

csak az emberi ész
s.
rban a teológia és a
kérdéskört, amely
k a tisztán filozófiai
elengedhetetlen ab-
keresztény teológia

5. fejezet

AMIT A KERESZTÉNYSÉG HOZZÁAD A FILOZÓFIA TEMATIKÁJÁHOZ

A keresztény teológia magáévá tett filozófiai gondolatokat, de a kereszténység maga is megváltoztatta a filozófiai tudatot. A keresztény hit ugyanis a valóság új megértését hozta magával, mind a világ valóságáét és isteni eredetét, mind pedig az ember valóságáét. Az ember és a világ új felfogásának bizonyos elemei nemcsak a keresztény teológiának, de a filozófiai gondolkodásnak is a tárgyai lettek, keresztény eredetűek azonban nem voltak mindig nyilvánvaló: egyszerűen szerves részeivé váltak az általános tapasztalati tudatnak. Ilyen szempont például a világ és a világban létező dolgok esetlegessége, az ember individualitásának egész sor aspektusa, különösen személy-léte, továbbá az a felismerés, hogy a történelem visszafordíthatatlan, jövő felé nyitott folyamat, a végtelent pozitív szempontból a világ isteni eredetének lényegi jegyeként elismerő szemlélet, végül pedig ha nem is maga a megtestesülés keresztény hite, de számos olyan tényező, amely a hatására alakult ki, főként az emberi szabadság értelmezésével és a szeretet, illetve a kiengesztelődés fogalmával kapcsolatban. Mindamellet nem állíthatjuk, hogy a kereszténység jóvoltából az említett területekhez tartozó kérdések előzmények nélküli, új jelenségeként tudatosultak volna az emberiség számára. Hogy nem így van, az már az említett témakörök kereszténység előtti gyökereikig visszakövethető terminológiai előtörténetéből is nyilvánvaló. Ugyanakkor valamennyinek a lényegi formáját a kereszténység szelleme alakította.

1. A VILÁG ÉS MINDEN VÉGES LÉTEZŐ KONTINGENCIÁJA²²³

Az ókori görögség a világot jórészt időben korlátlanak fogta fel, jóllehet Zeusz az istenek és ezért a világ új rendjét megalapító alaknak számított (Hésziodosz: *Theogonia* 73 sk.). Hérakleitosz szerint a kozmosz mindig is létezett, és mindig is

²²³ A téma aktualitását illetően lásd W. H. Müller: *Die Wiederkehr des Zufalls. Kontingenz und Naturerfahrung bei Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologien* (1977), illetve a szerzőtől: *Kontingenz und Naturgesetz*. In uő – A. M. Klaus Müller (szerk.): *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. 1970, 33–80. A kontingencia fogalmával kapcsolatos elgondolásait a következő tanulmányában a szerző elmélyítette: *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit. Theologische Literaturzeitung* 119 (1994), 1049–1058.

létezni fog: „Ezt a világrendet, amely mindenki számára ugyanaz, nem az istenek vagy az emberek valamelyike alkotta, hanem mindig volt, van és lesz: örökké élő tűz, föllobban mértékre és kialszik mértékre” (30. töredék; Steiger Kornél fordítása). A gondolat később abban a Hérakleitosz nyomán kialakult sztoikus elméletben fejeződött ki, mely szerint a világ időbeli folyamatát strukturáló logosz nem más, mint tűz, s a világot időről időre tűzvész emészti el, amelyet a kozmosz megújulása követ. A kozmosz azonban Arisztotelész szerint is mindig létezett, jóllehet térben határolt. Csak Platón számolt (a *Timaios*ban) a kozmosz kezdetével, bár szerinte sem magának az anyagnak, hanem a kozmosznak nevezett rend kialakulásának van konkrét kezdete. Elgondolását azonban a mítosz nyelvén fejezte ki, és a középső platonizmusban a kérdés körül kibontakozó viták során joggal győzedelmeskedett az a vélemény, miszerint beszédmódja képi jellegű, azaz nem szó szerint értendő.²²⁴

E téren a Biblián alapuló, teremtésbe vetett keresztény hit a világról alkotott felfogás gyökeréig hatoló változását hozta magával. Teljes súlyát a keresztény gondolkodás sem ismerte fel azonnal. Nemcsak az következik ugyanis belőle, hogy az egész világ és minden konkrét esemény a Teremtő akaratótól függ, de az is, hogy valamennyi esemény egyszeri és páratlan, annak ellenére is, hogy összefügg a világ menetének rendjében fellépő egyéb eseményekkel. Ágoston felismerte ezt, mivel a teremtés egyszerűségét összefüggésben látta a megváltás egyszerűségével. A világ időbeli kezdetéből nemcsak időbeli végének lehetősége következik, de a kezdettől a vég felé tartó egyszeri, megfordíthatatlan úton minden egyes időbeli esemény egyszerűsége is: Krisztus csak egyszer halt meg, és feltámadásával végérvényesen maga mögött hagyta a halált. Ezért feltámadásunk után mindig az Úrnál leszünk, s többé nem térünk vissza ebbe a halandó életbe (*De civitate Dei* XII, 13).

A keresztény teológia később a kontingencia fogalmával jelölte azt, hogy minden dolog a Teremtő mindenhatóságától függ. Ehhez azonban át kellett alakítania az Arisztotelésztől származó fogalmat. Erre a középkori nyugati teológiában került sor, elsősorban a 13. század végén alkotó Duns Scotusnál. A fogalom átalakításának mértékét azonban csak akkor tudjuk megítélni, ha előbb röviden áttekintjük, mit mondott a kérdéssel kapcsolatban maga Arisztotelész.

A görög filozófus logikai műveinek latin fordításaiban a *contingens* kifejezés adja vissza a görög 'befogadni, elfogadni' jelentésű *endekheszthai* igéből képzett *endekhomenon* particípiumot.²²⁵ A releváns helyeken Arisztotelész olyan tulajdonságokról értekezik, amelyek nem tartoznak hozzá lényegileg valamely dolog vagy tény fogalmához, akár felveszi őket, akár nem, identitását nem befolyásolja. Az *endekhomenon* tehát rokon az akcidentális (*szümbebékosz*) fogalmával, *Metafizikájában* azonban Arisztotelész az utóbbit választotta annak ellentétéként, ami

²²⁴ Lásd a második fejezet 63. jegyzetét.

²²⁵ Vö. A. Becker-Freyseng: *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus „contingens“* (1938); továbbá D. Frede: *Aristoteles und die „Seeschlacht“*. *Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione* 9 (1970).

mindig hozzátartozik a dologhoz.²²⁶ Másrészt ugyanebben a művében összefüggést is teremtett az *endekhomenon* és a *szümbebékosz* között: a formával szembeállítva az anyagot akként határozta meg, ami „befogadhat” (*endekhomené*) különböző tulajdonságokat, s ezért az akcidensek oka (*Metafizika* 327 a 13–15).

A hermeneutikáról szóló rövid írásában Arisztotelész pontosan fordítva jár el. A *szümbebékosz* kifejezést nem sajátos értelemben, nem szakszóként használja.²²⁷ A lehetséges fogalmát viszont összekapcsolja azzal, ami „lenni tud” (*endekheszthai einai*) (*Herm.* 13, 22 a 15), először is a szükségszerűvel szembeállítva.²²⁸ Amit később kontingensnek kezdtek nevezni, az tehát nem lenne más, mint a lehetséges? A kérdés megválaszolásához emlékezetünkbe kell idéznünk, hogy mivel Arisztotelész a valóságost fölébe helyezi a lehetségesnek, a lehetőséget alapvetően mindig valami létezőről állítja, abból a szempontból, hogy másmilyen is lehet (*Metafizika* 1047 a 21 sk.). A lehetséges, amely létezik, de az is lehetne, hogy nincs, valóban nem más, mint a kontingens. A kontingenst ugyanakkor megkülönbözteti a merőben elvont lehetőségtől annak a faktikus létezése, aminek ugyan a nemléte is lehetséges lenne, ténylegesen azonban létezik. Mivel azonban Arisztotelész nem tett efféle megkülönböztetést, érthető, hogy a kontingencia és a lehetőség fogalmát azonos értelműnek tekintette.

A középkori keresztény gondolkodás túllépett a kontingenst az anyag fogalmához és az anyag lehetőségiségéhez kapcsoló arisztotelészi szemléleten, mivel a kérdéskörben az akaratszabadságnak is helyet adott. Ha az akaratnak szabadságában áll egymással ellentétes dolgok választása, akkor választásának tényleges eredménye kontingens. Ezért az arisztotelészi hermeneutikához írt kommentárjában Aquinói Tamás a kontingens dolgok egyik csoportjaként említi azt, ami választási aktusokból fakad.²²⁹ Magát a választás aktusát azonban nem nevezte kontingensnek, s ezért az isteni akaratot is a kontingens létező és a szükségszerűen létező különbsége fölé helyezte.²³⁰

A kontingencia fogalmának teológiai átalakítása szempontjából legfontosabb lépést csak Duns Scotus tette meg, aki a kontingensen létező dolgok esetében érvényes okság problémáját vizsgálta. Válasza az volt, hogy csak szabadon cselekvő okok tudnak létrehozni kontingens valóságot, mivel mindaz, ami természetének szükségszerűségéből cselekszik, hatását is szükségszerűen hozza létre, amelyről ezért nem állítható, hogy akár tényleges nemléte is lehetséges lenne. Ennélfogva Duns Scotus azt állította, hogy a kontingens dolgok létének ténye már önmagában bizonyítja, hogy a dolgok első oka nem természetének szükségszerűségéből cselekszik, hanem kontingensen, mégpedig szabad okként, akarata által. Ha ugyanis az első ok mindent természetének szükségszerűségéből hozna létre, akkor a világban

²²⁶ Arisztotelész: *Metafizika* 1025 a 14–34. A szakasz végén (1025 a 34) az *endekheszthai* szó is felbukkan, de általánosabb jelentésben (vö. 1026 b 29).

²²⁷ A leginkább még a 21 a 5–34 szakaszban.

²²⁸ *Herm.* 22 a 27; hasonlóképpen *Anal. pr.* 13, 32 a 18. skk., továbbá uo. 3, 25 a 37. skk.

²²⁹ Aquinói Tamás: *In libros Peri Hermeneias Expositio*. Editio Leonina I (1882), 190–192., lect. 13, 8–9.

²³⁰ Uo. lect. 14, 22.

semmiféle kontingens dolog nem létezhetne.²³¹ Ebből következően a dolgok lehetőség megelőzi létüket (Arisztotelésznél még fordítva volt), amelynek oka Isten szabad döntése: a világ létezése lehetséges volt, mielőtt ténylegesen lett.²³²

A kontingencia fogalmának átértékelése alapvetően azt jelenti, hogy a kontingens dolgok oka már nem a meghatározatlan anyagban, hanem a szabad isteni akaratban, a világ és minden alkotórésze teremtő alapján rejlik. Duns Scotus pontosan tudta, hogy a kérdésben elfoglalt álláspontja ellentétes Arisztotelészéével.²³³ A valóban létezőt nála már nem szükségszerűség, hanem szabadság jellemzi, s Isten teremtő szabadsága alapja és feltétele a kényszerektől és természeti szükségszerűségektől élvezett emberi szabadságnak: az emberek is tudnak kontingensen cselekedni (bár csak korlátok között), s akaratuk teremtő szabadságával kontingens hatásokat tudnak előidézni. E gondolati talajon a kontingencia fogalma már világosan elkülönül a lehetőség fogalmától: a választás tárgyát képező dolog logikai lehetősége előfeltétele az akarat választásának, és a dologhoz viszonyítva az akarat döntése kontingens, mivel nem vezethető le a választás lehetőségeinek ismeretéből. Az is kontingens, ami szabadságból jön létre: ami így kap létet, az ténylegesen létezik. Kontingens tehát az, ami ténylegesen van, bár az is lehetne, hogy másként létezzon vagy hogy ne létezzon. És mivel minden teremtett létező ilyen, a teremtményi valóságok kivétel nélkül kontingensek, s létük végső soron Isten teremtő akaratából fakad.

A kora újkorban a valamennyi teremtett valóságot jellemző kontingencia gondolata még magától értetődőnek számított. A 17. századtól fogva azonban háttérbe szorult, s az emberek tudatában az került az első helyre, hogy minden történést a természettörvények megszabta rend szabályoz. Csakhogy minden egyes természeti törvény és a természettörvény egész rendje is az alkalmazhatóságát lehetővé tévő kezdeti és peremfeltételek – hozzá viszonyítva kontingens – adottságától függ. Az ilyen kontingens feltételeket az abszolútum még mögöttük rejlő belső szükségszerűségének kifejeződésekként kellene felfognunk ahhoz, hogy Spinozához hasonlóan úgy véljük, a természet valóságában nincs kontingencia,²³⁴ s a kontingens adottságok látszata csak annak a jele, hogy korlátozott ismeretekkel rendelkezünk a természetről. A 20. századi természettudományban azonban rendkívül hangsúlyosan jelent meg a történések kontingenciájának szempontja, mind az egyes kvantumfizikai események szempontjából, mind a turbulens és kaotikus folyamatokban fellépő instabilitásokkal kapcsolatban. Továbbá az időbeli folyamatok megfordíthatatlansága miatt tipikus tulajdonságok és történésformák ismétlődése ellenére minden egyes esemény végső soron egyszeri. Ez pedig azt

²³¹ Duns Scotus: *Ordinatio* I, d. 2, p. 1. Editio Vaticana II, n. 79 (176.): „Item, aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat.”

²³² A világ léte és fogalma nem mond ellent egymásnak: „et sic fuit haec vera antequam mundus esset »mundus potest esse«” (Lect. Prima d. 39, i. m. XVII, n. 49 [494.]).

²³³ Duns Scotus: *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, n. 83 (II, 177.).

²³⁴ Baruch de Spinoza: *Etika* I, prop. 29: „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operendum.”

jelenti, hogy nem csak a természettörvények szerint szabályozott folyamatok kezdeti és peremfeltételei kontingensek: az eseménysorokban megfigyelhető törvényszerűségek ellenére a kontingencia minden történésnek alapvető jellemzője. Ennek értelmében a törvényszerű szabályosságok fellépése maga is kontingens dolog, amivel összhangban van, hogy a bibliai beszámoló szerint (1Móz 8,22) a természeti rend megbízhatósága Isten szabad rendelkezésén alapul.

2. AZ INDIVIDUALITÁS KIEMELÉSE²³⁵

Tapasztalati adottságként az individualitás legkésőbb a tulajdonnevek kialakulása óta ismert volt az ember számára. Nem volt azonban kezdetől fogva témája a filozófiának, mivel a konkrétat a megismerés csak az általánosan keresztül, az általános fogalom vagy törvény egyik eseteként ragadta meg. Különösen a klasszikus görög filozófia, Platón és Arisztotelész gondolkodása helyezte előtérbe az általános és tipikus lényeket, jóllehet Arisztotelész szerint a megismerés voltaképpen az egyedi, konkrét dologra irányul.²³⁶ Annak a felismerésnek a következtében, hogy a megismerés az általánosan keresztül ragadja meg az egyedit, a filozófia a tipikust fölébe rendelte az individuálisnak. Az egyedit Platón úgy határozta meg, hogy folyamatosan felosztotta az általános fogalmakat, míg meg nem találta a definiálni szándékozott egyedi dologhoz tartozó alnemet – e módszert követő eljárásának végpontja a fajfogalom, a lényeg tovább már nem osztható fogalma.²³⁷ Az egyazon fajhoz tartozó egyedeknek nincsenek saját, külön ideáik. Maga a fajfogalom *atomon*, azaz individuális, oszthatatlan. Arisztotelész is úgy vélte, hogy valamely fajfogalom megvalósulásának konkrét esetei csak az anyag (benne valósul meg az *eidosz*) részeinek különbözősége miatt térnek el egymástól;²³⁸ véleménye azonban egyértelműen feszültségben áll azzal a felfogásával, mely szerint voltaképpen értelemben csak a konkrétan létező dolog szubsztancia.

²³⁵ Hogy milyen szerepe volt a kereszténységnek az ontológiai szempontból elsődlegesnek elismert individualitás kidomborításában, amelyhez története során a filozófiai gondolkodás egészen lassan, tudatosan csak Duns Scotus és Ockham után jutott el, arról lásd H. Heimsoeth: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 1922³, 172–203.

²³⁶ Lásd Th. Kobusch: „Individuum, Individualität” szócikk. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 4. kötet. 1976, 300–304.

²³⁷ J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. 1961³, 54–60.

²³⁸ Arisztotelész: *Metafizika* 1074 a 32–35. Ami forma szerint egy, és csak szám szerint különbözik egymástól, annak egy anyaga van. Ez pedig nyilván azt jelenti, hogy a különbözőség oka ilyenkor csak az anyagban rejlik. Ezt a tényt Arisztotelész kifejezetten az emberi egyedek és az emberfogalom viszonyára vonatkoztatta. Az individuáció elvének kérdésével különösen a középkori arisztotelizmus foglalkozott behatóan (lásd J. Hüllen szócikkét: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 4. kötet. 1976, 295–299.): az individualitás keresztény szempontokból következő magyaráztételése csak nehezen volt összeegyeztethető a különbözőséget pusztán anyagi eltérésekkel magyarázó szemlélettel.

A hellenista gondolkodáson belül azután több irányzat is hangsúlyozta az individuumok sajátosságát, példának okáért a középső sztoa, a középső platonizmus vagy éppen Aphrodisziaszi Alexandrosz. Ennek ellenére az egyazon fajhoz tartozó egyedek különbözőségének okát pusztán az anyagokban látó felfogást csak Porphüriosznak sikerült meghaladnia, aki azt állította, hogy az individuumok a tulajdonságok csakis rájuk jellemző elegyedésénél fogva különböznek egymástól.²³⁹

Ám a klasszikus görög filozófiában még egy akadály volt az individuum pozitívabb megítélésének, legalábbis ami az emberi individuumot illeti. A lélek halhatatlanságáról kidolgozott tanával Platón ugyan rávilágított arra, hogy az ember részesedik abban, ami örök, s földi tettei e világi életén túlnyúlóan kihatnak egzisztenciájának pozitív vagy negatív állapotára, ám a meghatározhatatlanul sok újjászületés gondolata miatt az a lélek, amelyről Platón beszél, nem azonos a születés és halál közötti egyedi, testi létező individualitásával. Az egyedi lelkek ugyan bizonyos módon nála is egyediek, de életük jóval túlnyúlik az egyedi földi létező életpályáján, amelynek individualitása Platón szemlélete szerint éppúgy mulandó, mint Arisztotelésznél.

Csak a kereszténység dolgozta ki azt a gondolatot (a fogság utáni zsidóság vallási individualizmusának [vö. Ez 18,4skk.20] előzményei után), hogy az ember örök meghatározottsága egyszeri földi létének individualitáshoz kötődik. Kiindulási pontja Jézus üzenetének az a mozzanata volt, hogy Isten örök szeretettel minden egyes elveszett ember nyomába ered, mert meg akarja menteni az Istennel nyert örök közösségben élt örök életnek (Lk 15,4–32).²⁴⁰ Istennek az elveszettekért viselt gondját az élő Istennel nyert közösségben élt örök élet jelentette üdvösségre irányuló remény (Mk 12,26sk.) eszkatologikus horizontján kell értenünk. Az üdvösségről szóló keresztény üzenet szerint az ember, a testből és lélekből álló ember egyszeri földi életének reménye van az örök életben való részesedésre. Ennek megfelelően a korai keresztény teológia a testként és lélekként megteremtett ember részeként fogta fel a lelket, és az ily módon felfogott lélek halhatatlanságának gondolatát összekapcsolta a test feltámadásának eszméjével. Ezzel individualizálta az örökkévalóságban való részesedésénél fogva halhatatlan lélek platóni fogalmát, azaz a születés és a halál közt élt egyszeri földi élet individualitásával hozta összefüggésbe. Ez a konkrét lét részesedik az örökkévalóságban, mégpedig konkrét testi mivoltában, jóllehet múlhatatlanságra átalakulva (1Kor 15,53).

A kereszténység tehát az örökkévalóság értelmével ruházta fel az emberek individuális földi létét, minden egyes individuum örök üdvösséget vagy romlást eredményező, földi életében meghozott döntésével kapcsolatban is. Hogy az örök Istennel kapcsolatba hozva a kereszténység egészen újfajta jelentőséget tulajdonított

²³⁹ Lásd Arisztotelész kategóriákról szóló értekezéséhez írt bevezetését (*Isagoge* 7, 21–23).

²⁴⁰ Jézusnak ez a gondolata áll a középpontjában már a szerző következő tanulmányának is: *Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen*. In uő: *Die Bestimmung des Menschen*. 1978, 7–22., 10. sk. Lásd szintén a szerzőtől: *Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität*. *Stimmen der Zeit* 202 (1984), 805–816., 806.

az egyének egyszeri földi életének, az abban is megnyilvánult, hogy elmélyítette az embert emberségénél fogva megillető méltóság gondolatát: Cicero még úgy gondolta, hogy az ember *dignitas*a lényét az állatoktól megkülönböztető értelemhez köti, a keresztény tanítás viszont abban jelölte meg az emberi méltóság alapját, hogy minden egyén Isten képmására teremtett, s ezért (az 1Móz 9,6 szellemében) az emberek élete érinthetetlen mások számára.²⁴¹ Tehát csak a kereszténység fogta fel az emberi méltóságot (a zsidó hit egyik elemét továbbgondolva) minden egyes egyén (az egyéni élet és szabadság) érinthetlenségéeként, annak alapján, hogy mindenkinek az Istennel nyert közösségre szól a rendeltetése.

Ehhez a gondolati összefüggéshez tartozik a *személy* fogalma is, amely szintén csak a keresztény gondolkodásban mélyült el úgy, hogy a személyes létmódot az emberi egyén méltóságának lényegéeként tudta láttatni. A személyfogalom gyökerei a latin és a görög nyelvben egyaránt a színház világába nyúlnak: a *persona* az a szerep, amelyet a színész játszik, kifejezőeszköze pedig az álarc, amelyet visel. Ennek alapján helyeződött át a kifejezés az ember által betöltött társadalmi vagy politikai „szerepre”.²⁴² Az említett esetekben tehát nem magát az individuumot jelöli, hanem az általa gyakorolt társadalmi vagy politikai funkciót. A *persona* kifejezés csak a római jog nyelvében „jelölt általánosan bármely tetszőleges emberi individuumot”,²⁴³ és pedig teljességgel elvontan, azaz bármely szerep betöltőjét.

Felszínesen tekintve Boethiusnak a későbbiek során mérvadóvá váló definíciójában ugyanez az elvontan általános személyfogalom köszön vissza, mivel a személyt Boethius „értelmes egyednek” nevezte.²⁴⁴ Am ha figyelembe vesszük, hogy definíciójával Boethiusnak a krisztológiai dogma alaptételének megvilágítása volt a célja, mely szerint Jézus Krisztus egy személy két természetben, akkor belátjuk, hogy meghatározása nyomban felvetette azt a kérdést, hogy Jézus Krisztus személyének egységén belül az emberi természet milyen viszonyban áll az istenséggel. Bizánci Leontiosz kifejezetten is reflektált erre a viszonyra, s úgy írta le, hogy Krisztus emberi természete részesedik a Logosz személyében.²⁴⁵ Minthogy azonban a Logosz személye a szentháromságtan szerint reláció, a fiúságnak az Atyával fennálló eredetviszonya konstituálja, Jézus emberségének a Logosz személyében megvalósuló „enhüposztasziáját” úgy kell értenünk, hogy részesedik az Atyával fennálló fiúi viszonyában. Mivel a krisztusi személy két természetben fennálló egységét kimondó krisztológiai dogma a szentháromsági személyfogalomra utal vissza, szinte magától értetődik, hogy ne csak Krisztus „enhüposztatikus” személylétét, de meghatározása szerint általában az ember személyességét, „értelmes individualitását” is az ember mint teremtmény létére nézve konstitutív istenkap-

²⁴¹ Lásd ehhez a szerzőtől: *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*. In W. Kerber (szerk.): *Menschenrechte und kulturelle Identität*. 1991, 61–76., különösen 64. skk.

²⁴² Ezt részletesen alátámasztja M. Fuhrmann: *Persona, ein römischer Rollenbegriff*. In O. Marquard – K. H. Stierle (szerk.): *Identität*. 1979, 83–106. /Poetik und Hermeneutik, VIII./

²⁴³ Fuhrmann: i. m. 96.

²⁴⁴ Boethius: *De duabus naturis* 3: „rationalis naturae individua substantia” (PL 64, 1343 C).

²⁴⁵ Bizánci Leontiosz: *Contra Nestorianos et Eutychianos*. PG 86/1, 1273. skk. Lásd ehhez a szerzőtől: *Grundzüge der Christologie*. 1964, 349–353.

csolata alapján értelmezzük. Erre a feladatra az egzisztencia fogalmát „más révén elnyert létezőként” értelmező Szentviktori Richárd²⁴⁶ fejtegetéseinek hatására az emberi személyességről kifejtett tanában Duns Scotus vállalkozott.²⁴⁷ Így pedig világosan megmutatkozott, hogy a szentháromsági személyfogalomnak impliciten nagy jelentősége van az ember megértése szempontjából.

A szentháromságtan állította először, hogy a személyességet a más személyekkel fennálló kapcsolat, reláció konstituálja. Ennek értelmében az Atya és a Fiú egyaránt a másikkal fennálló viszonyánál fogva személy, s viszonyuk különbözőteti meg őket egymástól: az Atya csak a Fiúval viszonyban állva Atya, és a Fiú is csak az Atyával viszonyban állva Fiú.²⁴⁸ Az antropológia síkján ebből az következik, hogy az „én” csak a „te”-vel viszonyban állva „én”, teremtettségénél fogva létét elsődlegesen az isteni „te”-vel fennálló viszonyából nyeri, másodsorban azonban az embertársi „te”-vel fennálló viszonyában létezik.

A szentháromságtanban kell tehát keresnünk annak az úgynevezett dialogikus perszonalizmusnak a forrását,²⁴⁹ amelynek az alapjait a 20. században elsősorban Martin Buber és Ferdinand Ebner vetette meg, s amely az újabb filozófiatörténeten belül Ludwig Feuerbachon keresztül Johann Gottlieb Fichtére vezethető vissza. A dialogikus perszonalizmus koncepcióját azonban csak akkor nem éri jogosan az a vád, hogy az „én”-t a „te” alapján konstituálódónak vélő felfogása csupán egy másik „én”-nek tekinti a „te”-t, s ezért a heteronómia csapdájába esik,²⁵⁰ ha az embertársi „te”-vel fennálló viszonyt az isteni „te”-hez fűződő, az ember teremtettségével adott kapcsolat fényében értelmezi, az isteni „te”-t pedig a szentháromsági személyek kölcsönös konstituálásának összefüggésében tekinti: az interszubsztitívumot csak így lehet az önmagában vett, magányos szubsztitívumhoz képest elsődlegesnek tekinteni.

A személyességet meghatározó korrelativitás ellenére a keresztény gondolkodás mindig is szabadságként értelmezte, szabadnak tekintette a személyes létezőt; a másikkal, különösen az emberi személyességgel isteni forrásához viszonyuló

²⁴⁶ Szentviktori Richárd: *De trinitate* 4, 11. skk.; PL 196, 937. skk.

²⁴⁷ Lásd H. Mühlén: *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*. 1954, különösen 100. skk. és 110. sk.

²⁴⁸ A lényeg tehát az, hogy az adott személy létéről van szó – és pontosan ezt nem veszi észre M. Fuhrmann, aki azt javasolja, hogy a személyt szerepként meghatározó római felfogást használjuk fel a szentháromságtani személyfogalom értelmezéséhez („Person” szócikk. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 7. kötet. 1989, 278.). A szerep éppen hogy különbözik annak a lététől, aki betölti. A szerepjátszó többféle szerepben is felléphet; Szabelliosz pontosan így értelmezte a szentháromsági *proszoponok* hármasságát. Értelmezését az egyházi tanítás kifejezetten elítélte, s ezzel magyarázható, hogy a személy fogalma csak lassan és a nyugati teológia erőfeszítéseinek köszönhetően új jelentést öltve vált a *hüposztaszisz* fogalmával egyenértékű, az egy Istenben az Atya, a Fiú és a Lélek hármasságát jelölő terminussá. A szentháromságtan szerint a három szentháromsági hüposztaszisz vagy személy nem más, mint a másik két személlyel fennálló viszonya (az ókori szerepfogalomban nyoma sem volt ilyesminek).

²⁴⁹ Részletesebben lásd erről a szerzőtől: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. 1983, 173. skk.

²⁵⁰ A bírálatot M. Theunissen fejtette ki a következő – rendkívül fontos – könyvében: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 1965, különösen 361. skk.

szabad pólusként fogta fel. A szabadság eszméje már csak azért is lényegi eleme a személy értelmezésének, mert a keresztény gondolkodás szerint értelmes lény nem lehet nem szabad. Az ember ugyanis, a világot szabad aktussal megteremtő Isten képmása lévén, szabadságra teremtett. Már Irenaeusnál is azt olvassuk, hogy Isten „a szabad akarat révén önmagához hasonlóan alkotta meg az embereket”.²⁵¹ Annak ellenére tehát, hogy a teremtés aktusa és ezzel együtt az Istennel fennálló viszony konstituálja személyes mivoltát, az embernek szabadságában áll tetszése szerint állást foglalni ezzel a létezését konstituáló ténnyel kapcsolatban. Akárcsak később Ágoston, Irenaeus is úgy vélte, hogy a történelem kezdetén az emberi szabadság még igen gyenge volt, még nem erősödött meg az Istennel nyert közösségben, amelyre az ember rendelve van, s amelyben csak azáltal erősödhet meg, hogy részesedik Jézusnak az Atyával fennálló fiúi viszonyában (így szilárdul meg és teljesedik ki a jóban akaratának kezdetben még gyöngye szabadsága).

A modern gondolkodás szerint az ember személyes önállóságához a *szubjektivitás* is hozzátartozik, amelynek jóvoltából kreatívan viszonyul környezetéhez. Az embernek ezt a modern – szélsőséges formában a saját lényegét önállóan létrehozó egzisztencia fogalmában kifejeződő²⁵² – felfogását nem szabad óvatlanul visszavetítenünk az ókorra. A szubjektivitás újkori eszméjének megfelelő emberi önértelmezés kialakulását az ókorban először is az akadályozta, hogy az akár hübriszig elmenő, ösztönös magatartástól eltekintve az akaratot alárendelték a megismerésnek, a megismerés pedig a klasszikus görög filozófia szerint nem az emberi szubjektivitás produktív aktusa, hanem a már eleve létező igazság befogadása.²⁵³ Igaz ugyan, hogy a szofistáknál ettől eltérő felfogás jelei mutatkoztak, de mind a megvilágosodás platóni tana, mind a megismerés folyamatáról kidolgozott – az emberi lélek részének csak a passzív ész elismerő – arisztotelészi elmélet a megismerést receptív folyamatként felfogó értelmezés példája. A megismerés folyamatában való produktív emberi részvétel nyilvánvalóan csak a megismerés tartalmát meghamisító torzítás forrásaként jöhetett számításba, hiszen a megismerést annak a lehető legtisztább és legpontosabb befogadásaként fogták fel, ami önmagában igaz. Még a megismerő ember aktivitásának a megismerésben bizonyos teret engedő sztoikus ismeretelmélet is a logosz – befogadott benyomásokban megmutakozó – igazságának elfogadására korlátozza az emberi megismerőtevékenységet, ráadásul még az emberi elfogadást is az emberi lélekben jelen lévő és hatást kifejtő logosz aktusának tekinti.

A megismerő embernek a megismerés folyamata során kifejtett produktív cselekvése felé mutató elgondolások eleinte a keresztény gondolkodásban is inkább csak filozófiai tanok más okokból fakadó bírálatait kísérő mellékjelenségek

²⁵¹ Irenaeus: *Adversus haereses* IV, 38, 4.

²⁵² Karl Löwith szerint az egzisztencia modern fogalmának előképe a kontingens isteni alkotás, a *creatio ex nihilo* eszméje (*Wissen, Glaube und Skepsis*. 1956, 68. skk.: „Schöpfung und Existenz”).

²⁵³ Lásd erről a szerzőtől: *Rezeptive Vernunft. Die antike Deutung der Erkenntnis als Hinnaahme vorgegebener Wahrheit*. In H. Nagl – Docekal (szerk.): *Überlieferung als Aufgabe*. 1. kötet. 1982, 265–301.

voltak. Ágoston például azon volt, hogy az anamnézisz platóni tanítására a születés előtti létezés gondolatáról és az egész reinkarnációs gondolatrendszeréről ezért a tapasztalást megelőző, de a lélekben rejlő, a külső benyomások által igazság isteni fényének hatására aktiválódó ismeretek tárházaként *mens*-ről kialakított elméletté alakította. A voltaképpeni aktivitás még *mens* is a megvilágosítás eseményéből fakad, de a *mens*-ről szóló ágostoni elmélet készítette az emberi szellembe helyezett, a priori ismeretekről kialakított elméleti elgondolásokat, s így alátámasztotta Cicerónak az emberrel veleszületett (*cognitiones innatae*) létét feltételező – ugyanebbe az irányba mutató – nézetek nagyobb jelentősége volt azonban annak, hogy a középkori keresztény arisztotelész az emberi lélek belső értelmi képességévé értelmezte át az Arisztotelész általános nouszt. E gondolati lépés oka Nagy Albertnél az volt, hogy biztosan az emberi lélek halhatatlanságát, Arisztotelész ugyanis csak az elmélete szerint az emberi lélekhez hozzá nem tartozó aktív nouszt tartotta halhatatlannak. Az aktív az emberi lélek részének tekintő felfogás szavatolta a testtel bíró ember lelkeének halhatatlanságát. Az átértelmezés következtében azonban újat rajzolódott ki arról, hogy milyen tevékenységet végez a lélek a megismerés folyamatában. Ockham és az Ockham-iskola ismeretelmélete, különösen az a Nicolaus Cusanus részletesebben is kifejtette az emberi szellem megismerési aktivitásának mikéntjét. Cusanus azt vette alapul, hogy mivel Isten képmása az ember megfeleltethető Isten teremtő tevékenységének.²⁵⁴ Ezzel pedig elő is állt az újkor szempontjából alapvető gondolat, miszerint a szellemi szubjektivitás bíró ember cselekvő részese a megismerés folyamatának. A dolgoknak az ember tapasztalathoz képest korábbi igazságával való megfelelést ekkor arra alapították, hogy az emberi szellem pontosan produktivitásánál fogva hasonlít a világ és az emberi megismerés célpontját képező dolgok isteni forrásához (az ókorban ezzel magyarázták, hogy a megismerés folyamán az ember eleve adott igazságot fogad be). Ám amint eltűnik a színről a teológiai előfeltétel, nyomban rejtélyessé válik, hogyan felelhet meg az emberi szellem produktív tevékenysége a valóságnak, hogyan ragadhatja meg az embertől függetlenül létező dolgok létezésének sajátos jellegét.

²⁵⁴ Lásd M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, 1942; németül: *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*. 1953, 145. skk. „De beryllo” (1458) című művében Cusanus azt állítja, hogy az emberi intellektus a teremtő isteni intellektushoz hasonló (*Opera* VI, 268.), a *De mente*-ben pedig (VII, 158) úgy határozza meg ennél a hasonlóságnak a mibenlétét, hogy az emberi szellem csak gondolatokat hoz létre, Isten viszont magukat a dolgokat.

3. A VILÁGOT TÖRTÉNELEMNEK TEKINTŐ SZEMLÉLET

Az emberiség egyetemes történelmének gondolatát Wilhelm Diltheytől kezdve sokan a keresztény vagy legalábbis bibliai (azaz zsidó gyökerű) szellem produktumának tartották. Dilthey szerint „eredete az emberiség történelmében megvalósuló előrehaladó nevelődés belső összefüggésének keresztény gondolatában rejlik”, amelyet Dilthey Alexandriai Kelemennél és Ágostonnál fedezett fel.²⁵⁵ Hamarosan kiderült, hogy álláspontja bővítésre szorul: a keresztény történelmi gondolkodás gyökerei az Ószövetség zsidó történetteológiájába nyúlnak.²⁵⁶ A zsidó gondolkodás a fogság után, az eszkatológia fejlődése során Izrael történetéről az egész emberiségre kiterjesztette történelmi tájékozódását, és ekkor szintén fontos alapokat vetett meg az alapvetően az Isten kiválasztó cselekvéséről tett páli megállapításokban (Róm 9–11) kifejeződő keresztény történelemértelmezés szempontjából. Ebben a módosított formájában egészen a 20. század derekáig mérvadó volt Dilthey álláspontja, mely szerint az emberiség egyetemes történelmének eszméje a kereszténységben gyökerezik. Mircea Eliade szerint például a zsidók ismerték fel először, hogy a történelemben Isten jelenik meg, szemben a kozmikus körforgásokat alapul vevő mitikus tudattal.²⁵⁷ Hasonló felfogással találkozunk Karl Löwith *Világtörténelem és üdőtörténet* című nagy hatású könyvében is,²⁵⁸ jóllehet Löwith szkeptikusan vélekedett arról a „mérték nélküli kérdésről”, amelyet a zsidó és a keresztény gondolkodás „szült”, a zsidók és a keresztények ugyanis „a történelem egészének értelmére és értelmetlenségére” kérdezek.²⁵⁹ Eliadéhoz hasonlóan Löwith is a kozmikus körforgásokat alapul vevő – nézete szerint még a görög történetírók gondolkodását is meghatározó²⁶⁰ – szemlélettel ellentétesnek tartotta a zsidó és keresztény eredetű történelemfelfogást. Ezzel az ókori történelemszemlélettel ellentétben a keresztény „alapvetően futurisztikus”.²⁶¹ „Az eszkaton nemcsak véget vet a történelem menetének, hanem tagolja is azt, és

²⁵⁵ W. Dilthey: Bevezetés a szellemtudományokba. In uó: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 2004, 94.

²⁵⁶ Hogy az isteni cselekvés történetének milyen alapvető jelentősége van a hit felfogására nézve, azt mérvadó formában E. Wright (*God Who Acts*, 1952) és G. von Rad (*Az Ószövetség teológiája*. Budapest, Osiris, 2001) mutatta ki.

²⁵⁷ M. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem*. Ford. Pásztor Péter. Budapest, Európa, 1998.

²⁵⁸ Az angol eredeti 1949-ben „Meaning in History” címmel jelent meg. A német nyelvű kiadás alcíme („A történelemfilozófia teológiai gyökerei”) programatikus formában fejezi ki Löwith érvelésének középponti tételét.

²⁵⁹ Löwith: *Világtörténelem és üdőtörténet*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz, 1996, 42.

²⁶⁰ Löwith: i. m. 45. skk. Példának okáért „Hérodotosz elbeszélésének időbeli sémája nem a világtörténelem értelemteljes előrehaladása, mely egy jövőbeli célra utal, hanem – az időről vallott görög felfogással egybecsengően – periodiku körmozgás, melyen belül a váltakozó sorsok felívelését és aláhanyatlását hübrisz és nemezisz kiegyenlítődése szabályozza” (45.).

²⁶¹ Löwith: i. m. 44.

meghatározott céllal tölti ki”, a hozzá vezető utat pedig Isten határozza meg, aki „egységet kölcsönöz az emberi történelemnek, midőn kezdettől fogva egy végső cél felé terelgeti”.²⁶²

Az elmúlt évtizedekben több nézőpontból is bírálat érte azt a felfogást, mely szerint csak a bibliai történelemképpel született meg az időt egyenes vonalban és visszafordíthatatlanul jövőbeli beteljesülésre irányuló folyamatként értelmező nézet, a kereszténység előtti ókori gondolkodás ugyanis – eltekintve a zsidóságtól – csak a kozmikus körforgások összefüggésében tapasztalta meg és fogta fel az időt.²⁶³ Jogosan mutattak rá arra, hogy történelmi gondolkodás nem Izrael körében született meg először, s Izraelen kívül sem maradt mindig az idő folyamatát körkörös mozgásoknak megfelelő értelmezés keretében. Rámutattak, hogy a görög és a római történetírásban is megtalálható a történelmi fejlődés gondolata. Az efféle kutatási eredmények jótékonyan korrigálták a bibliai és az ókori Keleten vagy a görög-római kultúrvilágban élő történelmi gondolkodást túlságosan differenciálatlanul szembeállító elméleteket. A valóság történelmi felfogását tehát nem tekinthetjük előzmények nélkülinek, nem könyvelhetjük el egyszerűen Izrael istentapasztalatának következményeként, hanem Eric Voegelinnek egyetértésben azt kell állítanunk, hogy a történelmi tudat hosszabb folyamaton keresztül alakult ki (ez lenne a „historiogenezis”).²⁶⁴ Ennek ellenére tagadhatatlan, hogy – amint Eliade írja – a zsidók ismerték fel elsőként, hogy Isten a történelemben jelenik meg. A történelmet elsősorban nem az emberi tevékenység eredményének tekintették, hanem Isten cselekvésének egészeként, „Jahve egész ténykedéseként” fogták fel.²⁶⁵ Isten cselekvése átfogja és áthatja teremtményeinek cselekvését, beleértve az emberét is. A teremtmények eszközök Isten kezében, s a történelem bibliai fogalma az emberi tetteken kívül azt is magában foglalja, ami megtörténik az emberrel. Istenről alkotott sajátos felfogása révén tehát Izrael történelemként tudta meg tapasztalni a valóságot – olyan, új események egymásutánjaként, amelyek Isten jóvoltából történelmi összefüggést alkotnak. Ez a tapasztalat szorosan összefügg a jelen fejezet első szakaszában taglalt felfogással, mely szerint minden történés és az egész történelem kontingens, amiben az eseményekben megmutató isteni cselekvés fejeződik ki. A történelmi folyamat gondolatában azonban az isteni cselekvés összefüggő jellegének szempontja is érvényesül, amely végső

²⁶² Löwith: i. m. 56. sk.

²⁶³ Csak egy példa a bírálatokra H. Cancik: *Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“*. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen. In A. Peisl – A. Mohler: *Die Zeit*. 1983, 257–288.; uő: *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie* (1970).

²⁶⁴ E. Voegelin: *Order and History*. IV. kötet. 1974, 59–113. Voegelin itt az óizraeli történelmi tudat és az Izrael kulturális környezete között fennálló viszonyról kifejtett álláspontját is módosította, amelyet művének első kötetében vázolt fel. Lásd ehhez a szerzőtől: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 478. skk., továbbá uő: *Systematische Theologie*. 3. kötet. 1993, 524. skk.

²⁶⁵ A történelemnek erről a fogalmáról (Józs 24,31 passim) lásd a szerzőtől: *Rendszeres teológia*. 1. kötet, 181. sk.

soron Isten kiválasztásán, az isteni ígéreteken és az isteni hűségen alapul. Izrael történelmi tapasztalatát az isteni kiválasztás gondolata határozta meg (korábban talán csak a hettiták történelmi tudata volt ilyen).²⁶⁶ Az isteni kiválasztást Izrael nemcsak valamely dinasztia jövőjére, hanem az egész népre értette, a népen keresztül pedig végül az egész emberiséggel összefüggésbe hozta. Izrael teremtésbe vetett hitéből nőtt ki az a gondolat, hogy Isten történelmi cselekvésének az egész emberiség tárgya, s Izraelt Istene arra választotta ki, hogy tanúsítsa akaratát a népek között (Ézs 42,1 és 51,5–7).

A keresztény történelmi tudat is az Isten kiválasztó cselekvésébe vetett hitből alakult ki. Pál szerint Ábrahám kiválasztása a zsidó népen túl a népek világára irányul, amely Jézus Krisztus által esélyt kapott arra, hogy részesüljön a választott népnek tett isteni ígéreteken (Gal 3,15–29). Sőt az apostol még az evangélium üzenetétől javarészt elzárkózó Izrael időleges elvetését is olyan eszköznnek látja, amely Istennek a pogányok integrálására irányuló történelmi tervét szolgálja (Róm 11,11 sk., 11,25). Amit Pál a Jézus feltámadásával megjelent „második” emberről mond, akinek egyrészt a „képmását” mindenki másnak hordoznia kell, ahogyan korábban mindenki az „első” ember, Ádám képére formáltatott (1Kor 15,47–49), s aki másrészt „a sokak” Istennel való kiengesztelődésére áldozta fel életét (Róm 5,18 sk.; vö. 5,10) – amit tehát Pál róla mond, az szintén alkalmat adott arra, hogy Isten Jézus Krisztusban végzett kiengesztelő cselekvését az egész emberiség történelmének horizontjába állítsák.²⁶⁷ Irenaeus például a Jézus Krisztusban Isten képmását látó páli felfogást (2Kor 4,4) úgy értelmezte, hogy Krisztusban beteljesült az Isten képmása „szerint” teremtett ember rendeltetése, s ezzel az emberiség történelmét a Krisztusban megkezdődő beteljesülésre irányuló folyamatként fogta fel.²⁶⁸ Irenaeus az emberiség Krisztusra irányuló isteni nevelésének már Pálnál feltűnő (Gal 4,1–4) gondolatát szintén továbbfűzte.²⁶⁹ Az emberiség isteni általi nevelése gondolatának (Dilthey szerint – fentebb már említettük – ebben gyökerezik az emberiség egyetemes történelmének eszméje, amely Alexandriai Kelemenre és Ágostonra vezethető vissza) tehát még régebbre nyúló gyökerei vannak a keresztény gondolkodásban.

Nemcsak Löwith, de már Dilthey is hangot adott annak a véleményének, hogy a modern történelemfilozófia kezdettől fogva, azaz a francia felvilágosodástól a történelemtől kidolgozott keresztény teológia szekularizálásán alapul.²⁷⁰ A felvilágosodás után már nem Istent, hanem az emberiséget tekintették a történelem szubjektumának, nemcsak annyiban, amennyiben tárgya (referenciaszubjektuma)

²⁶⁶ Lásd a szerzőtől: *Systematische Theologie* 3, 526. (a szerző hivatkozási alapja itt H. Cancik: *Mythische und historische Wahrheit* [1970]).

²⁶⁷ Részletesebben lásd erről a szerzőtől (az ember történelmiségének keresztény gondolata kapcsán): *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 482. skk.

²⁶⁸ Irenaeus: *Adv. haer.* V, 16, 2.

²⁶⁹ Uo. IV, 11, 1. sk. és IV, 28, 1–4.

²⁷⁰ Dilthey: *Bevezetés a szellemtudományokba*, i. m.

annak, hanem cselekvő szubjektumaként is, aki saját magát valósítja meg a történelem folyamán.²⁷¹

Függetlenül attól, miként ítéljük azt a kérdést, hogy kiiktatható-e a történelem egységét biztosító isteneszme és az isteni cselekvés gondolata, annyi bizonyosnak tekinthető, hogy az emberiség egyetemes történelmének témája a kereszténységen keresztül jutott el a filozófiai gondolkodáshoz és a történetíráshoz, a világ és az ember valóságának a keresztény hittel előálló új szemlélete révén. A kereszténység újfajta szemléletéből kialakuló többi témához hasonlóan az egész emberiséget átfogó történelem gondolatáról is elmondható, hogy már egyáltalán nem volt evidens, miután megfeledeztek arról, hogy a kereszténységben gyökerezik.

4. A VÉGTELEN POZITÍV ÉRTÉKELÉSE

Arisztotelész szerint a meghatározatlanságot jelentő végtelen a matéria tulajdonsága (*Fizika* 207 b 35). Szamoszi Melisszosz vélekedésével ellentétben nem a mindent átfogó egész (azaz az isteni valóság), hanem csak anyag a nagyság kiteljesedéséhez, tehát a lehetőség szerint, nem valóságosan egész (207 a 21 sk.). Jóllehet a matéria fogalmát még nem használta, Platón is a meghatározatlanságnak határt szabó mértéknek tulajdonította a létező létrejöttét (*Philéosz* 26 d 9 sk.). A végtelen a több vagy kevesebb meghatározatlan kettőssége (24 b 5), a meghatározott mérték egységéhez viszonyítva, amely egésként elválasztja a többet a kevesebbtől. A mérték megszabását és ezzel együtt a létező kialakítását Platón azonban az észnek tulajdonította, amelyet az ég és a föld királyának nevezett (28 c 7 sk.). Tartalmilag ezzel cseng egybe az, ahogyan a *Timaiosz*ban Platón bemutatja a démiurgosz világot megformáló cselekvését. Határt szabó princípium lévén pedig az Istenséget is meghatározottságnak és határoeltságnak kell jellemeznie, azaz nem lehet végtelen.

A preszókratikus gondolkodóknak még más véleményük volt a kérdésben. Anaximandrosz például határtalannak és meghatározatlannak tekintette a kozmosz *arkhéját* (1. töredék), lényegében olyan kimeríthetetlen forrásnak, amelyből a dolgok erednek,²⁷² s amelybe azután vissza is olvadnak, hogy helyet teremtsenek más létezőknek. Még Anaxagoras is „határ által meg nem határozottnak” nevezte az isteni értelmet (12. töredék), jóllehet már ő is rendezőelvnek tekintette, s szembeállította

²⁷¹ E felfogás a kollektív jelentésű, de egyes számú történelem-fogalom kialakulásában fejeződik ki, amelyet R. Koselleck elemzett: *Historia Magistra Vitae*. In *Natur und Geschichte (Festschrift K. Löwith)*. 1967, 203. skk. Nem az jelent újdonságot, hogy a történelemről egyes számban beszélnek, hiszen már Ágoston is beszélt róla így (*De doctrina christiana* II, 28, 44). A referenciaszubjektum és a cselekvő szubjektum különbségéről lásd a szerzőtől: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 493. skk., továbbá J. Habermasszal folytatott vitáját: *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?* In R. Koselleck – W.-D. Stempel (szerk.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung*. 1973, 478–490. /*Poetik und Hermeneutik, V.*

²⁷² W. Jaeger: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. 1953, 35.

a határtalanul sokféle anyaggal. Az isteni eredetet meghatározottnak, azaz egyben határoltnak tekintő felfogás Parmenidésztől eredeztethető, aki azt állította, hogy a lét körös-körül határolt, „kétfelől körülzárt” (8, 31–33; Steiger Kornél fordítása). A későbbiek során Platónhoz hasonlóan önmagában meghatározottnak tartották az isteni nouszt, aki saját magát is csak azért tudja megismerni, mert a határtalan megismerése soha nem érhet véget, ahogyan Arisztotelész tanította (*Anal. post.* 72 b 10). Ezért annak biztosítására, hogy Isten megismeri magát, még Órigenész is azt állította, hogy Isten és hatalma határolt.²⁷³

Az isteneszmével kapcsolatban csak Nüsszai Gergely értékelte át alapvetően a végtelen fogalmát.²⁷⁴ Azzal kapcsolatban megoszlanak a vélemények, hogy mennyiben támaszkodhatott Alexandriai Philón és Plótinosz eredményeire.²⁷⁵ Mindenesetre az isteni lényeg végtelenségének tétele Nüsszai Gergelyen keresztül lett a (keresztény) istentan egyik alapvető meggyőződése. Az isteni lényeg végtelenségéből következik, hogy emberi megismerésünk sohasem juthat a végére Isten megismerésének, s Isten lényege mindig is felfoghatatlan marad számunkra. Mindezt Gergely elsősorban az ariánus érveléssel szemben hangsúlyozta, mely szerint az első ok lévén az Atyának nincs oka, az általa nemzett – tehát okkal bíró – Fiú viszont nem lehet ugyanolyan isteni lényegű, mint ő. Isten végtelenségéből azonban nemcsak lényegének felfoghatatlansága következett, hanem ettől fogva az isteni lényeg korlátlan tökéletességét²⁷⁶ és egyetlenségét is magában foglalta. Egynél több aktuális végtelen ugyanis nem létezhet, mivel minden sokaság tagjai korlátozzák egymást.

A kora újkorban a végtelenség gondolata Istenről a világra helyeződött át,²⁷⁷ s Georg Cantor halmazelméletén keresztül az aktuális végtelen fogalma polgárjogot nyert a matematikában.²⁷⁸ Másrészt a filozófiai teológiát újraalapozó Descartes után az egyedüli aktuálisan végtelennek tekintett Isten eszméje folyamatosan tárgya volt a filozófiai reflexiónak, amiben különösen nagy szerepe volt a fogalom tisztázására törekvő Hegelnek, aki világosan kimutatta, hogy a valódi végtelennek nem lehet ellentéte, s ezért a végessel fennálló tulajdon ellentétét is át kell fognia.

²⁷³ Órigenész: *De principiis* II, 9, 1.

²⁷⁴ Részletesen beszél erről E. Mühlberg: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. 1966, különösen 118. skk.

²⁷⁵ Lásd erről J. E. Hennesy: *The Background, Sources, and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*. Disszertáció, Fordham, 1963.

²⁷⁶ Ágoston: *De civitate Dei* XII, 17. sk.

²⁷⁷ Erről és a modern fizika ehhez kapcsolódó sorsáról lásd C. F. von Weizsäcker: *Die Unendlichkeit der Welt*. In uő: *Zum Weltbild der Physik*. 1954⁶, 118–157.

²⁷⁸ Lásd ehhez a szerzőtől: *Rendszeres teológia* 2, 122. skk.

5. A MEGTESTESÜLÉSBE VETETT KERESZTÉNY HIT HATÁSÁNAK NYOMAI

A platonikus filozófusokat a keresztény tanokkal rokonító szempontokat boncolgatva Ágoston csupán azzal a megkötéssel élt, hogy a platonikusok előtt ismeretlen volt Isten megtestesülése (*De civitate Dei* X, 29). Megkötése természetesen ugyanígy igaz volt a kereszténység előtti ókori filozófia összes többi formájára is. A keresztény középkorban a megtestesülés szintén azok közé a témák közé tartozott, amelyeket a kereszténység természetfeletti kinyilatkoztatásból fakadó tanai lévén csak a teológia ismerhet, s ezért a filozófia nem foglalkozhat velük. A helyzet az újkor elején sem volt más, jóllehet más előjelet kapott, tudniillik ahhoz kötődött, hogy a filozófiai ész emancipálódott a vallási hagyomány tekintélye alól. Csak akkor állt elő új helyzet, amikor a 18. században a kereszténység maga is tárgya lett a filozófiai reflexiónak és értelmezésnek, s kivált Hegel vallásfilozófiájában lettek a filozófiának is témái olyan keresztény alapfogalmak, mint a kinyilatkoztatás, a megtestesülés vagy a kiengesztelés.

A megtestesülés vagy emberré levés gondolata azért nyert szisztematikus funkciót Hegelnél, mert a filozófus szerint Isten emberré levése nyilvánítja ki a valóságban a valódi végtelennek tekintendő Isten eszméjét: Isten már nemcsak önmagában végtelen, nemcsak annyiban, hogy szemben áll minden végessel, hanem csak azért valóban végtelen, mert nem határolja a véges szférája, mert a végességben is jelen van. Isten egy konkrét emberben való megtestesülésében és ezért magában az emberségben is megmutatkozik, hogy a valódi végtelen gondolata nem pusztán logikai idea. Másrészt a megtestesülésbe vetett keresztény hit képezi a vallási talajt a valódi végtelen filozófiai gondolatának, amely egyszerűen csak azt az igazságot fejezi ki fogalmilag, amely eleve benne rejlik a megtestesülésbe vetett keresztény hitben.

A megtestesülés gondolata már magában foglalja az Isten és a világ közötti kiengesztelődés, megbékélés eszméjét, amelyet a kiengesztelődés tana Krisztus halálát értelmezve pontosabban is kifejt. Számunkra most nemcsak az a fontos, hogy Hegel így fogta fel ezt az összefüggést, hanem az is, hogy gondolkodásán keresztül miként került a kiengesztelődés a filozófia látókörébe, és pedig nem elsődlegesen az emberek közötti megbékélés, hanem az embereknek az Abszolútummal való – az emberek közötti valódi megbékélés alapját képező – kiengesztelődése formájában. Hegel helyesen mutatott rá, hogy a modern, felvilágosult kort pontosan az Abszolútummal való emberi megbékéltség hiánya és a világ ebből következő töredezettsége jellemzi. Diagnózisát mások is alátámasztották, példának okáért *A felvilágosodás dialektikáját* (1944) bemutató Max Horkheimer és Theodor W. Adorno. Ha az így vélekedő szerzők nem tévednek, akkor a modern kultúr világ valóságában objektív igény van a megbékélésre, függetlenül attól, hogy e szükségletet az emberek szubjektíve is annak érzik-e vagy sem. A megbékélés vágya azoknak a véges valóság abszolúttá emeléséből eredő konfliktusoknak a következménye, amelyek az abszolúttá emelt véges instanciák között épp-

úgy kialakulhatnak, mint az embernek az abszolútumhoz fűződő viszonyában. A keresztény vallás tartalmát képező kiengesztelődés ebből fakadó igénye Hegel szerint az ő korában konkrétan „a filozófia igényeként” jelenik meg,²⁷⁹ tudniillik a filozófia iránti szükségletként, amely (a filozófia) a ráció egyetemességének közegében felszámolja a kínzó megosztottságokat és konfliktusokat. A Hegel utáni kor azonban nem azt az utat választotta, amelyet a filozófus rajzolt meg. A Hegel által elemzett szituáció, a megosztottság, a kettősség helyzete azonban később ismételten – új és új formában – a vallási gyökereiről leváló modern kultúrvilág alaphelyzetének bizonyult.

Kiengesztelődés nélkül nincs igazi szabadság. Az önmagát abszolútként tételező véges szabadsága nem valódi szabadság, mivel öltön bármilyen formát, kudarcra van ítélve; kudarcra kárhozthatják azok a konfliktusok, amelyek éppen a véges abszolúttá emeléséből következnek. Ennek szellemében gyakorol Hegel kemény, de egyáltalán nem túlhaladott kritikát a politikai liberalizmus szabadságfelfogásán is. Az ilyen szabadság kudarcát egyszerűen csak ideológiákkal igyekeznek meg nem történné tenni. A valódi szabadság az abszolútummal való kiengesztelődésen alapul, amely képessé teszi az embert arra, hogy elfogadja saját végességét, következményeivel együtt, ahelyett hogy saját, véges létét és önkényes, tetszés szerinti önmegvalósításra irányuló törekvéseit eszelős módon abszolúttá emelve fellázadna ellene.

Hogy a valódi szabadság az Istennel való kiengesztelődésből fakad, azt egyáltalán nem csupán Hegel állította (ő is főként a világtörténelemtől kidolgozott filozófiájában, amely szerint az önmagában vett ember így értendő szabadsága a kereszténység eredménye, s pontosan ebben áll a kereszténység világtörténelmi jelentősége). A gondolat az evangéliumé: „Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok vagytok” (Jn 8,36). „Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17). A szabadságnak ezt az értelmezését a keresztény teológia összekapcsolta az akaratszabadsággal, s az utóbbit a szabadság még kezdeti, meg nem szilárdult formájaként fogta fel: ha valaki a valódi – és ezért egyben számára is releváns – jó ellen foglal állást, akkor még nem igazán szabad. Az akarat által meghozott döntés maga is lehet a szabadság hiányának kifejeződése. Valóban szabadnak csak a jóval egyesült akarat tekinthető. Ez a felismerés összhangban van Luthernek a keresztény ember szabadságáról kifejtett tanításával, mely szerint a keresztény szabadság alapja Krisztus, konkrétan az, hogy hite által a keresztény ember közösségben van Krisztussal és rajta keresztül Istennel: a hit szabaddá teszi a csupán emberi tekintélyektől, egyidejűleg pedig embertársai (isten rendeltetésüket szem előtt tartva végzett) szolgálatára is felszabadítja. Hegel helyesen vélte úgy, hogy a keresztény szabadságról szóló protestáns tan a forrása és alapja a szabadság

²⁷⁹ Hegel már egészen korán így nyilatkozik: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), 12. skk. /Philosophische Bibliothek, 62a./ Vallásfilozófiai előadásában azután Hegel kifejezetten a kiengesztelődés, a megbékélés témájával hozza összefüggésbe „a vallásfilozófia igényét [és] általában a filozófia szükségességét”. (*Begriff der Religion*. Szerk. G. Lasson. 22. sk. /Philosophische Bibliothek, 59./)

modern eszméjének. Felismerése annak ellenére is helyes, hogy az újkor története során az egyén szabadságának természetjogi megalapozásai nagyobb jelentőségre tettek szert a szabadságot a hitből eredeztető protestáns elgondolásnál: az újkorban (egészen a mai napig) a szabadság gondolatával összekapcsolódó pátoszt változatlanul az eszme vallási forrásai táplálják, egyedül a szabadság természetjogi ideája alapján egyáltalán nem érthető. Hogy az utóbbi háttérbe szorította a szabadság modern eszméjének keresztény eredetét, az szervesen hozzátartozik ahhoz a folyamathoz, melynek során a modern kultúrtudat eloldódott a kereszténységtől. Erről a kereszténység szekularizálásaként emlegetett folyamatról a következő fejezetben behatóbban is szólnunk kell, mivel megértése elengedhetetlen ahhoz, hogy pontos ítéletet tudjunk alkotni a filozófia és a teológia kapcsolatának újkori alakulásairól-változásairól. A szabadság témája jól példázza, hogy bár a modern kultúrában kifejeződő általános tudat levált a kultúra keresztény gyökereiről, hozzá fűződő szárai – amint ezt a szabadság eszméjének pátosza kiválóan tanúsítja – nem szakadtak el.

AZ ÚJKORI KU A KE

Sokak véleménye szerint Nic...
mások szerint a bő egy évszáz...
mindenesetre a 15. századbó...
kort” emlegetett, amely Giott...
kezdődött el. A középkor foga...
az új korszak előtti időszakot é...
dásokkal véget érő ókorra köv...
410-es feldúlása (Alarich).²⁸⁰ K...
az ókor „reneszánszaként” lé...
igazodni kívánó törekvések N...
több hullámban is megjelentek...
szintén megfigyelhetők efféle...
csupán az ókori forrásokra kor...
és a filozófia területén jelentke...
rult, hogy a bizánci birodalom...
megrázkódtatást okozott a ker...
Konstantinápoly bukása után...
már korábban is ápolt kapcsola...
jóval később veszítette el a „re...
Ennek egyik jele volt a 17. száz...
et des modernes.²⁸¹ Amikor általa...
modern francia szerzők lényeg...
a nyilvánosság számára is me...
filozófia és a művészetek 17. sz...
új, az ókori mintákhoz már ner...
csak ekkor nyerte el igazi tarta...
Az újkort ismét életre kelte...
szakított a kereszténységgel. E

²⁸⁰ A konkrét szövegekről lásd...
kiadás, 1962, 18. skk.

²⁸¹ Lásd erről P. Hazard: *Die Kris*

C O R A M D E O



Wolfhart Pannenberg

TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA

A KÉT TUDOMÁNY VISZONYA
ÉS KÖZÖS TÖRTÉNETE



L'Harmattan