

# A halott Isten öröksége<sup>1</sup>

BRUNCSÁK ISTVÁN

A „*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*” – Szent Ágoston-i mondás jegyében,<sup>2</sup> az elsősorban elvont spekulatív kérdések tárgyalására hivatott filozófia, történetének folyamán, gyakran segített az emberi élet zűrzavaraiban való kiigazodásban. Napjainkra azonban a filozófia kettős funkciója (*scientia et sapientia*), a tudomány személyes értékítéletektől való tartózkodásra felszólító imperativusa<sup>3</sup> következtében, eltávolodott egymástól és a világnézeti tájékozódásban segítő „bölcesség” jellege, ideológia gyanújába keveredve, teljesen homályba veszett.<sup>4</sup> Kapjon bár az ember világos feleletet tudományos kérdéseire, mégis érzi – Wittgenstein szavaival élve –, hogy élete nagy problémáit ezek érintetlenül hagyják.<sup>5</sup> A tapasztalat, az élettapasztalat pótolhatatlan fontosságát a filozófia számára kihangsúlyozva jegyzi meg, Kantot parafrázálva, O. Marquard: „A tapasztalat filozófia nélkül vak; a filozófia tapasztalat nélkül üres; valójában nem lehet egy filozófiának birtokában lenni annak a tapasztalatnak a hiányában, amelyre tulajdonképpen a válasz.”<sup>6</sup>

A fenti megfontolásokból kiindulva – hiszen az istenkérdés is bár a filozófia számára elsősorban spekulatív jellegű kérdés, az

<sup>1</sup> Jelen írás *A halott Isten és a szent ember – avagy lehetek-e szent Isten nélkül* címen elhangzott előadás szerkesztett változata.

<sup>2</sup> Vö. Civ., XIX. 1.3.

<sup>3</sup> Vö. a múlt század elején nagy feltűnést keltő és máig aktuális kérdéseket feszegető M. Weber: *Wissenschaft als Beruf* (Milano 1997) c. előadását.

<sup>4</sup> Vö. P. Henrici: *Aufbrüche christlichen Denkens*. Einsiedeln, 1978. 11.

<sup>5</sup> Vö. L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 6. 52.

<sup>6</sup> O. Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1995. 8.

ember számára egzisztenciális jelentőséggel bír – ebben a dolgozatban az utóbbi évtizedekben az Isten és ember kapcsolatában végbement (általam tapasztalt) egzisztenciális változást és annak filozófiai lecsapódását<sup>7</sup> szeretném felhasználni arra, hogy az *Isten arca és/vagy a szentség megnyilvánulása a zsidó és a keresztény hagyományban* témakörben fogant gondolataimat megosszam önökkel.

\*\*\*

Pillanatfelvételt készítve az utóbbi évtizedek eseményeiről az Isten–ember kapcsolat vonatkozásában két, egymásnak látszólag ellentmondó jelenségnek, Isten halálának és vallási újjászületésének lehettünk a tanúi.

A neves kortárs kanadai író, Douglas Coupland a 90-es évek fiatalságának világát bemutató könyvének az *Élet Isten után*<sup>8</sup> címet adta, amelyben visszacseng a 19. század végén Nietzsche által megjósolt, de igazán csak a 20. század második felére beérett (és azóta szlogenné vált) prófécia: Isten meghalt, ráadásul nem természetes halállal, ugyanis mi öltük meg.<sup>9</sup> Sőt! Camus a német filozófust idézve – „Az Egyház az istenember sírjára hengerített kő, erőnek erejével megakadályozza újra-feltámadását” – megjegyzi: „Nietzsche paradox, ám kifejező végkövetkeztetése szerint Isten a kereszténység miatt halt meg, mivel ez világivá tette a szentet.”<sup>10</sup> A nyugati filozófia születésének hajnalán minden Istenről, az istenekről árulkodott. A nyugati gondolkodás „alkonyán” pedig minden Isten hiányát hirdeti, amit nem pusztán a szimmetria kedvéért, hanem a tények iránti tiszteletből kell megjegyeznünk – a román származású filozófus, E. M. Cioran nézete szerint.<sup>11</sup> A 16. században a reformáció szellemében fogant „el az egyháztól” jelszó a felvilágosodás idejére az „el Krisztustól és a kereszténységtől”, végül pedig a 19–20. században „el Istentől” jelszavakhoz vezetett.<sup>12</sup> Nem vitás, hogy az elmúlt század Isten visszahúzóódásának, Isten hiányának, eltávolodásának, M. Buber ki-

<sup>7</sup> Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című művének bevezetőjében megjegyzi, hogy a filozófia nem más, mint „saját kora gondolatokban megragadva” (Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 21.).

<sup>8</sup> D. Coupland: *La vita dopo Dio. Una generazione cresciuta senza religione*, Milano, 1996.

<sup>9</sup> Vö. Fr. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: KSA, Bd 3, 125. töredék.

<sup>10</sup> A. Camus: *A lázadó ember*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1999. 87.

<sup>11</sup>Vö. E. M. Cioran: *L'inconveniente di essere nati*. Milano 1996. 136–137.

<sup>12</sup> Vö. W. Kasper: *Ami minden értelmet meghalad*, h. n., 1993. 26.

fejezésével élve „istenfogyatkozásnak” vagy, ha úgy tetszik, Isten halálának a százada volt.<sup>13</sup>

Ugyanakkor a szekularizációval egy időben egyfajta vallási újjá születés tapasztalható világszerte. A keleti vallások térhódítása, a szekták terjedése, az okkultizmus, az asztrológia, a mágia, a kü lönböző para- és ezoterikus jelenségek (ufók, szellemek, rejtett energiák) utáni érdeklődés és más vallásos köntösbe bújtatott mozgalmak, csoportosulások mind az ember transzcendencia utáni vágyának megnyilvánulási formái. A halott Isten helyét a keresztény emberek lelkében és tudatában ezek a mozgalmak, vallások igyekeznek kitölteni – amelyekből azonban gyakran hiányzik Isten. Egykor a keresztény misszionáriusok hirdették Istent a „pogányoknak”. Mára a nem-keresztény vallások terjesztik vallásukat a keresztény világban,<sup>14</sup> és lesznek egy „újpogányság” megalapozói,<sup>15</sup> amely becsempészi magát a kereszténység berkeibe is.<sup>16</sup> A kereszténységen belül is az utóbbi évtizedekben létrejött kezdeményezéseknek (intézményeknek, lelkiségeknek, karizmatikus csoportoknak) köszönhetően – megindult a pezsgés és megújulás.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Többen pontosan ezt tematizálva próbáltak meg Istenről beszélni. Vö. M. Ruggenini: *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*. Milano 1997. H.-J. Höhn: *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf 1998.

<sup>14</sup> Székely Dénes: *Korunk új vallásai*. In *Studia Theologica Transsylvaniensia* 1 (2000), 92–102.

<sup>15</sup> Nagyon szemléletesen vázolja az „újpogányság” születését (a „pogány” jelző nem értékítéletet fejez ki!) S. Natoli a *Neopaganesimo* c. tanulmányában. (Lásd uo.: *I nuovi pagani*. Milano, 1995. 21–57.)

<sup>16</sup> Az „újpogányság” – mint ahogy a történelmi sem – nem kifejezett istentagadást, hanem sokkal inkább többistenhitet (vallási pluralizmust?!), vagy/és Isten nem ismerését jelenti, amely a keresztény kultúrán belül is a hit átfordulásához vezethet a hitetlenségbe. A német teológus W. Kasper írja: „A hit átfordulása a hitetlenségbe jobbra csendesesen és észrevétlenül történik az indifferentizmussal együtt járó meghatározatlanság és néven-nem-nevezés egyre elhatalmasodó légkörében. A hitetlenségnek ritkán sikerült olyan ügyesen álcáznia magát, mint napjaink bábeli nyelvzavarában. Többé semmit sem állítanak világosan, semmit sem tudnak közvetlenül, annál inkább átminősítenek, át lényegítenek s átértelmeznek, míg végül eltűnik a különbség hit és hitetlenség között. E folyamat eredménye, hogy nem várt fordulattal az ateizmus lényegi vonásait fedezik fel a kereszténységben ... A hitetlenség – mivelhogy lám, rendkívül nyitott, türelmes és elkötelezett – egyik pillanatról a másikra a jámborság képében jelenik meg, s félelmetes szívóhatású új vallássá lesz.” (W. Kasper: *Ami minden értelmet meghalad*. h. n. 1993. 17–18.)

<sup>17</sup> Magyarországra vonatkozóan vö. Györgydeák Márton (szerk.): *Lelkiségek-mozgalmak a magyarországi Katolikus Egyházban*. Budapest 1994.

Mielőtt megvizsgálánk, hogy ez az utóbbi évtizedekben vég bement paradox mozgás<sup>18</sup> hogyan csapódott le a filozófiában, ér demes a Biblia és a filozófusok Istene közötti különbségekre rá mutatni. Akkor válik világosabban megválaszolhatóvá a kérdés: milyen Isten halt meg – ha meghalt egyáltalán –, és hogyan ma gyarázható a vallás újjászületése.

\*\*\*

A Biblia és a filozófusok Istene közötti különbségtétel kihang súlyozása nélkül hirdette meg Nietzsche – észlelve a kinyilatkozta tás Istenének kihalását a (keresztény) emberek lelkéből – Isten ha lálát,<sup>19</sup> kizárva annak lehetőségét, hogy valaha is feltámad. Az ab szolút idea, abszolút végtelen szubsztancia, az aminél/akinél na gyobb nem gondolható el, *ens realissimum*, *summum bonum*, *causa sui*, *ipsurn esse per se subsistens*, valamint más a filozófia története során megfogalmazott definíciók és a Biblia személyes Istene bár *realiter* lehetnek azonosak, *intencionaliter* különböznek egymástól.<sup>20</sup> 1654 novemberének egyik éjszakáján Pascal szemé lyesen élte át és örökítette meg ezt. A híressé lett *Emlékirat [Mémo rial]* szövegét hátralevő életén át kabátja bélésébe varrva hordta, hogy emlékeztesse: „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákób Istene, nem a filozófusoké és tudósoké. (...) Jézus Krisztus Istene. (...) Feledni a világot és mindent Istenen kívül. Csak az Evangéli um tanította utak vezetnek hozzá. (...) Öröm, öröm, öröm, öröm könnyek. (...) Elszakadtam tőle, menekültem előle, megtagadtam, megfeszítettem. Bár ne szakadnék el tőle soha. Ő csupán az Evangélium tanította utakon haladva őrizhető meg, (...) Véghetet len öröm egyetlen kinnal telt napért e földön. *Non obliviscar sermones tous. Amen*”<sup>21</sup> A „tűz” címet viselő emlékirat<sup>22</sup> –

<sup>18</sup> Vallásosnak lenni Isten nélkül nyilván lehetséges, mivel sem fogal milag, sem történetileg istenhit és a vallásosság nem esik egybe. Ezen dolgozatban – lévén szó a zsidó-keresztény hagyományról – igyekszem a kereszténység szempontjából szemügyre venni a vázolt paradox jelensé get, ahol egy istenhit nélküli vallásosság abszurdum.

<sup>19</sup> A nietzschei gondolat eredetiségéről vö. Szabó F.: *Az ember és vi lága*. Róma 1969. 28. k.

<sup>20</sup> A korai kereszténységnek a görög filozófiával való találkozását és azok különbözőségét szemléletesen mutatja be az Isten, az ember és a világ vonatkozásában a német papfilozófus J. Hessen. Vö. J. Hessen: *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*. München, 1955. Uö. *Griechi sche oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*. München–Basel, 1962.

<sup>21</sup> B. Pascal: *Mémo rial – Emlékirat*. In: B. Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Osiris, Budapest 1999. 21.

<sup>22</sup> Az alábbiakkal vö. K. Cramer: *Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen*. In H. M. Baumgartner – H.

amely az *Exodus* 3. fejezetének teofániájára, a Mózesnek égő csipkebokorban megjelenő Istenre emlékeztet – semmi kétséget nem hagy afelől, hogy a pátriárkák Istene ugyanaz, mint a názáreti Jézus Krisztus Istene. Ezt az ó- és újszövetségi Istent állítja Pascal szembe a tudósok és filozófusok Istenével, aki a természetes ész fényében felismert Isten, és akinek létére nem kinyilatkoztatott igazságok, hanem a természetes emberi értelem következtetési utalnak. A filozófusok Istene mindenekelőtt az istenérvek Istene.

A kereszténységben belül is voltak mindig olyan gondolkodók, akik vallották: nem szükséges a kinyilatkoztatás ahhoz, hogy az ember eljuthasson Isten létének felismerésére. Ráadásul a keresztények ebbéli meggyőződésüket kinyilatkoztatott isteni szóra alapozhatták. A természetes istenismeret *locus classicus*-a Szent Pál apostol rómaiakhoz írt levele első fejezetének 19–21. versei,<sup>23</sup> ahol az apostol arra figyelmeztet, hogy nincs mentség azok ellen, akik nem hisznek Istenben, ugyanis nincs szükség a Jézus Krisztus által hozott kinyilatkoztatásra ahhoz, hogy felismerjék a teremtett dolgokból magát a teremtő Istent. Az I. Vatikáni Zsinat 1870-ben – a római levélre hivatkozva – megerősítette a természetes istenismeret lehetőségét,<sup>24</sup> majd a modernizmus ellen irányuló antimodernista esküben is (1910), ahol már nem csak a teremtő Isten létének teremtményei nyomán való biztos felismeréséről, hanem bizonyíthatóságáról beszél.<sup>25</sup> Mindez a természetes ész fényben (*lumen naturale*). Bár a természetes istenismeret lehetősége nem dogma, a katolikus egyház védelmezi a *theologia naturalis* jogosságát, amely nem hagy semmi kétséget afelől, hogy a pusztán értelemmel felismert Istent a Biblia Istenével azonosnak vallja. Ez persze nem jelenti azt, hogy a kinyilatkoztatott igazságok belátására pusztán az emberi értelem elégséges lenne. A kinyilatkoztatott és a Szentlélek megvilágosító ereje által felismert igazságok tárgyalása nem tartozik a filozófia tárgykörébe. A filozófusok Istene tehát bár nem más mint a bibliai kinyilatkoztatás Istene, a pusztán értelem mégsem képes a filozófusok Isténét,

Waldenfels (közreadók): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Bamberg 1999. 13. kk.

<sup>23</sup> „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk. Nincs hát mentségük, mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istent, s nem adtak neki hálat, hanem beleveszték okoskodásaikba és érteni nem akaró szívük elhomályosult.” (Az idézetet a Szent István Társulat által kiadott Biblia alapján, Budapest, 1987. közlöm.)

<sup>24</sup> Vö. H. Denzinger (szerk. P. Hünermann): *Enchiridion Symbolorum*. Bologna, 1995, nr. 3015–3020.

<sup>25</sup> Vö. H. Denzinger: *i. m.* nr. 3537–3550.

mint a kinyilatkoztatás Istenét felismerni.<sup>26</sup> Ehhez hitre van szükség.

A vád mögött, hogy az egyház profanizálta a szentet, az húzódnak meg, hogy az ember számára elérhetővé tette az Istent, megadva neki ezzel a lehetőséget, hogy akár meg is ölje. Nyilván a filozófusok, nem pedig a kinyilatkoztatás Istenét, illetve közve tett módon a Biblia Istenét is, amennyiben hozzájárult halálához az ember szívében. Arra a folyamatra pedig, ahogyan ez a filozófiában végbement, talán éppen Nietzsche megfogalmazásában használt *Verwesung* kifejezés a legtalálób. <sup>27</sup> A rothadást, oszlást fedő német kifejezés, nyelvtanilag nem megengedett módon magyarra fordítva, „ellényegtelenedést”, (a „ver” fosztóképző és a „Wesen” [=lényeg] szavak összetételéből), azaz (helyesen) feloszlast, szétbomlást jelent. A filozófusok Istene, feloszlott, szétbomlott, ellényegtelenedett, lényegtelené vált, meghalt a filozófia számára. Kövessük most ezt a folyamatot nagy vonalakban nyomon.

\*\*\*

Az egyház – szintén a Római levél ismert helyére hivatkozva – Isten létének bizonyítását egy meghatározott érvelési típusra korlátozta: Isten léte – az érv Aquinói Szent Tamás klasszikus megfogalmazása szerint – a világ létezésének faktumából következett. A filozófiatörténet kozmológiai istenérvként tartja számon ezt az „utat” (ahogy Szent Tamás *istenérveit* nevezi). Az „angyali doktor” nem felejt el kihangsúlyozni, hogy az az Isten, amelyhez az értelem így eljut, nem a hittételek Istene, csak előkészíti azok számára az utat (*non articuli fidei, sed praeambula fidei*). A Szent Tamás-i *intelligo ut credam* hermeneutikai princípium következményeként azonban sem Szent Tamás, sem az Egyház nem vonta le azt a következtetést, hogy a természetes istenismeret szükségesszerű feltétele a Biblia Istene elfogadásának. A felvilágosodás pontosan ezt a felismerést kihasználva hangsúlyozta, hogy az ember, ha előbb biztosan nem tudja (értelmi belátás), hogy létezik Isten, hogyan fogadhatja el a kinyilatkoztatását. Senki sem hihet isteni kinyilatkoztatásban, míg nincs megbizonyosodva, hogy létezik Isten. Az Isten létéről szóló tanítás tehát a *theologia naturalis* első alapigazsága kell hogy legyen. Ha azonban ez a tétel nem igazolható, akkor a hit elég gyenge lábon áll. Az egyház ugyanakkor a Szent Tamás-i hermeneutikai princípiummal szembenálló *credo ut intelligam*, illetve a *fides querens intellectum* Szent Anzelm-i elvét (és ontológiai istenérvét, amely annak fogalmából vezet le Isten létét, aminél/akinél nagyobb nem gondolható el) nem favorizálja.

<sup>26</sup> Cramer: *i. m.* 18.

<sup>27</sup> „Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung – auch Götter verwesen! Gott ist todt!” (Fr. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* In *KSA*, Bd 3, 125. töredék.)

Miután Kant bemutatta, hogy végső soron a kozmológiai istenérv is az ontológiáin alapszik, és mára – bár sokan nem követik Kant meggyőződését – a hagyományos istenérvek, olyan formában, ahogyan egykor megfogalmazták őket, ellehetetlenültek.

Kant azonban nem csak a tradicionális létfilozófia [Seinsphilosophie] Istenének adta meg a kegyelemdőfést, hanem az újkori *cogitóra* alapozó ismeretelmélet [Bewußtseinsphilosophie] Istenének is, mivel ő – Descartes-ig visszamenő elődeivel ellentétben – a lét és a gondolkodás egybeesésének lehetőségi feltétele biztosítékaként nem Istenre hivatkozik többé.<sup>28</sup> Filozófiájában mégis marad hely Isten számára az etikában, ahol a erkölcs és a boldogság egybeesésének biztosítékául szolgál.<sup>29</sup> Fontos azonban megjegyezni, hogy a königsbergi filozófus, az őt megelőző metafizika képviselőivel ellentétben nem tulajdonít az egybeesési princípiumnak önmagában való létet [An-sich-Sein]. Véleménye szerint nem vagyunk feljogosítva arra, hogy az erkölcs és a boldogság egybeesését biztosító princípiumot egy valóságosan létező lénynek tulajdonítsuk. Kant etikai isteneszméje tehát, bár elengedhetetlenül szükséges az ember számára, mégsem következik belőle Isten valóságos léte. Amikor Kant ilyen tulajdonsággal ruházza fel az isteneszmét, nem magára Istenre vonatkoztatva teszi, hanem arra a *funkcióra* nézve, amelyet betölt az ember életében (ugyanis szükségünk van arra, hogy Istent valóságos létezőként gondoljuk el, ha az embert, mint erkölcsi lényt meg akarjuk érteni).<sup>30</sup>

Kant – bár gondolkodásában Isten helyet kapott – döntő mértékben hozzájárult, hogy Isten kivonuljon, ha nem is a filozófia egész területéről, mindenképp a középpontjából. Lévén „Isten” csak egy eszme, amelyet mi alkotunk, hogy magunkat, mint erkölcsi lényeket megértsük, elkerülhetetlen, hogy ne egy bizonyos etikára relativizáljuk, ami által az isteneszme pragmatikus felfogása előtt is megnyílik az út. Amennyiben elhagyjuk az erkölcsi törvény abszolút „követelését”, lehetséges lesz Istent egy hinni akaró akarat tárgyának tekinteni.<sup>31</sup> Ezzel végleg halálos találat érte a filozófusok Istenét.

Az a folyamat, amely a filozófusok Istenének halálához vezetett, végső soron nem ateista, vagy vallásellenes áramlatok, hanem a filozófiában végbement változás eredménye volt. Napjainkra, ha az Isten-probléma nem is tűnt el teljesen a filozófia területéről, nem mutatkozik különösebb érdeklődés iránta. Amikor szóba jön, akkor sem léte és mivolta áll többé az érdeklődés közép-

<sup>28</sup> Vö. W. Röd: *Ist der Gott der Philosophen tot?* In H. M. Baumgartner – H. Waldenfels (közreadók): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Bamberg 1999. 31. kk.

<sup>29</sup> Bővebben W. Röd: *i. m.* 35. kk.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Uo. 39.

pontjában<sup>32</sup> és nem hozzák többé kapcsolatba, mint ahogy az a 17–18. századig történt, más filozófiai problémákkal. Napjaink fi lozófiai áramlatainak többségében – amennyiben még szerepet kap az istenkérdés –, nem a filozófiai gondolkodás meghatározó kérdése, csupán egy a többi között. Ott is, ahol az istenérvek elfo gadottak, nem vonnak ebből többé le következtetéseket az isme retelmélet vagy az etika tekintetében. A jelenlegi filozófia jellege tehát semmiben nem változna, ha Istenről egyáltalán nem esne szó benne.

\*\*\*

A fenomenológiai módszer születésével új utak nyíltak meg a filozófiában, aminek köszönhetően Istenről is új módon lehetett beszélni. Ennek a filozófiában beállt fordulathatnak első nagyszabású eredménye R. Otto *A szent* című könyve.<sup>33</sup> Az új módszerek – és később a hermeneutikának – köszönhetően olyan témák váltak a filozófia számára elérhetővé, amelyek kirekedtek a hagyomá nyos filozófiai istentan kereteiből (ide lehetne sorolni a különböző vallási jelenségek és megnyilvánulási formák mellett Isten Jézus Krisztus szavaiban, tetteiben – amelyet az evangéliumok, illetve a keresztény hagyomány őriz – történő önmegnyilatkozását). Az ár, amit fizetni kellett ezért a tárgyköri bővülésért, igen magas volt. A felületi határ kibővülése a „mélység”, értve ezalatt a racionális bi zonyosság fokát, rovására ment: pusztán a jelenség, a konkrét esetben Isten megjelenése, ha úgy tetszik Isten „arca” vált a filo zófia számára elérhetővé, de nem maga Isten, akinek léte és mi volta a tiszta ész számára teljességgel elérhetetlenné vált. A 20. században egyre inkább a vallás filozófiai vizsgálata, nem pedig Is ten válik a filozófia témájává. Az ész nem kutatja többé az Isten léte vagy nemléte mellett szóló érveket, de élve a filozófia által en gedélyezett fenomenológiai leírások, illetve hermeneutikai magya rázatok adta lehetőségekkel, adott esetben magyaráz és értelmez akár kinyilatkoztatott teológiai igazságokat is.<sup>34</sup> Az ész megisme rőkétségébe vettet túlzott szerénység következményeként a fi lozófia nem merészkedik olyan messze, mint Szent Tamás idejé ben, nem biztosítja többé a *praeambula fidei*t, pusztán helyet ké szít (Kant),<sup>35</sup> lerombolván minden földi abszolútumot a hit számá-

<sup>32</sup> W. Röd: *i. m.* 41. k.

<sup>33</sup> R. Otto: *A szent*. Osiris, Budapest, 1997.

<sup>34</sup> Az olasz filozófus, G. Vattimo a megtestesülés misztériumát a ma ga sajátos és eredeti módján értelmezve használja fel a „pensiero debole” (gyenge gondolkodás) elnevezésű filozófiairányzat bemutatására. Isten emberré leveése, „elgyengülése” [kenosis] a gyenge gondolkodás lé nyegét jól szemlélteti. Vö. főként G. Vattimo: *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* (Cernusco 1998. Első ki adás 1996-ban) c. könyvét.

<sup>35</sup> „Így tehát korlátoznom kellett a tudást hogy a hit számára tér nyíljk” (I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, Gödöllő 1996. 42.).



ra.<sup>36</sup> A „szent” vagy a „hit terének” bevezetésével a filozófiába mentesítve érezheti magát a filozófus egy abszolút létező végső racionális megalapozásától, akkor is, ha Istenről beszél, ugyanakkor leírhatja, értelmezheti megjelenési formáit és az ember hozzá való viszonyát.

\*\*\*

Azzal, hogy a *theologia naturalis* helyébe a „szent”, illetve a hit terében mozgó vallásos jelenségek fenomenológia leírása és hermeneutikai értelmezése lépett, az egyetlen Isten létének végső racionális megalapozása kikerült a filozófia érdeklődési köréből, ami nemcsak az újpogányság, a politeizmus vagy akár a hitetlenség előtt,<sup>37</sup> hanem a Biblia Istene előtt is megnyitotta az utat. A kinyilatkoztatás Istene akár a filozófus számára is „elérhető” lett, az istentapasztalatok fenomenológiai leírása, illetve hermeneutikai magyarázata révén, azzal a jelentős megszorítással, hogy a filozófusok „új Istene” csak adott esetben, de teljes bizonyossággal nem megállapíthatóan azonos a kinyilatkoztatás személyes Istenével, hogyan azt a hagyományos filozófiai istentan egykor vallotta.<sup>38</sup> Élve a filozófusok egykori Istenének halála után pusztán istentapasztalatok fenomenológiai leírását és hermeneutikai értelmezését engedélyező filozófiai lehetőséggel,<sup>39</sup> vessünk nagy vonalakban egy pillantást a Bibliában rögzített istentapasztalatokból kirajzolódó istenarcra.

<sup>36</sup> Részletesen tárgyalja ezt a tendenciát F. Crespi: *L'esperienza religiosa nell'eta post-moderna*. Roma 1997. D. Antiseri: *Credere dopo la filosofia del secolo XX*. Roma 1999. Uő. *Teoria della razionalita e ragioni della fede*. Milano, 1994.

<sup>37</sup> Rendkívül érdekesítő ebben a tekintetben P. L. Berger: *Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung*. In *Stimmen der Zeit*, 218 (2000), 805–814. A jelenségre reagált a közelmúltban a Hittani Kongregáció nagy visszhangot kiváltó *Dominus Jesus* kezdetű nyilatkozata. Joggal figyelmeztet a pápa is a hit és ész kapcsolatát vizsgáló enciklikájában: „Tévedés azt gondolni, hogy a gyöngé értelem színe előtt a hitnek nagyobb meggyőző ereje van; épp ellenkezőleg, az a veszély fenyegeti, hogy mitosszá, illetve babonává torzul” (*Fides et ratio*, nr. 48.).

<sup>38</sup> A filozófusok Istenének halála jelentős mértékben hozzájárult a bálványimádás és vele egy időben egy „istenibb” Isten megszületéséhez. A bevezetőben már említett román származású gondolkodó nézete szerint ma azért nem könnyű beszélni Istenről, mert nem tudunk többé sem hívők, sem ateisták lenni (Vö. E. M. Cioran: *i. m.* 72.). A mondottak fényében talán található lenne azt mondani: azért nehéz Istenről beszélni, mert ma egyszerre vagyunk, ill. lehetünk legitím módon hívők és ateisták.

<sup>39</sup> Ez egyébként ugyanoda vezet vissza, ahol a hagyományos istentan kezdett megdőlni. Ezúttal a kérdés nem az, honnan tudható, hogy van isteni kinyilatkoztatás, ha nem tudom, hogy létezik Isten, hanem honnan tudható, hogy istentapasztalat az, amit leírok, értelmezek, ha nem tudom, hogy van megnyilatkozó Isten.

\*\*\*

Rendkívül sokrétű módon nyilvánítja ki és mutatja meg magát Isten a Szentírás tanúsága szerint. Az adott keretek közt csak három, a szentség megnyilvánulásával kapcsolatos, alapvető dologra utalnék.<sup>40</sup> A „szent” megjelölés, amely magát Istent határozza meg, és nem pusztán az isteni jelzők egyike,<sup>41</sup> egy olyan tulajdonságot, minőséget jelöl, amely végső fokon „csak Istenről, a teremtetlen, azaz öröktől fogva és örökké létező fölségről állítható”<sup>42</sup> Isten teljes transzcendenciájára, másságára, az ember által teljes séggel elérhetetlen és felfoghatatlan voltára utal. A „szent” jelző abszolút értelemben tehát „csak Istenre vonatkozik, annak kifejezésére, hogy teremtetlen (...) és teljesen megközelíthetetlen Fölség, akivel szemben az összes tőle különböző létező eleve nem szent”.<sup>43</sup> A szent Isten azonban – a Szentírás tanúsága szerint – közli szentségét (=önmagát), megszentelve, szentté téve nemcsak helyeket, tárgyakat, időket (kultikus szentség), hanem magát az embert is, amit főleg az Újszövetség hangsúlyoz ki, hiszen az Ószövetséghez képest Jézus Krisztus, az Isten szentje nem csak külsőleg teszi tisztává a keresztényeket, hanem valóban közli velük a szentséget,<sup>44</sup> ezért az Újszövetség gyakran nevezi „szenteknek” a keresztényeket.<sup>45</sup> A kapott szentség azonban nem pusztán ajándék, hanem az ember számára feladat is: Izráelnek és az Újszövetségben még inkább Isten új választott népének meg kell szentelődnie. Nem elég Isten szabad választása, az embernek saját megszentelődése által kell válaszolnia. Ilyen valláserkölcsei értelemben csak Isten, az angyalok és az ember lehet szent. A katolikus egyházban „szentté” avatottak, azok, akik – a szentségek kegye lelközvetítő hatásának<sup>46</sup> és saját erőfeszítéseiknek köszönhetően – példás módon éltek ezzel a lehetőséggel.<sup>47</sup>

Tehát csak részben érvényes S. Weil megállapítása, amikor azt írja: „Az, ami szent, távolról sem a személyünk, hanem épp az, ami emberi lényünkben személytelen. Mindaz, ami személyte-

<sup>40</sup> Az itt mondottakhoz vö. a „szent” címszavakat X. Léon-Dufour: *Biblikus Teológia Szótárában*, (Róma 1974) és H. Haag: *Bibliai Lexikonában* (Budapest 1989).

<sup>41</sup> X. Léon-Dufour: *i. m.* 1185.

<sup>42</sup> H. Haag: *i. m.* 1660–1661.

<sup>43</sup> Uo. 1661.

<sup>44</sup> Vö. X. Léon-Dufour: *i. m.* 1189.

<sup>45</sup> Lásd uo. 1190.

<sup>46</sup> Bevezetésként a katolikus egyház szentségtanába lásd Th. Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*. II. kötet, Budapest, 1997. 195–396.

<sup>47</sup> Vö. a „Heiligkeit” címszót in K. Rahner (közreadó): *Herders Theologisches Taschenlexikon*. 3. kötet. Freiburg in Br. 1972. 246–251., valamint Th. Merton: *Találkozás Istennel* Budapest 2000. 13–20.

len az emberben szent. És egyedül az szent”<sup>48</sup> A személyes szent ség, az életszentségre való törekvés a keresztény élet alapvető el várása.<sup>49</sup> Sokkal találóbb ezért R. Bultmann megfogalmazása: „A hívőnek még azzá kell válnia, ami már most, és már most az, amivé még válnia kell”.<sup>50</sup> A „szentek vagytok” és a „legyetek szentek” egészséges feszültségében zajló keresztény élet az önma gát, azaz szentségét közlő Isten megnyilatkozására adott válasz.

\*\*\*

A hagyományos filozófiai istentannal – értve ezalatt Aquinói Szent Tamás analógia tanát – szemben, amely bár hangsúlyozta Isten teljes másságát (mondván, hogy az analógiás beszédben a hasonlóság végtelenül kisebb, mint a különbözőség), mégis (bizo nyos szempontból) „világivá” tárgyiasította a szent Istent. A filozó fiában kialakult jelenlegi helyzet – Isten teljes másságának, elérhe tetlenségének hangsúlyozása ugyanakkor istentapasztalatok leírá sa és értelmezése – jobban összhangba hozható a Biblia Istenével. A kezdeményezés Istentől indul.<sup>51</sup> Ő maga az, aki úgy dönt, hogy profanizálja, világivá, az ember számára elérhetővé teszi magát. Ez a mennyből alászállt, emberré lett Isten, aki kiüresítette, a mi kezünkre adta, kiszolgáltatta önmagát, ez az ember kedvéért „gyengévé” lett Isten sokkal jobban tükrözi vissza nemcsak a mai filozófia istenképét, hanem a kinyilatkoztatás (főképp az Újszövet ség) Istenének arcát is.

A kereszténység lényege is ebben fogalmazható meg: az ab szolút, számunkra teljességgel elérhetetlen „szent” Isten szabad el határozásból „profanizálja”, világivá teszi magát, hogy mindent szentté tegyen és szentségre hívjon, személyes életszentségre, nem pusztán humánusra.<sup>52</sup> Egy Istenre nem nyitott „véges etika”

<sup>48</sup> S. Weil: *Ami személyes és ami szent*. Vigilia, Budapest, 1988. 68.

<sup>49</sup> II. János Pál harmadik keresztény évezredet köszöntő *Novo millenio ineunte* kezdetű apostoli levelének a szentségre való felhívás a központi témája (vö. különösen a 30. pontot, ahol a pápa így fogalmaz: „Mindenekelőtt nem habozok kijelenteni, hogy az a távlat, amelyhez egész pasztorációs haladásunkat igazítanunk kell, a szentség távlata”, majd hozzáfűzi: „a szentség bemutatása... a lelkipásztori munka minden korábnál sürgetőbb feladata”).

<sup>50</sup> R. Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994. 60.

<sup>51</sup> A múlt század elején különösen a protestáns teológus K. Barth volt az, aki ezt hangsúlyozta és új utakat nyitott a protestáns teológiá ban. Barth vitákat kiváltó nézeteiről és azok következményeiről vö. H. Zahmt: *Az Istenkérdés. Protestáns teológia a XX. században*. Budapest, 1997.

<sup>52</sup> A vallási életben ma kialakult helyzet L. Ferry nézete szerint két tendencia, az isteni emberré levésé és az emberi istenivé tevése keresz teződésének eredménye (Vö. L. Ferry: *Al posto di Dio. Il bisogno del sacro nel sentire contemporaneo*. Piacenza, 1997), amely a keresztény-

keretein belül (amely nem föltétlenül ateista, egyszerűen csak Isten-telen, Isten nélküli) ugyanis az ember nem lehet sem szent, sem bűnös, csak humánus vagy embertelen.<sup>53</sup> Ennek a „keresztény többletnek” a bemutatására nyílt lehetőség, a fenomenológiai és hermeneutikának köszönhetően, a filozófiában, azzal a jelentős megszorítással, hogy a kinyilatkoztatásra épülő kifejezetten keresztény etika nem léphet fel a kizárólagosság igényével (a természeti törvénnyel való egybeesésre hivatkozva).

A filozófusok Istenének halála után megadatott a lehetőség a Biblia Istenének a filozófia keretein belül való „bemutatására”, azon az áron, hogy Ábrahám, Izsák, Jákób és Jézus Krisztus Isten nem tarthat igényt az egyetlen igaz Isten névre. A filozófusok egykori és jelenünkre elhalálozott Istenével (*ipsum esse per se subsistens*, abszolút végtelen szubsztancia stb.) szemben, ma a filozófia bemutatva az önmagát kinyilatkoztató szent Istent, bár nem biztosítja többé a *praeambula fidei*t, azzal „tehet szolgálatot” a hitnek (anélkül, hogy szerepét kizárólag az egykori *ancilla theologiae* szerepkörre redukálnánk), hogy felkeltheti a személyes életszentség, a puszta humánumon túli életforma utáni *vágyat* (visszanyerve ezzel egykori *sapientia* jellegét is). Az, hogy elfogadjuk és kamatoztatjuk a halott Istennek ezt a szerény örökségét, vagy a túlságosan gyér hasznon bosszankodva inkább ezt a keveset is visszautasítjuk, egyedül rajtunk áll.

ség üzenetének – Isten emberré lett, hogy az embert Istenhez emelje – továbbítására kitűnő táptalaj, ellensúlyozva ezzel azt az egyoldalú tendenciát, amely a megtestesülés misztériumának kizárólag egyik oldalát, Isten emberré levését (átvitt értelemben szekularizációját, profanizációját) hangsúlyozza, figyelmen kívül hagyva a megtestesülés másik hatását, a világ istenivé, szentté válását (Vö. S. Natoli: *i. m.* 45. kk.). Ezt kihangsúlyozva kevesebb a veszélye annak, hogy – félreértve a kereszténység egyik alapigazságát – az ember akarjon a nietschei „ha istenek léteznének, hogyan viselhetném el azt, hogy én nem lehetek isten” gondolat szellemében Isten helyébe lépni és nélküle „szent” lenni.

<sup>53</sup> Sziszüphoszi erőfeszítést igénylő kérdést feszeget Camus, amikor *A pestis* egyik párbeszédében arra az ő szemében „ma egyetlen kézzel fogható problémára” keresi a választ, hogy „lehet-e az ember szent Isten nélkül” (Vö. A. Camus: *A pestis*. Budapest 1992. 229.). M. Houellebecq a 20. század második felében végbement szexuális forradalmat bemutató lebilincselő regényének egyik szereplője pedig „vágyakozik” az után, hogy bűnösnek érezhesse magát, csak hinni tudna Istenben. (Vö. M. Houellebecq: *Le particelle elementari*. Milano 1999. 176.) Istennel együtt ugyanis – ahogyan Camus maga is felismeri – „Lucifer is meghalt” és „hamvaiból hitvány démon támadt” (Vö. A. Camus: *A lázadó ember*. Budapest 1999, 348.).