rendjében közvetlenül aligha érzékelhető, de

aki részesedett benne, abban csak nehezen homályosítható el, mivel Isten az, aki adja ezt a kegyelmet s az ember csak elfogadja, illetve alkalmassá teszi magát a kegyelem befogadására. Mégis az ember akárhányszor vissza is élhet szabadságának képességével. Azt is megteheti, hogy szabadságát nem az isteni adomány elfogadására „gyakorolja be”. Ezért a hit „meg is halhat” az emberben főleg, akkor, ha nem érlel gyümölcsöket a szeretet cselekedeteiben. A hit életképességének nem mond ellent az, hogy akárhányszor meg kell küzdeni érte, avagy a kételyek homályában kell tájékozódnia a hívő embernek. Épp ellenkezőleg a *felnőtt hit* természetes „fejlődéséhez” hozzátartozik az, hogy a nehézségek, ellenhatások, kételyek „tisztítótűzén” keresztül haladva jusson el az ember ahhoz a személyes Isten-kapcsolathoz, mely különbözik a pusztán emberi meggyőződéstől és személyes kapcsolattól.

A Krisztus-esemény történeti előzményei

Az Ószövetség szent könyvei

Mind az ősegyház életének, mind Jézus tanításának középpontjában a *hit* áll. A hit olyan követelmény, mely *minden* embert érint, hiszen elvileg minden ember képes a hitre és Krisztus megváltásának erejében mindenki megkapja a hithez az elégséges kegyelmet. A hit követelménye nem az Újszövetségben jelenik meg először, hanem már az Ószövetségben is megvannak az előzményei. Az újszövetségi hit jelentőségét csak akkor érthetjük meg teljességgel, ha figyelembe vesszük az ószövetségi háttérét. Jézus élete és tanítása is csak akkor tárul fel előttünk teljes összefüggésben, ha ismerjük ószövetségi gyökereit. Valójában igaz, hogy „az Ószövetség az Újszövetségben világosodik meg, míg az Újszövetség tanítása az Ószövetségben már el van rejtve”.

Az ószövetségi szent iratok mint *irodalmi dokumentumok* feltárják a Krisztus-esemény háttérét. Rámutatnak arra, hogy Izrael történetét nem úgy kell értelmezni, mint profán történelmet, hanem mint az üdvösség történetét. Ez azt jelenti, hogy Izrael története az a sajátos „hely”, melyben „jelen van” Isten üdvözítő akarata. Követelményként jelenik meg benne az, hogy az embernek fel kell ismernie az üdvösség történelmi jeleit és hittel kell értelmeznie azokat. Ily összefüggésben Jézus alakja és tanítása *előkép* formájában már jelen van az ószövetségi választott nép életében. Isten országa fokozatosan bontakozik ki Izrael történetében, míg Jézusban jelenvalóvá lesz az, ami korábban csak előképe volt az eljövendőnek. Valójában az Ószövetséget csak akkor érthetjük meg, ha a beteljesedés, vagyis az Újszövetség oldaláról közelítjük meg (hiszen bármely „folyamatot” vagy „mozgást” igazában csak a cél előzetes ismeretében lehet megérteni).

Az Ószövetség, mint irodalmi alkotás eredetileg *héber* nyelven íródott (vö. „maszoréta szöveg”) és 24, különféle irodalmi műfajban megírt szent könyvből áll. E könyvek nem egyidőben íródtak, hanem különböző korokban szerkesztették össze őket (pl. a 12 úgynevezett „kis próféta” művei). Az Ószövetség ókori görög fordítását „hetvenes” (Septuaginta) fordításnak nevezzük, mert hetven rabbi egymástól függetlenül, egybehangzóan fordította le héberből görögre kb. Kr. e. 200-ban az egyiptomi Alexandria városában. Ekkor csatoltak néhány újabb sugalmazott szent iratot, illetve fejezetet az eredeti héber szöveghez. Az ószövetségi szentírás mint irodalmi alkotás is igen jelentős *kultúrtörténeti érték*. Megismerhetjük belőle az ókori zsidó nép nemzeti szokásait, történelmét, irodalmát. Található benne polgári és büntető törvénykönyv (vö. Kivonulás könyve), szerelmi költemény (Énekek éneke), vallásos „regény” (pl. Tóbiás könyve). Az Ószövetség egyetemes jelentőségét mégsem kultúrtörténeti értéke adja meg, mert az Ószövetség végső soron nem más, mint *Izrael vallási története*, ami a Biblia héber nyelvű felosztásából is kitűnik:

A *Törvény* (Torah), ami öt könyvből áll (Teremtés könyve, Kivonulás könyve, Leviták könyve, Számok könyve, Második törvénykönyv). Épp az ötös szám miatt nevezzük ezt a részt Pentateuchus-nak is. Az első öt könyv Izrael előtörténetét mondja el s ennek kapcsán felsorolja mind a profán, mind a vallási törvényeket, melyek Izrael népét kötelezik.

A *próféták* könyvei (Nebiim): Palesztina elfoglalásától a babiloni fogságból való szabadulás (Kr. e. 538) korát öleli fel. E könyvek részben Izrael történetét beszélik el (Józsue könyve, Bírák könyve, Sámuel és a Királyok könyvei), részben prófétai iratok, melyek e kor eseményeit az üdvösség szempontjából értékelik a prófétai igehirdetés tükrében (vö. Izaiás, Jeremiás, Ezekiel és a 12 kis próféta könyvei).

Egyéb írások (Ketubim): elsősorban teológiai szempontból reflektálnak Izrael történetére és ennek liturgikus (istentiszteleti) vetületéről is szólnak (vö. Zsoltárok, Siralmak könyve,

Énekek éneke). Az ehhez a csoporthoz tartozó könyvek szerzői arra is törekednek, hogy újra ártértelkéljék vallási szempontból a múlt eseményeit (Bölcsességi könyvek, Krónikák könyvei, Ezdrás, Eszter és Ruth könyve).

Az ószövetségi szent iratok összeállításának *időrendi* sorrendje bizonytalan, mivel a legtöbb könyv nem eredeti, hanem (korabeli) átdolgozott formában hagyományozódott az utókorra. Akárhányszor későbbi szent szerzők újra meg újra átszerkesztették e könyveket különféle indítékok és megfontolások alapján. Az ószövetségi szentírás megírása és végső formába öntése mintegy ezer esztendő telt igénybe. Az első iratok valószínűleg Salamon király idejében íródtak (kb. Kr. e. 970-931 között). E könyvek részben Dávid királyról és utódairól szólnak (II. Sam. 9. – I. Kir. 2.), részben példázatokat és zsoltárokat tartalmaznak. Nem sokkal ezután kerülnek elő azok az ősi hagyományra visszanyúló iratok az ún. „jahwista” és „elohista” források), melyeknek későbbi egybeszerkesztése képezi majd a Pentateuchust (különösen a Teremtés és Kivonulás könyvét).

Ezt követik a királyokról és prófétákról szóló történetek (Illésről: I. Kir. 17-II. Kir. 1; Elizeusról: II. Kir. 2-13; Izaiásról: II. Kir. 18, 17 20, 19) majd az első prófétai iratok (Ámos, Ózeás, Micheás, Izaiás első része).

A *fogság* első idejében (Kr. e. 587) íródnak Jeremiás és Ezechiél könyvei, melynek szerkesztését az ún. deuteronomikus hagyomány tisztelete és történelemszemlélete hatja át. Ebben a korban nyeri el végső formáját a Deuteronomium (Második törvénykönyv), József könyve és a Bírak könyve. Sámuel és a Királyok könyvei is ekkor nyerik el eredeti formájukat. A Pentateuchus ún. „papi kódexe”, mely a teremtéstörténet első megfogalmazását tartalmazza, a Leviták és Számok könyvének lényeges részei a fogság idején, illetve a fogság után íródnak.

Az ószövetségi szent könyvek kialakulásának utolsó szakaszát az „újraértékelés” (vö. Krónikák könyvei, stb.) és a bölcsességi irodalom kialakulása jellemzi. A Bölcsesség könyvének görög változata. (mely az Ószövetség legkésőbb keletkezett könyve) Kr. e. 50-ben Alexandriában íródott.

Az ószövetségi könyvek szerkesztésének hosszú története is bizonyítja, hogy az Ótestamentum nem valamiféle tanrendszert tár elénk, hanem (az evangéliumokhoz és a páli levelekhez hasonlóan) *hívő tanúbizonyágtétel* Isten üdvözítő akaratáról, mely az Ószövetségben különösen a választott nép vallási történetében nyilvánult meg. A történelem vallási szempontból való értelmezésére elsősorban a *próféták* mutattak rá és az ő szellemükben szerkesztették meg a szent szerzők az Ószövetség többi iratait is, melyeknek tartalmát az adott kor viszonylataihoz alkalmazták, elmélyítve és szintetizálva az egyes témákat. Az Ószövetségben tehát Izrael története a *teológiai reflexió* megvilágításában áll előttünk és csak így érthető meg igazán. A Szentlélektől sugalmazott (inspirált) könyvek soraiban Izrael (és az emberiség) története úgy van bemutatva, mint Isten megnyilatkozása az ember felé, amit szakkifejezéssel *kinyilatkoztatásnak* nevezünk.

Az Ószövetség legfőbb *mondanivalóját* tehát egyrészt Izrael történetének ismeretéből, másrészt e történet értelmezéséből érthetjük meg.

Az Ószövetség vallási tanítása

A próféták által értelmezett királyok története a történelem értelmezésének *kettős jellegét* tárja fel: Izrael vagy a politikai sikereket (előnyös szövetség a korabeli nagyhatalmakkal) és az élvezeteket jelentő hasznosságot (vö. kananeita, föníciai termékenységi kultuszok) hajhássza, vagy bizalommal aláveti magát Jahve törvényeinek. Az értelmezés kettőssége végigvonul a választott nép történetén. A „két úrnak szolgálás” lelkülete különösen a királyság korában kerül előtérbe. Kezdetben a királyság intézménye úgy jelenik meg, mint Izrael „lázdása” Jahve ellen (I. Sám 8; 10, 17-24; 12), de ugyanakkor a királyi méltóság az

Úr karizmatikus adományának is bizonyul (I. Sám 9; 10, 1-6; 11). A királyokra leereszkedik az „Úr lelke”, de akárhányszor kibékíthetetlen ellentétbe is kerül az intézmény a karizmával, a király a prófétával (vö. Saul és Sámuel ellentéte, Dávid és Nátán próféta esete, Ácháb és Illés, Acháb és Izaiás, Ezekias, és Izaiás, Szedeciás és Jeremiás feszültsége). A királyok története akárhányszor úgy jelenik meg az Ószövetségben, mint ami az emberi bűn története is (vö. Saul engedetlensége: I. Sám 11, 12; Salamon bálványimádása: I. Kir. 11, 1-13; vallási és politikai szakadás: I. Kir. 12, 13; Ácháb igazságtalansága: I. Kir. 17, 7-41). A próféták elítélik a királyok és a nép bűneit, Isten büntető ítéletét hirdetik (politikai kudarcok, természeti katasztrófák), de ugyanakkor Jahve hűségét, és az iránta való bizalom fontosságát is hangsúlyozzák (Iz 7, 9). E prófétai igehirdetés szép példája Ozeás próféta allegóriája a prostituált nővel való házasságkötésről, mely Jahve és Izrael viszonyát példázza abban az összefüggésben, hogy az Úr még hűtlenségében is együttérez népével (Oz. 1-2).

A választott nép történetében Izrael és az Úr közötti kapcsolat és egyben feszültség alapja is az a szövetség, melyet a nép a Sínai pusztában Jahveval kötött. A *szövetség* (berit) esküvel megerősített kölcsönös ígéretre volt alapozva. A szövetség azt fejezi ki, hogy az „erős” Isten elkötelezi magát a „gyenge” választott néppel. Isten biztosítja népét jóindulatáról (kesed) és hűségéről, melynek gyümölcse a béke (salom: biztonság és jólét). Ezzel szemben viszont megköveteli azt, hogy a választott nép bízson benne és engedelmeskedjen törvényeinek. A szövetség *kezdeményezője* maga az Úr (Deut. 7, 7-8) és ez a szövetség nem más, mint a korábban már Ábrahámmal megkötött szövetség kiteljesítése (Teremt. 15). A zsidóság – miután kivonult Egyiptomból és az Úr segítségével elfoglalta Palesztinát (Kánaánt), az ígéret földjét, atyáinak földjét – azt a küldetést kapta, hogy realizálja Isten üdvözítő akaratát, amit a szövetségkötés során kinyilatkoztatott neki.

A Második Törvény könyve (Deuteronomium) a szövetség bilaterális (kétoldalú) jellegét hangsúlyozza, míg az ún. „papi kódex” a szövetségben egyoldalúan Isten kiválasztó kegyelmét látja (Teremt. 17) és kiemeli Isten egyetemes üdvözítő akaratát, ami az egész emberiségre (nemcsak a zsidóságra) kiterjed, s aminek alapját a már korábban Noéval megkötött szövetség képezi.

A nemzeti katasztrófák sorozata (Izrael és Juda országára való kettészakadás, majd a babiloni fogság Kr. e. kb. 600-500-ig) rádöbent a választott népet korábbi hűtlenségére s ezért a prófétai igehirdetés ebben a korban mind jobban a *jövőre* irányul. A próféták valamiféle jövőbeni szabadulásról beszélnek és arról, hogy a választott nép „maradék” (akik hűségesek maradtak Jahvehoz) majd dicsőséggel tér vissza ősei földjére (Iz 40-55). A jövőben az Úr majd *új és tökéletes szövetséget* köt Izrael maradékával (Jer 31, 31-34; 32, 37-41; Ez. 16, 60-63; 34, 2531; 37, 15 28). Az új és tökéletes szövetség – mely most már *minden népre és nemzetre* kiterjed (Iz. 55, 3-5) – egy *közvetítő* által köti meg az Úr, aki majd eszményi király lesz (Ez. 34, 23 24), de egyben „Jahve szenvedő szolgájának” is bizonyul, aki mások bűneiért szenved (vö. „Jahve szolgája” dalok: Iz. 42.1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12).

A *fogságból való szabadulás* után (Kr. e. 500-tól) Izraelnek (üdvörtörténeti értelemben) nincs története, s nincsenek prófétái. A teológiai reflexió ebben a korban csupán arra szorítkozik, hogy elszomorodva állapítsa meg: Isten, úgy látszik, nem kívánja teljesíteni népével szemben korábbi ígéreteit.

A választott nép e reménytelen helyzetben mind türelmetlenebbül kezdte várni a *Messias* (szabadító király) közeli *eljövetelét* (vö. Iz. 60-62; Aggeus, Zakariás, Malachiás) s miután ez nem következett be, az üdvösség adományát részben a transzcendens Isten országa új világának eljövetelétől várta (vö. apokaliptikus mozgalmak), részben a természet, illetve a múlt teológiai szemléletében vélte megtalálni Istenét (vö. bölcsességi irodalom). A korábbi időkben a választott nép Isten történelmi kinyilatkoztatásaiban kereste a maga és az emberiség üdvösségének kulcsát. A fogság utáni ún. „történelem-nélküli” korszakban viszont

az *egyetemes emberi gondolkodás* lett a megelőző isteni kinyilatkoztatásra való filozófiai és teológiai reflexió eszköze.

A kereszténység szempontjából nem volt felesleges e hosszú „üres” várakozás Isten újabb kinyilatkoztatására. Sőt, inkább azt kell mondanunk, hogy az üdvtörténetnek így kellett alakulnia, mert ez tette lehetővé Jézus egészen újszerű kinyilatkoztatásának értékelését, mely Isten országának *transzcendenciáját* és spirituális értelemben vett *immanenciáját* hangsúlyozta. Ez a kinyilatkoztatás érthető módon „váratlanul” érte a választott népet, és sokan – nem tudván szabadulni koruk eltorzult messiási váradalmaitól – így nem is fogadták el Jézus személyét és tanítását. Leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatjuk, hogy Izrael történelmében a kivonulástól a fogságig terjedő korszak (kb. Kr. e. 1230-600) az a szakasz, melyben Isten a zsidó nép *történetében* nyilatkoztatta ki magát, míg a fogságtól számított időszakban (egészen Jézus eljöveteleig) azt láthatjuk, hogy Isten üdvösségünket munkáló tettei *nem mérhetőek* hozzá a profán történelem eseményeihez.

Isten kinyilatkoztatása az Ószövetségben

Az Újszövetség elválaszthatatlan az Ószövetségtől. Az elválaszthatatlan függőség hangsúlyozása különösen *Isten megismerhetőségét* illetően fontos. Maga az evangélium sem Isten létének, sem lényegének kérdéseivel külön nem foglalkozik. Az ószövetségi kinyilatkoztatásra építve egyszerűen feltételezi már azt, hogy az ige hallgatója (vagy olvasója) hisz Istenben és annak fogadja el, amilyenek az Ószövetségben kinyilatkoztatta magát. Az evangélium erre az előzményre építve hirdeti meg Isten új üdvözítő tetteinek jóhírét Jézus Krisztusban. Jézus Krisztus Istenének ismerete viszont feltételezi Izrael vallási megtapasztalását és anélkül érthetetlen marad. Napjainkban különösen fontos ezt hangsúlyozni, mert vannak, akik úgy vélik, hogy Istent egyedül *csak* az Újszövetségből lehet megismerni, míg mások megelégednek valamiféle elvont metafizikai Isten-fogalommal, ami aligha lehet a vallási kultusz életető ereje. Ezzel szemben Istent, akit az Ószövetségből ismerünk meg, reális történelmi eseményekben bizonyítja létét és tárja fel lényeges tulajdonságait. Az ószövetségi kinyilatkoztatás tehát a vallás Istenét életközelségbe hozza, mert olyan Istent mutat be, akivel az ember üdvösségének érdekében személyes kapcsolatba is juthat.

Milyen tehát az Ószövetség Istene?

Izrael számára *Jahve* elsősorban a *történelem Uraként* nyilatkoztatta ki magát.

A bírák, a királyok, és a próféták korában Jahve úgy nyilatkozik meg, mint a jelenbeli történelmi események irányítója és ura. A rendkívüli események (győzelmek: Bir. 4 6-7; 5. 4-5 20-21) erejét tanúsítják. De az ún. „normális” eseményekben is ő az, aki paradoxnak tűnő megoldásokban mutatja meg a történelmi kibontakozás helyes irányát népének (pl. Dávid és utódainak kiválasztása: II. Sám. 9 I-I Kir 2, 46). Ezeket az eseményeket nem lehet másként kielégítően megmagyarázni, hacsak nem úgy, hogy Jahve „nyúlt bele” az események sodrába, mivel ő irányítja a választott nép történetét szeretetének kinyilvánításával (II. Sám. 11, 27; 12, 24) „*Isten szava*”, melyet a próféták hirdetnek, még inkább aláhúzza annak jelentőségét, ami az eseményekből is kiolvasható: egyedül Jahve *irányítja* Izrael történetét. Amit a próféták hirdetnek, azt az események is igazolják, hiszen szavuk *beteljesedik*. Ők valóban Isten szócsövei (Jer. 28, 9; Deut. 18, 21-22; Ez 6, 14). Szavuk *hatékony szó*, mert a kijelentés tartalma meg is valósul (Józs 21, 43-45; I Kir. 11, 29-12, 15; II. Kir. 1; 6-17; Iz 55, 10-11). Jahve – épp azáltal, hogy a történelemben nyilatkoztatja ki magát – *egyetlenségét* is kinyilvánítja Rajta kívül más Isten nincsen. E felfogással az ószövetségi kinyilatkoztatás egyértelműen a *monoteizmust* hirdeti szemben a korabeli politeizmussal, amikor elítéli a helyi istenségek és termékenység-i istenek bálvány-kultuszát (vö. Baal és Astarte kultusz: Kiv. 34,

10-17; Józs 24, 14-20; Jud 2, 11-23; Oz 2,6-10). Jahve nemcsak egy és egyetlen Isten, hanem *mindenütt jelen is van* (vö. Jahve „mozgékonyasága”: mindig „ott van”, ahol a választott népnek szüksége van rá: Kir. 33, 12-17; 40, 36-38; Ez 1, 4-28). Hatalma nemcsak a zsidókra, hanem *minden más népre* kiterjed (Ámos 1, 3 2, 6-16; 9, 7). *Isten neve* is ezt fejezi ki (Jahve = „aki jelen van”, „aki majd megmutatja jelenlétét”, Kiv 3, 13-14), hiszen ő hatékonyan bizonyítja jelenlétét a választott nép történetében, és aki hisz benne, az meg is tapasztalja ezt a jelenlétet és ígéreteinek teljesedését. Ebben az összefüggésben joggal elmondható, hogy Jahve:

„*Atyáink Istene*” (Kiv 13,15-16). Isten önazonosságát maga a történelem folytonossága és az események összefüggése biztosítja, a nép számára, hiszen ugyanez az Úr nyilatkozott meg az ósatyáknak is, mint aki az utódoknak megmutatta magát: így az *ígéret és a beteljesedés Istene azonos*. A választott nép történeti és vallási kollektív tapasztalatából „ismeri meg” és „ismeri fel” Istenét.

A tapasztalatok időbeli homogenitása igazolja, hogy a hatásnak ma is ugyanaz a személy a hatóoka, mint aki azelőtt volt. Az összefüggő homogén történelmi folytonosságban nyilatkozik meg Jahve lényegi tulajdonsága: a *hűség* (ami az ő „igaz” voltát fejezi ki). Hűsége a választott nép számára azt jelenti, hogyha az idő folyamatában minden változik is, az Úr mégis *ugyanaz* marad, aki hűséges önmagához és ígéreteihez. Istennek ez a múltban megtapasztalt hűsége alapozza meg a választott nép jövő felé irányuló *reménységét*.

„Isten az, aki majd eljön” és különösen a babiloni fogság idején ez a meggyőződés a zsidóság egyetlen reménye. A prófétai és apokaliptikus irodalom is ebből a reménységből táplálkozik (Iz 40,3-5.9-10; 41,13-14; 46,8-13; 51,4-5; 52,7-12. stb.). A reménység alapját az események hasonlósága biztosítja: mivel az Úr a múltban már oly sokszor megmutatta hatalmát és erejét, ezért joggal várható, hogy a jövőben sem hagyja el az ő népét. A jövőben megvalósuló „isteni tett” (beavatkozás) „új szövetség”, „új kivonulás” (Jer 16,14-15; Iz 43,16 21. stb.) formájában következik majd be. A jövőben önmagát megmutató (kinyilatkoztató) Jahve alakja, aki majd visszavezeti népét atyái földjére (vö. Iz 43,19 és 40,3) mind jobban úgy bontakozik ki a kinyilatkoztatásban, mint aki *transzcendens szellemi* istenség, akinek létformája a túlvilági valósághoz tartozik. Ezért ő mérhetetlen távolságban van mind az emberi élet, mind a múlandó földi dolgok világától, ugyanakkor mégis teljes hatalommal és szabadon rendelkezik e világ dolgai, eseményei és az emberi sorsok fölött.

Isten őszövetségi önkinyilatkoztatásának következő fázisa az, amikor a teológiai reflexió felfedezi a történelem Urában az egyetemes világ-alkotót, aki a *teremtő*. Az ember teremtését (vö. Ter 2: Jahvista forrás) megelőzi Isten első üdvtörténeti tette: győzelme a káosz (a rendezetlenség) vak erői felett (Jób 26,12-13; 40,25-4.1,3; Zsolt 89,10-11; 74,13-14; Iz 51,9-10; 27,1), és a világ teremtése (Ter. 1; Papi forrás). Jahve teremtői mivoltának hangsúlyozása teológiailag megalapozza a próféták polemikus hangvételű küzdelmét a sokistenhit (nemzeti és helyi istenek) ellen és ugyanakkor kiemeli Jahve *egyetlenségét és egyetemességét*. A későbbi próféták és a bölcsességi iratok szerzői még világosabban hangsúlyozzák Jahve *egyetemes szuverenitását*, de ők már inkább *racionális érvekkel* támasztják alá a bálványkultusz elleni küzdelmet (Jer 10,1-6; Iz 40.,18-20; 41,6-7; 44,9-20; Zsolt. 115,4-8; Bar 6,1-72; Bölcs 13,10-14;31). Elmékedő imádságukat is át- meg áthatja az a felismerés, hogy Isten a *természet ura*, a *világ teremtője, fenntartója és gondviselője* (Zsolt 104; Jer 10,11-16; Iz 40.21-26; Jób 38,39; Bölcs 13,1-9; Préd 16.24-17.,10; 42,15-43,33).

Az előbbi felismerések vezettek ahhoz, hogy *Isten létét és lényegét* a természetes ész fényénél közelítsék meg. Ez az észrevétel utat nyitott a pogányok felé, akik a görög műveltség hatására akárhányszor racionális úton is keresték az Isten-kérdés megoldását. A babiloni fogság lehetőséget nyújtott a zsidóknak arra, hogy más népekkel is érintkezhessenek, s így újból végig gondolják a kinyilatkoztatás tartalmát. A jószándékú pogányok érdeklődése

a zsidók vallása iránt lehetővé tette azt, hogy a fogalmak tisztázásával mások számára is érthetővé és elfogadhatóvá tegyék az ószövetségi kinyilatkoztatás vallási tanítását. Az ószövetségi zsidóság így könnyebben kitörhetett szűk nemzeti, faji, vallási bezártságából és felismerhette, hogy Jahve nemcsak az ő Istene, hanem minden nép Istene és Ura. Különösen Isten abszolút transzcendenciája, egyetemes üdvözítő akarata, és a tízparancsolat magasztos erkölcsi követelménye váltott ki mély hatást a pogányokban, akiket már nem elégített ki saját vallásuk tanítása és erkölcsi szokásrendje. A választott nép e tapasztalatok során döbbsent rá arra, hogy az „Úr nagy tetteit” a *pogányoknak* is hatékonyan hirdetheti (Iz 42,1-9; 45,20-25). Így alakulhatott ki a helyes felfogás bennük az Istenről. A pogányok a zsidó kinyilatkoztatás ismeretében beláthatták, hogy akinek létét jószándékkal és értelmükkel felismerték, az élő és személyes Isten és nem csupán a „filozófusok istene”. Isten az ószövetségi tanítás fényében már nem üres szó, hanem élő személy lett számukra, akihez imádkozni lehet, s akinek létét, és életükben is észlelhető valóságát Izrael történelmi tapasztalata garantálja és a próféták tanításának igazsága alátámasztja.

Az *Újszövetség* olyan *Istent* állít elénk, aki Izrael történetében kinyilatkoztatta magát és Jézus Krisztusban jelenvalóvá tette számunkra mélységesen *emberi* vonásait. Jézus Krisztus a Szentlélek által tovább él az ő egyházában. Jézusban beteljesedik mindaz, amit a „közénk jövő” Isten ígért az emberiség üdvözítésére. Az idők végezetén Jézus az Atya helyét tölti majd be, amikor a világitéleten ítélkezik a világ felett az Atya nevében (Mt 24.30–46; I. Tessz 1,10), mert ő az, aki mindenek előtt lett (Jn 8,58; Kol I,15-17; Jel 1 8 stb.) és aki őt látja, az Atyát is látja (Jn 14.7-10).

Az őskeresztény igehirdetés azonosította „a mi Urunk Jézus Krisztus Atyját” a „filozófusok Istenével”, akit már az ókori görög gondolkodók eszmefuttatásaik mélyén megsejtettek (vö. Kol 1,3; stb. Ap csel 14,15-17; 17 22 29; I. Kor 1,21; Róm 1.19-23) s így mintegy továbbfejlesztette az ószövetségi prófétai igehirdetés hagyományát, mely a pogányok sokistenhitével szemben a zsidó monoteizmust hangsúlyozta. Az ősegyház azzal, hogy személyessé tette a görög filozófusok elvont, személytelen istenségét egyben a keresztény üzenet transzcendens és egyetemes érvényét is biztosította.

Krisztus az Egyházban

Isten országának szentségi jele: az Egyház

Izrael teológiai történelemszemléletét (mely Istenre és kinyilatkoztatott szavára összpontosított) az jellemezte, hogy egyrészt igyekezett elmélyíteni a hitet Izrael „maradékában” és reménységgel várta „Jahve szolgájának” üdvösséget hozó eljövételét, másrészt a megígért messiási üdvösség javainak minden népre kiterjedő egyetemes érvényét hirdette.

Isten országának (Isten „királysága”) eljövetele Jézus földi működésének tartalma. Isten országának ittléte azt jelenti, hogy benne teljeseedik minden isteni ígélet az emberiség üdvösségének szolgálatában. Isten országa kettős irányban éri el teljességét: egyrészt a választott nép, illetve az újszövetségi választott nép, az egyház „kisded nyájának” hiteles krisztusi életében, másrészt az egyház küldetésének teljesítésében, mely minden nép és nemzet „belső” üdvösségének ügyét mozdítja elő.

Ebből következik az egyház úgynevezett „szentségi” funkciója a világban és a történelemben: az egyház mint a Krisztusban hívők közössége az emberiség egyetemes üdvösségének hatékony *jele* kell, hogy legyen ebben a világban a történelem folyamán (vö. Lk 12,32; az „Egyház”-ról szóló zsinati dogmatikus konstitúció, n. 1.).

Mi a *szentség* dogmatikai jelentése? A szentség olyan látható jel, mely hatékonyan létrehozza azokat a természetfeletti hatásokat, melyet a jel jelentése kifejez. A szentség hatékonysága a benne részesülő szabadakaratú közreműködésétől is függ (a „szentség” nem azonos a mágikus cselekménnyel). A szentségekben (vö. a hét szentség) a jel valamiféle *rituális* aktus (liturgikus cselekmény), melynek jelentését érthető szavak fejezik ki. A rituális aktus és az ezt értelmező szavak Isten természetfeletti tettet jelentik ki és magyarázzák meg számunkra. Isten természetfeletti tette az ember üdvösségét szolgálja és a szentségi cselekmény az üdvtörténet valamely eseményéhez kapcsolódik, azt hozza közel hozzánk, abban részesíti a szentséghez járuló embert. A szentségi jel gyakorlati hatékonyságát Jézus Krisztus ígérete garantálja számunkra, mégpedig annak a Jézus Krisztusnak az ígérete, aki üdvösségünkért meghalt és feltámadott, és aki tevékenyen jelen van a Szentlélek működése által Egyházában (vö. Mt 28,18-20; Jn 20,21-23; Ap. Csel. 1,4-8).

A látható (és az intézményes) *egyház Isten országának szentségi jele*, jóllehet az egyház nem azonosítható minden további nélkül az Isten országával. Nem kétséges, hogy Jézus – ámbár más tartalmi jelentéssel, mint a korabeli zsidó apokaliptika – Isten országa ittlétének, történelmi jelenvalóságának jóhírért hirdette. Viszont az is bizonyos, hogy alapított egy apostolokból és tanítványokból álló szűkebb közösséget (ekklészia). Ez a közösség nem korlátozódik egyes személyekre, nem is csupán a választottak zárt és másoktól elkülönülő társaságra, hanem *nyitott* közösség, melynek az a feladata, hogy a tagok egyetemes küldetésüket betöltve a világban, Isten uralmának az egész emberiségre kiterjedő egyetemes érvényesülését tevékeny szolgálatukkal munkálják (vö. I. Kor 15,20-28; dogmatikus konst. az „Egyház”-ról, n. 5; „az Egyház Isten országának kezdete és gyökere”). Az egyház – Krisztus küldetéséhez hasonlóan – úgy tölti be történelmi küldetését, hogy Isten országát nem az evilági hatalmak uralkodásának módjára terjeszti, hanem az emberiség egyetemes *szolgálatával* kívánja megvalósítani ezt az Országot. Pozitív értelemben az egyházi közösségnek az a feladata, hogy Isten országát láthatóvá tegye a világban, mégpedig látható *közösségi életével*, szervezeti struktúráival és a mindenki (más vallásúak, nem-hívők) számára érthető és korszerű *igehirdetéssel*. Ebben az értelemben az egyház jelképesen szemlélteti az emberiség *egységét Istennel* és az emberek *egységét egymás között* (vö. az

„Egyházzól”, dogm. konst. n. 1). Ugyanakkor az emberi gyengeségből és a korhoz kötöttségből fakadó tökéletlenségeket, sőt bűnöket is kénytelen magán viselni, mind intézményeiben, mind tagjaiban s ezzel azt is kinyilvánítja, hogy az egyház (akárcsak az egész emberiség) folyvást megváltásra szorul és egyedül Isten az, aki bajait orvosolhatja (vö. II. Kor 12,9 10).

Ezért az egyház mint konkrét történelmi képződmény mindig Isten országának *kettős jelentésű jele* marad a világban. Isten különleges, az egész közösség javát szolgáló rendkívüli *kegyelmi ajándékai* (karizmák) nemcsak az egyes hívek erényeiben, de az egyház hierarchikus intézményeiben is „megtestesülve” felismerhetők, jóllehet vagyonis emberi megnyilvánulások köntösébe vannak burkolva. Hasonlóképpen Isten természetfeletti működése az *egyház tanításában*, a dogmákban is megmutatkozik, jóllehet emberi és korhoz kötött témakiemelései és megfogalmazásai folyvást magyarázatra is szorulnak. Isten országának valósága az egyház életében *paradox* jellegű: Isten országa már „itt van”, de mégis „eljövendő” adomány. Isten jelenléte a világban immanens és ugyanakkor egészen transzcendens. A hit aktusa szabad tett, de mégis természetfeletti kegyelmi ajándék. Az egyház a „világ szentsége”, de történelmi „hordalékától”, emberi gyengeségeitől sohasem tud egészen megszabadulni. Az egyház hirdeti Isten országának jóhírét (euangelion), de az embereknek külön-külön és személyesen kell megtérniük Istenhez.

Az egyház mint a *világ szentsége* mégis valóságos kegyelmi hatást fejt ki az emberiség életében. Jézus Krisztus, – ígéretéhez híven – kegyelmével folyvást segíti a „titokzatos test” (az „Egyház”) tagjait abban, hogy a fő (Krisztus) erejével az emberiség természetfeletti üdvösségének ügyét szolgálják. Ez a megszentelő feladat az egyház sajátosan *papi szolgálat*a a világban. Az egyház papi szolgálatát vagy a híveken keresztül gyakorolja úgy, hogy hívei mindennapi életükkel „lelki áldozatokat” mutatnak be Istennek (vö. az „Egyházzól” dogm. konst. n. 10-11: 34) vagy pedig különleges módon a püspökök és papok szolgálatán keresztül, akiknek küldetése arra szól, hogy vezessék az egyházi közösséget, hirdessék az evangéliumot és szolgáltassák ki a szentségeket, különösen azokat, melyeknek kiszolgáltatására felszentelésük folytán megbízatásuk van.

Ily módon *folytatódik az üdvösség története* az egyház szolgálatának közreműködésével egészen az idők végezetéig.

A papság küldetése

A papság szerepét az egész egyház küldetésének összefüggésében kell nézni, és Krisztus misztériumához való viszonyában kell értelmezni. Az emberiség egyetemes üdvösségének gondja, melynek hatékony munkálására az egyház küldetést és ígéretet kapott, olyan ügy, ami nem valamiféle-divatos ideológiához, vagy csupán emberi erőfeszítéshez kapcsolódik, hanem mindig és minden körülmények között Jézus Krisztus személyére és küldetésére van alapozva. Az egyházi közösség tehát csak annyiban az üdvösség látható és hatékony jele (szentsége) a világban, amennyiben élő kapcsolatban van Krisztussal, hogy mind jobban megismerhesse és követhesse őt. A pap olyan személy, aki Istentől kapott *elhívatottságot*, hogy egész életére *elkötelezetten* az egyház *szentségi* funkciójának *szolgálatára* szentelje magát.

A papság funkcióját az jellemzi, hogy nemcsak az *egyházban*, hanem az egyházi *közösségnek* is él, mégpedig úgy, hogy annak egységét munkálja, Krisztushoz való élő kapcsolatát szorgalmazza, és szentségileg hatékonyra teszi, Krisztus misztériumát az igehirdetésben érthetően és vonzóan hirdeti mind a hívők, mind a nem-hívők számára. A keresztény közösség *egységének* munkálása sajátos értelemben a papság lelkipásztori feladata (vö. „A Papságról”, n. 6. 9.). Az egyház szentségi funkcióját úgy gyakorolja a világban, mint *Isten földön vándorló népe*, mint a keresztények látható közössége (vö. az „Egyházzól” dogm.

konst. 2. fej.). Ez a közösség emberekből áll és az emberi közösségek ismert jegyeit viseli magán. Jóllehet felette áll a családi, nemzeti, faji s egyéb társulások formáin, hiszen minden megkülönböztetés nélkül tagjai közé fogad bárkit, mégis a szokásos közösségi szervezettség és felépítés jellemzi. Tagjai bizonyos vezető személyek köré csoportosulnak, akiknek az a feladatuk, hogy a közösség *egységét* biztosítsák. Ezek a vezető személyiségek az egyházban a *püspökök*, akiknek egységben kell lenniük egymással és Róma püspökével, a pápával, mert csak így lehetnek az egyház felelős tanítói és kormányzói. A *papok* a püspökök munkatársai, akik a *helyi* egyházakban a püspökökkel egyetértésben és velük együttműködve szolgálják a hívek üdvösségét, mégpedig úgy, hogy a közösség egységét szorgalmazzák mind Krisztussal, mind egymással és arra ösztönzik a híveket, hogy kisebb egyházi közösségekben (melyeket a plébánosok, káplánok, lelkészek irányítanak) hatékonyan éljék meg Krisztus titkát, és így Krisztus szentségi jelei legyenek a világban és a világ számára (vö. az „Egyházzól” n. 28.). A papok feladata az is, hogy folyvást *oktassák* a híveket (különösen a gyermekeket és fiatalokat), tanításukkal világítsák meg Krisztus misztériumát, hogy mindazok, akiket vezetnek, hitbeli ismereteikkel és erkölcsi magatartásukkal mind hatékonyabban mozdítsák elő részben a kisebb (család), részben a nagyobb (egyház, nemzet) közösségek valódi javát. Mivel a papi küldetés az egyházi közösség kialakítására, építésére, gyarapítására, egységének megőrzésére irányul, nagyon fontos, hogy a papok az egység szellemének ápolásában jó példát mutassanak a híveknek. Legyenek látható jelei a Krisztussal való bensőséges életközösségnek, szeressék híveiket, őrizzék az *egységet* és *közösséget* paptestvéreikkel, püspökeikkel és a római pápával. Csak jó példájuk révén lehetnek vonzó példái az egyház egységének az Úr Jézus végső akarata szerint, aki azt kívánta, hogy „mindnyájan egyek legyenek” (vö. a „Papságról”, n. 8; az „Egyházzól”, n. 28).

A keresztény közösség egységének ontológiai gyökere a hívek *élő kapcsolata Krisztussal*, illetve Krisztus történelmi üdvözítő tetteivel. Ezért az egyházat Krisztus titokzatos testének is nevezik (vö. az „Egyházzól”, n. 7.). A papság egységesítő funkciója az egyházban éppen ezért az *eucharisztikus áldozat* bemutatásában (szentmise) gyökeredzik és csúcsonyul ki. Az Oltáriszentség ugyanis Krisztus halálával és föltámadásával való egység szentségi jele (vö. a „Papságról”, n. 5-6). A többi szentség kiszolgáltatása is ennek az egységnek folytonos megvalósítására irányul a sajátos élethelyzeteknek és hivatásoknak megfelelően. A szentségek közül kiemelkedik a *kereszttség* szentsége, mely a megtért és most már hívő embert az egyháznak, Krisztus titokzatos testének élő tagjává teszi és az eredeti bűntől (illetve minden személyes bűntől) megtisztítja. A *bérmálás* szentsége a Szentlélek által megerősíti a megkeresztelt embert, hogy az egyház élő és apostoli küldetését hatékonyan betöltő tagja lehessen, aki az eucharisziával táplálkozva újra meg újra Krisztussal való egységét gondolja. A *bűnbánat* szentsége az egyház „holt” tagjait életre kelti a Krisztussal való életközösségre. A *beteg* szentsége reménységet és erőt ad a keresztény embernek, hogy szenvedéseit és betegségének keresztjét türelmesen hordozza. A *házasság* szentségében a keresztény férfi és nő természetfeletti kegyelmet kap ahhoz, hogy közös életét a Krisztussal való egység jegyében élje és szeretetével, hűségével (vö. házasság felbonthatatlansága) Krisztus és az egyház kölcsönös szeretetét jelenítse meg a világban. A *papság* szentségében pedig az Istentől és az egyháztól elhívott és kipróbált keresztény férfi besorolást kap (vö. ordinatio) az egyház hivatalos pásztorainak sorába, akiknek az a feladatuk, hogy sajátos küldetésüknek megfelelően, (az áldozatbemutató, megszentelő, tanító, és jó pásztor), Krisztust jelenítsék meg a világban. Fölszentelésükben ehhez kapják a szentségi kegyelmet.

A papság szentségkiszolgáltató szerepétől elválaszthatatlan az *ige szolgálata*. Az igehirdetés feltárja és megvilágítja Krisztus misztériumát mind a hívők és mind a nem-hívők számára (a Papságról” n. 4.). hitivel a szentségek nem mágikus rítusok melyek „önműködően” hozzák létre hatásukat nagyon fontos, hogy az igehirdetés érthetően és elfogadhatóan magyarázza meg a szentségkiszolgáltatás jelentését. Az igehirdetésnek nem

csupán az a feladata, hogy tanítást vagy elvont igazságokat közöljön, hanem az is, hogy hitet közvetítsen: „a hit hallásból ered, a hallás pedig Isten igéjéből” (Róm 10,17). Hitet csak az közvetíthet, akinek magának is élő hite van. A szentmisében az ige liturgiája azt a célt szolgálja, hogy az áldozat liturgiáját bevezesse, megvilágítsa, érthetővé tegye, az adott egyházi viszonyokhoz és elvárásokhoz alkalmazza, és a szentmisén jelenlévő hívő közösséget valóban szentségi közösségé alakítsa. Az ige hirdetésnek a különböző elvárásokhoz való viszonya szerint több formája is lehetséges: *homília* (ami az ige liturgiájának keretében a szentírás tanítását röviden megvilágítja és megmagyarázza), *katekézis* (hitoktató magyarázat főleg gyermekek és fiatalok számára), átfogó buzdító *tanítás* (pl. konferenciabeszédek, lelki gyakorlatos elmélkedések), teológiai tárgyú *tudományos* közlemények, vallásos ihletettséggű újságcikkek, kiadványok stb. Az ige hirdetés egyetlen formája sem lehet öncélú eszmefuttatás. Az ige hirdetőnek sokoldalúan szem előtt kell tartania a hívek elvárásait, felmerülő problémáit, hiányos (vagy kifejezetten érett) hitbeli ismereteit és Isten igéjét a hallgatók (illetve olvasók) hitének serkentésére, táplálására és megerősítésére kell alkalmaznia. Csak így érheti el az ige hirdetés azt a célt, hogy kellőképpen ráhangolja a hívőt a szentségek (kegyelni i eszközök, természetfölötti, „isteni” életre tápláló erők) önkéntes, szabad-akaratú, méltó felvételére és alkalmassá tegye a hiteles keresztény élet gyakorlására: Természetesen ez sokoldalú és folyvást gyarapítandó szellemi felkészültséget kíván meg az ige hirdetőtől. Ezért a papság elmélyült és alapos kiképzése; illetve teológiai továbbképzése elsőrendű feladatot ró az egyházi vezetőkre (a „Papságról” n. 19).

A papságra jelöltek szellemi képzésében központi szerepe van a *teológia* (a kinyilatkoztatott hitigazságokról szóló tudomány) művelésének. A teológia közvetlenül vagy közvetve Isten igéjének szolgálatára rendelt tudomány. A teológián tanulmányok során a papnövendékeknek nem csak arra kell törekedniük, hogy tárgyilagosan és anyagszerűen elsajátítsák a teológiai ismereteket, hanem azt is szem előtt kell tartaniuk, hogy meggyőződésükké tegyék a kinyilatkoztatott igazságokat, hogy majd később hatékonyan tovább is adhassák a rájuk bízott híveknek az üdvösség jóhírét. Ezért a papnak nem arra szól a küldetése, hogy saját gondolatait és eszméit adja tovább; hanem az Isten igéjét kell hirdetnie az egyház tanításának tükrében, mégpedig úgy, mint saját meggyőződését. Isten igéje a Szentírás, a szenthagyomány és az egyházi tanítóhivatal, illetve az egyház hívő közmeggyőződésének és gyakorlatának szerves egységéből tevődik össze és csak ebben az összefüggésben nevezhető teljes értelemben Isten valóban élő és a jelenben is ható szavának. A papnövendékeknek alapos és elmélyült *tanulmányokat* kell végezniük. Nem elég az, ha csupán valamiféle „lelki olvasmánynak” tekintik a teológiai tárgyak anyagát, amit csupán saját lelki épülésükre olvasgatnak. Ismerniük kell az objektív igazságot, az egyház tanítását. Egymás közötti nyilvános viták és tanáraikkal való megbeszéléseik során szembesíteniük kell saját meggyőződésüket az egyetemes egyház tanításával és hagyományaival. Tanulmányaik során tehát mind az objektív tudományos ismeret elsajátítása, mind az egyéni elmélyülés és a saját vélemény kialakítása fontos és szükséges számukra.

A magasabb szintű egyetemi (akadémiai) teológiai képzés feladata az, hogy a hallgatók kritikailag is elmélyedjenek a kinyilatkoztatott igazságokban és az egyházi tanításban. A kritikai elmélyedés azonban nem lehet öncélú. Arra kell törekednie, hogy új problémák felvetésével és tudományos igényű megoldásával korszerű és elfogadható választ adjon a felmerülő ellenvéleményekre és így megerősítse és elmélyítse, – alkalmasint tágabb horizontba helyezze – a keresztények hívő meggyőződését. A tudományos kutatás szabadságára hivatkozó problémaföltevés csupán kételyek ébresztése útján, de a helyes válasz és megoldás mellőzésével nem lehet az igazi tudós teológus feladata, még akkor sem, ha egyesek tévesen úgy vélik, hogy ezzel a beállítottsággal a hívek javát szolgálják, vagy a kételkedő, bizonytalankodó nem-hívők jóindulatát megnyerik. A tapasztalat azt tanúsítja, hogy a „haladás” jegyében születő, csak bíráló teológiai munkák maradandó tudományos értéke

megkérdőjelezhető és az olvasókban nem annyira hitet ébreszt, vagy erősít, hanem épp ellenkezőleg, a még meglévő hitet is egészen a közömbösségig sorvasztja, a jószándékú hívekben pedig jogos megütközést vált ki.

A *filozófia* tanulmányozásának az a szerepe a teológiai oktatásban, hogy a teológiai igazságok tárgyi, tudományos érvényét alátámassza, a teológiai igazságok hirdetéséhez a világnézeti háttérrel feltárja és biztosítsa, és a kritikai vizsgálódás során olyan nyelvi-fogalmi rendszert mutasson be; mely alkalmas arra, hogy Isten ígéjét a különféle igényeknek és helyzeteknek megfelelően a hallgatók gondolkodási és nyelvi struktúrájához igazodva érthetővé és az értelem számára elfogadhatóvá tegye. Isten szavának korszerű továbbadása és a teológiai tudományok haladása tehát feltételezi a filozófiai gondolkodás különféle formáinak ismeretét.

A pap belső, *lelki élete* lényegében nem különbözik a hívektől abban az értelemben, hogy ő is, akárcsak az egyház minden tagja, „lelki áldozatokat” (Róm 1,12; Zsid 12,28) mutat be úgy, hogy teljesen elkötelezi magát a keresztény erények gyakorlására, így dicsőíti meg a mennyei Atyát, a Krisztus által elküldött Szentlélek irányítása alatt él és ebben a szellemben szolgálja felebarátait (vö. Mk 10,45). A papnak ugyanakkor az egyházban betöltött sajátos szerepének és hivatásának megfelelően, a keresztény életformát tökéletesebben kell megélnie, mint a hívőknek. A példamutatás felelőssége is megkívánja ezt tőle. A keresztény erények tökéletesebb gyakorlásának hagyományos formája a papság és szerzetesség számára az ún. *evangéliumi tanácsok* szerinti élet. Ezért a nyugati (úgynevezett „latin”) egyház évszázadok óta a papságra jelöltek azon hívek soraiból választja ki, akik készek az evangéliumi életforma „radikális” vállalására, vagyis akik szívesen élnek az „evangéliumi tanácsok” szerint és azt magukra nézve egész életre szólóan kötelezőnek tartják. Az „evangéliumi tanácsok” egész életre elkötelezett engedelmességet, szegénységet és önmegtartóztatást kívánnak meg attól, aki ezt magára vállalta. Az a keresztény, aki az „evangéliumi tanácsok” szerint él (még akkor is, ha nem pap vagy szerzetes), látható jele lehet e múlandó világban rejtetten már „itt-lévő”, de teljes dicsőségében még csak „eljövendő” Isten országának, ahol már nem házasodnak, „mert hasonlóak az angyalokhoz” (Lk 20,36). A nyugati egyház sohasem „kényszerítette” a papjelöltek arra, hogy cölibátusban éljenek, hanem inkább azt a gyakorlatot követte és (követi), hogy a példamutató keresztény hívek közül (akiknek papi hivatásuk is van) azokat a férfiakat szenteli fel áldozópappá, akik önként elkötelezik magukat az „evangéliumi tanácsok” szerinti életre (vö. a „Papságról” n. 16). Helytelen lenne azt gondolni, hogy az egyház ezzel az eljárással önkényesen rendelkezik. Épp ellenkezőleg, ebben az esetben is Krisztustól kapott oldó és kötő hatalmát gyakorolja az Úr Jézus Krisztus tanításának szellemében, aki apostolait arra buzdította, hogy hagyják el mindenüket és kövessék őt. Az „evangéliumi tanácsok” szerinti életnek *természetes és természetfeletti* feltételei vannak. Természetes feltétele az, hogy aki ily módon kívánja megélni keresztény életét, az egészséges és józan ember legyen, aki képes arra, hogy közösségben és másokért éljen. Nem kétséges, hogy a papság közösségi élete nagyban megkönnyíti az „evangéliumi tanácsok” szerinti életet. A természetfölötti feltétel az, hogy aki az „evangéliumi tanácsok” szerint él, annak tudnia kell, hogy kegyelmi adományait „törékeny cserépedényben” hordozza. Ezért ez az életforma „veszélyeztetett” létforma, hiszen alázat és szoros, Istennel való belső kapcsolat nélkül nem lehet vonzóan megélni a világban. Viszont tökéletlen, eltorzult megélése joggal visszatetszést válthat ki az embereknél. Azt is fontos tudni, hogy az „evangéliumi tanácsok” követelményeit csak egyszerre és együttesen lehet gyümölcsözően megélni. Akiből hiányzik az engedelmesség vagy a szegénység lelkiülete, az aligha lesz képes arra, hogy önmegtartóztató életet éljen, s ha ez mégis „sikerülne” neki, akkor élete inkább az önző magányos életformája lesz és nem az eljövendő Isten országának előjele. Jóllehet az „evangéliumi tanácsok” szerinti élet akárhányszor hősiességet kíván az embertől, az egyház mégsem mond le arról, hogy kiválasztott tagjait

ennek az életformának követésére buzdítsa, hiszen ebben az életformában egészen hasonlóvá válhatnak Mesterükhöz, Krisztushoz, aki az Atya iránti engedelmességben, szegénységben és önmegtartóztatásban élte földi életét. Az egyház azt is vallja, hogy a papság lényegéhez nem tartozik hozzá a cölibátus. Ezért a múltban és ma is engedélyezi, hogy a körülmények, a vallási rítusok, hagyományos szokások figyelembevételével házas embereket is lehessen szereppá, illetve a keleti egyházakban áldozópappá szentelni (a „Papságról” n. 8).

A papi hivatás kritériuma mindig az volt, hogy a jelölt alkalmas-e arra, hogy Krisztus titkát hatékonyan megjelenítse a világban. „Krisztus misztériuma olyan erő, ami az egész emberi nem történetét érinti és befolyásolja, hatását az egyház életében szabályosan fejti ki és a papi szolgálatban különleges módon tevékeny” (vö. „Optatam totius”, n. 14).

Felhasznált és ajánlott irodalom

Anselm, von Canterburyi Monologion, (lateinisch-deutsch), Fromann-Holzboog, Stuttgart, 1964.

Anselm, von Canterburyi Proslogion, (lateinisch-deutsch), Fromann-Holzboog, Stuttgart, 1962.

Baumgarten, A.: *Metaphysica*, Halle-Magdeburg, 1779. Pars IV. *Theologia naturalis*.

Beck, Heinrich: *Der Gott der Weisen und Denker*, Aschaffenburg, 1961.

Békés, Gellért: *Istenkeresés*, Róma, 1974.

Bell, D.: *The coming of post-industrial Society*, New York, 1973.

Beltrao, C.: *Pensare il futuro*, Ed. Paoline, Roma, 1977.

Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

Bloch, E.: *Atheismus in Christentum, Zur Religion des Exodus und Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

Blondel, M.: *L'action*, Paris, 1893.

Blondel, M.: *La philosophie et l'esprit chretien*, I-II. Paris, 1944-1946.

Bochenski, M.: *The Logic of Religion*, New York, 1965.

Bolberitz, Pál: *Reménység és jövő*, Budapest, Eclésia, 1972.

Bolberitz, Pál: *Bölcselettörténet, II. Nyíregyháza*, 1978.

Brugger, W.: *Theologia naturalis*, Herder, Romae, 1964.

Brugger, W.: *Philosophische Wörterbuch*, Herder, Wien, 1948.

Buber, M.: *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953.

Buber, M.: *Ich und Du*, Berlin, 1922.

Camus, A.: *L'Homme Revolté*, Gallimard, Paris, 1951.

Cassirer, E.: *An Essay of Man*, New Haven, 1944.

Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III. Berlin, 1923-1929.

Chenu, M. D.: *S. Tommaso D'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino, 1977.

Collins, J.: *The Emergence of Philosophy of Religion*; Yale, 1967.

Copleston, Fr.: *Religion and Philosophy*, New York, 1974.

Copleston, Fr.: *A History of Philosophy*, Image Books, Doubleday, New York, 1965.

Coreth, E.: *Atheismus kritisch betrachtet*, Erich Wewel, München und Freiburg/B. 1971.

Coreth, E.: *Was ist der Mensch?* Tyrolia, Innsbruck, 1976.

Cox, H.: *The Secular City*, Macmillan, New York, 1966.

Danieiou J.: *Dieu et nous*, Paris 1956.

Dhavamony, M.: *Phenomenology of Religion*, Gregoriana, Roma, 1973.

Diels, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, I-II. 10. Auflg. Hrsg. v. Walter Kranz, 1961.

Dumery, H.: *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris. 1957.

Eliade, M.: *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1956.

Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane*, Rohwolts, 1957.

Eliade, M.: *Histoire de croyances et des idées religieuses*, I-II. Payot Paris, 1978.

Fabro, C.: *Introduzione all Ateismo moderno*, Ed. Studium, 1964.

Fellenneier, J.: *Das Problem der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den Geschaffenen Dingen* Münchener Theol. Zeitschrift, 11. évf. 1960. 207-213 o.

- Fellermeier, J.: Die Philosophie auf dem Weg zu Gott, Schöningh, München, Paderborn, Wien, 1975.
- Feuerbach, L.: Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1841.
- Flechtheim, K.: Futurologie, Der Kampf um die Zukunft. Köln, 1970.
- Finance, de-Lotz-Korinec-Prini: Psicología del ateísmo, Ed. Paulinas, Madrid, 1967.
- Finance, de J.: Essai sur l'agir humain Univ. Gregorienne, Roma, 1962.
- Finance, de J.: Connaissance de l'être, Traite d'Ontologie, Desclée, Parizs, 1966.
- Freyer: Schwelle der Zeiten, Stoccardo, 1965.
- Fries, H.: Gott ist tot? Eine Herausforderung. Zwei Theologen antworten, Hrsg. v. H. Fries u. Rudolf Stählin, München, 1968.
- Fries, H.: Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg, 1949.
- Gehlen, A.: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt, 1966.
- Geyser, J.: Das Prinzip vom zureichenden Grund, Regensburg, 1929.
- Gilson, E.: Introduction à la philosophie chrétienne, Paris, 1960.
- Girard, R.: Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, 1961.
- Garaudy, R.: Paroly di uomo, Assisi, Citadella, 1975.
- Gogarten, F.: Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg, 1952.
- Griewank, K.: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Frankfurt, 1969.
- Hardy G.: Vallásbölcseleti bevezetés, TKK. Róma, 1977.
- Hartmann, N.: Ethik, Berlin und Leipzig, 1926.
- Hegel, F.: Bevezetés a jogfilozófiába, Budapest, Akadémia, 1971.
- Heidegger, M.: Identität und Differenz, Pfullingen, 1957.
- Heidegger, M.: Nietzsche, I. Pfullingen, 1961.
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 1972.
- Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann; Frankfurt, 1973.
- Heidegger, M.: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt, 1967.
- Heiler, F.: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, 1961.
- Henrici, P.: Introduzione in mistero del Christo, Gregoriana, Roma, 1978.
- Henrici, P.: Aufbrüche christliche Denkens, Johannes, Einsiedeln, 1978.
- Heinrich, D.: Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem, und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen, 1967.
- Houder, Qu.: Die Gottesbeweise, Geschichte und Schicksal, Stuttgart, 1968.
- Jaspers, K.: Der philosophische Glaube, München, 1951.
- Juhász, L.: Bölcseleti embertan, TKK. Róma, 1978.
- Kant, L.: A vallás a pusztaság határain belül és más írások, (Ford. Vidrányi Katalin), Gondolat, Budapest, 1974.
- Karrer, O.: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Frankfurt, 1949.
- Keilbach, W.: Glaube im Umbruch? Münchener Theol. Zeitschrift, 1968. 227. o.
- Keilbach, W.: Formen der Gottesleugnung, Münchener Theol. Zeitschrift, 1971. 49-75. o.
- Kereszty, R.: God Seekers for a New Age, Pflam Press, Dayton, Ohio, 1970.
- Kring-Baumgarten-Wild: Handbuch philosophischer Grundbegriffe; Kösel, München, 1974. Bd. II-III.
- Lauer, W.: Partizipationsbedürfnis und christlicher Glaube, in: Theologie der Gegenwart, 1973. 140-148. o.
- Lewis, H. D.: Philosophy of Religion, St. Pauls House, London, 1965.

- Lonergan, B.: *Philosophy of God and Theology*, Philadelphia, 1974.
- Lonergan, B.: *Insight, a study of human understanding*, Dorzon-Longmann, London, New York, 1958.
- Lonergan, B.: *Verbum, Word and Idea in Aquinas*, Univ. of Notre Dame Presse, South Bend, Ind. 1967.
- Lotz, J. B.: *Der Mensch im Sein*, Herder, 1967.
- Lehmann, K.: *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: W. Karper: *Absolutheit des Christentums, „Quaestiones disputatae”*, Herder, Freiburg/Br. 1977.
- Lotz, J. B.: *Sein und Existenz*, Herder, 1965.
- Lotz, J. B.: *Metaphysica operationis humanae*, Gregoriana, Roma, 1972
- Lotz, J. B.: *Hörer der Logos. Der Mensch bei Heraklyt von Ephesus*, Scholastik, 28. évf. 4. sz.
- Lotz, J. B.: *Antropologia*, Gregoriana, Roma, 1977.
- Löwith, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1960.
- Marcel, G.: *Homo viator, Prolegomènes á une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Ed. Montaigne, 1944.
- Marcozzi, J.: *Le origini deli uomo*, Massimo, Milano, 1972.
- Maritain, J.: *The Degrees of Knowledge*, Charles Schribners Sons, New York, 1959.
- Marx, K.: *La opere*, Roma, 1969. Vol. I-II.
- Meadows-Dennis L.: *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972.
- Mehrle, T.: *Egy az Isten*, TKK. Roma, 1975.
- Meurers, J.: *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München, 1962.
- Muck, O.: *Christliche Philosophie*, Butzon, Brecker, Wien, 1964.
- Minozzi, B.: *Introduzione allo studio delta religione*, Firenze, 1970.
- Müller, M.: *Kleines philosophische Wörterbuch*, Herder, 1973.
- Müller, M.: *Philosophische Antropologie*, Alber, Freiburg, München, 1974.
- Niebuhr, R.: *The Nature and Destiny of Man, a Christian Interpretation* New York, 1941.
- Nyiri, T.: *Antropológiai vázlatok*, Budapest, Szent István, 1972.
- Ogiermann, H.: *Sein zu Gott, philosophische Gottesfrage*, Pustet, München, Salzburg, 1974.
- Otto, R.: *Das Heilige*, Breslau, 1922.
- Pascal, B.: *Gondolatok*, Budapest, Gondolat, 1978.
- Paskai, L.: *Ontológia. Természetes Isten-tan, (Kézirat)*
- Paskai, L.: *Hit és tudomány kapcsolata, Teológiai évkönyv*, 1975. Budapest, Szent István, 1975.
- Pfeil, H.: *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Pattloch Aschaffenburg, 1961.
- Picht, G.: *Prognose, Utopie, Planung*, Stoccardo, 1967.
- Platon: *Opera*, Oxonii, E. Typographeo, Clarendoniano 1958. Phaidon, Symposion, Respublica.
- Pöggeler, O.: *Der Denkweg M. Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.
- Rahner, K.: *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. III. Einsiedeln, Benziger, 1967. 187-212. o.
- Robinson, J. A. T.: *Honest to God*, London, Westminster Press. Philadelphia, 1963.
- Ritter, J.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1971. Bd. I-IV.

- Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg/Br. 1977.
- Rohrbach, H.: Természettudomány, világkép, hit, Brockhaus, Wuppertal, 1973.
- Sartre, J. P.: L'Existenzialisme est un Humanisme, Nagel, Paris, 1951.
- Schmucker, J.: Das Problem der Kontingenz der Welt, Quaestiones disputatae, 43. Freiburg, Basel, Wien, 1969.
- Scheler, M.: Vom Ewigen im Menschen, Berlin, 1933.
- Siewerth, G.: Analogie des Seienden, Johannes, Einsiedeln, 1965.
- Spülbeck, O.: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin, 1962.
- Steenberghen van, F.: Ein verborgener Gott. Wie wissen wir dass Gott existiert, Paderborn, 1966.
- Steiger, H.: Az elrejtett dimenzió, Mérleg, 10/1974. 217-232. o.
- Szaszkiewicz, J.: Filosofia della cultura, Ed. Gregoriana, Roma, 1974.
- Szaszkiewicz, J.: Filosofia dell' uomo, Gregoriana, Roma, 1972.
- Szabó, F.: Jézus Krisztus megközelítése, Róma, 1978.
- Szabó, F.: Párbeszéd a hitről, Róma, 1975.
- S. Thomas, Aquinatis: Summa contra gentiles, La Editorial Catolica, Madrid, 1968. I-II.
- S. Thomas, Aquinatis: Quaestiones disputatae, I-II. De potentia, De veritate, Marietti, Roma, 1964.
- S. Thomas, Aquinatis: Summa theologica Marietti, Roma, 1952.
- Toffler, A.: Future Shock, Randon House, New York, 1970.
- Tresmontant, C.: I problemi dell' ateismo, Ed. Paoline, 1973. Roma.
- Turay, A.: Természetbölcselet, Budapest, 1976.
- „Végtelenség és világegyetem”, (a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének gondozásában), Bp. Gondolat, 1974.
- Vries de, J.: Die Substanz im Bereich des geistigen Seins, Scholastik, 1952. 42. sz.
- Weischedel, W.: Der Gott der Philosophen, Darmstadt, 1971. Bd. I.
- Welte, B.: Religionsphilosophie, Herder, Freiburg, 1979.
- Wittgenstein, L.: Logikai-filozófiai értekezés, Budapest, Akadémia, 1963.
- Wittgenstein, L.: Ricerche, filosofiche Giulio Einaudi, Torino, 1974.
- Wucherer-Figl-Mühlberger: Weltphänomen Atheismus, Herder, Wien, 1979.