

PETER KNAUER SJ

KERESZTÉNY HIT ÉS KRITIKAI RACIONALIZMUS

Forrás: Giuseppe Franco (szerk.): „Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Festschrift zum 90. Geburtstag von Hans Albert”. Klagenfurt – Wien, Kitab-Verlag, 2012, 324–350. I. Teljes, szöveghű fordítás.

A szerző német katolikus teológus, a fundamentális teológia emeritus professzora a frankfurti jezsuita Sankt Georgen Filozófiai és Teológiai Főiskolán (vö. „Mérleg”, 2013, 2011/1–4.). Több szak- valamint ismeretterjesztő munka mint pl. „Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie” (Freiburg, Herder, Freiburg-Basel-Wien, átd. 1991⁶); „Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik” (Frankfurt am Main, Books on Demand, 2002), „Unseren Glauben verstehen” (Würzburg, Echter, 2014⁸) és számos tanulmány szerzője. Művei jórészt az interneten is megtalálhatók és letölthetők.

A következőkben Hans Albert 2010-ben megjelent, „Kritikai racionalizmus és keresztény hit”¹ c. tanulmányának tárgyalásába szeretnék bocsátkozni, s a keresztény üzenet olyan értelmezését előadni, amely – mint gondolom vagy legalábbis remélem – helytáll az ellenvetésekkel szemben.

Előzetes módszertani megjegyzések

A konkrét megvitatáshoz előjáróban nevezünk meg néhány tézist a keresztény hitnek az észszel való viszonyáról, amelyekhez a tárgyalás során ragaszkodni szeretnék:

A keresztény üzenet értelmében semmit sem hihetünk, ami az autonómiáját őrző észszel ellentmondásban áll. Az észnek a keresztény hittel szembeni valamennyi ellenvetését magának az észnek a területén kell hatálytalanítani.²

De a keresztény üzenet értelmében szintúgy semmit sem hihetünk, ami az észre vezethető vissza. A hit ugyan észen ala-

¹ Hans ALBERT: „Kritischer Rationalismus und christlicher Glaube”, in: Giuseppe FRANCO (szerk.): *Sentieri aperti della ragione, Verità metodo scienza*. Scritti in onore Dario Antiseri nel suo 70° compleanno. Lecce, Pensa Editore, 2010, 391–401.

² Az I. Vatikáni Zsinat a fundamentálteológia egyfajta Magna Chartájában, a DH 3017-ben azt tanította, hogy a hit és az ész között nem lehet valódi ellentmondás; egy ellenmondás pusztán látszata azonban előállhat vagy azért, mert az egyház felfogásával összhangban lettek kifejtve, vagy azért, mert az ész állítólagos kijelentései esetében pusztán agyszüleményekről van szó. Ha az utóbbi az ész eszközeivel nem igazolható, nyilvánvalóan az előbbi ok forog fenn, jelesül hogy a hit kijelentéseit nem az egyház értelmezésében fejtették ki, bárki is volt az értelmező. E kritérium még a Tanítóhivatal hordozóinak esetleges tudatlanságával szemben is védelmet nyújt.

puló kijelentéseket is tartalmaz (mint pl. a világ teremtettsége³), amelyeket mégsem hiszünk, hanem ésszel belátható kijelentések maradnak. Feltételezhetjük, hogy ezeket senkinek sem fog sikerülni megcáfolnia.

A keresztény hit nem szorul rá, hogy az ész bármely ellenkérdésétől elzárkozzék. Ellenkezőleg, azzal számolhatunk, hogy magának a hívőnek nagy segítséget jelent hite megértésében, ha minden ellenvetéssel szembenéz.

Kívánatos, hogy meg tudjuk fogalmazni azokat a feltételeket, amelyek teljesülése esetén készek lennénk eltávolodni saját felfogásunktól – saját hitvallásunktól is. Elhagynám a keresztény hitet, ha közötte és az ész között valódi ellentmondás lenne kimutatható, vagy például ha a teremtettséget meg lehetne cáfolni.

E tézisek arról tanúskodnak, hogy a keresztény üzenet minden kijelentése nyitott a kritikai felülvizsgálatra. Egyetértek tehát Hans Alberttel nemcsak „az úgynevezett végső előfeltevéseket” (391), hanem általában bármely kijelentés „kritikával szembeni immunitásának a tagadását” illetően (391). Egy állítólagos „isteni szó” esetében is rákérdezhetünk, s rá is kell kérdeznünk, hogyan ismerhetjük föl mint ilyet, és vajon egyáltalán érthető-e és mely kritériumok teljesülése esetén érthető ténylegesen „Isten szavaként”. A keresztény üzenet csak annak tárul föl, aki valóban rákérdez. Korántsem a gondolkodás tilalmához vezet, hanem megköveteli és támogatja a figyelmes gondolkodást.

A következő megjegyzést is előrebocsájtom: még nem találkoztam olyan ateistával, aki a keresztény üzenet „Isten” szavának jelentését találóan fogalmazta volna meg. Ez aligha írható maguknak az ateistáknak a rovására, hanem inkább abból következik, hogy a keresztények a hitet többnyire igen tökéletlenül magyarázzák. Azok az ateisták, akikkel találkoztam, mindig csak Isten karikatúráit utasítják el, s ezt persze joggal teszik. Istent általában olyasféle magasabb rendű lényként képzelik el, aki kölcsönhatásban áll a rajta kívüli világgal, és így valamiféle rendszer alkotóeleme volna. Efféle „isten” elfogadása csak a világ istenítésének egyik formája lenne. „Bűnnek” kellene neveznünk, ha nem elvetnénk, hanem elfogadnánk őt (vö. 400). Bizonyára igaz, hogy az „Isten” szó valódi jelentéséről a keresztények is csupán nagyon ritkán adnak számot önmaguknak és másoknak, úgyhogy nem különösebben csodálkozhatunk a kereszténység mostani válságán. A valódi keresztény istenfelfogás szabadító alternatívát kínál a világ istenítésének minden formájával, illetve a világ miatti kétségbeeséssel szemben.⁴

³ Hogy a teremtettség az ész által felismerhető, az katolikus tanítás, vö. I. Vatikáni Zsinat, DH 3004.

⁴ Vö.: Gerhard EBELING: *Wort und Glaube*. 2. k.: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?” – Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus. Tübingen, 1969, 287–304.

Miről szól a keresztény hit?

Már imént is „a keresztény üzenetről” volt szó, és a következőkben is mindegyre erről fogunk beszélni. Létezik-e egyáltalán? Vagy ki tudja, hányféle variációban fordul elő a kereszténység, s így aligha egyezhetünk meg közös nevezőben? Egyáltalán igényt tarthat-e valaki arra, hogy „a keresztény üzenetet” képviselje? Hans Albert véleménye szerint „egységes keresztény felfogásról [...] nem beszélhetünk” (394). Vannak-e legalább olyan alapjelijelentések, amelyek a kereszténység különféle „kifejeződéseinek” (392) fundamentumául szolgálnak?

A keresztény üzenettel kapcsolatos saját értelmezésem során abból a – nem általam kiötlött vagy létrehozott, és számomra nem is kétségbe vonható – tényből indulok ki, hogy a katolikus egyházban nőttem föl. Ez hitvallása szerint úgy érti Istent, mint a „menny és föld teremtőjét”. Hogy valaki ebbe az egyházba felvételt nyerjen, megkeresztelkedik „az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek a nevében”. Az ember Jézus Krisztusban mint Isten Fiában hinni azt jelenti, hogy Igéje alapján önmagunkról és az egész világról azt tartjuk, hogy befogadtattunk az Isten és Isten, az Atya és a Fiú közötti örök szeretetbe (vö Jn 17,26), aki a Szentlélek. Ez azt jelenti: olyan oltalmazottságban élünk, hogy többé nem kell az önmagunk miatti szorongásnak irányítania bennünket, amely máskülönben minden embertelenség gyökere. A hit végül is egyetlen dologról szól: a végső oltalmazottságról, amely az életben és a halálban is megmarad.

Ezzel teljes egészében összefoglaltuk a keresztény üzenetet. Senki sem hihet „többet” vagy valami „nagyobbat” (egyáltalán nem is adható meg ennél nagyobb)⁵, és senki sem lehet va-

⁵ CANTERBURY ANZELM a *Proslogion* 15. fejezetében Istennel kapcsolatban két sarkalatos kijelentést tesz: „Tehát, Úram, nem csak az vagy, aminél nagyobb nem gondolható [*quo nihil maius cogitari possit*], hanem valami nagyobb vagy Te annál, mint ami elgondolható [*sed es quiddam maius quam cogitari possit*].” (CANTERBURYI SZENT ANZELM: *Proslogion*. In: Uő: *Monologion. Proslogion*. Ford.: DÉR Katalin. MTA Filozófiai Intézetének kiadása, Bp., 1991. 159.) Anzelm szerint voltaképpen csak akkor beszélünk Istenről, ha a mondott nem fokozható tovább. A második megállapítás azt jelenti, hogy maga Isten nem esik a fogalmak hatálya alá. Ezért nem helytálló az az elterjedt magyarázat, miszerint Anzelm Isten létezését Isten fogalmából akarja levezetni. Ő maga tagadja egy istenfogalom lehetőségét, amennyiben szerinte Istennek nagyobbnak kell lennie, mint minden, ami gondolható. Az első megállapítás azt jelenti, hogy Isten és a világ együtt nem több mint Isten, s e kijelentés a világról szól, miszerint a világ teljességgel abban áll, hogy olyan valóságra irányuló reláció, amely nélkül nem létezne. Vö.: Peter KNAUER: „Anselms Geschöpflichkeitsbeweis”. In: *ZKTh* 132 (2010) 165 181. (Magyarul: „Anzelm teremtménységéből kiinduló bizonyítása”. In: *Mérleg* 47. évf., 2011/1–4, 132–149., ld: peter-knauer.de/anzelm.doc)

lóban keresztény, aki kevesebbel megelégszik.⁶ Természetesen ezt az egyszerű összefoglalást nagyon részletesen ki lehet fejteni, de mindig is az marad a kritérium, hogy egy kifejtés valóban megfelel-e ennek. Az ekképpen értett keresztény üzenettel szemben olyan hermeneutikához folyamodom, mely nem tesz mást, mint hogy komolyan veszi az üzenet használatát fogalmakat, s mindenesetre nem letompítva, hanem a lehető legradikálisabban bontja ki őket. Úgy vélem, ez aztán a kritikai racionalizmus ellenvetéseivel szemben is helytáll. Mindenkinek lehetősége van rá, hogy ugyanezen ellenvetésekkel illessen egy másik vagy más milyennek értett keresztény üzenetet is.

A keresztény üzenet a fentebb összefoglalt értelmezésében arra tart igényt, hogy „Isten szava” legyen (vö. 1Tessz 2,13). Figyelmet kér, mert hatalmát tudja venni a halálfélelemnek, amely az embereket megfosztja szabadságuktól, és embertelené teszi őket (vö. Zsid 2,15). Mindazonáltal ahol az emberek már szeretetteljes módon élnek, még mielőtt ezzel az üzenettel tiszta formában találkoztak volna, ott – amint az üzenet tanúsítja – ha találkoznak vele tiszta formájában, visszatekintve teljes örömmel fogják fölismerni, hogy már ennek szelleméből éltek (vö. Jn 3,21). Aki szeret, minden igaz szeretetet hálával fog megtapasztalni mint kegyelmet, mint osztályrészül jutó ajándékot.

Mármost lehetséges-e a keresztény üzenetet ténylegesen „Isten szavaként” érteni? Mint végső, minden valóságot magában foglaló szó érint-e minket? Erre az igényére magyarázattal szolgál-e a tartalma révén? A kritikai ész – vagy ha akarjuk, a „lelküismeret” mint figyelmes, szabatos gondolkodás – itt mintegy az „ajtóőr” (Jn 10,3), amely megakadályozza, hogy felüsse a fejét a babona.

Mindazonáltal nagy segítségünkre lehet, ha a szükséges kérdéseket logikailag helyes sorrendben tesszük föl, hogy elkerüljük a fölösleges bonyodalmakat, amelyekkel a teológiában gyakorta szembesülünk. A legkevésbé sincs értelme például megkérdezni, létezik-e Isten, amíg az „Isten” szó jelentése sem világos számunkra.

Az „Isten” szó jelentése

Egy állítólagos „isteni szó” ellenében az első kérdés az kelle-ne hogy legyen: kicsoda egyáltalán „Isten”? Itt eleve figyelembe kell vennünk, hogy a hit hagyományában mindig is hangsúlyt helyeztek arra, hogy Isten nem esik fogalmaink hatálya alá.

⁶ Vö.: LYONI IRAENEUS: „Mivel a hit egy és ugyanaz, senkinek sincs többje, aki sokat tud róla mondani, és senkinek sincs kevesebbje, aki keveset tud róla mondani.” (*Contra haereses*, I, 10, 2 [PG 7 553A]) A keresztény üzenet nem csupán additív módon összeillesztett egész struktúrájával bír, hanem a számos egyes kijelentés mindig is az Istennel való közösség egy és ugyanazon lényegi valóságának a kifejtése.

Ugyanakkor ezért az Isten megfoghatatlanságáról szóló állításról is számot kell adni. Mennyiben különbözik ez valamiféle immunizálási stratégiától vagy üres kibúvótól? Isten megfoghatatlansága azt jelenti, hogy nem hozható szóba végkövetkeztetéseknek sem kiindulási pontjaként, sem tárgyaként vagy eredményeként. De hogyan beszélhetünk akkor egyáltalán róla? Spekulációk helyett magának a keresztény üzenetnek teszem fel a kérdést.

Az alábbiakban nem a különféle lehetséges istenképek egyikéről lesz szó, mintha a „kálvinista, a lutheránus és a katolikus Isten” különböznének egymástól (392), hanem azt állítom, hogy ez az egyedül lehetséges és egyedül konzisztens módja annak, hogy a keresztény üzenet Istenéről úgy beszéljünk, hogy közben ne bonyolódjunk logikai ellentmondásokba. Lehet más szavakat használni, de értelmesen másként vélekedni nem.

A keresztény üzenet az „Isten” szó jelentését azzal az állítással vezeti be, hogy a „menny és föld”, az egész univerzum minden részében az ő alkotása. A világ „a semmiből teremtett.” Először ez a kifejezés is nehézkesnek tűnik, s olyan magyarázatra szorul, amely nem tételezi föl más forrásból már ismertként egy teremtő létezését.

A „semmi” nem létezik. Hogyan lehetséges akkor, hogy valami „a semmiből” lett teremtve? A „semmiből” szót pozitíve úgy is mondhatjuk: „maradéktalanul”, „totálisan”. Teremtett mindentől, amiben valami a semmitől különbözik, azaz saját teljes valóságában. A „maradéktalanul” szónak mindig konkrétan a mindenkori egész valóságra érvényesnek kell lennie, amelyről beszélünk. Minden a világban, minden egyes valami és minden együttvéve is mindenkor „a maradéktalanul ... -re való vonatkozásban / a maradéktalanul ... -tól való különbözőségben” áll fenn. Az, amire ez a reláció irányul, csakis éppen az által a kijelentés által határozható meg, hogy minden a világban a maga teljes valóságában maradéktalanul rá utal, és mégis tőle különböző marad. E relációnak az iránypontja az, amit „Istennek” nevezünk. Istent úgy kellene definiálnunk, mint „aki nélkül semmi sincs”. Kifejezetten így fogalmazom: „aki nélkül”, ugyanis az „Istenre” vonatkozó kérdést olyan üzenettel való találkozással összefüggésben tettük föl, amely azt állítja magáról, hogy „Isten szava”. Istennel kapcsolatban egy szó szerzőjéről beszélünk, s ezért kell megkérdeznünk, „kicsoda” is ő.

A „semmiből teremtettséggel” tehát nem a teremtést megelőző semmi állapotára gondolunk, hanem arra, hogy ha kiküszöbölhetnénk teremttségünket – amit nem tehetünk meg –, semmi sem maradna vissza belőlünk. A teremtettség nem a világ járulékos tulajdonsága, hanem eleve és minden pillanatban a világon mindennek a mindenkori egész valóságával tökéletesen azonos. Ezért csak akkor beszélünk valóban Istenről, ha világunkban egyáltalán minden az Istenről való beszédünk alapja. A technika produktumai sem mások – bár tudjuk jól, hogy

gyárból származnak –, mint „a maradéktalanul ... -re való vonatkozásban / a maradéktalanul ...- től való különbözőségben” létezők, azaz ebben a meghatározott értelemben „a semmiből teremtettek”.

A keresztény üzenet tehát a megértéséhez relacionális ontológiát kínál, amely szerint létezhet szubsztanciát konstituáló reláció is (ti. a teremtettség relációja). Ez nem hozzáadódik hordozójához, hanem azonos vele, és egyáltalán ekképpen konstituálja azt. Ilyesféle relacionális ontológia elfogadása mélyreható változást idéz elő már az előzetes megértésben is. E nélkül az előzetes megértést is átható megtérés nélkül a keresztény üzenet nem érthető. „Új bort sem töltenek régi tömlőbe, mert a tömlő szétreped: a bor is kiömlik, a tömlő is elpusztul; hanem az új bort új tömlőbe töltik, és akkor mindkettő megmarad.” (Mt 9,17)

E relacionális ontológia révén arra a problémára is választ kaptunk, hogyan lehetséges egyáltalán Istenről beszélni, ha egyszer semmilyen módon nem fedhetik őt a fogalmaink. A kijelentés: Isten az, „aki nélkül semmi sincs”, *in recto* kijelentés a világról is. Nem úgy áll, hogy először tudjuk, kicsoda Isten, hogy azután azt mondhassuk, egy napon megteremtette a világot, hanem az az egyetlen módja annak, hogy Istenről tudjunk, hogy mindent, ami létezik, reá való utalásként értünk meg. Tehát Istenből mindig csak a tőle maradéktalanul különbözőt ragadhatjuk meg, ami maradéktalanul a reá való vonatkozásban áll fönn.

Ám az Istennel kapcsolatos kijelentésünk, miszerint nélküle semmi sem létezhet, sem nem vezet „többé-kevésbé leplezett ateizmushoz” (392), sem nem „kognitíve tartalmatlan” (396). Inkább úgy foglalja magában az egész világ ismeretét, mint Istenre rámutatót. „Analogiás”, „ráutaló” beszédet tesz lehetővé Istenről.⁷ Ez nyelvünk lehetőségeinek kibővítését jelenti. Nemcsak úgy használhatjuk a fogalmakat, hogy az elgondoltat lefedjék, hanem – már ha nem eleve maguk után vonják a végességet⁸ –

⁷ Emlékezetünkbe idézhetjük a három ráutaló beszédmodot ÁGOSTON analógiatanában, a Vallomások 11. könyvének 4. fejezetéből, 6. sz. (PL 32, 811): „Uram, te alkottad tehát őket. Szép vagy, hiszen ők is szépek. Jó vagy, mert jók is. Létezel, mert ők is vannak [= *via affirmativa*]. Azonban nem úgy szépek és jók, nem is úgy léteznek, mint Te, az ő Alkotójuk [= *via negativa*]. Ha veled hasonlítjuk össze valamennyit: nem szépek, nem jók, és nincsen létezésük [= *via eminentiae*].” (*Szent Ágoston Vallomásai*. Ford., bev., jegyz.: VÁROSI István. Budapest, Ecclesia Kiadó, 1974. 306.) Az Istennel kapcsolatos mindenkori ráutaló kijelentés a világról szóló kijelentéseken alapszik, s az egész világ az Istenről való beszédünk alapja. Egyáltalában mindennek köze van őhozzá.

⁸ A skolasztika megkülönbözteti egymástól a „*perfectiones purae*”-t, a tiszta tökéletességeket, amilyen a lét, a megismerés, az akarat, amelyek a fogalmaikban nem vonják maguk után a végességet, és a „*perfectiones mixtae*”-t, a kevert tökéletességeket, amelyek már a fogalmaikban is végességet mondanak, mint az anyagi lét, a diszkurzív megismerés vagy az érzékek által irányított akarat.

új módon is, úgy, hogy utalásjellegük van. Mindazonáltal nem létezik diffúzan közös, az Istent és a világot átfogó létfogalom, mintha Isten egyetemesebb összvalóság része volna. Éppen ez az az elképzelés, amely ellen az ateisták újra meg újra teljes joggal védekeznek, s amelybe ugyanakkor maguk is állandóan visszaesnek, amikor a keresztény üzenet ellen érvelve ezt feltételezik. Ezzel szemben az univerzum összvalósága az, ami Isten nélkül nem létezne; Istenről azonban elvileg nem beszélhetünk többé úgy, mintha maga is fogalmak hatálya alá esne. Így az sem lehetséges, hogy bármivel kapcsolatban Istent érvként „alkalmazzuk”.

Ezért nem állja meg a helyét, hogy az embernek azért van „szüksége” Istenre, hogy a világot „megmagyarázza” vele (393). A világ ugyanis ebben az értelmezésben semmiképpen sem magyarázható Istennel, hanem csupán a teremtettsége által, hogy ti. „a maradéktalanul ...-re való vonatkozásban / a maradéktalanul ...-tól való különbözőségben” áll fönn. A mondat, „a világ a teremtettsége által magyarázható”, semmiképpen sem fogalmazható át azzá a mondattá, hogy a világ Isten által magyarázható.

Itt tehát óvnunk kell egy szofizmustól. Azt gondolhatnánk, hogy egy a teremtettségre vonatkozó bizonyíték megengedi, hogy a teremtésről a teremtőre következtessünk, mivel a teremtés természetesen implikálná a teremtő létezését. Ha viszont teremtettségen semmi egyebet nem értünk, mint „a maradéktalanul ... -re való vonatkozást / a maradéktalanul ... -tól való különbözőséget”, ez csupán ráutaló, analógiás beszédet tesz lehetővé Istenről; továbbra is fennáll, hogy Istenből csak a tőle különböző valóságot foghatjuk fel, amennyiben az őrá mutat. Tehát felfogásunkkal a világ oldalán maradunk. Maga Isten nem esik fogalmak hatálya alá, ezért nem is lehet végkövetkeztetések tárgyaként érteni őt.

A legfontosabb, hogy e „maradéktalanul ...re vonatkozás / maradéktalanul ...-tól különbözőség” tökéletesen egyirányú relációról szól.⁹ Ezért az is eleve ki van zárva, hogy bármit is levezessünk Istenből. Egy efféle levezetési kísérlet a teremtmény Istenre való vonatkozásának egyirányúsága folytán min-

⁹ Isten világra irányuló vonatkozása tehát, amely számára a világ a relációt konstituáló iránypont volna, csak tisztán fogalmi relációként állítható (*relatio rationis*), amely csak a mi gondolkodásunkban áll fenn, és amelynek egyetlen reális alapja a világ Istenre irányuló reális vonatkozása; vö.: AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae* I q13 a7 c: „Mivel tehát Isten kívül áll a teremtés egész létrendjén, és minden teremtmény rá irányul és nem fordítva, érthető, hogy a teremtmények reálisan vonatkoznak Istenre magára, de Istenben nincs semmiféle reális reláció a teremtményekkel, hanem csak fogalmi, amennyiben a teremtmények őrá vonatkoznak.” A mai teológia fősodrában ez a belátás teljesen feledésbe merült, ami végső soron kiküszöbölhetetlen logikai ellentmondásossághoz vezet.

den ontológiai alapot nélkülözne. Isten semmiféle rendszernek sem alkotóeleme, és soha nem is „használható föl” valamely cél érdekében.

Pusztá teremttségünk mint olyan még korántsem jelent Istennel való közösséget. Ezért a teremttségünkre vonatkozó kijelentés önmagában véve nem vigasztaló. Isten maga itt „megközelíthetetlen világosságban lakik” (1Tim 6,16), és soha semmiféle teremtményi minőség vagy akár „üdvtechnológiák” (394k) nem alapozhatják meg a vele való közösséget. A *Luther*nek tulajdonított kérdés – „Hogyan találok egy kegyelmes Istent?” –, amely egész teológiájának kulcsa, ennek a lehetőségnek a belátásával függ össze. Nem cselekedetek vagy különféle teremtményi minőségek alapozhatják meg az Istennel való közösséget.

Úgy tűnik számomra, hogy ez az istenértelmezés szignifikánsan különbözik attól, amit Hans Albert tulajdonít a kereszténységnek: „Olyan Istenbe vetett hit, akinek meghatározott tulajdonságai és cselekvési lehetőségei vannak, s aki az emberek életére nézve nagy jelentőséggel bír” (392).

Először is, hiszünk ugyan Istenben a belé vetett bizalom értelmében, de a kérdésre, kicsoda ő, s vajon létezik-e, az ész kijelentésével válaszolunk, miszerint nélküle semmi sem létezhet. Ez egyáltalán nem lehet hitbeli kijelentés; mert saját létünk mértéke szerint vagyunk teremtmények, ami az ész tárgya. Az Isten létezésére vonatkozó kijelentés nem hitbeli kijelentés, hanem az észnek a hit által implikált megállapítása. Ráutaló jellegű marad; hiszen a „létezés” sem olyan fogalom, amelynek Isten a hatálya alá esne. A *hit* csak ott kezdődik, ahol az Istennel való közösségünkről van szó.

Másodszor, Istennek nincs szüksége „cselekvési lehetőségekre”, ha egyébként minden, ami van, nélküle egyáltalán nem létezhet. Az az elterjedt elképzelés, miszerint Isten mindenhatósága abban áll, hogy bármikor képes beavatkozni a világ folyásába, ahhoz a gondolathoz vezet, hogy a világ máskülönben menne a maga útján. Azzal a jámbornak vélt felfogással, hogy Isten beavatkozhat a világ folyásába, valójában a semmiből való teremttségünket tagadnánk, jelesül hogy eleve minden, ami történik, teljességében úgy valósul meg, hogy nélküle nem létezhet. Isten nem olyan értelemben mindenható, hogy minden lehetőt „megtehetne” (ami pusztán „potenciális” mindenhatóság), hanem aktuálisan „mindenben hatalommal bír”, ami ténylegesen történik. „Ugye, a verébnak párja egy fillér, és egy sem esik le közülük a földre Atyátok tudtán kívül? Nektek pedig még a hajatok szálai is számon vannak tartva” (Mt 10,29-30). Ezt nem szabad olyan értelemben venni, mintha Istentől valamit is levezethetnénk, hanem mindig is csak arról lehet szó, hogy valamit az Istentől függő voltára visszavezessünk. A kiindulópontnak mindig a világ valóságának kell len-

nie. S ha a tényleges világ az Istenről való beszédünk alapja, akkor utólag nem akarhatjuk kijátszani negatív aspektusait a „maradéktalanul ...-re vonatkozásban / maradéktalanul ...-től különbözőségben” tényével szemben.

És harmadszor, hogyan lehetne Istennek a Hans Albert vélte értelemben „nagy jelentősége” az emberek életére nézve, ha egyfelől a teremtettség megkerülhetetlen tényállás, másfelől pedig a teremtmény Istenre való vonatkozásának egyirányúsága miatt semmi sem vezethető le az ellenkező irányban? Minden olyan próbálkozás, hogy valamit Istennel „magyarázzunk”, bármilyen jámbornak tartassék is, Isten nevével való visszaéléshez vezet.

Kiváltképpen semmiképpen sem lehetséges az, hogy a világban érvényes viselkedési normákat Istenből vezessük le, még ha Hans Albert a kereszténységről kialakult benyomását így is ábrázolja: „A keresztény üdvözítési technológiát mindenekelőtt katekizmusok útján közvetítik, amelyek többé-kevésbé nagy pontossággal előírják, hogy a hívő mit tehet, és mit kell elhagynia, hogy örök üdvösségre jusson.” (394) A keresztény üzenet ugyan azzal az igénnyel lép föl, hogy meg tudja szabadítani az embereket az önmaguk miatti szorongás hatalmából, amely máskülönben újra meg újra minden embertelenség okává lesz. Ám az emberséges és embertelen viselkedés közötti különbségnek már minden vallásos hitet megelőzően érthetőnek kell lennie, ha adódhat a keresztény üzenet számára csatlakozási pont az emberi tapasztalatban.

Ész által ténylegesen belátható, hogy csak olyan cselekedetek lehetnek „önmagukban rosszak”, amelyek „megfelelő ok” nélkül kárt megengednek vagy okoznak. Mármost egy cselekedet oka akkor „nem megfelelő”, ha a cselekedet az általa megcélzott értéket egyetemlegesen szemlélve voltaképpen aláássa, vagyis vele szemben végső soron a rablógazdálkodás, a kontraproduktivitás struktúrájával bír.¹⁰ „Egyetemleges szemléleten” olyan korlátlan szemléletmódot értünk, amelyhez képest nem létezhet még átfogóbb nézőpont. Hogy egy cselekedet a rablógazdálkodás struktúrájával bír-e vagy sem, az teljesen objektív tényállás, amely attól függetlenül érvényes, hogy valakinek megfelel-e vagy sem. Az etika így „személyválogatás nélkül” támaszt igényt az érvényességre. Az etikai normákat illetően végső soron az egyház is ésszel belátható, természetes erkölcsi törvényre hivatkozik.

E tisztázó megállapítások természetesen egyszersmind el- lenvetések is az Istenre vonatkozóan még a keresztények széles körében is elterjedt, teljesen helytelen nézetekkel szemben. Mindenesetre azt az istenképet, amelyet Hans Albert elutasít, magam is elvetem. Csakhogy ez igazából nem a ke-

¹⁰ Vö.: Peter KNAUER: *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt, Books on Demand, 2002.

resztény üzenet sajátja. Isten létezésének tézise nem „tölthet be valamiféle szerepet”, és bizonyosan nem „használható” „a bolygórendszer stabilitásának igazolására” (393) vagy hasonló okokból. A kérdés: „vajon léteznek-e azok a személyes lények, amelyek az illető vallásos világfelfogásban bizonyos összefüggések magyarázatául szolgálnak” (395), egyáltalán nem fordítható a kereszténység ellen, mert a keresztény üzenet Istene eleve nem „használható” ilyen célokra. Hans Albert Hans Küngnek és Josef Ratzingernek egyaránt azt a felfogást tulajdonítja, „hogyan egészében csak akkor alapozható meg a valóság” (398), ha Isten létezését feltételezzük. Azt függőben hagyhatjuk, hogy ilyesféle állítással helytállóan ismerteti-e őket. Mindenesetre az itt taglalt felfogás szerint Isten létezése nem is lehet valahonnan máshonnan megismerhető, és soha nem is szolgál bárminek a megalapozására. Sokkal inkább az ellentmondásos volta miatt problematikus világban és önnön létezésünben látjuk annak az okát, hogy miért kell ráutaló módon beszélnünk Istenről. Az itt bemutatott értelmezés szerint a teremtettség elismerésében és a természettudományos gondolkodásban sincs egyáltalán szó mint állítólag Küngnél – a gondolkodás két területéről, mintha azok „összemérhetetlenek” (398) volnának, mert minden természettudományos tényállás is teremtettként írható le.

Bizonyítható-e a teremtettség?

Az „Isten” szó jelentésének e magyarázata után természetesen fölvetődik az újabb kérdés, hogy legalább az az állítás, hogy a világ „maradékalanul ...re való vonatkozásában / maradékalanul ...től való különbözőségében” áll fenn, valamiféle szükségszerűséggel vagy magyarázó funkcióval bír-e, sőt bizonyítható-e az igazsága.

Csak azt kell „megmagyarázni”, ami magyarázatra szorul. Miben rejlene a világ magyarázatra szorultsága, és mit kellene teljesítenie egy magyarázatnak? Ha valaki például magyarázatot akarna kapni arra, hogy a világ miért valami, nem pedig semmi, azzal azt a kérdést szegezném szembe, mit is ért itt a „miért”, s miért van erre a kérdésre egyáltalán szükség, s mely feltételek mellett elégszik meg válasszal.

Hogy a világ metafizikai magyarázatra szorul, az meglátásom szerint csak akkor áll fenn egyáltalán, ha a világ leírásakor felmerül a probléma, hogy e leírás hogyan különböztethető meg egy logikai ellentmondástól. Mert egy logikai ellentmondás látszatába nem nyugodhatunk bele egykönnyen. Egy logikai ellentmondásból ugyanis elfogadva azt mindenféle tetszőleges kijelentés levezethető lenne. Az igaz és a hamis közötti különbség innentől meghatározhatatlanná válna. S akkor egyáltalán semmilyen értelmes kijelentés sem

állhatna fönn többé. Amíg megköveteljük, hogy létezhetnek értelmes kijelentések (= sem igaz nem lehet egyáltalán minden kijelentés, sem hamis nem lehet egyáltalán minden kijelentés), addig lehetségesnek kell lennie a logikai ellentmondástól mentes beszédnek is.

A filozófiatörténet egésze során ismételten mindig is foglalkoztak azzal, hogy változó világban élünk. Értelmes módon sem az nem lehetséges, hogy a változást pusztán látszatnak, valótlannak fogjuk fel, sem az ellenkezője, elvitatva, hogy egy változó valóság is bizonyos maradandó azonossággal bír. Hogyan különböztethető meg ez a kijelentés egy logikai ellentmondástól, tudniillik hogy valami azonos marad ugyan, ám nem egészen? A problémát még nem válaszoljuk meg azzal, hogy e tényállásra a „gén-identitás” szót alkalmazzuk. És azzal sem válaszoljuk meg, ha úgy véljük, azonosság és nem-azonosság különböző időpillanatokra osztható. Ezek az útmutatások csupán a probléma újabb leírásai volnának, nem pedig megoldásuk. Mert a kérdés éppen az, hogy egy önmagával állítólagosan azonosságát őrző valóság hogyan létezhet mégis különböző időpillanatokban. A valóságot önmagában is meghatározzák e különböző időpillanatok, azaz mégsem marad önmagával egészen azonos. Ellentétek egyidejűségéről van itt szó, ami az ellentétek egyik tagjának javára sem szüntethető meg.

A változás ellentmondásmentes leírását megkísérlő legjelentősebb próbálkozások egyike az önmagával való azonosságát őrző „szubsztancia” és az egymással cserélődő „akcidensek” közötti arisztotelészi különbségtétel.¹¹ E változó akcidensek magának a szubsztanciának a sajátjai, így utóbbit önmagában érintik. Ezért mégsem maradhat önmagával teljesen azonos, hanem azonosságát átjárja a nem-azonossága. Az ellentétek (azonosság és nem-azonosság) ilyesféle egyidejűsége vagy egyszerre (*simul, zugleich* Szerk.) való fennállása tehát továbbra is fölveti a problémát, hogyan írható le ez logikailag ellentmondásmentes módon. Az említett arisztotelészi különbségtétel „szubsztancia” és „akcidensek” között nem oldja meg a problémát, csupán egy módját kínálja a változatlanul fennálló probléma részletesebb leírásának.

Olyan ellentétek tényleges egyidejűsége vagy egyúttaliséga, amilyen az azonosság és nem-azonosság, csak azon feltétel mellett írható le másként, mint logikailag ellentmondásos (= hamis és értelmetlen) módon, ha az ellentétekhez két különböző nézőpontot tudunk hozzárendelni, amelyek mindazonáltal már nem zárják ki kölcsönösen egymást, s így nem csupán az ellentéteket mint olyanokat, hanem egyszerre való fennállásukat is érthetővé teszik.

¹¹ Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Kategóriák* 2a 13–14; vö. még *Metafizika* VII, 1, 1028 a 30k.

Pusztán az ellentmondás miatt problematikus tényálláson belül nem találunk ilyen megoldást. Nem lehetséges sem az, hogy az egymást átjáró azonosságot és nem-azonosságot izoláljuk egymástól, sem az, hogy egyszerre való főnnállásukat érthetővé tegyük. De pusztán rajta kívül sem találhatunk megoldást, hiszen a probléma csak magán a tényálláson belül áll fönn.

Harmadik lehetőségként csupán egy relacionális értelmezés marad. A relációnak az ellentmondás miatt problematikus tényállással azonosnak kell lennie, vagyis azon belül főnnállnia, ugyanakkor rajta kívül eső valamire irányulnia. A megoldást csak az jelentheti, ha az ellentmondás miatt problematikus tényállást formálisan azonosnak vesszük egy „maradéktalanul ...re való vonatkozás / maradéktalanul ...-től való különbözőség” főnnállásával. Ez két egymástól megkülönböztethető nézőpont, amely viszont nem zárja ki újólag egymást. Az ellentmondás miatt problematikus tényállásban az azonosság tehát a „maradéktalanul ...-re való vonatkozásban” rejlik; a nem-azonosság pedig abban, hogy ez ugyanakkor „maradéktalanul ...-től való különbözőség”; s mivel e két nézőpont nem zárja ki ismét egymást, érthetővé teszi az azonosság és nem-azonosság egyidejűségét.

A változás az egész világra jellemző tényállás. Ugyanez érvényes a végességre is, amely egyszerre lét és nemlét, miként a kontingenciára is, amely szükségszerűség és egyúttal nem-szünégszerűség.¹²

Minden pusztán materiális azonosság is ugyanezt a problémát veti föl. Értelmes kijelentések a világról csakis olyan kijelentések lehetnek, amelyek nem pusztán tautológiák, hanem egy pusztán materiális azonosságot tételeznek egy állítás szubjektumán értett valóság és a predikátumon értett valóság között. Ám minden kijelentés, amely tényállások csupán materiális és így „tört”, azaz föloszható azonosságát fogalmazza meg, egy ellentmondás problémáját veti föl. Egy „tört azonosság” azonosság és nem-azonosság egyidejűségét vonja maga után. Hogyan különböztethető meg a leírása egy valódi ellentmondástól? Csakis úgy, ha a tényállások leírandó materiális azonosságát egyszersmind formálisan azonosnak vesszük egy mindenkor „maradéktalanul ...re való vonatkozással / maradéktalan ...-től való különbözőséggel”.

¹² AQUINÓI TAMÁS (1225 1274) szerint (*Summa theologiae* I q86 a3 c): „A kontingens dolgok kétféleképpen tekinthetők: egyfelől amennyiben kontingensek; másfelől amennyiben valami szükségszerű található bennük. Ugyanis semmi sem annyira kontingens, hogy ne tartalmazna valami szükségszerűt [*Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat*]; az például, hogy Szókratész fut, bár magában kontingens, ám a futás mozgáshoz való viszonya szükségszerű; mert szükségszerű, hogy Szókratész mozgásban van, amikor fut.”

Számomra ez olyan módon tűnik igazolhatónak, amit Hans Albert a következő szavakkal fogalmaz meg: „Ha tagadnánk, ellentmondásokba bonyolódnánk.” (391) Ez egy általa ajánlott alternatíva a Münchhausen-trilemmára. A Münchhausen-trilemma lényege, hogy a kijelentések igaz voltának pozitív megalapozására irányuló kísérlet vagy „regressus in infinitum”-ba vagy logikai körkörösségbe vagy az eljárás megszakításába torkollik. Csakhogy egy kijelentés adott esetben azáltal is megalapozható lehetne, hogy tagadása logikai ellentmondáshoz vezet. Természetesen ennek a tényállásnak is mindig nyitottnak kell lennie a felülvizgálatra; nincs szó tehát ebből fakadó „kritikával szembeni immunitásról” (391).

Ha tehát egyáltalán logikai ellentmondás nélkül lehetségesnek kellene lennie, hogy e világ valóságát úgy értsük, mint ami *formálisan* azonos egy „maradéktalanul ...re való vonatkozással / maradéktalanul ...től való különbözőséggel”, akkor így is kell ezt értenünk. Ahol egy a világ valóságával való formális azonosság egyáltalán elgondolható úgy, mint ami fönnáll, többé nem gondolható el úgy, mint ami nem áll fönn. Csak egy a valósággal való pusztán materiális azonosság gondolható el úgy is, mint ami nem áll fönn.

Ez a gondolatmenet talán szerfelett nehezen követhető, mert teljesen szokatlan. Nem is kell belátnunk ahhoz, hogy hinni tudjunk. De a hit csak akkor lehetséges, ha a kijelentés, miszerint minden a világunkban „maradéktalanul ...re való vonatkozásban / maradéktalanul ...től való különbözőségben” áll, nem cáfolható. Bárki megkísérelheti megcáfolni. Tudomásom szerint eddig senkinek sem sikerült. Természetesen sokan vannak, akik e kijelentést a „maradéktalanul ...re való vonatkozásról / a maradéktalanul ...től való különbözőségről” úgyszólván „nem látják be”, ám nem sikerül a hamisságát bizonyítaniuk. Ehhez azt kellene bizonyítaniuk róla, hogy önmagában ellentmondásos, vagy olyasféle világi tényállást fölmutatni, amely nem az ellentétek egységének struktúrájával bír.

Magától értődik, hogy egy olyan istenértelmezés, mely szerint Isten az, „aki nélkül semmi sem létezik”, nem szorul rá arra, hogy utólag még „a tudományok valamely eredményeivel” (394) is egybehangoljuk. A teremtettség ugyanis nem alternatívája a világ egyéb magyarázási lehetőségeinek, hanem mindet felöleli. Nem kell tehát a visszavonulás ütközeteit vívni. Még ha például lehetséges volna is, hogy a világban minden rendet végtelen véletlen játék eredményének lássuk, a véletlenre akkor is érvényes lenne, hogy „maradéktalanul ...re való vonatkozásban / maradéktalanul ...től való különbözőségben” áll fönn. A kijelentés: „Isten az, aki nélkül semmi sem létezik”, nem enged meg kivételeket. Csakis akkor beszélünk valóban Istenről, ha egyáltalán mindennek

köze van őhozzá. De ebben az értelmezésben arról sincsen szó, hogy jobban megfelel „a fontos emberi szükségleteknek”, „mint a tudományos kutatásnak köszönhető modern világkép” (394). Ilyesféle konkurrencia eleve nincs is. Magára a modern világképre is teljes mértékben áll, hogy „maradéktalanul ...re való vonatkozás / maradéktalanul ...tól való különbözőség.” Ehhez a kijelentéshez a legkevésbé sem azon az áron jutottunk, hogy „nem kognitív természetű” (396).

De akkor lehetséges-e még egyáltalán „Isten szava”?

Az „Isten” szó imént megvilágított jelentése paradox módon először is az „Isten szaváról” való beszéddel szembeni legkömolyabb ellenvetésnek kell hogy tűnjön. Számos teológus is talán éppen ezért berzenkedik az „Isten” szó ilyen értelmezésétől, s így igyekszik inkább eleve elkerülni minden vitát.

Ha a teremtettségnek egyirányú relációnak kell lennie, akkor hogyan beszélhetünk még Istentől a világ felé irányuló relációról is, Istennek a világhoz való odafordulásáról? „Isten szava” márpedig Istennek a világhoz való odafordulása kell legyen. Spekulációk helyett ismét magát a keresztény üzenetet kérdezem meg.

Eszerint Istennek a világhoz való odafordulásáról csak is úgy beszélhetünk (ezúttal is mindig csupán ráutaló módon, hiszen nem esik a fogalmak hatálya alá), hogy a szeretet, amellyel Isten odafordul a világhoz, olyan szeretet, mely öröktől fogva mint Istennek Isten iránti szeretete áll fenn: mint az Atya és a Fiú közötti szeretet, aki a Szentlélek. Istenben nincs másféle szeretet. Az Istennel való közösség a teremtett világ számára abban rejlik, hogy első pillanatától kezdve fölvetetett ebbe a szeretetbe. A keresztény üzenet ezért beszél ráutaló módon három „személyről” Istenben, az egy és ugyanazon isteni valóság önmaga számára való jelenlétének, önprezenciájának három módjáról. Az, hogy önmagunkat Istentől ily módon szeretettnek tudjuk, végső oltalmazottság bizonyosságát jelenti, amellyel szemben a halálnak nincs hatalma.

Ebben az értelmezésben Isten szeretete nem a világról veszi mértékét, hanem Istenről. Nem olvasható le a világ ábrázatán. Erről is csak ráutaló módon beszélhetünk. Ám aki hagyja magát megszólíttatni Istennek e szeretetétől, és bízik abban, hogy e szeretetből a világ semmilyen hatalma nem ragadhatja ki, az nem él többé az önmaga miatti szorongás hatalma alatt.

De hogyan ismerhettük meg Istennek e szeretetét, amely nem olvasható le a világ ábrázatán? E további kérdésre az az felel a keresztény üzenet, hogy rámutat a Fiú emberré lételére: az ember Jézus emberi önprezenciájában belemerít-

tetett Isten önprezenciájába, akit a Fiúnak nevezünk. Istennek ez az önprezenciája – mint az ő hordozó önprezenciája – adja Jézus isteni személyét. Az isteni és az emberi mivolt, ahogyan a krisztológiai Kalkedoni Zsinat (451) fejtegette, egymással „összevegyítetlen” marad, azaz egymástól különböző (= az egyikük nem a másikuk), és egymástól „szétválaszthatatlan” (a szétválás azt jelentené, nincs közük egymáshoz), minthogy egy isteni önprezencia relációja révén egymással összekapcsolódnak (DH 302). Ez valami egészen más, mint akár a halmazok közös metszete vagy egy egyesülési pont.

Miért lett Isten emberré? Hogy a szoros értelemben vett „isteni szót” emberi szóként tegye lehetővé, amelyben az mondatik ki, amit Isten értésünkre akar adni: a végső oltalmazottság, amely az egész világot magába foglalja (vö. 2Kor 5,19; Róm 11,32). Túllontúl keveset gondolnánk Jézusról, ha az általa hozott üdvösséget az emberek egy részére korlátoznánk (392). Csak azok száma korlátozott, akik már ebben az életben az üdvösség ismeretére jutnak. Mert az üdvösség egyáltalában nem olvasható le a világ mint olyan ábrázatán, mivel nem róla veszi mértékét. Az üdvösség esetében egyébiránt nem is a világ valamifajta „tökéletes állapotáról” (394) van szó, hanem arról, hogy hitben lehorgonyozva éljünk e világban, s így az Istennel való közösség bizonyossága révén szabaddá váljunk attól, hogy bármit is istenítsünk a világban, s persze egy nap aztán kétségbe kelljen esnünk miatta.

Jézusban mint Isten Fiában hinni tehát azt jelenti, hogy szavai tanúsága alapján önmagunkról és az egész világról azt tartjuk, hogy felvettünk Istennek Isten – az Atyának a Fiú – iránti örök szeretetébe, aki a Szentlélek. Ez a keresztény hit rövid megfogalmazása, amely minden hitkijelentést magában foglal. Jézus istenfiúságáról csupán akkor beszélünk oly módon, ahogyan azt a keresztény hitben értenünk kell, ha belátjuk, hogy ugyanakkor már saját Istenhez való viszonyunkról van szó.

A kalkedoni krisztológiai dogma (DH 301) szerint Jézus istensége embervoltában („mindenben hasonlóvá lett, kivéve a bűnt”) nem nyilvánul meg semmi másban, mint abban, hogy ő nem az önmaga miatti szorongás hatalma alatt él, s másokat is meg tud szabadítani az önmaguk miatti szorongás hatalmából. Nem engedhető tehát meg, hogy Jézusnak ember-voltában bármiféle „emberfölötti képességeket” tulajdonítsunk, s ezzel az istenséget és az emberi mivoltot összeelegyítsük. Jézus csodáit sem interpretálhatjuk ebben az értelemben. Sokkal inkább a szerint kell magyaráznunk őket, hogy minden hívő megteszi ugyanezeket a cselekedeteket, s még nagyobbakat is (Jn 14,12).¹³

¹³ Vö. részletesebb (kb. 22 oldalnyi) kifejtési kísérlettel: „Kurze Einführung in den christlichen Glauben”, peter-knauer.de/22.html.

Hans Albert úgy véli, a dogmákra az jellemző, hogy „az illető egyház kötelezi a hívőket az elfogadásukra” (395), s ezzel szemben azt a kívánalmat fogalmazza meg, hogy meg kell engedni a dogmák felülvizsgálatát is (uo.). Valójában egy dogma azt az ígéretet hordozza, hogy minden próbát kiáll; a vizsgálódás tilalmáról tehát – helyesen fölfogva – eleve nem beszélhetünk. És természetesen minden dogma esetében arra az értelemre kell rákérdezni, amely szerint az mint Isten önközlésének eseménye válik érthetővé. Bárkitől származzék is, nem minden – önmagát „katolikusnak” kiadó – értelmezés bizonyul ténylegesen „katolikusnak”, vagyis mindenkit érintőnek és cáfolhatatlannak.

Jézus keresztje nem érthető másként, mint az üzenetért vállalt mártíriumként. Üzenete miatt, s mert követőket talált, ölték meg azok, akik hatalmukat arra építik, hogy megfélemlítsenek más embereket. Nem Istennek volt szüksége arra, hogy Fia szenvedjen, hanem a Fiú az emberektől való elvetetése ellenére is hű maradt küldetéséhez (vö. Zsid 12,3). A feltámadás sem járulékos credendum, hanem a halált illetően Jézus istenfiúságával azonos. A keresztény hit nem számos részletből additív módon összeillesztett egész struktúráját mutatja, hanem minden partikuláris kijelentése mindig az egyetlen lényegi valóságot bontja ki, jelesül az Istennel való közösségből fakadó életet.

A hit mint Isten szavának befogadása

Isten kegyelmén kívülről nem juthatunk be a kegyelme területére. De hitre ébredni annyit tesz: földelni az illúziót, hogy valaha is Isten kegyelmén kívül álltunk. A keresztény üzenet azt állítja az egész világról, hogy eredendően Krisztusban teremtetett, beleteremtve az Atya és a Fiú közötti örök szeretetbe. Így a Jézus Krisztusban való kinyilatkoztatás által válik világossá, hogy már eredendően milyen nagy az Isten szeretete. Senki sem áll a kegyelmén kívül. Isten szavának befogadása ezért nem saját teljesítményünk, hanem csak a kegyelmének a nyilvánvalóvá válása. A hit a keresztény megértés számára a Szentlélekkel való eltöltöttség (vö. 1Kor 12,3). Ezen azt a bizonyosságot értjük, hogy felvettünk az Atya és a Fiú közötti szeretetbe, aki a Szentlélek.

A kereszténységgel szembeni egyes ellenvetések kapcsán

Az „egyházon kívül nincs üdvösség” hagyományos tétele azt jelenti, hogy nincs más üdvösség, mint amit az egyház hirdet: befogadtatásunkat Istennek Isten iránti szeretetébe. Hiszen mi másban is állhatna az üdvösség? A tétel azonban nem korlátozza bizonyos emberekre az üdvösséget (400), ha-

nem az egész világnak ígéri. Az üdvösséget illetően helyesen nem beszélhetünk „a szükségletek teljesüléséről” (396) sem, hacsak nem úgy, hogy ezen többet értünk mindennél, „amit az ember szíve valaha is megsejtett” (1Kor 2,9).

A pokollal való fenyegetések (vö. 400), amelyek természetesen tagadhatatlanul ott vannak az Újszövetségben, arról tanúskodnak, hogy az örökkévalóságban nem lehetséges a világ istenítésének bármely formájában megadni az üdvösséget. Ez azonban nem zárja ki, hogy a hívők a maguk részéről bíznak abban, hogy egykor majd Isten egyáltalán minden embert elszakít a bűnétől (vö. Róm 11,25–32). Ám e bizonyosságot nem szabad fölcserelnünk egy a hiten kívüli puszta világnézettel. Ez egyeseket megtartana a bűnükben: azt gondolhatnák, még mindig megtérhetnek később, ahol is arra megy ki a játék, hogy jelenleg nem akarnak megtérni.

A dogmák tehát nem a gondolkodás korlátozásaként (399) értendők, hanem éppen fordítva, felhívásokként, hogy töprengjünk rajtuk, azzal az ígérettel, hogy ez mélyebb megértéshez vezet. A Hans Albert számára oly kétes értékű egyházi felszólítás a „hitbeli engedelmességre” (395) csupán utalás arra, hogy a keresztény hitet nem magunk gondoljuk ki, hanem továbbadják nekünk: a hit hallásból ered (Róm 10,17). A keresztény üzenet olyasvalamit hirdet, ami a világ ábrázatán alapvetően nem olvasható le, mert nem a világról veszi mértékét. A keresztény üzenetet nem cseréljük föl saját kitalációkkal, hanem előzetesen adottként ismerjük el. Csak olyan üzenet érdemelhet egyáltalán hitet, amellyel kapcsolatban történeti találkozásra vagyunk utalva. Magától értődő, hogy a keresztény üzenetet vizsgálhatjuk a tekintetben, hogy igaznak érthető-e. De az, hogy a dogmákat minden elgondolható vizsgálódásnak kitesszük, nem ugyanaz, mint puszta „hipotéziseknek” (395) tekinteni őket. Az a tény, hogy egyáltalán csak a végső bizonyosságra vonatkozó igényünkkel érthetők meg, a legkevésbé sem hátráltat abban, sőt egyenesen megköveteli, hogy minden elgondolható vizsgálódásnak alávegyük őket. Ha a keresztény üzenetnek ténylegesen „Isten szavaként” kellene érthetővé válnia, akkor minden vizsgálódásban igazolást is fog nyerni. Természetesen jó néhány olyan értelmezése van a keresztény üzenetnek, amely nem állja ki a

próbát, azaz bizonyíthatóan nem felel meg saját kívánalmának, hogy katolikus (mindenkit érintő) legyen.¹⁴

A hitbeli kijelentések arra vonatkoznak, hogy a keresztény üzenetben Isten a jelenlétét ajándékozza nekünk. Csakis ilyen szó érthető Isten szavaként: amelyben az történik meg, amiről szól, vagyis hogy Isten odaajándékozza önmagát. Egy szó, amely Isten szavaként válik érthetővé az ő önközlése értelmében, emiatt már „önmagától” s így szükségszerűen igaz, és ebben a meghatározott értelemben „tévedhetetlen”. Más szavak, amelyek olyasvalamit taglalnak, ami bennük magukban nem történik meg, természetesen lehetnek igazak vagy hamisak is, vagy akár érthetetlenek. Állítólagos hitbeli kijelentések viszont csakis vagy igazak lehetnek, vagy hitbeli kijelentéseként érthetetlenek. Olyasféle hamis hitbeli kijelentések, amelyek Isten önközlése értelmében mégis érthetőek volnának, egyáltalán nem fogalmazhatók meg. Bár teljesen lehetséges tetszőleges és természetesen akár hamis kijelentéseket is Isten szavának nyilvánítani, ám az ilyen kijelentések sohasem válnak ténylegesen Isten önközlésének eseményeként érthetővé. A hit tévedhetetlensége ezen alapszik, és teljességgel összeegyeztethető az ész tévedhetőségének konzekvens elismerésével. A hitnek semmi köze ahhoz, hogy tetszőleges dolgokat igaznak tartunk. Ha valaki azt állítaná, isteni kinyilatkoztat-

¹⁴ Mindenesetre sajnós – vagy mondhatnám: éppúgy az ész, mint a hit számára is szerencsés módon – olyan legfőbb hivatalos egyházi tanító dokumentumokkal szemben is bizonyos elővigyázatossággal kell viseltetnünk, amilyen a katolikus egyház katekizmusa. Ebben azt olvassuk például: „Hitigazság, hogy szellemi, test nélküli lények, akiket a Szentírás általában »angyaloknak« nevez, léteznek. Ezt a Szentírás éppoly világosan bizonyítja, mint az egybehangzó Szentagyomány.” (328. sz.) Azonban minden valódi hitbeli kijelentésnek Isten önközléséről kell szólnia (ez a hagyományos „*regula fidei*”). Az angyaltan csak abban az értelemben lehet hitigazság, hogy Isten a teremtményeit követeivé teszi. Ellenben minden, ami Istentől különbözik, az pusztán a világ, s mint ilyen nem a hit, hanem az ész tárgya. A hitben tehát egyáltalán nem lehet szó teremtmények állítólagos testetlenségéről. – A katekizmus az Írás és a Hagymány értelmezésében teljesen figyelmen kívül hagyta az I. Vatikáni Zsinat azon kifejezett és nyomatékos tanítását, hogy a hitbeli megismerés és az éssen alapuló megismerés nemcsak a megismerés módját illetően, hanem tárgyukban is különböznek egymástól (DH 3015). Az I. Vatikánium e figyelmen kívül hagyásában (mely példának okáért és különösképpen is visszaköszön a feltámadásnak mint történeti eseménynek [643. sz.], nem pedig mint a történelmi valóságban végbement isteni eseménynek a magyarázásakor) rejlik e katekizmus egyik fő fogyatékosága; hiányzik a hermeneutikai kulcs a hithagyományból vett számos szép idézetéhez. Egyébiránt az Írás sem fogható föl tetszőleges értelemben Isten szavaként, hanem csak Isten önközlésének értelmében, a Jézusnak mint Fiúnak az Atyához fűződő viszonyában való részesedésünk értelmében. A katekizmusból hiányzik továbbá az azon kérdéssel kapcsolatos minden problématudatosság, hogyan ismerjük föl az isteni kinyilatkoztatást mint olyat. Ez a hit érthető továbbadása szempontjából jobbra nem kielégítő katekizmus maga is túllontúl szimptomatikus a katolikus egyház krízisét illetően. Vö. részletekbe menően: <http://peter-knauer.de/katechismus.doc>

tást kapott a világvége időpontjáról, ez az állítás semmiképpen sem volna Isten önközléseként érthető; csupán egy üresfejű alakról árulkodna.

Megítélésem szerint ugyancsak nem helytálló megállapítás, hogy a történeti kutatás be tudta volna bizonyítani, Jézus tévedett a világvég közeli várását illetően (394). Inkább a történeti kutatás tévedett abban, mit jelentett Jézus közeli várakozása. Nem látványos világvégéről alkotott elképzelésről szólt, hanem az Isten uralmának elérkezéséről való bizonyosságról: Arról, hogy a világ semmilyen hatalma nem képes többé kiszakítani a hívőket az Istennel való közösségből. Ahogy a Mt 16,28-ban olvassuk: „Bizony, mondom néktek, hogy vannak az itt állók között némelyek, akik nem ízlelik meg a halált addig, amíg meg nem látják az Emberfiát, amint eljön az ő országával.” Az ApCsel 7,55 megvilágítja, hogy ez hogyan teljesedett be máris. Számomra a népbíróság előtt álló *Alfred Delp SJ*-ről készült fotó az Isten uralma elérkezésének képe: a náci összpontosított hatalma sem volt elegendő ahhoz, hogy egy hívőt maga alá gyűrjön.

A teodíceakérdés mint fő ellenvetés

Külön ki kell térnünk még a teodíceaproblémára is. Mint Hans Albert írja: „Az egyik legfontosabb pont, amit a keresztény hit megítéléséhez véleményem szerint tekintetbe kell vennünk, az a teodíceaprobléma megvitatása: hogyan teremthetett olyan világot egy jóságos, mindenható és mindentudó Isten, amelyben az az összes ismeretes rossz előfordul, amikkel állandóan szembesülünk, azaz semmiképpen sem tökéletes világot, ahogyan azt egy ilyen lénytől elvárhatnánk.” (400) Nyilvánvalóan olyan istenkép tárul itt elénk, amely egy rendszer alkotóelemévé teszi őt, amiből levezethető lenne, hogyan kellene működnie a világnak. Ez az elképzelés a keresztény istenértelmezéssel eleve összeegyeztethetetlen annak alapján, hogy a világ egyirányúan, „maradéktalanul ...re való vonatkozás / maradéktalanul ...tól való különbözőség”. Az ezzel az elképzeléssel szembeni ellenvetések ezért nem is valódi ellenvetések az ezzel homlokegyenest ellenkező keresztény üzenettel szemben.

A kereszténységre nézve kétségtelenül szegyeteljes, hogy a mögöttünk levő kétezer év a legtöbb keresztény számára nem volt elég ahhoz, hogy fölfogja, hogyan bánt e kérdéssel az Ó- és az Újszövetség (vö. pl. Jer 45; Luk 13,1–5).

A kérdés ugyanis voltaképp logikailag ellentmondásos feltevésekből indul ki. Csak potenciális mindenhatóságot tulajdonít Istennek, miszerint minden lehető megtehetné, de sohasem tudhatjuk, vajon tényleg akarja-e azt. Valamiféle szembekötős fogócskát kellene tehát játszanunk, olyasvalami-

vel számolva, amivel nem lehet számolni. Ezenfelül Isten jóságát is úgy értjük, mintha mértékét a világban való jóllétéről kellene vennie. Isten közel van, ha jól megy a sorunk, és távol, ha rosszul megy. Az efféle elképzelésekből, amelyek halálba hanyatlottságunkra tekintettel csak katasztrófákhoz vezethetnek, valóban megváltást kell nyernünk.

Valójában Isten mindenhatósága egyfelől abban áll, hogy mindenben, ami történik, még az emberek Istennel szembeni gyűlöletét is beleértve, mindenkor ő a hatalmas. A világ semmilyen hatalma sem tehet az ellen, hogy nélküle semmi sem létezik. A teremtmény Istenre irányuló relációjának egyirányúsága miatt ez persze semmiképp sem jelenti azt, hogy Istentől valamit levezethetnénk.

Másfelől Isten jósága abban rejlik, hogy megajándékoz minket az önmagával mint a mindenben hatalmassal való közösséggel, úgyhogy többé magának a halálnak sincs már előlött hatalma. „Ki választana el minket a Krisztus szeretetétől? Nyomorúság, vagy szorongattatás, vagy üldözés, vagy éhezés, vagy mezítelenség, vagy veszedelem, vagy fegyver? (...) Mert meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.” (Róm 8,38-39) Hogyan lehetne akkor a hittel szembeni ellenvetésként fölhozni a nyomorúságot, vagy szorongattatást, vagy üldözést, vagy éhezést, vagy mezítelenséget, vagy veszedelmet, vagy fegyvert? A hitben többé nem az önmagunk miatti szorongás hatalma alatt állunk, amely újra meg újra embertelenné tesz.

A keresztény hit ezért nem válaszol a teodíceakérdésre. Magától értődően minden kérdést föl szabad tenni. De vannak olyan kérdések, amelyekre azért nem lehet felelni, mert logikailag ellentmondásos feltevéseken nyugszanak. Erre természetesen rá kell mutatni. Azután viszont nem kell többé ismételtlen a válasz nyomába erednünk, hiszen kihúztuk magának a kérdésnek a méregfogát. E kérdést értelmesebb azzal a másikkal helyettesíteni, mit nyújt a hit a szenvedés elviseléséhez. Isten szeretete abban áll, hogy hit által szeretetteljessé tesz, és arra késztet, hogy munkálkodjunk a szenvedők érdekében, s magunk se essünk kétségbe a szenvedésben.

Az imádság sem Istennel szembeni intézkedés („üdvtechnológia”, 394), hanem egyszerű. ráhangolódó és egyetértő válasz Istennek arra a szavára, amelyben ő már mindent el-

mondott nekünk, amit csak mondhatott.¹⁵ Az Isten iránti szeretet nem más, mint a szeretetébe vetett bizalom, amittől a világ semmilyen hatalma nem választhat el. Az imádság alapvetően nem érthető valamifajta intézkedésként. Valójában a kérő ima is valójában annak a hálatelt elfogadásában rejlik, amit már megkaptunk (vö. Lk 11,13 és Mk 11,24). A megigazulástan, miszerint Isten előtt csak olyan cselekedetek lehetnek jók, amelyek az Istennel való közösségből, nem pedig az emberek önmaguk miatti szorongásából erednek, az „üdvtechnológiák” minden formáját kizárja. Nem a gyümölcsök teszik jóvá a fát, hanem csak egy jó fa hoz jó gyümölcsöket.

Kitekintés

Hans Albert azt írja, „nem tudja akceptálni” „a keresztény hitet, méghozzá e hit egyetlen verzióját sem”, amelyet „eddig megismert” (400). Ebben igaza lehet. Ezért volt szükség egy másik értelmezés részletes kifejtésére. Kérdés számomra, hogy ellenvetései közül, amennyire a magam részéről „eddig megismertem őket”, ténylegesen bármelyik is találó-e még az itt bemutatott értelmezésre. Újabb ellenvetéseknek is szívesen néznék elébe.

Nekem viszont e hitfelfogás alapján egyáltalában nincs ellenvetésem a kritikai racionalizmus maximáival szemben. Számomra az ész tárgya az egész széles világ a teremtettségével együtt. Itt semmit sem hiszünk. És magától értetődően minden kritikus szemmel vizsgálendő. Elvben nem állunk egyfajta hegeli abszolút állásponton. Az azonban már a hit tárgya, hogy e világ felvétetett Istennek Isten iránti szeretetébe, s így teljesen oltalmat nyert, s oltalmazott marad. Ebben az értelemben tudunk majd egykor „jobblétre szenderülni”. A hitben semmi másról nem lehet szó, mint Isten önközléséről. Ez a kijelentés sem úgy értendő, hogy a kritikával szemben immúnis volna, hogy ne lenne szabad kritikus vizsgálatnak alávetni, hanem önmaga által kell igazolódnia, hogy minden próbát kiáll.

Sem az észnek, sem a hitnek nem engedhetők meg logikai ellentmondások. A hit csak e feltétel mellett tarthat igényt bizonyosságra.

¹⁵ Vö. JUAN DE LA CRUZ (1542 1591): *Subida al monte Carmelo*. Libro 2, cap. 22, 3.5: „Amennyiben Isten úgy adta nekünk Fiát, amint adta – ő az egyetlen szava, és másik szava nincsen –, akkor nekünk mindent együtt és egyszerre ebben az egyetlen szóban megmondott, és többet nem mondhat már. [...] Aki ezért most Istent még meg akarná kérdezni, vagy valamiféle látomást vagy kinyilatkoztatást kívánna, nemcsak ostobaságot követne el, hanem Isten ellen fordulna, minthogy tekintetét nem Krisztusra szegezi egészen, hanem valami mást vagy újat óhajt.”

Számomra a kritikai racionalizmus tárgyyszerű világi filozófia. Általa elkerülhető, hogy állítólagosan abszolút álláspontot foglaljunk el, amely számunkra nem is lehetséges. A kritikai racionalizmus ugyanakkor joggal utasítja el mindenestül az igazság relativizálását is (392), mintha valami egyszerre lehetne igaz is, meg nem is. A kritikai racionalizmus szolgálatot tesz a hitnek azzal, hogy megakadályozza a babona beszivárgását, amilyen például az olyan „hit” is, amelyet – ebben a formában szükségképp a rendszer alkotóelemeiként elgondolt – „isteni és más numinózus lényekbe” (395) vetnek, már ahogyan azt az ember a nem megfelelő keresztény igehirdetés alapján képzelheti, és aztán el is veti teljes joggal.

A filozófia nem vázolhatja föl a hitet, másfelől azonban semmi sem tarthat igényt joggal hitre, ami nem állja meg a helyét egy filozófiai vizsgálódással szemben. Ha a hitet eleve ki akarnánk vonni egy ilyen vizsgálat alól, azt jelentené, nem bízunk abban, hogy a próbát kiállja, voltaképp tehát keresztény sallanggal díszített hitetlenség volna. Ez ellen a kritikai racionalizmus nagyon hathatós és – számomra legalábbis – üdvözlendő eszköz. (*Forczek Ákos fordítása*)

Ma nem annyira az ateizmus, hanem azon kihívás előtt állunk, hogy megfelelő módon válaszoljunk a sokaság Isten utáni szomjúságra, s hogy azt ne elidegenítő kínálatokkal, egy test nélküli Jézus Krisztussal és a másik iránti elkötelezettség nélkül akarjuk csillapítani.

(*Evangelii gaudium*, 89)