Cornelius Van Til

Kinek mondotok ti engem?

(Szigorúan magánhasználatra)

Presbyterian and Reformed Publishing Company
1975

Tartalomjegyzék

Előszó....4
1. Az ókori ember válaszol....5
A. Ki káromol, Jézus, vagy a farizeusok?....5
B. István, a mártír....6
C. A feltámadt Úr megjelenik Pálnak....6
D. Saulból, az üldözőből Pál apostol lesz....7
1. Pál Listrában....7
2. Pál és a görög filozófusok....7
E. Pál világmissziója....9
1. Pál Athénben – a gondolkodás bibliai szerkezete....9
A. Minden ember szövetségszegő Ádámban....10
B. A feltámadás jelzi a közelgő ítéletet....10
F. A görög paideia....11
1. Íme az ember: Szókratész....11
2. Werner Jaeger a görög paideiáról....12
A. Arete....12
B. Az isteni középpont keresése: Szókratész....13
C. Az ellentét a görög és a keresztyén paideia között....14
3. A platoni idealizmus....15
4. Arisztotelész forma-anyag sémája....15
2. A középkori ember válaszol....26
A. Plotinus és Ágoston....27
1. Plotinus és a létezés skálája....27
B. Ágoston és az Isten városa....28
C. Ágostontól Aquinói Tamásig....29
1. Negatív teológia, Pszeudo-Dionüsziosz....29
2. Természeti teológia....31
3. Misztikus teológia....31
D. Gilson érvelése a középkori szintézis mellett....32
1. Szükségszerűség – a folytonosság parmenideszi alapeleme....33
A. A keresztyén filozófia....33
2. Esetlegesség – a szakaszosság hérakleitoszi alapeleme....34
E. A tudás fokozatai....36
1. Aquinói Tamás, mint a par excellence középkori ember....37
F. A szeretet fokozatai....39
G. A teljes kép....42
H. Az ember lényegi egysége....44
I. Végkövetkeztetés....46
3. A modern ember válaszol....47
A. A reneszánsz ember válaszol....47
1. Reneszánsz ember kontra református ember....48
A. A modern tudomány....48
2. A reneszánsz ember elképzelése önmagáról....48
A. Nicolas Cusanus....49
B. Francis Bacon....50
3. A református ember elképzelése önmagáról....54

A. Luther Márton kontra Böhme....54
B. Descartes kontra Kálvin....55
B. Immanuel Kant és a szellemiség alapelve....59
C. A poszt-kantiánus ember válaszol....63
1. A poszt-kantiánus teológus – Barth Károly válaszol....63
2. A poszt-kantiánus tudós – Teilhard de Chardin válaszol....66
3. A poszt-kantiánus filozófus – Robert Collingwood válaszol....69
D. A modern egyház válaszol – a 2000. évi kongresszus....71
1. Az 1967-es hitvallás....71
2. Lutheránusok és kálvinisták....72
3. A protestáns alapelv és a római katolikus alapelv....72
4. A keresztény alapelv és a zsidó alapelv....72
5. A harmincnyolcadik szélességi kör....73

Előszó

Soha nem volt még kor, melyben Jézus Krisztus személyazonossága olyan fontos dologgá vált volna, mint manapság. Például, vajon Ő a történelmi protestáns hitvallások Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusa, vagy inkább a poszt-kantiánus filozófia és teológia „Krisztus-eseménye”? A jelen kiadvány felsorolja a szerző okait, amiért nem az utóbbinak, hanem az előbbinek vallja Őt. Ha valaki elveti a Szentírás igazi, Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusát, akkor azt elkerülhetetlenül az önmagáról bizonyságot tevő emberből kiindulva kell megtennie. De utóbbinak már maga a létezése is elkerülhetetlenül előfeltételezi az Önmagáról bizonyságot tevő Krisztust, így az Ő állítását tagadni ön-érvénytelenítés.

1. Az ókori ember válaszol

Egy alkalommal Jézus feltette ezt a kérdést a tanítványainak. Hamarosam kiküldi őket a világba, mint hivatalos szóvivőit. Azaz, hamarosan el kell mondaniuk minden népnek, hogy ki volt Ő, és mit elvégezni jött erre a Földre. S hogy minden ember mindenütt „elveszett" volt, és ez mit is jelent, hogy az Atya küldte Őt erre a világra, hogy megtartsa az elveszettek választott maradékát, mert valóban: „úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy valaki hiszen ő benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen". Biztosak vagytok hát benne barátaim, kérdezte Jézus, a Krisztus, hogy ti magatok tudjátok, ki vagyok én?

Péter válaszában az összes apostol nevében szólt: „Te vagy a Krisztus, az élő Istennek Fia" (Mt16:16). Erre Jézus ezt válaszolta neki: „Boldog vagy Simon, Jónának fia, mert nem test és vér jelentette ezt meg néked, hanem az én mennyei Atyám" (Mt16:17).

Nem sokkal később, Pünkösdkor Péter maga is megértette a jelentését annak, amit korábban mondott. Így Pünkösdkor nagy örömmel szónokolt: „ Ezt a Jézust feltámasztotta az Isten, minek mi mindnyájan tanúbizonyságai vagyunk. Annakokáért az Istennek jobbja által felmagasztaltatván, és a megígért Szent Lelket megnyervén az Atyától, kitöltötte ezt, a mit ti most láttok és hallotok." (Csel2:32-33)

S Pünkösd után még bátrabban szólt Jézus nevében, erő volt a születése óta sánta embernek mondott szavaiban: „a názáreti Jézus Krisztus nevében, kelj fel és járj!" (Csel3:6) S azonnal ugyanazt az embert „járkálva és szökdelve és dícsérve az Istent" (Csel3:8) látták.

Ezen a módon mutatkozott meg az élő, hármas Isten ereje az emberek lelkében és testében: mindez pedig a zsidó vezetők, főleg a Nagytanács előtt történt. Magas beosztásuk teljes tudatában azonban azt hangoztatták nyomatékosan a nép előtt, hogy Jézus egy csaló volt. Ebbéli meggyőződésükből kiindulva jártak el, és végül keresztre feszítették Őt.

A. Ki káromol, Jézus, vagy a farizeusok?

A saját hivatalának hatalmával azonban Jézus azzal vágott vissza, hogy a farizeusi „tekintély" nem hitelt érdemlő. Ők azt állították, hogy Mózes és a próféták szakértői voltak, akiknek a nevében vádolták Jézust istenkáromlással. Jézus azonban így válaszolt: „'Ne állítsátok, hogy én vádollak majd benneteket az Atyánál; van a ki vádol titeket, Mózes, a kiben ti reménykedtetek. Mert ha hinnétek Mózesnek, nékem is hinnétek; mert én rólam írt ő. Ha pedig az ő írásainak nem hisztek, mimódon hisztek az én beszédeimnek?' (Jn5:45-47)

Ha valóban Mózestől valók volnátok, ti mondtátok volna a népnek, hogy én vagyok az a próféta, akiről beszélt, mikor ezt mondta: 'Prófétát támasztok nékik az ő atyjokfiai közül, olyat mint te, és az én ígéimet adom annak szájába, és megmond nékik mindent, a mit parancsolok néki. És ha valaki nem hallgat az én ígéimre, a melyeket az én nevemben szól, én megkeresem azon!' (5Móz18:18-19).

S ha valóban a prófétáktól valók volnátok, akkor ti mondtátok volna a népnek, hogy én vagyok Jehova szenvedő szolgája, akiről Ézsaiás oly csípősen beszél, ezt mondván: 'Mindnyájan, mint juhok eltévelyedtünk, kiki az ő útára tértünk; de az Úr mindnyájunk vétkét ő reá veté' (Ézs53:6), és 'lelke szenvedése folytán látni fog, és megelégszik, ismeretével igaz szolgám sokakat megigazít, és vétkeiket ő viseli'. (Ézs53:11)

Azt is mondtátok volna, hogy én vagyok a király, akiről Ézsaiás írta a következőket: 'Mert egy gyermek születik nékünk, fiú adatik nékünk, és az uralom az ő vállán lészen, és hívják nevét: csodálatosnak, tanácsosnak, erős Istennek, örökkévalóság atyjának, békesség fejedelmének! Uralma növekedésének és békéjének nem lesz vége a Dávid trónján és királysága felett, hogy fölemelje és megerősítse azt jogosság és igazság által mostantól mindörökké.' (Ézs9:6-7)

„Végül feltártátok volna, hogy én vagyok a megígért Messiás, az igazi próféta, az igazi Főpap, Melkisédek rendje szerint, s a nagy Király, aki eljövendő. Megvallottátok volna, hogy én vagyok Ábrahám magva, ezért rajtam keresztül áldatnak meg a világ nemzetei.

De a dolgok jelenlegi állása szerint ti a ti atyátoktól, az ördögtől valók vagytok, s eltelvén az ő lelkével próbáltok megölni engem. Félrevezetitek a népet. De mennyire ostobának és önbecsapónak bizonyul majd a gyűlöletetek! Valóban meg fogtok ölni, s győztesnek képzelitek majd magatokat, de a 'győzelmetekkel' Istent fogjátok szolgálni akaratlanul is, megsemmisítvén a Sátán birodalmát, és felállítván az enyémet, s a kezetektől elszenvedett 'vereségem' által szerzem meg a győzelmet felettetek és királyotok felett. Térjetek meg és üdvözüljetek, amíg nem túl késő. Hagyjatok fel ostoba erőfeszítéseitekkel, nehogy a szövetség Angyalának haragja, akiről Mózes és a próféták beszéltek, lesújtson rátok. (Jőjjetek én hozzám mindnyájan, a kik megfáradtatok és megterheltettetek, és én megnyugosztlak titeket, Mt11:28.) Valóban biztosak lehettek abban, hogy aki hallja az én beszédemet és hisz Abban, Aki elküldött engem, nem megy ítéletre, hanem átment a halálból az életbe. Valóban biztosak lehettek abban, hogy eljön az óra – sőt, már el is jött – amikor a halottak meghallják Isten Fiának hangját, s akik meghallják, élni fognak (Jn5:24-25). Ne döbbenjetek meg ezen, mert eljön az idő, amikor mindazok, akik a koporsóban vannak, meghallják az Ő szavát, és előjönnek: akik a jót cselekedték, az élet feltámadására, akik a rosszat, a kárhozat feltámadására (Jn5:28-29)".

Így aztán, mikor Jézust a keresztre szegezték, a farizeusok valóban kinevették Őt, ezt mondván: „Jöjjön le a keresztről, akkor majd hiszünk benne." Úgy gondolták, ezzel vége is a dolognak.

Most azonban ostrom alá kerültek, s kénytelenek voltak mindörökre megtiltani Péternek és a többi apostolnak, hogy az Ő nevében beszéljenek, de rövid időn belül mások is megjelentek, akik Jézus feltámadásának üzenetét hirdették. Dühöngve tárgyalták egymás között a legutóbbi eseményeket: „Hallottátok, mit mondanak, hogy pünkösdkor történt? Nagy tömeg gyűlt össze, és azt mondják, az emberek beteltek a Szentlélekkel, s elkezdtek idegen nyelveken szólni, ahogyan a Lélek adta nekik…" V. ö. Csel2:4.

B. István, a mártír

„S nemcsak azok az írástudatlan galileai parasztok, akik mindig is követték őt, hanem már mások is azzal vádolnak minket, hogy meghamisítottuk Mózes és a próféták üzenetét. Hallottátok, milyen ékesszólóan beszélt ez az István, aki azt mondta a végén: 'Kemény nyakú és körülmetéletlen szívű és fülű emberek, ti mindenkor a Szent Léleknek ellene igyekeztek, mint atyáitok, ti azonképen.' (Csel7:51)

S tudjátok, mit suttogott a csőcselék, miután halálra követtük őt? Még azt is állították, hogy ez a 'Szentlélek' volt az, Aki által látta 'az embernek Fiát az Isten jobbja felől állani' (Csel7:56). Még jó, hogy a tarszuszi Saulus a mi oldalunkon áll."

C. A feltámadt Úr megjelenik Pálnak

„Lehet, hogy ő fiatal, de nem kérdéses, hova húz a szíve. Miért, mikor kivégeztük Istvánt, nem vettétek észre, hogy ő volt az egyik, aki a felső ruháinkra vigyázott? Ő maga is vetette volna a követ rá, csakhogy megszabadulhasson tőle! Gyűlöl mindent és mindenkit, ami, és aki megfertőződött ezzel a Jézussal."

Ha azonban ez volt a gondolatmenetük, a zsidó Nagytanács ismét vereséget szenvedett a győzelemben. Az ő felhatalmazásukkal indult el Pál Damaszkuszba, hogy foglyul ejtse azokat a férfiakat és nőket, akik Jézusban és a feltámadásban hisznek. „És a mint méne, lőn, hogy közelgete Damaskushoz, és nagy hirtelenséggel fény sugárzá őt körül a mennyből. És ő

leesvén a földre, halla szózatot, mely ezt mondja vala néki: Saul, Saul, mit kergetsz engem? És monda: Kicsoda vagy, Uram? Az Úr pedig monda: Én vagyok Jézus, a kit te kergetsz: nehéz néked az ösztön ellen rúgódoznod." (Csel9:3-5) Reszketve s döbbenten kérdezte: „Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem?"

„Ki vagy te, Uram? Azt hittem csaló voltál, s hogy vak követőid a buzgalmukban hozakodtak elő a feltámadásod történetével, mint fortéllyal a nép megtévesztésére. Most már tudom, hogy Te vagy az igazi győztes, s én, valamint a többi farizeus szenvedtünk vereséget."

D. Saulból, az üldözőből Pál apostol lesz

Így vált Saul, mindazok üldözője, akik hittek Jézusban és az Ő feltámadásában, Pál apostollá. Ettől kezdve az Úr választott edénye lett, amint Jézus Maga mondta: „ő nékem választott edényem, hogy hordozza az én nevemet a pogányok és királyok, és Izráel fiai előtt" (Csel9:15).

Később, mikor elvitte Jézus nevét az ő népéhez, beszámolván nekik a saját megtéréséről, azok egyszerre kiáltották: „Töröld el a földszínéről az ilyent, mert nem illik néki élni" (Csel22:22)!

Így bántak most vele a sajátjai most, mikor prédikált nekik Jézusról, és a feltámadásról. Mennyire vágyott arra Pál, hogy ők, mind a nemzet, mind a vallási vezetők együtt imádják Jézust, ahelyett, hogy üldöznék (Rm9:1-3). De minden erőfeszítése ellenére tovább folytatták az üldözést. Dacára azonban a zsidók „ellene szőtt terveinek" Pál tovább prédikált és tett bizonyságot „mind zsidóknak, mind görögöknek az Istenhez való megtérés, és a mi Urunk Jézus Krisztusban való hit felől" (Csel20:21).

1. Pál Listrában

Miközben Pál fokozatosan elfordult a sajátjaitól és odafordult a pogányokhoz, egy ideig úgy tűnt, azoknál melegebb fogadtatásban részesül. Listrában meggyógyított egy sánta embert a Jézus nevében. „A sokaság pedig mikor látta, a mit Pál cselekedett, felkiálta, likaóniai nyelven mondván: Az istenek jöttek le mihozzánk emberi ábrázatban!" (Csel14:11). Mikor azonban ő és egy másik társa, Barnabás azt parancsolták nekik, hogy az élő Istent imádják, „ki teremtette a mennyet, a földet, a tengert és minden azokban valókat" (Csel14:15), bizonyos zsidók Antiókhiából és Ikóniumból rávették a hallgatóságukat, hogy többé ne hallgassák őket. A befolyásuk alá kerülve halálra kövezték Pált, vagy legalábbis ezt képzelték (Csel14:19).

2. Pál és a görög filozófusok

Azután úgy tűnt, hogy talán meghallgatásra lel a görög filozófia fórumán. Miért is ne? Vajon Hellász nagy filozófusai nem mindig arra törekedtek, hogy eltérítsék az embereket a sok isten ostoba imádásától? A görög filozófiai hagyomány legalábbis mindig a monoteizmus irányába mozdult el. A Szókratészt megelőzők mindegyike hirdette az *una voce*-t, hogy a valóság egy. Thalész mondta: „Minden víz". Anaximander: „Minden *aperion*". Anaximenész: „Minden levegő". Hérakleitosz: „Minden áramlás". Parmenidesz: „Minden statikus". Ne törődj a közöttük levő különbségekkel! A fő dolog az, hogy abban egyetértettek: alapjában véve minden egy. Túlzás nélkül szólva valódi fejlődés!

Továbblépve, Platon és Arisztotelész arra ösztökélték követőiket, hogy a valóság „alacsonyabb rendű" összetevőit a „magasabb rendűekből" kiindulva értelmezzék, így posztulálván a természet teleológiáját, ami jól előkészíthette a támogatóit arra, szimpatizáló hallgatósággá váljanak Pál számára! Vajon nem egészítették ki a korai egyházatyák közül

egyesek, főleg Jusztinosz mártír, Alexandriai Kelemen a későbbi századokban a pogány görög teleológiát a keresztyénnel annak érdekében, hogy Jézus akkori örökösei egy kiegyensúlyozottabb világnézettel lássák el?

S ami a legfontosabb, vajon nem használta a korai keresztyénség nagy filozófusa-teológusa, Szent Ágoston az egység platoni elképzelését arra, hogy megcáfolja a kétkedőket és a dualistákat, a manicheusokat? Ágoston mondta: „Még ha Isten nem is létezik, akkor is igaz, hogy az Isten az, Aki nem létezik, így tehát Isten létezik." Ez természetesen ki fogja elégíteni a beszélgetőtárs Észt!

Pál azonban mégsem ezt az utat járta, amit nagyon járhatott volna, ha Krisztus nem jelenik meg neki a másik, a sorsfordító damaszkuszi úton. A farizeusok elmentek a pogányokhoz és megtérítvén eggyé tették őket magukkal a farizeusokkal, akik „Isten szövetségének népe" voltak (bár utóbbiak azóta első osztályú szövetségszegőkké lettek). Tegyük hát fel, hogy Pál, mint farizeus szintén farizeusi misszióba ment volna, akkor milyen üzenetet közvetített volna? Ha Platon és Arisztotelész görög filozófusok követőinek prédikált volna Mózes és a próféták üzenetéről, akkor vajon azt mondta volna, hogy fel kell hagyniuk az egy istenük imádásával, és inkább azt az egy Istent kell imádniuk, akiről Mózes beszélt, mikor ezt mondta: „Az Úr, ami Istenünk egy Úr"? Semmiképpen sem, mert a farizeusok, sőt maga Pál is, amíg még farizeus volt, átalakították Mózes Istenét akképpen, hogy illeszkedjen az ő úgynevezett független erkölcsi tudatukhoz. Ennek megfelelően a tarszuszi Saulus számára Mózes és a próféták nem mutattak Krisztusra, mint eljövendő Messiásra, hanem inkább Maga Krisztus lépett be a képbe, s jelent meg Pálnak a damaszkuszi úton, s attól fogva tudta Pál, hogy Jézus valóban a megígért Messiás. Ennek megfelelően ettől a pillanattól kezdve hirdette Jézus üzenetét, mint megfeszítettét, azaz Jézust és a feltámadást a görögöknek.

A saját fülével hallotta, amint a megdicsőült Úr szólt hozzá. Önmagáról beszélt, Aki ettől kezdve és örökké szólni fog minden emberhez. Ez a megdicsőült Úr volt az egyetlen, Aki alászállt a dicsőségből, megalázta Magát egészen a kereszthalálig, majd feltámadván a halálból felment a dicsőségbe, és onnan szólt mind Istvánhoz, mind a kivégzőjéhez, Saulhoz. Pál most már tudta, hogy minden ember az Ádámban történ bukásuk óta (Rm5:12) kivétel nélkül Isten, az Ő Teremtőjük és Megváltójuk haragja alatt állnak Isten neki adott kijelentésének bűnös elnyomása miatt: „nincsen csak egy igaz is; Nincs, a ki megértse, nincs, a ki keresse az Istent. Mindnyájan elhajlottak, egyetemben haszontalanokká lettek; nincs, a ki jót cselekedjék, nincsen csak egy is." (Rm3:10-12) Most már tudta Pál, hogy minden ember, zsidók és pogányok egyaránt holtak a bűneikben és vétkeikben (Ef2:1), s az egy Isten újjá nem született gyűlölői.

A feltámadott Úr azonban nagy kegyes irgalmában leszállt hozzá és másokhoz, s az Isten szeretőivé tette őket, az Isten gyűlölőit. Most, a Szentlélek világossága és ereje által ugyanaz az Úr másokat is el fog hívni, kiemelvén őket a bűn rabszolgaságából és a halálfélelemből az életre és a dolgokkal való félelem nélküli szembesülésre. „Halál! hol a te fullánkod? Pokol! hol a te diadalmad? A halál fullánkja pedig a bűn; a bűn ereje pedig a törvény. De hála az Istennek, a ki a diadalmat adja nékünk a mi Urunk Jézus Krisztus által." (1Kor15:55-57)

A reménység és a Gonosz feletti győzelem eme új és megdöbbentő üzenetével ment Pál azokhoz a pogányokhoz, akik reménység nélkül valók voltak, mert Isten nélkül valók voltak a világban, s ezen belül is a görögökhöz, mint az emberiség többi részének képviselőihez. Ami magukat a farizeusokat illeti, ők sokkal bűnösebbek voltak másoknál, mivel a speciális előjogaik, és a tanultságuk ellenük számíttatott be, ha nem akartak engedelmeskedni a megtérésre szóló felhívásnak, ami Jézus szájából közvetlenül is elhangzott, s amit most Pál is hirdetett. Mivel minden teremtmény-imádó, zsidók és pogányok együttesen nem a Teremtőt imádták, Pál speciális felelőssége volt a második, nagyobb

létszámú csoport, de azért is izgult, hogy az utóbbiak hitre jutván indítsák fel a saját népét arra, hogy utánozzák őket. Az egész emberiség egyetlen tömegének látomása, valamennyien Isten haragja alatt, akik „ismerik" Őt, de mégsem tartják szent emlékezetben – ez az, amit Pál megtapasztalt, miután látta a feltámadott Urat. „Mert bár az Istent megismerték, mindazáltal nem mint Istent dicsőítették őt, sem néki hálákat nem adtak; hanem az ő okoskodásaikban hiábavalókká lettek, és az ő balgatag szívök megsötétedett." (Rm1:21) Látván minden ember a borzasztó mocsokban és vétekben, Pálnak csak annyit kellett hozzátennie, hogy egykoron ő volt a fő mindebben, de azóta pont azért váltatott meg az elkárhozók tömegéből, hogy másokat is megtérésre és életre hívjon.

E. Pál világmissziója

Miközben Pál még a feltámadt Úr neki történt megjelenéséről elmélkedett, a Szentlélek megerősítette őt a pogányok apostolaként, ami a zsidókon kívül az egész emberiséget jelentette, mert Isten úgy szerette a világot, zsidókat és pogányokat egyaránt, hogy egyszülött Fiát adta érte, hogy aki hisz őbenne el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Ezért a férgecskének hallania kell Jézusnak, a megfeszített és feltámadt Krisztusnak a szavait: „Én vagyok az út, az igazság és az élet". Pál tehát el fog menni a görögökhöz, hogy elvigye a jó hírt: ők és kultúrájuk még megmenekülhet a pusztulástól, és igazán elkezdhet gyümölcsözni a megfeszített és feltámadt Jézus, mint Uruk és Megváltójuk köszöntésével, de csakis így.

1. Pál Athénben – a gondolkodás bibliai szerkezete

Pálnak az Aeropágoszon elmondott beszéde általános körképként szolgál arról, miképpen próbálta átadni az embereknek a jó hírt Krisztusról és az Ő feltámadásáról. Nem volt abban érdekelt, hogy rávegye őket: támogassák a feltámadást, mint elkülönülő eseményt, azaz adjanak még egy oltárt a többi isten számára már így is nagy számban felállítottakhoz. Inkább azzal törődött, hogy a bűnből való megváltásnak Jézus, az igaz Isten és igaz ember által elvégzett munkája csúcspontjaként fogadják el. Röviden, az embereknek mindaddig nem szabad egzisztenciálisan elfogadni a feltámadást, amíg ezt cselekedvén nem a megváltás egész bibliai szerkezete részeként fogadják el azt.

Ő és a többi apostol most már azzal voltak elfoglalva Krisztus Lelke által, hogy az embereket elvezessék minden igazságra a feltámadás valódi természetét illetően.

Ez a sajátos gondolati szerkezet volt tehát az, amit Pál bemutatott az athéni embereknek. Krisztus és a feltámadás elfogadása, mondta nekik, megköveteli, hogy a történelem új, radikálisan más nézetét fogadják el annak az elejétől a végéig.

A feltámadás, érvelt Pál Jézusé, az Emberfiáé, és Isten Fiáé volt, Aki a bűnösök helyett halt meg a kereszten. Pál ezt írta a korinthusiaknak: „Mert azt adtam előtökbe főképen, a mit én is úgy vettem, hogy a Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint; És hogy eltemettetett; és hogy feltámadott a harmadik napon az írások szerint." „De mit jelent ez ezen a világon?" kérdezték a korinthusiak önmaguktól. Vajon tényleg ilyen bűnösök voltak, és Krisztusnak tényleg meg kellett halnia a bűneikért? „Tegyük fel, messze nem vagyunk tökéletesek", érvelhettek. „Messze vagyunk annak az ideálnak a megélésétől, amit önmagunk elé állítottunk, de nem tanítottak mindazonáltal olyanok, mint Szókratész az útra, sőt Platon a tényre, hogy az igazság valójában bennünk is ugyanúgy megvan, mint felettünk, és rajtunk kívül? Pál tehát azt látszik sejtetni, hogy közönségesen nem a helyes utat járjuk, s az igazság nincs meg bennünk. Látszólag arra céloz, hogy nem az élet, hanem a halál széles útját járjuk!"

A. Minden ember szövetségszegő Ádámban

Pál azonban tovább részletezte a Krisztus feltámadásával kapcsolatos mondanivalóját. Ez valójában, mondta Isten Krisztuson keresztüli győzelme volt a Sátán királysága felett. A bűn akkor lépett a világba, mikor a Sátán megkísértette Ádámot és Évát a történelem kezdetén, hogy jelentsék ki függetlenségüket Istentől, rábeszélve őket arra, hogy úgy cselekedjenek, mintha a világot nem Isten teremtette és rendelte volna, s mintha ők maguk nem Isten képmására lettek volna megalkotva. Arra ösztökélte őket, hogy fogják fel: egyedül bennük van az igazság alapeleme a Teremtőtől függetlenül, s csak az Istentől abszolút függetlenül élhetnek teljes értékű életet. A Sátán egykor háborút hirdetett Isten ellen, s most Ádám és Éva szintén sátáni szövetségre léptek Ellene. Isten az embert az Ő akarata iránti engedelmességgel kifejezett szereteten keresztül az élet útjára állította, és szövetséget kötött az emberrel: „Tedd ezt, és élsz, tedd azt, és meghalsz". Ádám és Éva azonban Isten kifejezett parancsával szembeszegülve a halált választották. Azóta minden tőlük származó ember vétkes, Ádámban szövetségszegők valamennyien Istent gyűlölik, holtak a vétkeikben és a bűneikben. S ez a Krisztus az a bizonyos Isten volt, Akin keresztül teremtetett minden, Aki által tarttatik fenn minden, tehát Aki ellen vétkezett minden ember. A hármas Isten haragja tehát a világ felvettetése óta megöletett Bárány haragja volt, s pontosan ez az Ő engesztelő halálán keresztüli üdvajánlat az, amit elvetnek az emberek.

B. A feltámadás jelzi a közelgő ítéletet

Jézus feltámadása így a jövőre is mutatott a múlt mellett. Bizonyíték volt minden ember számára, mondta Pál, hogy ugyanaz a Jézus, Aki megfeszíttetett, és feltámadt a halálból, eljön majd újra megítélni eleveneket és holtakat. „Mivelhogy rendelt egy napot, melyen megítéli majd a föld kerekségét igazságban egy férfiú által, kit arra rendelt; bizonyságot tévén mindenkinek, az által, hogy feltámasztá őt halottaiból." (Csel17:31) Mennyire hasonlított Pál prédikálása Noééhoz! Utóbbi korában Séth gyermekei összekeveredtek Káinéval, s az egész a romlottság egyetlen tömegévé vált, nem tartván magukat Isten képmása hordozóinak, s nem fogadván el Isten törvényeit az erkölcsi, a lelki, sőt még a fizikai létezésükkel kapcsolatosan sem. Noé azonban valóban kegyelmet talált Isten szemében, s jóllehet az egész emberi faj rászolgált Isten haragjára, Isten mégis a megmentése mellett döntött. Elhívta Noét, hogy prédikálja az igazságosságot, figyelmeztesse az embereket az Istent megvető gondolkodásuk és életvitelük miatt közelgő ítéletükre. Mélyen a szívükben tudták, hogy Ádám és Éva történelmi tény, és nem mítosz, de külsőleg megvetették az Ádámtól rájuk szálló hagyományt (*Gnontes ton theon.* „Istent ismerve" nem szolgálták Őt, mint Teremtőjüket és Megváltójukat.) Majd zuhogó esők jöttek a múltban, de Noé figyelmeztetését, miszerint mindannyiukat elragadja az özönvíz, nem hallgatták meg. A meteorológiának és az erkölcsnek megvoltak a maguk külön birodalmai, s „a kettő sohasem találkozik". Noé makacsul ismételgette a kortársainak, hogy a Teremtőjük ellen naponta elkövetett bűneik miatt, ami hozzájött a bűnösségükhöz Ádámban, valamennyien elpusztulnak az özönvízben.

Pál üzenete a görögök számára alapvetően tehát hasonló volt Noé üzenetéhez. Sőt, valójában ugyanaz volt! Mindkettő Jézustól, a Krisztustól származott: Jézus prédikált az embereknek a korai időkben Noén, majd a görögöknek, a rómaiaknak és a zsidóknak a korai keresztyén időszakban Pálon keresztül. Üzenete ma is változatlan, azaz Ő és csakis Ő az út, az igazság és az élet, s aki nem fogadja el Őt Megváltójának a bűnből, valamit élete Urának, az elszenvedi majd a Bárány haragját. S pont amiképpen Noé kortársai kinevették Noét a „tévelygéséért" a vad látomásai és önző vonakodása miatt, hogy nem akart csatlakozni üdvös

társaságukhoz az őket körülvevő világ értelmezésében a kollektív, önzetlen emberi tapasztalat által, Isten előzetes értelmezésétől függetlenül, így Pál korának emberei is leszólták Pált.

Ha egy mikrofont helyeztek volna a szájához valamelyik ragyogóan fiatal első századi „főiskolai hallgatónak", aki a hallgatóság között foglalt helyet, hallhattuk volna a furcsa, de mégis valahogyan ismerős mormogást: „Hallott ez az alak valaha is Szókratészről, Platonról, vagy Arisztotelészről? Hogyan engedelmeskedhetnénk az ő nevetséges, képzeletbeli Isten Fiának, vagy bármely más látomásnak, ami nem a szilárd, tiszteletreméltó emberi megtapasztaláson, valamint a szex, a gazdaság és a logika diktátumain alapszik? Miképpen fenyegethet az ítéletnappal? A világ nem teremtett, efféle dolog tehát nem történhet meg, amellett mi minden igazság birtokosai vagyunk, mivel másképp nem is létezhetnénk! El az ilyen prózaias gondolkodású nyárspolgárokkal a Föld felszínéről!"

F. A görög paideia

S vajon nem volt a Pál által a görögök részéről megtapasztalt reakció alapjában véve azonos azzal, ahogyan Jézust fogadták, a zsidó vezetők? Nos, nem állíthatunk kevesebbet, ha Pálra figyelünk. Krisztust és a feltámadást prédikálni, amint megjegyeztük, egy olyan történelemfilozófia előadását jelentette, ami minden ponton szöges ellentétben állt az aposztata ember előítéleteivel. Ő mindig is a teremtményt imádta és szolgálta a Teremtő helyett, s csak akkor válik ismét Teremtő-imádóvá, ha megtér pont ebből a hitehagyásból. Ehhez viszont szükséges, hogy bűneire bocsánatot nyerjen Jézus Krisztus engesztelő halálán és feltámadásán keresztül az ő számára. Azonban egyetlen természeti, önérzetes aposztata ember sem fog soha megtérni a bűneiből, és a kereszthez menekülni a bűnbocsánatért, amíg a Szentlélek újjá nem szüli őt.

Valójában nem is lehet megérteni, hogy micsoda is az aposztata ember a maga valóságában, akár egyénileg, akár kollektíven, amíg az evangélium keresőfénye be nem világítja. Igaz, Krisztus a világ világossága, s csak egyedül a Szentlelken keresztül lesz olyan világosság, mellyel az emberek bármely területen ténylegesen annak láthatják a dolgokat, amik valójában.

Nézzük meg egy kissé világosabban, mit hisz az aposztata ember önmagáról, és kultúrájáról, rátérvén röviden a görögökre, mivel a görög kultúrában áll rendelkezésünkre a hígítatlan, jóllehet ókori példája az eljövendőknek. Az aposztata ember természetesen nem hiszi, hogy a halál széles útját járja a páli értelemben, hanem inkább azt gondolja, hogy az élet sugárútján halad. S ha ez a sugárút nem pontosan olyan, amilyennek szeretné, az nem az ő hibája. Ha az élet rövidnek bizonyul, s a halál naponta végzi vámszedő munkáját, akkor az embernek olyan bátran kell szembenézni a helyzettel, ahogyan Szókratész tette, mikor ajkához emelte a méregpoharat.

1. Íme az ember: Szókratész

A görög kultúra fejlődését most egy pillanatra a két legkiválóbb modern magyarázójuk, Werner Jaeger és Richard Kroner segítségével vesszük górcső alá. Az biztos, hogy mindketten nagy csodálói az általuk tanulmányozott területnek, s mind abban, mind a keresztyén jelenségben úgy hisznek, mind az egészében vett emberi kultúra mindössze csak két összetevőjében.

Jaeger és Kroner úgy képzelik el a görög kultúra fejlődését, mint az ember öntudata internalizálásának folyamatát, ezt a tulajdonságot különösen Szókratészben észlelve.

Szókratész felfedezte a magyarázat ama módszerét, melyet az ember a legjobban tesz, ha követ, önmagában, inkább a *nous*-ban, semmint a vízben, a meghatározatlanban (*apeiron*), a levegőben, vagy bármi másban, ami az ember számára külsődleges volt. Az élet

alsóbbrendű összetevőit a felsőbbrendű összetevőkből kiindulva akarta magyarázni, s ez a részvétel a *nous*-ban látszott a legfelsőbb rendű hozzáférhető valaminek. Szókratésznek volt még egy belső hangja is, ami szólt hozzá, de a tanácsai valójában belsőleg összhangban álltak a saját öntudatával: nevezetesen ha az istenek bármit is mondtak neki, ő magától, szükségszerűségből kiadja magának azt a feladatot, hogy eldöntse: igaz-e, vagy hamis. Az alapelem belső volt.

2. Werner Jaeger a görög paideiáról

Most rátérünk a görög *paideia* fejlődésének Werner Jaeger általi bemutatására. Intellektuális alapelvük, mondja Jaeger, a „humanizmus" volt, kultúrájuk pedig „az ember oktatásának folyamata volt a maga helyes formájába, a valódi és igazi emberi természetbe. Ez az igazi görög *paideia*, amit a római államférfiak is modellként fogadtak el." Minden ember felett, sőt a horda felett is „ott áll az ember, mint ideál". „Ez az emberiség egyetemesen érvényes modellje, amit minden egyénnek utánoznia kell." „Ez az élő ideál, ami Görögország saját talaján nőtt fel, s a faj változó szerencséjével együtt változott, asszimilálván történetének és intellektuális fejlődésének minden egyes szakaszát."

A. Arete

A görög *paideia* eme általánosított elképzelésével követi végig Jaeger az ideális ember kultúrájának fejlődését a görög irodalom történetében, az *arete* fogalmában összpontosulva. „Az '*arete*' szó eredetileg háborús hőstettet jelentett... de egy későbbi kor nem találta problémásnak úgy átalakítani a nemesség fogalmát, hogy az illeszkedjen a magasabbrendű ideáljaihoz…" Valóban, mikor Arisztotelész elvégezte a korai görögök erkölcsi tudata történetének elemzését, akkor a „régi arisztokratikus erkölcs magasröptű *arete*-jével" kezdte. Világossá vált tehát, jegyzi meg Jaeger, hogy „az ember és *arete*-jének görög elképzelése töretlen vonal mentén fejlődött a görög történelemben", s a csúcspontjára végül Platon és Arisztotelész írásaiban jutott a *kalokagathia* elképzelésével. Az igazi ember, aki az ideális ember megvalósulását önmagában fogja keresni „birtokába veszi a szépet". Csak aki valóban szerette önmagát, az fogja meghozni a végső áldozatot a szép élet eme ideáljáért. Valójában a görög *arete* alapmotívuma benne rejlett ebben a kifejezésben: „birtokba venni a szépet". A „homéroszi verseket és a nagy athéni filozófusokat az *arete* hellenisztikus ideáljának folytatólagos élete köti össze."

Mi csak felvázolhatjuk Jaeger részletes beszámolóját az *arete* görög ideáljának fejlődéséről. Homérosszal kezdi, aki az eredeti tanító volt, aki az *arete*-t tanította, s „ezzel próbálta „kifejezni az emberiség összes esztétikai és erkölcsi rejtett képességét". A költészet nem képes tanítani mindaddig, amíg „meg nem testesíti az erkölcsi hitet, a lélek nagy buzgóságát, az emberiség tág és ellenállhatatlan ideálját" „A művészetnek végtelen hatalma van az emberi lélek átalakítására – ezt a hatalmat nevezték a görögök *pszichológiának*. Mert egyedül a művészet rendelkezik az oktató befolyás két lényegi elemével – az egyetemes jelentőséggel és a közvetlen vonzerővel." Így a görög epika „páratlan mélységgel és teljességgel fejezi ki az igazság és a sors örökkévaló ismeretét, ami egy hősies kor teremtménye – azé a koré, mely nem semmisíthető meg semmiféle nyárspolgári 'folyamattal'." Homérosz tehát „az egész emberiség tanítója". Az ő világa „teljes mértékben az emberi természet átfogó filozófiája és a világ folyamat örökkévaló törvényei által ihletett, s ez a filozófia látta és megítélte az emberi élet minden lényeges tényezőjét."

Teljesen kihagyjuk azt, amit Jaeger a városállamról, az elégikus, a jambikus, és a hedonista költészetről mond, s rátérünk arra, amit a korai görög filozófiáról mond, amely, mint állítja, tovább haladt az emberi lélek „internalizálása" felé. Nem volt tehát alapvető

szakadás a jón természetfilozófusok, és a korai homéroszi költészet között. Kant parafrázisát használva „a mitikus gondolkodás formatív logika nélkül vak, s a logikai elméletfaragás élő mitikus gondolkodás nélkül üres”. Elképzelhetjük tehát a görög filozófiát úgy, mint „folyamatot, mellyel a világegyetem eredeti vallási elképzelése, a mítoszban benne foglalt elképzelés egyre jobban racionalizálódott”.

Lehetetlen azonban itt még akárcsak vázlatosan is áttekinteni mindazt, amit Jaeger ezekről a filozófusokról mond. Legyen elég annyi, hogy Hérakleitoszt tekinti Szókratész előfutárának, aki számára az emberi lélek „minden érzelmével és szenvedésével a kozmosz összes energiájának középpontja” volt. A kozmikus tünemény, vallotta, önmagán keresztül és önmagáért történt. Miután az előfutárai „eljuttatták a görögöket a Létező és Váló valamivé örökkévaló konfliktusának felismerésére”, most eljutottak a szörnyű kérdéshez: „Ebben az egyetemes küzdelemben mi a helye az embernek?” Hérakleitosz egyetlen nagy horderejű mondatban foglalta össze filozófiáját imígyen: „Magamnak kerestem”. A filozófia humanizálását természetesen nem lehetett volna csípősebben kifejezni. Azaz, az embernek „kozmikus lényként” kellett élnie. Az én az isteni eredetén keresztül „képes behatolni a természet isteni szívébe, amelyből megszületett”. Meg kell hagyni azonban, a kozmikus bölcsesség nem volt megvalósítható az átlagos értelem által, mivel léteztek harcban álló erők a természet egységén belül. „Csak ha életként értelmezzük, akkor veszíti el a kozmosz létezése a látszólagos ellentmondását.”

Most közeledünk Szókratészhez, és a belsőség ugyanazon alapeleméhez, amit ő jobban példázott, mint bárki őelőtte. A görög költők, törvényalkotók és filozófusok erőfeszítéseiben hallgatólagosan mindig benne rejlett az erkölcsi ideál, az ember, mint egyén, és az ember, mint a nemzet, vagy a faj tagja keresése, ha nyilvánvalóan nem is látszott meg. Hallgatólagos volt a keresés az objektív erkölcs, valamint az erkölcsi élet intellektuális mércéje, vagy kritériuma után is azzal, hogy az egyén gondolkodásának és életének valamiképpen bele kell illenie a valóság egészének mintájába. Az egyént a kozmosz folyamatában résztvevőnek látták. További hallgatólagosan benne rejlő dolog volt a görög kultúra fejlődésében, ahogyan Jaeger követi végig, az az elképzelés, hogy az egyén, mint a valóság egészének részese, oly mértékben rendelkezett az önmagában intellektuális és erkölcsi ideáljai valósága megítélésének és elérésének ihletével és hatalmával, amennyire ez csak objektív módon lehetséges volt. Végül hallgatólagosan benne foglaltatott, hogy léteznek mind magában az emberben, mind a külső világegyetemben irracionális erők, amelyek eme ideál teljes megvalósítását lehetetlenné teszik, s amelyekkel még a legjobb emberek is szembesülnek a sors és annak jókat és rosszakat egyaránt érő folytonos ostorozásán keresztül. A végső valóság természetét tekintve dialektikus volt: amint Hérakleitosz mondta, a törekvés és az ellen-törekvés dolga.

B. Az isteni középpont keresése: Szókratész

Ezután következik Jaegernek a Szókratészről alkotott portréja, mellyel műve harmadik könyvében foglalkozik. (V. ö. 2. kötet. Ennek címe: *In Search of a Divine Center*, *Az isteni középpont keresése.*)

A szerzőt végtére megigézi „a hellenisztikus görög *paideia* átalakulása a keresztyén *paideiába*”. Bevezetésképpen kijelenti, hogy Szókratész formálta meg a görög lélek korábbi internalizálása, valamint Platon álláspontja közötti összekötő linket. I. e. 404-ben a görög városállamok között majdnem harminc éve folyó háború után Athén elbukott. Ennek nemcsak politikai hatásai voltak. A vereség „megrázott minden erkölcsi törvényt, s a vallás gyökereire sújtott le. Ha a katasztrófát helyreállításnak kellett követnie, a folyamatnak a vallással és az erkölccsel kellett kezdődnie.” Ebben a szenvedés-teljes korszakban történt, hogy a görög lélek

szisztematikusan elkezdett befelé fordulni – amit következetesen kellett tennie az ezután következő évszázadokban.

C. Az ellentét a görög és a keresztyén paideia között

Ezen a ponton Jaeger megemlít valamit, amit nem-erkölcsi balsorsnak nevez, s aminek nem szabad elkerülnie a figyelmünket. S hogy megértsük, mint jelent ez, vissza kell kanyarodnunk a korábban említettekhez. Az erkölcsi ideál, a mérce és a motiváció görög keresése az emberiség lelkének felkutatása volt. S mindhárom dologban az ő *paideiájukat* a keresztyén *paideiával* szöges ellentétben állónak kell tekintenünk.

A keresztyén hívő számára az ember erkölcsi ideálját, a *summum bonum*-ot az Ő teremtő-megváltó Istene állította fel a történelem kezdetén. A Szentháromság valóban beszélt Ádámmal a paradicsomban, és megmondta neki, mit kell tennie az őt körülvevő tér-idő jelenség vonatkozásában. Így tehát kulturális tevékenységbe kellett kezdenie prófétaként, papként és királyként, megpróbálván felállítani Isten országát a Földön, Isten dicsőségére. Hasonlóképpen, a hármas Isten akarata volt az, amit közvetlenül Ádámmal, majd miután az ember bűnbeesett, Krisztuson keresztül közölt, aminek a teremtmény gondolkodása és viselkedése mércéjévé kellett válni. Végül, csak akkor tudta az ember megtenni az első lépést az elé tárt *summum bonum* megvalósításának irányában, amennyiben Maga Isten munkálkodott az ember tudatában és azon keresztül. Neki belsőleg kellett volna növekedni mind intellektuálisan, mind erkölcsileg teremtett szövetség-megtartóként a Szentlélek ösztönzése és irányítása alatt. Mikor bűnössé vált, felmerült a szövetségi ígéretek és fenyegetések feletti elmélkedés szükségessége az istenember megnyilatkozásán keresztül a történelemben. Mivel Krisztus halt meg az ember helyett, s mivel a Szentlélek Isten Fiának tisztító erejét alkalmazta az emberek szívére, egyesek közülük ismét válhatnak Istent ténylegesen szeretőkké. S hogy ez így legyen, ahhoz a Megváltó az út, az egyetlen út az embernek a Teremtője és Megváltója számára adott válasza igazi szellemiségének.[1]

Kiengesztelhetetlen és alapvető ellentét volt tehát a kezdetektől fogva a görög és a keresztyén *paideia* között magát az embert, intellektuálisan és erkölcsileg a viselkedését, valamint az „ideál" megvalósítására tett erőfeszítéseit illetően. A keresztyén *paideiában* a Teremtő-megváltó volt az, Aki kijelölte az ember célját, ez pedig a görög számára az önálló személyiség megsértését jelentette volna, ami megsemmisítően hat a szellemiség ama szent alapelvére, amivel kijelölte a saját célját.

Másodszor, a keresztyén *paideiában* Isten vagy közvetlenül jelentette ki akaratát az ember tudatán keresztül, ahogyan Ádám bukása előtt történt, vagy közvetve, Krisztuson és az Ő Ígéjén keresztül a bukást követően. A görög *paideia* itt ugyanazt az ellenvetést tenné, mint előbb.

Harmadszor, a keresztyén *paideiában* Isten, a Szentlélek nyitotta meg az ember szemeit és szülte őt újjá úgy, hogy meglássa Krisztust, mint az utat, az igazságot és az életet. A görög *paideia* ezt ismét gúnyolná, mint az ember önállóságára irányuló támadást, mivel emberi természetének következtében intuitív módon ismerné a helyes utat. Egyesítvén tehát ezt a három dolgot: a célt, a mércét, és az indítékot, arra a következtetésre kel jutnunk, hogy a görög és a keresztyén *paideia* soha nem szövetkezhetnek egymással! Ez nem azt jelenti, hogy nem volt kapcsolat közöttük, azaz nincs közös terület. Valójában minden kapcsolat megvan. Összefoglalva: a görög (vagyis a nem keresztyén) *paideia* nem képes működni a Szentírás Krisztusával szemben mindaddig, amíg a kezdet kezdetén el nem fogadja, majd fenn nem tartja mindezeket!

---

[1] Az eredetiben itt (és még a későbbiekben sokszor) szereplő *inwardness* szót lehet *bensőségességnek, valami igazi belső mivoltának* is fordítani – *a ford*.

3. A platoni idealizmus

A hagyományos *paideia* alapján alkotta meg Platon kimerítő nézetét az emberről és kultúrájáról, főleg a szellemiség szókratészi alapelvétől kölcsönözve. Nyilvánvaló tehát, hogy ő sem akarja Szókratésznél jobban megengedni, hogy egy teremtő-megváltó Isten mondja meg neki, micsoda ő, és mit kell cselekednie. Platon csak olyan Istenre vágyott, aki csak az, és azt teszi, amit az ember parancsolt meg neki, hogy legyen és tegyen. Platon Istene így elsősorban arra szolgált, hogy buzdította Platont annak elképzelésére: logikai gondolkodásával magától is képes meghatározni, hogy mi a lehetséges, és mi nem az. Természetesen azonban egy efféle Isten, ha helyesen elemezzük, nem volt más, mint a racionalitás, vagy egység személytelen alapelve, amit az eset természeténél fogva teljesen kölcsönhatásban állónak kellett elképzelni az irracionalitás, vagy sokféleség ugyanolyan személytelen alapelvével. Ez egyébként modern korunk végkövetkeztetése, amire majd részletesebben is eljutunk a következő lapokon.

Platon természetesen „hasznos" volt, mikor rámutatott a szofistáknak, hogy ha a valóság alá van vetve az egyetemes áramlásnak, akkor az emberi kijelentések megszűnnek értelmesnek lenni, valamint hogy a relativista elméleteket egyetemesen az abszolút megbízhatóság követelésével fogalmazták meg. Miután azonban ezt kimondta, jó lett volna megvizsgálni az érme másik oldalát is, nevezetesen hogy a szofisták ugyanúgy képesek voltak megcáfolni Platont. Az ő legmagasabb rendű törvénye, az abszolút egyetemes egy tisztán üres forma volt csupán. Pusztán beszélve azonban Platon relativistává vált, azaz a tiszta esetlegességet belevonta az ő tiszta abszolútjába. Ami a szofistákat illeti, ha egyáltalán megszólalt, minden szavával ellent kellett volna mondania önmagának. Az állítások igazságának látszata végett bármely témában a platonistáknak és a szofistáknak el kellett fogadniuk egymás mosakodását. A tiszta forma és a tiszta „anyag", vagy tiszta esetlegesség egymás kiegészítői. Lehetséges, hogy a keresztyének a történelem során mindvégig jobban vonzódtak a platonizmus idealista gondolkodásához az azt akár megelőző, akár követő szofizmus, valamint mechanizmus, materializmus és pragmatizmus minden formájával szemben. De a logikai elsőséget illetően egyik sem volt képes „kibékülni az ellentmondás törvényével", azaz egyik sem volt képes olyan pozitív alapot kínálni, amelyen az ellentmondás törvényét alkalmazni lehetett volna. Csak a keresztyén álláspont a hármas Istenről, mint az emberek Teremtőjéről és Megváltójáról szóló tanításaival képes igazi kiindulópontként szolgálni minden ellenmondás nélküli állításhoz. A szkepticizmust csak a keresztyénség képes legyőzni.

4. Arisztotelész forma-anyag sémája

Most rátérünk Arisztotelész forma-anyag sémájára. Plotinus, az utolsó nagy klasszikus görög gondolkodó nem beszélt olyan lelkesedéssel Arisztotelészről, mint Platonról. Az Enneadok első könyvében részletesen elemezte az arisztotelészi logika kategóriáit. S hogy ez nem volt kis dolog, az világossá válik, ha felidézzük, hogy Arisztotelész logikája benne foglaltatott a valóságról alkotott elméletében, és abból fakadt. Gordon H. Clark mondja: „Mert bár a logika olyan alapelveket szándékozik felfedezni, melyektől minden igazi ítélet függ, a logika törvényeinek nemcsak a gondolkodás, de a valóság törvényeinek is kell lenni."[2] Követhetjük egy kissé tovább is Clarkot, ahogyan leírja a logika jelentőségét Arisztotelész filozófiájában.

„Ahogyan a botanikus, vagy fizikus a felelős a legáltalánosabb alapelvekért a saját speciális területén, azokért az alapelvekért, melyek a létezés valamely konkrét formájára

[2] Gordon H. Clark, *From Thales to Dewey*, Houghton Mifflin, 98. oldal

vonatkoznak, amely forma a témája annak a tudományágnak, úgy kell a filozófusnak kinyilatkoztatni és magyarázni korlátozás nélkül, minden létezőnek válogatás nélkül, a létezésnek, mint létezésnek azokat az alapelveket, melyek abszolút egyetemesek mindenféle megkötés nélkül. Az tehát a filozófia előjoga, nem pedig a botanikáé, vagy bármely más speciális tudományágé, hogy tanulmányozza minden létezés legáltalánosabb alapelveit. A legbiztosabb eme alapelvek közül az ellentmondás törvénye, mert vele kapcsolatban lehetetlenség tévedni. Ez nem holmi hipotézis, egy kísérlet, mely által valami egyetemesebbhez jutunk, mert egy alapelv, ami mindenkié kell, hogy legyen, aki bármit tud a létezésről, nem jellemezhető így. Ez az alapelv a következő: ugyanaz a tulajdonság nem lehetséges, hogy hozzátartozik, és nem tartozik hozzá ugyanahhoz az alanyhoz ugyanabban a vonatkozásban. Ezt az alapelvet, jegyezzük meg ismét, nem pusztán a gondolkodás törvényeként, hanem a létezés törvényeként kell kinyilatkoztatni. A lételméleti forma alapvető, a tiszta logikai származtatott: így válik a gondolkodás törvényévé."[3]

Tegyük fel, hogy az emberek a valóságról akarnak egymással beszélgetni, arról, hogy a dolgok micsodák, és micsodák nem. Mikor azt mondjuk, hogy „X egyenlő Y-nal, vagy Szókratész ember, akkor Szókratésznek emberi jelentést adunk, bármi is legyen az – akár kétlábú állat. Ha egy szónak jelentést kell közölnie, akkor nemcsak jelentenie kell valamit, de egyidejűleg van olyasmi is, amit nem jelenthet. Ha a szótárban szereplő összes fogalom jelentését bírná, akkor az a szó haszontalan lenne a beszédben."[4] Azaz, a logikának lételméleti alapja van. S a lételmélet, mely a logika eszközeivel jut kifejeződésre, értelmesnek nyilváníttatik abban az értelemben, hogy a logikai kifejezésekkel megközelíthető.

Ezt kimondván Arisztotelész is ugyanúgy próbált választ adni a szofistáknak, mint Platon őelőtte. Ők, állította, nem törődtek a logika lételméleti alapjával, bátran kijelentvén, hogy „amit egyvalaki embernek nevez, azt másvalaki nevezheti egérnek, nem pedig embernek. Ezért ugyanaz a dolog lehet ember és nem ember." Így beszélvén azonban figyelmen kívül hagyták a tényt, hogy a kérdés nem az, hogy „vajon az alany lehet-e névlegesen ember és nem ember, hanem hogy lehet-e ez ténylegesen és lételméletileg."[5] „Azoknak, akik az ellentmondás törvénye ellen érvelnek, tagadniuk kell a szubsztanciát és a valóságot is. A valamit állító ember a szubsztancia, vagy a valóság kategóriájába kerül. S a szubsztancia kategóriája alapvető, mert nem lehetséges mennyiség, vagy minőség mindaddig, amíg nincs szubsztancia, aminek a minősége az."[6] Minden állítás-sorozatnak „a valósággal kell véget érnie". „Ha ellentétes kijelentések igazak ugyanarról az alanyról egyidejűleg, akkor nyilvánvalóan minden dolog egyetlen dolog lesz. Szókratész hajó is lesz, ház is, ahogyan ember. S Crito is lesz hajó, ház és ember. De ha pontosan ugyanazok a jellemzők vonatkoznak Critora is, mint Szókratészre, akkor ebből következik, hogy Szókratész Crito. Sőt mi több, a kikötőben horgonyzó hajó is, miután ugyanazok a tulajdonságai, azonosítható lesz ezzel a Szókratész Crito személlyel. Valójában a minden lesz a minden." „A dolgok közötti összes különbség eltűnik, s minden egyetlenné válik. Ezt a metafizikai nonszenszt kell levezetni Protagorasztól, vagy bárki mástól, aki tagadja az ellentmondás törvényét."[7]

Az ellentmondás törvénye elvetésének erkölcsi következménye ugyanolyan katasztrofális lesz, mint a metafizikai. Azok, akik válogatás nélkül tesznek kijelentéseket, nem képesek megmagyarázni, hogy miért nem járhatnak ugyanolyan jól a sziklaszirt peremén túl, mint az alatta elvezető ösvényen. Vagy miért nem ülhetnek otthon, és csak gondolhatják azt egyszerűen, hogy sétálnak?[8]

---

[3] 98. oldal
[4] 100. oldal
[5] 100-101. oldal
[6] 100-101. oldal
[7] 103. oldal
[8] 104. oldal

Tegyük fel azonban, hogy a szofisták az érzékszervi megtapasztalásra hivatkoztak. Valóban nagyon jó, mondhatták, azt kimondani, hogy ellentétes állítások nem fogalmazhatók meg ugyanarra az alanyra. De „ténylegesen” látunk ellentétes minőségeket megjelenni ugyanabból az alanyból. „A víz válhat jéggé, és válhat gőzzé, a gabona, ha megeszik, válhat lóvá, vagy emberré.”[9] Parmenidesz megmondta nekünk, hogy „a semmiből semmi jön létre, de nem lehetséges, hogy az ellentétek, amelyeket a dolgokban látunk létrejönni, titokban együtt léteznek az adott dologban, a vízben, vagy gabonában, amelyből létrejöttek? Azaz, a víz valóban jég és gőz volt egyidejűleg, míg a gabona ember és ló?”[10]

Arisztotelész válasza erre az volt, hogy létezett benne „az igazság eleme”, azonban azt kell mondanunk, hogy „a víz bizonyos értelemben jég és gőz, nem ténylegesen jég és nem ténylegesen gőz, hanem potenciálisan az egyik, vagy a másik”.[11]

Sőt, érvelt Arisztotelész, nem gondolhatunk erre a változásra, mint abszolút egyetemesre. Ha minden valóság folyamat lenne, akkor a folyamat már réges-rég megállt volna. S miképpen kezdődhetett volna meg egyáltalában?

Arisztotelész Platonhoz hasonlóan megpróbált egy tudáselméletet felállítani, melyben a megtapasztalás útján történő tanulás folyamatát megérthető tudáselméletté kell tenni. Ám még Platon nézetével sem lehetett semmit hozzátenni a tudás tömegéhez, mivel az ember csak annyira tudott, amennyire intellektuális természeténél fogva részt vett az abszolút létezés abszolút tudásában. S Arisztotelész egyetértett Platon alapvető állításával. „A fenntartás nélküli tudományos ismeret tárgya”, mondta, „olyasvalami, ami nem lehet más, mint ami”.[12]

Szigorúan szólva, érvelt Arisztotelész, a tudás csak az egyetemességekre vonatkozott. De hogyan rendelkezhetünk kimutatható tudással a életlen anyagról? „Minél jobban konkretizálódik a bemutatás, annál inkább belesüllyed a határozatlan sokféleségbe, míg az egyetemes bemutatás az egyszerű és határozott felé hajlik. A tárgyak azonban, amíg a határozatlan okféleség részei, érthetetlenek: így hát annál jobban érhetőek, minél egyetemesebbek, és nem konkrétabbak.”[13]

A logika eme alapnézetéből következik, hogy „a tudományos ismeret nem lehetséges az észlelés cselekedetén keresztül”.[14] Az észlelés olyan dolgokra vonatkozik, melyek adott időben és adott helyen láthatók, „de amelyek arányosan egyetemesek és igazak minden esetben, mikor valaki nem képes észlelni, mivel ez nem ’ez’, és nem ’most’. Ha ez lenne, nem lenne arányosan egyetemes – ezt a kifejezést arra használjuk, ami mindig is mindenütt megvan.”[15]

Ami Arisztotelész erőfeszítésében lenyűgöz minket, az nem más, mint a tény, hogy kísérlet volt ez az egység elvont alapelvének, valamint a sokféleség ugyanúgy elvont alapelvének az összeelegyítésére. Még megtartotta a parmenideszi nézetet, mely szerint a valóság csak az lehet, aminek az ember logikailag mondja, hogy lennie kell. De engedményt is tett annak az elképzelésnek, mely szerint a tér és idő tényeinek következtető elrendezése valamiképpen összefüggésben állónak tekintendő a tudással. „Azt gondoljuk, rendelkezünk tudományos ismeretekkel, ha igazi és elsődleges előtételekből kiindulva gondolkodtunk. Ez azonban nincs így: a végkövetkezetésnek homogénnek kell lennie a tudomány alapvető tényeivel”.[16]

Különösen érdekes az, amit Arisztotelész ama előtételekről mondott, melyeken a bemutatás alapszik. Ezt mondta: „Az előtételeknek elsődlegeseknek és bemutathatatlanoknak

[9] 105. oldal
[10] 105. oldal
[11] 105. oldal
[12] *The Student’s Oxford Aristotle*, 1. kötet, Logic 1942, *Analytica Posterioria*, 71b. oldal
[13] 85b. oldal
[14] 87b. oldal
[15] 87b. oldal
[16] 76a. oldal

kell lenni, ellenkező esetben megkövetelnék a bemutatást avégett, hogy ismertekké váljanak. Ahhoz ugyanis, hogy legyen tudás, mégpedig nem véletlen tudás a bemutatható dolgokról, pontosan azok bemutatása szükséges. Az előtételeknek a végkövetkeztetés okainak kell lenni, annál jobban ismerteknek, és azt megelőzően ismerteknek. Az okainak, miután csak akkor rendelkezünk tudományos ismeretekkel egy dologról, ha ismerjük az okát, ahhoz hogy okok legyenek, már megelőzően ismerteknek kell lenniük, s ez az előzetes ismeret nem pusztán a mi tudásunk a jelentésükről, hanem ugyanúgy a tényükről is."[17]

Kiderült tehát, hogy Arisztotelész azt a parmenideszi alapelvet próbálta meg végigvinni, mely szerint az egész valóság megközelíthető az ember átfogó logikai manipulációja számára, de anélkül, hogy szembesült volna ennek az álláspontnak a nyilvánvaló következményével, nevezetesen hogy nem lehetséges a tér-idő tények ismerete. Céljának eléréséhez azonban a hit ösztönös megérzésére kellett hivatkoznia. Sőt, hivatkoznia kellett a tiszta esetlegességbe vetett hitre is, mint ami valamiképpen szolgáltatja az alapot a logikai bemutatás érvényességéhez. Ennek eredményeképpen Arisztotelész tudás-tömege nagyon hasonlít Kantéhoz, nevezetesen egy jégsziget, mely a véletlen fortyogó üstjében úszkál. Arisztotelész azt mondta, hogy „az egyetemesség nem rendelkezik elkülönülő létezéssel az egyesek csoportjaival szemben",[18] hogy a logikai bemutatás végkövetkeztetésének „homogénnek kell lennie a [vizsgált] tudomány alapvető tényeivel",[19] továbbá „az arányos egyetemességek az egyesek különféle csoportjaiból kerülnek ki".[20] Azonban az egyetlen módszer, amit Arisztotelész ajánlhatott azt illetően, hogy miképpen egyesíthetjük az elvont egyetemességeket és az elvont részlegességeket ez volt: hinnünk kell, hogy ezek valamiképpen viszonyulnak egymáshoz, azaz a tiszta esetlegesség és a tiszta formális racionalitás valamiképpen egyesülnek a mi emberi tapasztalatunkban. „Nehéz meggyőződni arról", mondta Arisztotelész, „hogy valaki tud-e, vagy sem".[21] Ő maga sem értette, miképpen egyesíthető az elvont forma és az elvont anyag.

Arisztotelész tehát Platonhoz hasonlóan nem tudott igazi választ adni a szofisták problémájára. Képes volt megmutatni, és meg is mutatta, hogy az egyetemes áramlás fogalmával az állítás lehetetlenné vált, s a tiszta staticizmus alapján a tudás is lehetetlen. Másrészt viszont mikor kinyilatkoztatta a saját, a tudásról és a tanulásról alkotott nézetét, nem volt képes többet tenni, mint megalkotni azt a rendelkezésre álló anyagokból, melyeket egyrészről a definíció-kufárok, másrészről azok biztosítottak, akik „nem voltak jobbak a zöldségeknél".

Arisztotelész filozófiájáról gyakorta beszélnek úgy, mint „mérsékelt realizmusról". Álláspontja szükségessé teszi, hogy az ellentmondás törvényét feltétlenül felhasználjuk a végső valóság természete ismeretének kutatásában. Ez a törvény azonban nem követeli meg, hogy a sokféleséget egyetlenre egyszerűsítsük le, sőt inkább előfeltételezi a sokféleséget, ami nélkül valóban nem lenne alkalom az ellent nem mondás törvényének alkalmazására. Akkor viszont ez a sokféleség előfeltételezi az egységet, mivel az ellentmondás törvénye nem talál alkalmazást a tiszta áramlás birodalmában.

Csak akkor mondhatjuk tehát, hogy ugyanaz a dolog ellenmondás nélkül lehet egy és sok, ha használjuk a potencialitás és az aktualitás fogalmait.[22]

Parmenidesz, és mások, mondja Arisztotelész, nem értették meg, hogy „alapelveinknek ellentéteknek kell lenniük". Azaz, a létezésben lennie kellett egy végső sokféleségnek. Másrészről azt is kell mondanunk, hogy alapelveink nem lehetnek

[17] 71b. oldal
[18] 85b. oldal
[19] 76a. oldal
[20] 88a. oldal
[21] 76a. oldal
[22] *The Student's Oxford Aristotle*, 2. kötet, Natural Philosophy, Physica, 186a. oldal, Oxford University Press, 1942.

„számtalanok”, mert akkor a létezések is megismerhetetlenek lennének.[23] Létezni kell „alapnak a sokféleséghez”.[24]

Bevezetvén a potencialitás és aktualitás, azzal együtt az analógia fogalmát, meg lett magyarázva, gondolta Arisztotelész, miképpen adható valami új a létezéshez és a tudáshoz. Elődei, érvelt, azt állították, hogy semmi sem léphet be a létezésbe, és semmi sem távozhat abból. Röviden, tagadták a változás lényegét. Megállapítván tehát, hogy minősítés nélkül semmi sem mondható, hogy abból jött, ami nincs, mindazonáltal mégis fenn kellett tartani, hogy valami „jöhet abból, ami nincs” – azaz minősített értelemben, mert a hiányból, azaz a saját természete nemlétezéséből ered – s ez nem marad fenn, mint az eredmény összetevője. Ugyanígy semmi sem ered a létezésből, s a létezés sem jön létre, csak minősített értelemben.[25]

Arisztotelész az aktualitásról és potencialitásról alkotott eme fogalmának felszabadító jelentőségét a *Metafizikájában* fejtette ki részletesen a négy híres okkal: az anyagi okkal, a ható okkal, a formai okkal és a cél okkal, melyek potenciális-aktuális formát fejezték ki.[26]

A filozófus feladatává vált, akinek nem valamely konkrét létezést kellett tanulmányoznia, hanem inkább magát a létezést, hogy egyidejűleg tanulmányozza „a szillogizmus alapelveit is”.[27] Miután érezni kellett, hogy fennállt egy alapvető egység a létezésben, úgy azt is észre kellett venni, hogy az ellentmondás törvénye minden logika számára alapvető volt.[28] Emellett azt is fel kellett fogni, hogy alapvető sokféleség áll fenn a létezés egységén belül, továbbá érezni kellett, hogy az alapvető sokféleség az állítások megfogalmazásához volt szükséges. Ha lehetséges lett volna „abszolút mindennek a bemutatása”, akkor egy „végtelen visszafejlődésbe” csúsztunk volna bele.[29]

Arisztotelész jól tudta, hogy még a metafizikában sem mutatható be minden. Buzgón próbálván védeni a végső valóság logikai ismerete lehetségességét és aktualitását a szofistákkal szemben, tudta, hogy ez Parmenidesz módszerével nem lehetséges. Ha valakinek tudást, és nemcsak elképzeléseket kellett szereznie a valóságról, az illetőnek a napi tapasztalat konkrét szubsztanciáival kellett kezdenie. S ehhez az illetőnek bele kellett keverednie az idő és a változás elképzelésébe. Meg kell hagyni, a Létezés volt az, amit az illetőnek feltétlenül ismernie kellett a logikai állítások segítségével. Ha azonban ez a létezés öröklötten és kizárólagosan változhatatlan volt, akkor az illető vele kapcsolatos tudása egyidejűleg az illetőnek az elnyelődését is jelenti ebben a tudásban. Nagyon helyes volt Platonnal együtt azt mondani, hogy az illető tudásának ideálját „össze kell elegyíteni a létezéssel”, egyidejűleg azonban fenn kellett tartani az illető saját áthatolhatatlanságát az abszolúttal történő teljes azonosítással szemben.

Arisztotelész ezután szükségesnek találta összekeverni a hérakleitoszi áramlást a parmenideszi tömb világegyetemmel. Így számára a létezés öröklötten analogikus volt, se nem kizárólagosan változásmentes, se nem kizárólagosan változó. S mivel a logika (emberi és isteni) elégségességének parmenideszi alapelvét mindenáron fenn kellett tartani, ezt csak úgy lehetett megtenni, ha dialektikusan viszonyult a tiszta lehetségesség elképzeléséhez. Azonban a tiszta lehetségesség maga után vonta a logika teljes kizárását. A tiszta lehetségességre helyezett eme hangsúly mellett bárkinek azonnal eszébe ötlik a gyakorlati gondolkodás elsőségének kanti elképzelése.

Így valójában teljesen rendjén való, hogy amikor az aposztata ember felfedezi, hogy a tudással kapcsolatos tisztán racionalista elképzelése – a gondolkodás és a létezés teljes elégségessége – a saját azonosságának elvesztéséhez vezet, akkor kétségbeesetten és

[23] 189a. oldal
[24] 191a. oldal
[25] 191b. oldal
[26] *Metaphysics*, 1013b. oldal
[27] 1005a. oldal
[28] Ugyanott
[29] 1006a. oldal

ösztönösen a tiszta irracionalizmus elképzeléséhez kell fordulnia, kijelentvén, hogy ami azt illeti, soha senki nem ismerheti meg a végső valóságot. Azt állítani, hogy ismerjük a végső valóságot, vagy arról bármit, mondják, azt fogja jelenteni, hogy a végső valóságot az áramlás birodalmába szállítjuk alá.

Az efféle „tiszta irracionalizmus" azonban nem tartható fenn másként, mint a „tiszta racionalizmus" dialektikus ellenpárjaként. Azt mondani az irracionalistákkal együtt, hogy egyetlen ember sem ismerhet semmit sem a végső valósággal kapcsolatosan valójában az abszolút realitás abszolút ismeretének állítását jelenti.

Így billeg fel-alá az aposztata ember mérleghintája a tiszta racionalizmus és a tiszta irracionalizmus között anélkül, hogy valaha is megnyugodna.

Később majd meglátjuk, hogy a modern szabadság-természet séma ugyanarra a mintára alakul ki, mint az ókori forma-anyag séma. Kantnak egy modern, ezért nagyobb mérleghintája van, mint Arisztotelésznek. Ezt a dolgot megtárgyaljuk a maga helyén.

Mind a modern, mind az ókori görög mérleghinta forgáspontja a tiszta racionalizmus és a tiszta irracionalizmus között, amint már korábban említettük, az úgynevezett független ember. Ha az ember elveti, hogy önmagát Isten teremtményének, vagy még odaillőbben, Krisztus által megmentett bűnösként lássa, akkor egészen természetesen fel-le, fel-le fog mozogni ezen a mérleghintán. Mikor a racionalista van felül, azt állítja, hogy legyőzte az irracionalistát. Mikor az irracionalista, akkor a helyzet megfordul. De ha ez a jelenet még nem rettentett meg téged kellőképpen, akkor gondolj arra a tényre, hogy a „racionalista" és az „irracionalista" valójában nem elkülönülten létező entitások, hanem inkább együttlétező összetevői az egy és oszthatatlan úgynevezett független *homo sapiens*-nek

Bárki csodálkozhat, miképpen gondolhatta Arisztotelész, hogy akárcsak egy centivel is túllépett Platonon Meno problémájának, azaz a tapasztalat által történő tanulásnak a megoldásában. Platonnal szemben Arisztotelész Szókratésszel együtt a tudás vizsgálatát egyénileg létező „szubsztanciaként" akarta kezdeni, aki azonban hamarosan két része kellett osztania, melyek ugyanolyan dualista módon álltak szembe egymással, mint amiképpen Platon állította szembe az érzékek világát az eszmék világával. Amiképpen Platon posztulálta, hogy az elmének ahhoz, hogy bármit ismerjen, egyesülnie kell a létezéssel, úgy egyesítette most Arisztotelész azt „az elmét, amely bizonyos értelemben bármi elképzelhető lehet…"[30] Az elme természetesen önmagában csak akkor elképzelhető, ha teljes mértékben aktualizáljuk azáltal, hogy eggyé válik az objektumaival. „Az elme önmagában pontosan ugyanúgy képzelhető el, mint az objektumai."[31] Amíg nem gondolkodott, az elme nem volt semmi. „Amit gondol, annak éppúgy benne kell lenni, mint ahogyan a betűknek az írótáblán, amelyre eddig még semmit sem írtak fel, s pontosan ez történik az elmével is."[32]

Fontos, hogy mind Platon, mind Arisztotelész küzdöttek a *methexis* problémájával, azaz azzal, hogy miképpen lehet az időtlen valóság világát jelentékeny kapcsolatba hozni magával az idővel? Különösen erre a problémára kerestek választ a lélekkel kapcsolatos tanulmányaikban. De egyikük sem került közelebb a megoldáshoz a másiknál. Platon felállította a maga „vándor-okát", aminek állítása szerint valamilyen megmagyarázhatatlan módon részt kell vennie a megérthető birodalmában, míg Arisztotelész megalkotta a „tiszta anyagot", amiről ha látható, csak akkor lehet beszélni, ha kölcsönhatásban áll a tiszta formával és annak alá van vetve.

A különbség a két filozófus között látszólag az volt, hogy Arisztotelész túlment Platonon a forma és az anyag virtuális kölcsönhatásának kihangsúlyozásában, míg Platon pusztán csak bizonyos fokú kölcsönösen független létezést tulajdonított nekik. Arisztotelész formája „formálisabb" volt, mint Platoné, amiképpen az elsődleges anyaga is. De

[30] 429b. oldal
[31] 430a. oldal
[32] 429b. oldal

Arisztotelész „öngondolkodóként elgondolt” Istene csak a gondolkodásán keresztül volt egy, mikor se nem a világról, se nem önmagáról gondolkodott, azaz mint a gondolkodás tisztán üres egyetemes eszméje, tehát a tiszta tagadás Istene. Ehhez képest bármi más esetben, például mikor akár csak önmagán belül is rendelkezett tartalommal, amiről gondolkodhatott, akkor Arisztotelész Istene kölcsönhatásba került a tiszta anyaggal. Arisztotelész tehát monoteista volt, valahányszor csak az Istene a gondolkodás és a létezés azonossága parmenideszi alapelvének ideális hiposztazálása volt, illetve politeistává vált abban a pillanatban, mikor Istene bármivel kapcsolatba került a Földön. Ezen a ponton ugyanis Hérakleitosz váltotta fel Parmenideszt.

Felismervén a tényt, hogy még a lélekről alkotott elképzelésében sem győzte le a két világa közötti kettősséget, Platon kijelentette, hogy az anyagról alkotott fogalmát egy utánzó segédfogalom segítségével lehet megérteni. Mégis, utánzó segédfogalomról beszélni azért, mert valaki logikailag számot próbál adni a totalitárius nézetéről, Platon számára a kudarc elismerését jelentette.

Arisztotelész esete egészen más volt. Ő látszólag azt képzelte, hogy valóban, vagy legalábbis látszólag megoldotta a *methexis* problémáját. Nem azt mondta, hogy az anyagról alkotott elképzelését holmi utánzó segédfogalommal kell megérteni, hanem azt, hogy egy hasonlóval. Ezért remélte, hogy megérti a létezést a maga lényegében, ami helyesen szólva analogikus volt, nevezetesen a fennállása egyszerre volt teljességgel változásmentes, és tejességgel változó. A teljességgel változásmentes fele pedig kapcsolatban áll a teljességgel változóval és vica versa.

Így következett be a dialektika az első hivatalos fellépése a filozofikus emberek világában. A jelentőségét Plotinus későbbi nézeteinek vonatkozásában hamarosan tárgyaljuk, de most megelégszünk a kezdeti kifejeződésével Arisztotelész természetfilozófiájában.

Az Erkölcsről írott munkájában, mint máshol is, Arisztotelész a definíció-kufárok és a „zöldségeknél nem jobbak” közötti álláspontra helyezkedett. Az erény így a két szélsőség közötti középúttá vált.[33] Szemben azzal a platoni elmélettel, mely szerint minden emberi erényt az abszolút jóhoz kell viszonyítani, és azzal kell mérni, Arisztotelész kijelentette: „S hasonlóképpen az eszmét illetően: még ha van is valami jó, ami egyetemesen kimondható jónak, vagy képes az elkülönült és független létezésre, azt az ember világosan nem valósíthatja meg, vagy nem érheti el, mi azonban nem valami elérhetőt keresünk.”[34]

„Gyaníthatóan tehát”, írta Arisztotelész, „a számunkra ismert dolgokkal kell kezdenünk. Ezért bárkinek, aki intelligens módon hallgat előadásokat egyrészt arról, hogy mi a nemes és igaz, másrészt általánosan a politikatudomány témáiról, növekednie kell a jó szokásokban. Mert a tény a kiindulópont, s ha ez elegendően világos a számára, akkor a kezdettől fogva nem lesz szüksége a gondolkodásra is, s az embernek, akit jól neveltek, megvannak a kiindulópontjai, vagy könnyen megszerzi azokat.”[35]

Az erény ezen kívül az akarat dolga volt. Az ember mindig szabad a cselekvésre.[36] „Az elejétől a végéig mi vagyunk az urai a cselekedeteinknek.”[37] S miképpen lenne lehetséges a cselekvés szabadsága a jó és a rossz között, ha nem lenne esetlegesség a létezésben? A dolgok „a viselkedést érintik, s azok a kérdések, hogy mi a jó, nem bírnak a számunkra nagyobb határozottsággal, mint az egészség dolgai”.[38] A viselkedés „az egyedi eseteket érinti”.[39] Ha azonban a szofisták ugyanúgy vigasztalást merítettek Arisztotelész szembenállásából a változhatatlan jó világával, mint abból, amikor szembeszálltak a

---

[33] [illegible], 1107a. oldal
[34] 1096b. oldal
[35] 1095b. oldal
[36] 1113b. oldal
[37] 1114b. oldal
[38] 1104a. oldal
[39] 1107a. oldal

változhatatlan létezés világával, annak hamarosan keserűségre kellett fordulnia. Mint minden más dologban, úgy Etikájában sem indítványozta Arisztotelész az individualizmust. Etikája Szókratészéhez hasonlóan az ember, mint önálló viszonyítási pont köré összpontosult. De ki volt az ember, és mi volt a funkciója?[40] „Az ember funkciója a lélek tevékenysége, ami magában foglalja, vagy követi a racionális alapelemet."[41] Ennek segítségével az ember képes volt különbséget tenni az erények között „a legjobbnak és a legteljesebbnek megfelelően".[42] Ennek el kellett hallgattatnia a szofista relativistákat, ám még ha ez sem lett volna elég, Arisztotelész még egy ütést mért rájuk azt kijelentvén, hogy ha az egyéni emberi természet értelmetlen lenne a racionális alapelem nélkül, akkor végső soron még mindig fennállt, mert a végső létezés magában foglalta a jó és a rossz objektív mércéjét. Indokolt volt, hogy az ember boldog legyen, ha a benne rejlő racionális alapelemnek megfelelően tevékenykedik, mivel az a létezés racionális alapelemének részét képezte.

Emellett, noha igaz volt, hogy az ember az ura a cselekedeteinek az elejétől a végéig, az sem volt kevésbé igaz, hogy ezek a „természettől" függenek. Ez azonban az ember előnyére vált, „mert minden, ami a természet tevékenységétől függ, a természeténél fogja olyan jó, amilyen csak lehet".[43]

Visszatekintve egy pillanatra, bárki megláthatja, hogy Arisztotelész Etikája „gyakorlatibb" volt, mint Platoné, mivel ő elérhetetlenként feladta azt a platoni eszmét, hogy megpróbálja az embert virtuálisan egyesíteni az abszolút létezéssel és az abszolút jóval. Másrészt annak keresése során, ami ténylegesen elérhető volt, Arisztotelész elvetette annak elismerését: ez megkövetelte tőle, hogy relativistává váljon. Igaz, az erkölcsi felelősség előfeltételezi azt, hogy urai vagyunk a cselekedeteinknek mind *ad bonam*, mind *malum partem* mindvégig, de a tényleges szabadságot még mindig a racionális alapelemnek megfelelő cselekedeten, az ember racionális tevékenységén keresztül kell keresni.[44]

Azaz, Arisztotelész Etikájának gyakorlati, vagy fenomenalista tendenciája a létezésről és a tudásról alkotott dialektikus nézete csúcspontra jutó kifejeződéséből fakadt, ami maga is az arra irányuló vágyának a gyümölcse volt, hogy „használható" legyen az erkölcs területén. Mindenütt Szókratésszel, azaz az egyénnel kezdte, mint például Szókratész „jó ember", ergo valamiképpen az abszolút jóság részét alkotja, így igazi létezését és igazi szabadságát úgy kell keresnie, hogy az abszolút létezéssel és az abszolút jósággal történő teljes azonosulás irányában tevékenykedik. Megjegyezzük azonban, hogy ha elérte volna az igazi szabadságról alkotott ideálját, akkor nem az lett volna, aki szabaddá vált, vagy egyáltalában létezik. Inkább elveszítette volna személyiségének áthatolhatatlanságát. Ennek megfelelően az igazi szabadság és az igazi erény keresésének elképzelését az abszolút létezéssel és az abszolút jóval történő azonosítás segítségével *cum grano* kell venni. Ideálnak, egyfajta korlátnak kell felfogni, mivel „Szókratész" nem merte soha feladni parmenideszi meggyőződését arról, hogy a létezés nem volt más, csak aminek logikailag el tudta képzelni. Ezért magát a létezést le kellett egyszerűsíteni holmi fokozatra, „analogikus létezésre", azaz olyasvalamire, ami megköveteli a tiszta esetlegességet saját alkotóelemeként. A természet tehát annyira jó volt, mint amennyire csak lehetett, s Isten csak annyira volt az abszolút Egy, és az abszolút Jó, amennyire nem létezett, azaz mint a tiszta tagadás Istene. Miután gyakorlati értelemben vált Eggyé és Jóvá, azaz, bármennyire hasznossá a ember számára, mint gyakorlati és elérhető ideál, kölcsönhatásba került a *többel*, azzal együtt pedig a *gonosszal* is.

Másrészről, amiképpen az abszolút jónak az abszolút gonosszal kölcsönhatásban nem álló elképzelése, úgy az abszolút sokféleségnek és abszolút gonosznak az abszolút jóval

[40] 1197b. oldal
[41] 1098a. oldal
[42] 1098a. oldal
[43] 1099b. oldal
[44] Friedrich Überweg, *History of Philosophy*, New York, (Az angol fordításban az 1871. oldal), 1. kötet 172. oldal

kölcsönhatásban nem álló elképzelése is kivitelezhetetlenné vált. Abszolút gonosz ugyanúgy nem létezett, mint abszolút jó. Mégis, az abszolút jó és az abszolút gonosz egyformán léteztek, egymással kölcsönhatásban állva.

Mikor „Szókratész" így beszélt, a szofisták ismét mosolyogtak, s ez zavarta őt. Ő minden eszközzel olyan álláspontra törekedett, amely lehetővé tette, hogy sarat dobjon az arcukba, ezért a tudás területén ragaszkodott a racionális elsőségéhez az irracionálissal szemben, a létezés területén a változhatatlanság elsőségéhez a változással szemben, végül a jó birodalmában a jó elsőségéhez a gonosszal szemben.

A szofista azonban továbbra is mosolygott, s ezzel ráragyogott mind Arisztotelészre, mint a „görög teizmus" egészére. „S a borbély tovább borotvált." A teleologikus elsősége a materiálissal szemben, amiképpen a történelmi Szókratész, Platon és Arisztotelész vallották, lassan nem többnek, mint posztulátumnak kezdett mutatkozni. Azt mondani ugyanis Arisztotelésszel együtt, hogy az erkölcsnek „a középút megtalálására" ezzel pedig „a jó cselekvésére" kell törekednie, nem jelentett mást, mint a jó és a gonosz, mint „objektív dolgok" közötti különbség feladását abszolútkénti értelemben.

Arisztotelész az erkölcsi tárgyalását, mint minden más témát, a számunkra „ismert"[45] dolgokkal akarta kezdeni, azok értelmező kezdeményezése kezdetétől fogva, magukat egzisztenciálisan viszonyítva az általuk megállapított valósághoz. De a kezdettől fogva meg akarta értetni azt is, hogy az embernek feltételeznie kell: ténylegesen ismeri önmagát függetlenül attól, hogy később felfedezi-e vagy sem: létezik-e egy „abszolút" Isten. S a végkövetkeztetés, miszerint ilyen Isten gyakorlatilag nem létezik eleve benne rejlett a feltevésében. A módszere önmagából, mint „függetlenből" indult ki, s ő később arra a következtetésre jutott, hogy esszenciaként Isten a tiszta öngondolkodó gondolkodás, létezésként pedig feloszlik a megnyilatkozások sokféleségére. Azaz, az elképzelése már az eredeti kiindulópontja részét alkotta.

Mindebben valójában a „gyakorlati ész elsősége" rejlik, amiképpen azt Kant dolgozta ki a modern időkben. „Homérosz és általában a görögök számára", mondja Werner Jaeger, „a végső erkölcsi határok nem pusztán az erkölcsi kötelezettség szabályai, hanem a létezés alaptörvényei."[46] Mindemellett, teszi hozzá Jaeger, létezett egy antropocentrikus tendencia a görög gondolkodásban. Görögország isteneit fokozatosan erkölcsösítették. A korai görög filozófia még demitologizálta is a nagy görög tragikusokat a racionalizálás eszközeivel, ami egyre jobban és jobban az emberi lélekben összpontosult.[47] Még Hérakleitosz számára is, mondja Jaeger, „az emberi lélek volt a kozmikus energiák középpontja".[48] Előfutárai „elvezették a görögöket a Létezés és a Valamivé válás közötti örök ellentét felismerésére. Most azonban kénytelenek voltak feltenni a szörnyű kérdést: 'Ebben az egyetemes küzdelemben hol van a helye az embernek?'"[49] Hérakleitosz egyetlen nagy horderejű mondatban foglalta össze filozófiáját imígyen: „Magamnak kerestem". „A filozófia humanizálását természetesen nem lehetett volna csípősebben kifejezni." „A tudás új világa nem lett volna elérhető, ha a léleknek önmagát kellett volna szemlélnie."[50]

De miképpen szemlélhetné, és miképpen szemlélheti magát helyesen az aposztata ember? Miután megpróbált katapultálni a Szentírás Teremtőjének és Megváltójának kozmikus rendjéből, demitologizálhatta isteneit az emberi én köré összpontosuló racionalizálás folyamatának segítségével, mégis, mindig vissza kellett térnie a demitológizáláshoz, hogy elkerülje az önmagába fulladást. Azaz, a mérleghinta-folyamat mindig folytatódni fog, mégpedig forgáspont nélkül.

---

[45] *[illegible]*, 1095b. oldal
[46] *Paideia*, 1, 50–51. oldal
[47] 152. oldal
[48] 179. oldal
[49] 79. oldal
[50] 186. oldal

A görögök, mondja Jaeger, egzisztencialista gondolkodók voltak, akik minden, a valóságba és az emberi énbe irányuló bepillantásra történő törekvésükkel mind az egyénben, mind a társadalomban megpróbálták létrehozni az ideális emberi jellemet. A költők, a törvényalkotók és a filozófusok minden erőfeszítésében benne rejlett az erkölcsi ideál keresése, s ebben a keresésében mindvégig azt feltételezték, hogy az ember, mint a kozmikus rend résztvevője rendelkezik önmagában az ideál helyes megítélésének és megvalósításának képességével.

A „szenvedése ideje" után, azaz Athén i. e. 404-ben bekövetkezett bukását követően, folytatja Jaeger, „a görög lélek először kezdett el befelé fordulni – amit egyre jobban és jobban meg kellett tennie a rákövetkezendő évszázadokban".[51] Ezt mondván Jaeger nem kívánja tagadni, amit e folyamat kezdetével kapcsolatosan mondott, főleg, ami már Hérakleitosznál is felfedezhető volt, mégis az „önismeret" szókratészi alapeleme annyira drasztikus volt a relativizmussal szembeni fellépésében, hogy mindenestől regénynek tűnt.

Szókratész nem pusztán intellektualista volt. Nem pusztán az elméleti objektivitást kereste, hanem az erő forrását és központját is annak vonatkozásában, amik különféle nem erkölcsi végzetekként akkortájt mind az állam, mind az egyén felett lebegtek. Miért szenvedtek a jó emberek? Miért szenvedtek vereséget a jó nemzetek a csatákban? Új Istent keresett, az ellentmondások mögött álló Istent, Aki minden erőfeszítésben benne van, és intellektuálisan bizonyítja, hogy a jó győzedelmeskedik a gonosz felett. „A negyedik századi *paideia*", mondja Jaeger, „miután látta, hogy a földi királyság porrá válik, a mennyei királyságban rögzítette le otthonát."[52] Szókratész azt is tudta, hogy a mennyei királyság, ha van is valahol, az emberen belül van. Bármennyire is lehetetlen volt intellektuálisan bizonyítani ezt az Istent a trónon ülőként, az illetőnek össze kellett szednie a bátorságát, és posztulálnia kellett annak a jónak végső győzelmét, amit önmagában talált meg.

Így vált, jelenti ki Jaeger, Szókratész „az örökkévalóságtól fogva 'képviselő emberré'."[53] Nem csoda, hogy rotterdami Erasmus „bátran a szentek közé sorolta őt, s ezekkel a szavakkal hívta segítségül: '*Sancte Socrates, ora pro nobis*!'"[54] A maga idejében tényleg úgy lépett fel, mint „az erkölcsi világ Szolónja".[55]

S mikor Platon megpróbálta felderíteni az erkölcs természetét „a *Logos* erejével", nem feledkezett meg egykori tanára központi állításáról.[56] S Arisztotelész sem, mikor Szókratésztől és Platontól eltérően kihangsúlyozta az irracionális elem fontosságát mind a lélekben, mint a kozmoszban, meghazudtolván ezzel a szókratészi alapelvet, azaz azét az állítólagosan önálló emberét, aki ismeri Istent (Rm1:19), és tudja, hogy Isten teremtménye. Azonban megpróbálja elnyomni ezt az ismeretet azzal a feltételezéssel, hogy mindig „részt vesz" Istenben, valamint azzal, hogy a logikai törvényeit, amelyek az ellent nem mondás törvényében koncentrálódnak, nem Isten, a Teremtő adta az embernek, a teremtménynek, hanem inkább „az egyetemes gondolkodás" mércéi. Parmenidesz fejezte ki a leglátványosabban ezt az elképzelést, mikor azt vallotta, hogy a létezésnek annak kell lennie, aminek a gondolkodás – az emberi és az isteni – képes ellentmondás nélkül elképzelni. Azaz a gondolkodás – az emberi ugyanúgy, mint az isteni – volt minden létezés – Istené és emberé egyaránt – meghatározója, egyben teljesen átjárható mindkettő számára.

Másrészről az úgynevezett független ember, tudván, hogy gondolkodással nem hozhat törvényeket a létezésre, általánosan feltételezte, hogy ezt Isten sem tudja megtenni, mert Őt is, mint az embert, körülveszi az egymással összefüggésben nem álló tények végtelen sokasága a tiszta lehetségesség világegyetemén belül.

[51] *Paideia*, 2, 4. oldal
[52] 8. oldal
[53] 13. oldal
[54] 28. oldal
[55] 28. oldal
[56] 63. oldal

A görög mitológia, költészet és filozófia egyformán az élő Istennel szembeni dacolás lelkületét lehelték. Az igazság keresésében mindig inkább elnyomni igyekeztek azt, ezért a „görög teizmus” kifejezés valójában téves elnevezés. A nemzeti lélek hozzájárult – mégpedig hatalmasan járult hozzá – Krisztus királyságának eljöveteléhez, de csakis dacára önmagának, úgy, ahogyan egy gyújtóbomba használható egy hajón a fedélzet megtisztítására. Az igazi görög lélek kiemelkedően az emberé, az örök szövetség-szegőé.

Ha elfogadnánk a görög gondolkodás alapelveit, akkor el kellene vetnünk a keresztyénség alapelveit. Az előbbi előfeltételezi az ember önállóságát, utóbbi pedig annak az Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusnak a létezését, Akinek Szókratész helyett történő elfogadására Pál szólította fel a görögöket. Ezt ők elutasították. Számukra, mint korábban a farizeusok számára Krisztus állítása, miszerint Ő az út, az igazság és az élet, egyszerre volt értelmetlen és erkölcsileg elítélendő. „Te csak egy ember vagy, egy csaló, aki Istenné teszi magát!” Ezt a választ adták a görögök Jézusnak a „Kinek mondotok engem?” kérdésére. Így mind „a zsidók”, mind „a pogányok” összefogtak Ellene, Aki azért jött hogy megmentse őket az eljövendő haragtól. Mégis, mind a görögök, mind a zsidók közül sokan hittek, miután a Lélek megelevenítette őket a halálból. Krisztus legyőzte a Sátánt mind a görög filozófiában, mind a zsidó vallásban.

2. A középkori ember válaszol

Ennek a hármas előadás-sorozatnak az első részében az ókori ember válaszát vizsgáltuk meg Jézusnak az égető, „Kinek mondotok engem?” kérdésére. A válasz az volt, hogy Ő csak ember, és tetőtől talpig istenkáromló, mert Istenné tette magát, azt állítván, hogy egyedül Ő az, akinek a halála és feltámadása által az ember egészének és kultúrájának meg kell menekülnie a pusztulástól, a mennyei Királynak képzelve magát, valamint annak, Aki a királyságának felállításával egyetemben a Sátánt is megsemmisíti. Ő valóban őszintén megmondta a farizeusoknak, hogy ők a saját atyjuktól, az ördögtől valók, mintegy sugallva az alapvető gyűlölködést. Azután Pál, utánozván az Ő példáját, szintén közvetlenül címezte a görögöknek a vádat, mely szerint e világ sátáni istene vakította meg őket, s így Isten ítélete alá esnek.

A jelen előadásban megvizsgáljuk a középkori ember válaszát ugyanerre a kérdésre. S ez a válasz, amint majd látjuk, az volt, hogy Jézus az ember-Isten, megmutatván ezzel azt, hogy miképpen próbálta meg a középkori ember kivitelezni Isten, az ember és a világ görög és keresztény nézeteinek összekombinálását. Más szóval megpróbálta Jézus és Pál nézeteit összevegyíteni a farizeusokéval és a görögökével. Olyan házasság ez, amely hosszú időre biztosította a világ számára a legmorbidabb „családi helyzetet”.

A középkori ember magatartása klasszikus módon fejeződik ki abban, amiről Dr. Herman Dooyeweerd úgy beszél, mint a gondolkodás természeti-kegyelmi keretéről. Ezen belül a görögök forma-anyag sémáját úgy fogadták el, mint szigorú alapelvet, amellyel a „természetet”, azaz az Isten által teremtett dolgok világát is magyarázták. Azután Isten kegyelmének kijelentését tették ehhez később hozzá, mint cseresznyeszemet a fagylaltra, mint segéd-alapelvet a „természetfeletti” magyarázatához.

Ami magának a „természetnek” a helyes magyarázatát illette tehát, a keresztyén teológus-filozófus, úgy vélték, ártalmatlanul alkalmazhatta Arisztotelésznek a gondolkodás forma-anyag sémája kiváló görög előterjesztőjének a módszerét. Azt feltételezték, hogy így olyan természeti teleológiára tesz szert, amely teljesen természetes módon, mindenféle lényeges konfliktus nélkül vezeti majd őt el Krisztus természetfeletti teleológiájához. A kegyelem így majd kiegészíti a természetet, és a kijelentés kellően kiegészíti majd a gondolkodást. S mindenben a legjobb, hogy a hit, remény, szeretet keresztyén érdemei kiegészítik majd a görögök nagyszámú fő erényeit.

Aquinói Tamás képviselte a legjobban ezt a „szintetikus” nézőpontot, Arisztotelész metodologikájával építvén fel filozófiáját, és természeti teológiáját, majd továbbépítvén természetfeletti teológiáját Istennek Krisztusban adott kijelentése tanulmányozásának segítségével. A római katolikus egyház tridenti zsinatának hivatalos hitvallási kinyilatkoztatásai jelentős mértékben Tamás rendkívüli munkájának és befolyásának eredményei voltak.

Tamás szerint tehát Jézus Krisztus a kezdet kezdetétől fogva megközelíthető Arisztotelész módszerével. Vajon nem volt Ő valóságos ember? De igen, az volt. Azonban több is volt, mint ember: Isten is volt. Vajon Arisztotelész nem bizonyította Isten létezését? De igen. Így, a természetes gondolkodás segítségével mi is eljuthatunk az ember elképzeléséhez az Istennel fennálló viszonyában. Valóban az Istennel fennálló viszonyában, mert az ember részt vesz Istenben, ugyanis Isten a folytonosság örökkévaló alapelve, melyben az ember kezdettől fogva racionálisnak ismeri meg önmagát. Ebből az alapelvből kiindulva az ember természetesen azt is tudja, miképpen kell használnia az ellent nem mondás alapelvét annak meghatározására, hogy mi lehetséges, és mi nem lehetséges a természetben.

Mindazonáltal Arisztotelész egy Istene még mindig meglehetősen kényelmetlenül a tiszta lényeg Istene volt csupán, „a tiszta, önmagában gondolkodó ész” idillikus képe. Ezért

természetesen ki kellett egészíteni az Istennek, mint Létezésnek egyformán nemes elképzelésével, ami nem származhatott máshonnan, mint az isteni kijelentésből. Ekképpen vezette elő a témát Etienne Gilson, a középkor és teológiája római katolikus szakértője.

A. Plotinus és Ágoston

Most szeretnénk röviden végigkövetni a középkori ember önmagáról és a kultúrájáról alkotott elképzelésének fejlődését Ágostontól Aquinói Tamásig. Ágoston természetesen kereken kiállt a páli alapelv mellett, azt mondván nekünk, hogy a történelem egésze egyetlen halálos adok-kapok harc a két „város": Isten városa és az ember városa között. Előbbi „polgárai" alapvető egyet nem értésben állnak az utóbbi polgáraival a történelem kezdetének, közepének és végének kérdéseit illetően. Meg kell hagyni, Isten királysága polgárainak nem szabad azt tukmálni az ember királysága polgáraira, amit Jézus mondott a farizeusoknak, nevezetesen, hogy az ördög atyától valók, mert egyedül csak Jézus ismerte az emberi szívet. Így a követői csak az embereket mozgató két, egymással szemben álló alapelvről beszélhetnek. Hasonlóképpen az sem lehetséges a számukra, hogy minden egyes alkalommal megmondják, hogy az adott személy az egyik királysághoz tartozik, vagy a másikhoz, miután a történelem soha és sehol nem befejezett dolog. Mindazonáltal két fő, egymást kizáró tendencia áll fenn benne: az emberek a szívükben vagy a Pál által prédikált Krisztus mellett, vagy ellene vannak, s hogy mi van a szívükben, az rendszerint a vonzalmaikban jut kifejeződésre a cselekedeteik által.

Amit korábban röviden megjegyeztünk Ágostonról, az valójában a késői írásaiból származik. Amint Pál is megtért a farizeizmusból Krisztushoz, úgy tért meg Ágoston a görög lelkülettől Pál „teológiájához". Az Újszövetséget olvasva Ágoston megtanulta, hogy Krisztus minden időre az egyszerű, teljes igazságot mondta, mikor így szólt: „Én vagyok az út, az igazság és az élet". Ágoston így szabadult meg a görög lelkülettől Krisztus által.

1. Plotinus és a létezés skálája

Ellentétképpen nézzük meg Plotinust és az ő késő-klasszikus filozófiáját, mintha az ugyanaz a börtön lenne, amelyből Ágoston kiszabadult. Ádám ideje óta az aposztata ember önként zárta be magát börtönbe, olyan akadályokat kovácsolván maga köré, hogy ne szabadulhasson meg. Ez azok bebörtönzése, akik önként vájták ki a szemeiket.

Hasonlóképpen, Szókratész szellemiségi alapelve volt a képe, amint láttuk, annak az embernek, aki megpróbálta „megkeresni a helyes válaszokat" az élet kérdéseire, jóllehet azzal az előzetes kikötéssel, hogy nem fogad el semmit, amit a Teremtő-Megváltó mondhat neki. Szókratész számára az igazságnak magán az emberen belül felfedezhetőnek kellett lennie, vagy nem is létezett. Azt is láttuk, hogy Platon a kultúra egész filozófiáját ugyanebből a szellemiségből kiindulva dolgozta ki, s ennek következtében ő is törvényen kívül helyezte az ember számára létező egyetlen lehetséges választ. S ami Arisztotelészt illeti, ő sem kerülte el Szókratész és Platon akadályait.

Mikor Plotinushoz fordulunk, kiderül, hogy az ő kiindulópontja, módszere és végkövetkeztetése is alapvetően, és nem meglepően hasonló volt a klasszikus görögökéhez. Plotinus egy átfogó „rendszerbe", vagy nézetbe szedte össze azt, amiről úgy vélte, hogy az ókori, a klasszikus és a hellenisztikus görög filozófusok „legjobb" gondolatai voltak, mely gondolkodási rendszerre gyakran utal úgy, mint a létezés skálájára, s amit később tanítványa Porfirius rendezett kilenc kötetbe, melyek mindegyikében kilenc fejezet volt. Innen kapta a nevét is: „Plotinus *Enneadjai*". Most ezek tartalmának nagyon rövid ismertetője következik.

Ki és mi volt, kérdezi Copleston, Plotinus számára az Isten? „Isten abszolút transzcendens. Ő az, Aki minden gondolkodás és minden létezés felett áll, szavakkal ki nem

fejezhető és felfoghatatlan… Sem az Ő lényegéről, sem a létezéséről, sem az életéről nem tehető kijelentés, de természetesen nem azért, mert ezeknél kevesebb, hanem mert több… Ő nem lehet azonos az egyéni dolgok összességével, mert ezek az egyéni dolgok azok, amelyek megkövetelik a forrást, vagy alapelvet, s ennek az alapelvnek különállónak, és logikailag ezeket megelőzőnek kell lennie."[57]

Most azonban, efféle nézettel rendelkezvén „az Istenről, mint végső Alapelvről", „miképpen tud Plotinus számot adni a dolgok sokféleségéről?"[58] Biztos, hogy nem a teremtésből kiindulva, „mert a teremtés tevékenység, s nekünk nincs jogunk tevékenységet tulajdonítani Istennek, s azzal megrontani változhatatlanságát. Plotinus tehát a kisugárzáshoz folyamodott".[59] Ez a kisugárzás a tiszta szükségesség ügye volt, így azt vallotta, „hogy a világ Istentől származik, illetve szükségszerűség által Istenből ered, mert létezik az alapelv, miszerint a kevésbé tökéletesnek kell a tökéletesebből származnia".[60]

„Az első kisugárzás Belőle a Gondolkodás, vagy az Elme, ami olyan intuíció, vagy közvetlen felfogás, melynek kettős tárgya van: (a) Ő Maga, (b) önmaga. A *nous*-ban léteznek nemcsak az osztályok, de az egyének Eszméi is, jóllehet az Eszmék sokasága oszthatatlanul létezik a *nous*-ban."[61]

„A *Nous*-ból, ami a Szépség, származik a Lélek, ami megfelel *Timaeus* Világlelkének. Ez a Világlélek test nélküli és oszthatatlan, de kapcsolódó láncszemet alkot a szuper-érzéki és az érzéki világ között, így nemcsak felfelé tekint a *Nous*-ra, de lefelé is, a természet világára."[62]

„Az egyéni emberi lelkek a Világlélekből származnak, és a Világlélekhez hasonlóan két összetevőre oszlanak (a pitagoraszi-platoni három részre osztásnak megfelelően Plotinus elfogad még egy harmadik és közbenső elemet is): a magasabb összetevőre, amely a *Nous* szférájához tartozik,[63] valamint egy alacsonyabb összetevőre, ami közvetlenül kapcsolódik a testhez."

B. Ágoston és az Isten városa

Plotinus filozófiájában tehát a pogány gondolkodás kínálatának krémjét mutatta be, és ez a valami volt az, amitől Ágoston a Lélek munkáján keresztül fokozatosan elérte a szabadulást. „Szabadulást" mondtam? Igen, a gondolkodás hosszas, agonizáló folyamatán keresztül jutott el annak meglátására, hogy mikor Jézus azt mondta, hogy Ő az út, az igazság és az élet, azzal valójában őt szólította fel arra, hogy hagyjon fel minden olyan mesterséges, cselszövő, ember-alkotta filozófiával, amivel a pogány filozófusok hozakodtak elő. Ágoston végül megtudta, hogy emögött a rémisztő önelemzés mögött a Szentírás hármas Istenének leereszkedő kegyelme állt. Mégis, olyanok, mint Jusztinosz mártír, Alexandriai Kelemen, és Origenész nem fogták fel ezt a csodálatos, abszolút ellentétet a keresztyén és a nem keresztyén gondolkodás kiindulópontja, módszere és végkövetkeztetése között. Lassan, szervezetten, fájdalmasan kezdett megvilágosodni ez a tény maga Ágoston számára, de végtére elkezdett megvilágosodni. A szuverén, a kiválasztó Teremtő-Megváltó Isten így nyúlt le hozzá, mikor az intellektuális és erkölcsi bűn önigazulásának mocsarában tocsogott és új, szilárd talajra állította a lábait. Ágoston megértette, hogy minden ember az Ádámban történt bukása miatt joggal vált Isten haragjának alanyává: „S a halál birodalma úgy uralkodott az ember felett, hogy a bűn megérdemelt büntetése mindenkit hanyatt-homlok kergetne a

[57] *A History of Philosophy*, 1. kötet, 464. oldal
[58] 466. oldal
[59] 466. oldal
[60] 466. oldal
[61] 467. oldal
[62] 468. oldal
[63] V. ö. az arisztotelészi *Nous*-szal

végtelen második halálba, ha Isten meg nem érdemelt kegyelme ki nem mentene abból egyeseket."[64]

Úgy tűnik tehát, hogy Plotinus és Ágoston szándékosan egymást kölcsönösen kizáró nézeteket támogattak az emberről és a kultúrájáról. Plotinus az aposztata gondolkodás, míg Ágoston a megváltott gondolkodás minden egyes szálát szedte össze a maga koráig. Plotinus képviselte az ember városát, Ágoston pedig az Istenét. Elképzelhette volna bárki, hogy ezek után békesség lehet kettőjük között? Az úgynevezett független polgárember önmagát feltételezte minden állítás kiindulópontjának, mércéjének, és végső viszonyítási pontjának, a megváltott ember pedig meghajolt Jézus, mint eme három dolog megszemélyesítése előtt.

A döntő csatát Isten és az ember városa között, a szövetség megtartói és megszegői között természetesen már megvívták, mikor Jézus Krisztus megváltott egy eleve elrendelt számú bűnös embert a kereszten: halála és feltámadása által egész népét megváltoztatta, akik éltek, bár újjá még nem születtek, de ellenségeiből a barátaivá lettek. Ez történt a tarszuszi Saulussal, az üldözővel, mikor Pál apostollá lett. Ez az alapvető esemény történt meg Ágostonnal, s minden más hívővel, Ágostonnál egy hosszadalmas és embert próbáló megtapasztalás során. De a végül alapvető elszántsága, mely a legjobban a késői írásaiban fejeződik ki, természetesen minden pontján párbajra hívta a „létezés skálájának" ember-alkotta plotinusi fogalmát.

Azonban sem Copleston, sem Etienne Gilson, a középkori filozófia híres római katolikus szerzője, nem így látják a dolgot.[65] S Richard Kroner, a nagy poszt-kantiánus, protestáns teológus-filozófus sem így látja.[66] Számukra, és sok más, hozzájuk hasonló ember számára a plotinusi és ágostoni nézőpontok valójában kiegészítik egymást! Annak oka azonban, amiért szintézist – mégpedig a lehető legtökéletesebbet – képzelnek el Plotinus és Ágoston között, nem más, mint hogy ők maguk is alapjában véve és elsődlegesen az ember ama nézete mellett foglalnak állást, mely lényegében ugyanaz, mint Plotinusé, Ágostonéval szemben. Azt feltételezik például, hogy az ember „racionális szabadsága" abban rejlik, hogy részese az egység elvont, tartalom nélküli elképzelésének, mely kölcsönhatásban áll a sokféleség ugyancsak elvont, tartalom nélküli elképzelésével. Ennek következtében az embernek és a környezetének keresztyén nézetét már eleve elvetik, mint olyasvalamit, ami a valóság magyarázatához még feltevésként sem nevezhető legitimnek. Nem csoda tehát, hogy ezek a tanítók nem úgy értelmezik a középkori gondolkodást, mint ami létrehozta, vagy legalább kimutatta az alapvető küzdelmet Isten városa és az ember városa között, hanem inkább, mint őszintén nemes és logikus, a két nézet „legjavának" összekeverésére irányuló erőfeszítést.

C. Ágostontól Aquinói Tamásig

1. Negatív teológia, Pszeudo-Dionüsziosz

Pszeudo-Dionüsziosz volt az, aki a plotinusi motívumot közvetlenül szembesítette a hitelesebb ágostonival. Keresztyén hívőként megjegyezte, hogy semmit sem szabad mondani az Istenségről „azokon a dolgokon kívül, amik a Szentírásban vannak kijelentve a számunkra".[67] Így beszélve azonban Dionüsziosz maga is a Szentírás egész történetét, a teremtéstől a világ végéig megpróbálta belepréselni a létezés skálájának gyaníthatóan plotinusi modelljébe. Minden más valóság felett, mondta Dionüszosz, uralkodott „a szuper-

[64] *The City of God* in *Basic Writings of Augustine*, 14:5 könyv, 239. oldal
[65] V. ö. *Spirit of Medieval Philosophy* c. művével.
[66] V. ö. *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy*.
[67] *The Divine Names in Dionysius the Areopagite, on the Divine Names and the Mystical Theology,* G. E. Holt, 1940, 51. oldal

lényegi Istenség", Akiről nem merhetünk „alkotni semmiféle elképzelést, vagy akár csak rendelkezni is azzal".[68] „Nem mintha Isten teljesen közölhetetlen lenne…"[69]

A teljesség alapelve, amely mellett Dionüsziosz elkötelezte magát, így gondoskodott mind a teljes tagadás elképzeléséről, mind a vele kölcsönhatásban álló közléséről is. A szuper-lényegi Isten ugyanis, „miközben Önmaga által él Önmagában, s ott szilárdan rögzítette szuper-lényegi Sugarát, szeretetteljesen kijelenti magát a minden egyes teremtmény képességének megfelelő megvilágosítások segítségével, s ezzel a szent elméket bevonja Önmaga szemlélésébe, részesedésébe és hasonlóságába, hogy ezután már képesek lesznek szent és illő erőfeszítéseket tenni…"[70]

Azaz, a Szentírásban ebből a szuper-lényegi forrásból ránk eső fénysugarakon keresztül tanuljuk meg kellőképpen, hogy „ez minden teremtés oka, eredete, létezése és élete". Paul Tillichnek az Új Létezésről alkotott eszméje kvázi-eleve megérzésével mondja nekünk Dionüszosz, hogy a szuper-lényegi „az alap azok számára, akik érzik a szentségtelen támadás sokkját…",[71] és hasonlóan Tillichhez, Dionüszosz is Krisztus-központúan és biblikusan formálja teológiáját. „Az Istenségnek még a legvilágosabb hitcikkelye", mondja, „nevezetesen Jézus emberi formában történt megtestesülése és születése sem fejezhető ki semmiféle nyelven, vagy ismerhető meg bármiféle nyelven, vagy tudható bármely elme által, még a legfelmagasztaltabb angyalok közül az első által sem".[72] Ha tehát Krisztus személyében és munkájában bármiféle segítség rejlik az emberek üdvösségéhez, az szigorúan csak az Ő azonossága miatt van a szuper-lényegivel. Ez az, ahonnan kisugárzódik. Ennek megfelelően nem az emberek helyett a kereszten történő szenvedése, és az ő megigazulásukért történt feltámadása miatt üdvözíti őket, hanem inkább azért, mert odairányítja őket a „szuper-lényegi lényhez", mely szuper-lényegi lény változó módon „a megvilágosítás alapeleme azoknak, akik megvilágosíttatnak, a tökéletesség alapeleme azoknak, akik tökéletesíttetnek, az Istenség alapeleme azoknak, akik megisteníttetnek, az egyszerűségé azoknak, akik egyszerűségre jutnak, s az egységé azoknak, akik egységre jutnak".[73]

Az efféle negatív teológia mindig megköveteli a szimbolikus teológia kiegészítő elképzelését. A kijelentést emberi nyelven, még ha amint a Szentírás állítja is, Maga Krisztus által adataik avégett, hogy elmondja az embereknek a végső igazságot, lehetetlenségnek tartják, vagy ahogyan Sontag mondja: „A végső kijelentéseket a nyelv ama végső alkalmatlansága érvényteleníti, amely szükségszerűen a megkülönböztetéseken alapszik".[74] Így ha az illető még úgy is beszél a szuper-lényegi lényről, mint tökéletesről, valójában nem tesz többet, mint pusztán csak rámutat. Minden emberi nyelv az eset természeténél fogva jelképes, pusztán csak felhívja a figyelmet arra, amiről fogalmi formában semmit sem tud mondani.

A modern filozófia és teológia valóban megpróbálta felülmúlni Dionüszoszt mind az ő negatív, mind a szimbolikus megközelítése vonatkozásában, Isten úgynevezett „teljes másságát" illetően. Kant vezetésével a modern filozófusok minden lehetséges bizonyossággal tudják, hogy az Isten megismerhetetlen. Jóllehet nem képesek bizonyítani, miképpen ismerhető az ember, vagy a világ Isten nélkül, még mindig biztosak abban, hogy az ember rendelkezik tudással a szükséges Istenre való hivatkozás nélkül. Miközben felteszik, hogy az ember a logikai képességeivel egyetemben a változás terméke, még mindig „tudják", hogy Isten nem lehet sem az ember Teremtője, sem a Megváltója. Ellenben egyes modern filozófusok, főleg teológusok azt feltételezik, hogy az ember szerkezete, és az őt körülvevő

[68] 53. oldal
[69] 53. oldal
[70] 54. oldal
[71] 55. oldal
[72] 76. oldal
[73] 55. oldal
[74] Idézett mű, 35. oldal

világegyetem tényei valamiképpen Istenre mutatnak, sőt, a jó Istenre, Aki valamiképpen az emberben levő és a számára jó forrása. Mindegyik esetben a teljesség alapelve uralkodik ugyanúgy, mint Pszeudo-Dionüsziosz gondolkodásában. Az egyetlen különbség a modern gondolkodók és Dionüsziosz között az, hogy az előbbiek erőteljesen felülmúlják az utóbbit mind feltevéseik irracionalitása, mind tagadásaik racionalitása vonatkozásában. Ezt a dolgot azonban nem kell itt végigkövetnünk.

2. Természeti teológia

Azt a természeti teológiát, melynek a természeténél fogva változatlanul kell összeállnia a negatív teológiával, jól az előtérbe hozták Plotinus és követői, mikor azt állították, hogy e világ tényeinek valamiképpen részét kell képezniük az ideális világ egységének. Ahhoz, hogy racionális lehessen, a természeti teológiának illeszkednie kell a parmenideszi alapelvhez, miszerint a létezés azonos a gondolkodással, ami viszont azt az elképzelést hozza létre, hogy a mulandónak maradék nélkül el kell nyelődnie az örökkévalóban. Ezt a pontot majd részletesebben is elemezzük, mikor Aquinói Tamásról beszélünk. Ebben a pillanatban a hangsúlyt inkább a negatív és a természeti teológia alapelveinek kölcsönös függőségére helyezzük. Egyrészről a teljességgel ismeretlen Isten áll amögött a fogalom mögött, miszerint a világ szükségszerűen ettől az Istentől származik, Aki csak közvetlen ellenmondás által jelenti ki magát. Másrészről, ha a plotinusi létezési skála (a teljesség) alapelvének Istene valóban létezik, és kormányozza a világot, akkor ennek a világnak annak kell lennie, amivé ennek az Istennek szükségszerűen tennie kell. Ez tiszta determinizmus. A világ vagy az, amiben az Isten teljeséggel ki van jelentve, vagy az, amiben Ő teljességgel rejtett.

Amíg Ágoston nem látta világosan, hogy Isten az, akinek a Szentírás mondja: a világosság, Akiben nincs semmi sötétség, s amíg nem látta világosan, hogy a világ az, aminek a Biblia mondja: Isten Fia teremtő és megváltó munkájának és az embernek a színtere, addig a negatív és a természeti teológia eme ötvözete valóban nem volt a számára kétséges. Természetesen, amint korábban említettük, Ágoston maga is gyakran zavarban volt a végső dolgokat illetően, de hogy egyre tisztábban látott, különösen a késői írásaiban, ahhoz semmi kétség sem fér. Mivel minden modern műveltségük ellenére a saját hibájukból nem látták ezt, az afféle emberek, mint Lovejoy, Gilson, és Kroner nem képesek olyannak leírni a középkor konfliktusát, amilyen az valójában volt.

3. Misztikus teológia

A középkori misztikus teológia alapelvét Szókratész fejezte ki a szellemiség saját maga által alkotott alapelvében, mellyel választ keresett a saját korának kételkedői számára, az egyéni lelket, mint az intelligencia objektív világának résztvevőjeként posztulálván. Plotinus korára azonban ez a világ már megállapította magáról, hogy a végtelenségig felette áll minden emberi intelligenciának. S ha Platonnal együtt Diotima, az ihletett volt az, akinek fel kellett emelnie az egyéni lelket a fény világába, úgy a vele született képességek tiszta koncentrációjával indult el Plotinus lelke eksztatikus repülésében a fény világába, ami most ugyanúgy sötétség is volt. Azaz mondhatni inkább Plotinus miszticizmusa, mint Ágoston feltételezett belsőségessége volt az, ami a lépcsőfokot szolgáltatta Szókratész látomásától Husserl és korunkbeli egzisztencialista követőinek *Wesensschau*-jához. Plotinus, bár nem volt modern, mégis vágyott arra, hogy egyesítse lelkét az egység valamiképpen objektíven létező alapelvével, amiről a modern ember tudja, hogy délibáb, ám még így sincs lényegi különbség Plotinus eksztatikus látomása és a poszt-kantiánus filozófia *Wesensschau*-ja között. Ő, hasonlóan azokhoz, akik figyelembe veszik a gyakorlati ész kanti elsőségét, szerették volna

felülmúlni a tudás és a tudomány birodalmát az akarat monumentális *Entschluss*-a segítségével, ami azért szabad, mert elvileg a noména birodalmában létezik. A noména birodalmát teljességgel megismerhetetlennek felfogva, ezzel együtt természetesen az embert is teljességgel megismerhetetlennek önmaga számára, a modern teológusok a kegyelem Istenét is abban a birodalomban álldogálónak képzelik el. Így a gyakorlati, és nem az elméleti gondolkodás elsősége együtt jár a teljesen ismeretlen Istennek, és az Ő Krisztuson keresztüli időbeli megnyilvánulásának posztulálásával, aki hasonlóképpen teljességgel ismert, és teljességgel ismeretlen, ezzel hozván létre azt a helyzetet, melyben elvárt, hogy segítse az embert, aki az ő elsődleges építője volt. De ezt is majd a harmadik fejezetben tekintjük át.

Ha pedig a modern teológia azzal büszkélkedik, hogy Sören Kierkegaarddal együtt ösztönösen megérezte: az igazság szubjektív, s az ember pusztán egzisztenciálisan keveredik bele Istennek, mint Alanynak, semmint az elmélkedés tárgyának felfedezésébe ebben az igazságban, akkor még ennek a gondolkodásmódnak a fő szempontjai is felfedezhetők már az *Enneadok*-ban. Plotinus nem akarta, hogy a lélek hideg és elkülönített legyen, mikor a történelemben Krisztuson keresztül adott minden kijelentéstől egészen külön találkozott önmagában „az isteni világosság ösztönös megérzésével". „Inkább olyan elragadtatást kell éreznie, mint egy szerelmesnek, aki meglátja szerelmét, és boldogan gyönyörködik benne, mint olyasvalakinek, aki meglátta az igazi világosságot, akinek lelkét leuralta e világosság közeledésének ragyogása…"[75]

A szellemiség, vagy teljesség eme alapeleme, amit Plotinus olyan jól mutatott be, most Pszeudo-Dionüsziosz, és mások által vegyült a keresztyénség alapelemével, úgyhogy egy ideig biztosnak látszott, hogy a plotinusi mítosz elnyeli az önmagáról bizonyságot tevő Krisztus bizonyságtételét. Sem Dionüszioszban, sem Scotus Erigenában látszólag nem sok maradt a történelmi keresztyénségből. Meg kell hagyni, voltak szóbeli elkötelezések az önmagáról bizonyságot tevő Krisztus mellett, de aztán és mindig és azonnal következett az Ő Ígéjének és munkájának leegyszerűsítése a teljesség ember-alkotta alapelvéből kiindulva.

D. Gilson érvelése a középkori szintézis mellett

Most vizsgáljuk meg Etienne Gilson érvelését, aki azt igyekezett bizonyítani, hogy a keresztyén alapelem mélyebb, ha nem is radikálisan más bepillantással rendelkezik a valóság természetébe, mint a görög.

A keresztyén gondolkodók, jelentette ki Gilson, természetesen a monoteizmust tanítják. „Nos, mondható-e ténylegesen, hogy a keresztyén gondolkodók ezt a monoteizmust a hellenisztikus hagyományokból származtatták?", kérdezte.[76]

A válasznak első ránézésre tagadónak kell lennie, mert „nem ismerünk olyan rendszert a görög filozófiában, amely fenntartotta Isten nevét egy egyedülálló lény számára, majd a világegyetem egészét ekörül az egyedi elképzelés körül keringette volna".[77] Még Arisztotelész sem „rengette meg a hagyományos politeizmust". Mégis, írja Gilson, nem szabad „álmodoznunk arról, hogy vitassuk Arisztotelész kétségtelen hozzájárulását a keresztyén Isten filozófiai elképzeléséhez". Valójában a meglepő dolog Arisztotelésszel kapcsolatosan az, hogy „miután oly messzire jutott a helyes úton, végig kellett volna mennie azon. Azonban tény, hogy megállt félúton".[78]

[75] *Enneadok*, 6, 9, 4.
[76] *The Spirit of Medieval Philosophy*, 43. oldal
[77] 43. oldal
[78] 43. oldal

„Mikor Arisztotelész istenéről beszélünk abból a célból, hogy összehasonlítsuk a keresztyén Istennel, természetesen a mozdíthatatlan mozgatóra utalunk, a különálló, tiszta, cselekedetre, ami a *Fizika* ünnepelt szövegében szerepel”.[79]

„Nos, mi többet kérhetnénk? Anyagtalan, különálló, örök és változhatatlan szubsztancia – vajon nem ez a keresztyénség Istene?”[80]

Gilson válasza az, hogy Arisztotelész mozdíthatatlan mozgatója „nem az egyedül fennálló mozdíthatatlan mozgató, azaz mondhatni, istenség”.[81] „Röviden: a görög gondolkodás még a legélenjáróbb képviselőinél sem jutott el arra a lényegi igazságra, ami egycsapással és a bizonyítás árnyéka nélkül pattan ki a Biblia nagy szavai által: *Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est*” (5Móz6:4).[82]

Bizonyos, állítja Gilson, hogy „a keresztyének eme ’*Credo in unum Deum*’-ja, hitük eme első cikkelye egyből úgy jelent meg, mint kétségbevonhatatlan, racionális igazság”.[83] Hogyan lehetséges tehát, hogy a görögök mégsem fogták fel ezt? Hogy nem voltak képesek meglátni, hogy „ha van egy Isten”, akkor „csak egyetlen Isten van”?

Lássuk, tudunk-e némi világosságot nyerni ebben a kérdésben, javasolja Gilson, összekötvén Isten egyetlenségét az Ő természetének problémájával.[84] Kiderül, hogy a görögök pont azért voltak bizonytalanok Isten egyetlenségét illetően, „mert nem rendelkeztek Istennek ama tiszta elképzelésével, amely lehetetlenné teszi egynél több Isten elfogadását”.[85]

A kijelentés által tájékoztatott keresztyének nem bizonytalanok Isten természetét illetően. Az is biztos, hogy ha lennie kell keresztyén filozófiának, akkor belső lényegi kapcsolatnak kell fennállnia a kijelentés és a gondolkodás között.[86] Biztos tehát, hogy ha a hit által élő keresztyének beszélnek Isten természetéről a görögöknek, akik a gondolkodás által járnak, akkor a hellének ezután nem mulasztják el meglátni azt, amire következtetniük kell a keresztyénség egyetlen Istenének a javára.

Ez azonban nem fog működni, mert ahhoz, hogy a hit tájékoztassa az észt, a saját különleges folyamatán keresztül kellene elérnie azt, de ez a gondolkodás alapelemének megsértését jelentené, ami nem más, mint az emberi autonómia. A görögök ezt nagyon helyesen látták.

1. Szükségszerűség – a folytonosság parmenideszi alapeleme

A. A keresztyén filozófia

Gilson itt egy dilemmát alkotott meg magának. Először azt állította, hogy a hit Istenének egyben a gondolkodás Istenének is kell lennie. Ezen alapszik az ő belső lényegi kapcsolata, valamint a keresztyén filozófia lehetségessége és aktualitása. Azonban még mindig, keresztyén és nem keresztyén számára egyaránt „a gondolkodás lényegileg különbözik a hittől”. „Keresztyén gondolkodás, mint olyan nem létezik…” A megoldás tehát látszólag „az ész keresztyén használatának”[87] valamiképpen áldolgozott elképzelésében rejlik. S valóban ez Gilson fő megoldása. „Az ész keresztyén használatával” a „természetfelettinek alá kell szállnia alkotóelemként a filozófiába”.[88] De miképpen lehetséges ez? Vajon akkor

[79] 8, 6, 45. oldal
[80] 45-46. oldal
[81] 46. oldal
[82] 46. oldal
[83] 46. oldal
[84] 47. oldal
[85] 47. oldal
[86] 35. oldal
[87] 12. oldal
[88] 37. oldal

végtére is nem fogja elveszíteni a filozófia a függetlenségét? Nem, mondja Gilson, mert mi nem állítjuk azt, hogy a természetfeletti a kijelentés segítségével beleereszkedik a filozófia szövetébe. Az ellentmondás lenne.

Nehéz megérteni azonban, hogy mit akart Gilson ezzel a megkülönböztetéssel. A hit és a gondolkodás területei, mondja, abszolút elkülönülten tartandók, de mégis, a hit valóságosan képes aláereszkedni az ész birodalmába, és annak alkotóelemévé válni. A keresztyén hitet úgy különbözteti meg, mint amely csak azokat az igazságokat közvetíti, melyek az üdvösséghez szükségesek, így a filozófiára gyakorolt hatása „csak a filozófia ama részeire terjedhet ki, melyek Isten létezésével és természetével, valamint a lélek eredetével, természetével és sorsával foglalkoznak”.[89] Mi van hát a filozófia többi részével, melyekbe a kijelentés egyáltalában nem képes bejutni? Vajon kettéválik ez a tudományág, s az egyik részét (valószínűsíthetően) befolyásolja, míg a másik részét egyáltalában nem befolyásolja a kijelentés? Miképpen tartható így fenn az igazság egysége? Sőt, „a valódi, abszolút értelemben és önmagában vett filozófia minden igazságát a racionalitásának köszönheti, de a racionalitásán kívül semmi másnak…”[90] Nos akkor mi a helyzet a filozófia hipotetikus részével, melynek alkotóeleme a kijelentés? Bármely keresztyén, aki a kijelentés által jutott ismeretekhez Istenről és a lelke sorsáról, azt természetesen nem akarja majd alkalmi vegytanként használni a kijelentésszerű igazság puszta tudománnyá alakítása érdekében, és soha nem fog megpróbálni vegyíteni „ellentmondó esszenciákat” sem. Ő pusztán csak azt kérdezi majd meg, hogy „bizonyíthatja-e igaznak a gondolkodás” ama állítások némelyikét, amelyekről ő maga a kijelentés által értesült.[91]

A görögök és Plotinus gondolkodása, amint azt korábban említettük, azon az előfeltevésen alapult, hogy az ember nem Isten képmására alkotott teremtmény, nem bűnös Isten előtt, ezért teljes mértékben képes helyesen értelmezni Istentől függetlenül is az egész valóságot, vagy a „természetet”. Arisztotelész gondolkodása is magában foglalta az élet „totalitárius nézetét”, s mint ilyen, szöges ellentétben állt a keresztyénség tanításával. Bármely két ennyire ellentétes filozófia között szükségszerűen totális háborúnak kell kirobbannia, amelyről Gilson ama nyilvánvaló kudarca szolgáltat közvetett bizonyítékot, hogy egyetlen ponton sem képes szintézist létrehozni a keresztyénség és Arisztotelész ellentétes alapelveiből. Arisztotelészhez hasonlóan Gilson is ahhoz ragaszkodik, hogy a filozófiának a racionalitásra kell hivatkoznia *per se* az álláspontjának bizonyítása végett, ez azonban valójában annak elismerése, hogy Parmenidesz álláspontja volt a helyes. Az embernek egyszerűen csak az ellentét alapelvét kell használnia a végső valóság természetének megállapításához. Ha ez azonnal lehetetlennek bizonyulna, akkor a létezésről azt kell feltételezni, hogy magában foglalja a végső esetlegesség összetevőjét. A Létezés, mint olyan, vagy Isten akkor valami tisztán irracionális módon a világ összes entitásának a forrásává válik. Mivel a tiszta logika használata annak kimondását követeli, hogy Isten teljesen statikus és – azt feltételezve, hogy Isten a létezés egésze, tehát minden más létezés nemlétezés – más oldalról az a tisztán irracionális állítás fog felbukkanni, hogy ez a teljesen statikus alapelem hozza létre a teljesen újat, azaz a tisztán esetlegeset.

2. Esetlegesség – a szakaszosság hérakleitoszi alapeleme

A korábban elhangzottakban főleg azt igyekeztünk bemutatni, hogy a plotinusi filozófia alapelve, ami a teljesség, vagyis a létezés skálája, miképpen uralta az egész középkori gondolkodást.

[89] 38. oldal
[90] 49. oldal
[91] 36. oldal

Most már csak azt a tényt kell bizonyítanunk, hogy a középkori filozófusok a tiszta esetlegességet a menekülésre használták a tisztán determinista monizmus elől.

Senki sem rendelkezhet a tányér domború felével anélkül, hogy ne rendelkezne egyben homorú felével is, mint ahogyan Parmenidesszel sem Hérakleitosz nélkül. Kettőjük „szövetsége" hozta létre a részleges létezéssel rendelkező világ középkori elképzelését, ahogyan Platon vezette be először a változás világának ama fogalmát, ami a változatlan világ részét alkotja. Későbbi dialógusaiban azt állította: azt mondani, hogy egyedül a másik világ a teljesen valóságos, nem jelentene mást, mint tagadni, hogy ennek a világnak van a saját természetére árasztható fénye. De miképpen egyesíthette volna az ennyire mesteri módon különválasztott két világot? Az egyetlen lehetősége természetesen a kettősség tompítása volt. Ettől kezdve vonta be ezeket az átfedés ama folyamatába, ami a „részvételről" alkotott elképzelésében jutott kifejeződésre.

Az ő „részességi" sémája támasztja alá a középkor mind negatív, mint természeti teológiáját. A negatív teológia minden misztikus törekvése azon az elképzelésen alapszik, hogy az ember öröklötten részese az Istenségnek. Például pontosan ezen alapszik Isten létezése lételméleti bizonyítékának feltételezett érvényessége. Ami kevéssé nyilvánvaló, de nem kevésbé igaz, hogy a kozmológiai és teleológiai állítások, melyek rávezető módszert használnak, szintén ezen alapulnak.

Mindezekre az állításokra az a lényeges kitétel is vonatkozik továbbá, hogy a világ nem teljesen nem-létező, nem teljesen nemlétezés. De a nemlétezés fogalma kölcsönhatásban áll a létezésével. Lényegét tekintve tehát egy korlátozó fogalom. Ami az ismerős tér-idő világ bármely tényét illeti, egyikről sem mondhatjuk, hogy teljességgel nemlétezés, vagy teljességgel létezés. A tiszta esetlegesség elképzelése tehát azért szükséges, hogy a világ és a világban levő ember tényleges különbözőségét lehessen felállítani Istennel szemben. Az ember akaratának szabadnak, azaz függetlennek kell lenni, s így vesz részt mind a teljességgel esetlegesben, mind az abszolút szükségesben. Másrészről viszont, ha a tér-idő világegyetem tényei teljesen függetlenek lennének, akkor teljesen elszigeteltek és elkülönítettek lennének Istentől. Ezért noha a lehetségesség és a szabadság elképzelésének tisztának kell lenni, a tisztasága miatt csak korlátként szabad szolgálnia, nem valóságként. Az egyetlen mód, ahogyan működhet, ha viszonylagos függőséggé válik a tiszta determinizmushoz.

Egy keresztyén teológus természetesen nem jelentheti ki nyíltan így a dolgot. Neki azt kell mondania, hogy Isten az ember teremtője, aki szuverén akaratából megteremtette és irányítja az embert. Akkor viszont, ha Isten szuverén akaratának a tényét így leszögeztük, a keresztyén teológus keresztyén filozófussá válik, aki számára Isten eme elképzelésének, amelyben a létezés és a lényeg azonosak, kell azzá az alapelvvé válni, amelyből kiindulva ő maga is létezik, továbbá minden más is nyeri a fényét és a jelentőségét. Ezután viszont, ha az ember és minden más ettől a Valakitől kapja a létezését, Akinek létezése és lényege egy és ugyanaz, akkor az embernek és minden másnak el kell veszíteni mind a létezésüket, mind a lényegüket Isten eme teljességgel más létezésében és lényegében. Ez az Isten ugyanis, mint abszolút változatlan Létezés az egyik korlát ugyanúgy, ahogyan a nemlétezés a másik, s ez a kettő, amiképpen Plotinus teljesen helyesen állította, egy és ugyanaz. Isten tehát a nemlétezés bármely értelemben, amelyben az ember rendelkezik létezéssel, s a nemlétezés különféle formái közül Isten a legmagasabb rendű.

Teológusként tehát Gilson a tiszta tekintély alapján hisz a keresztyén álláspontban, filozófusként azonban a tiszta gondolkodással meg kell semmisítenie azt, amiben hitt. Gilson Istenének teljességgel másnak kell lennie. Isten létezése és lényege azonosságának az elképzelése, ahogyan az a középkori gondolkodásban fejlődött, amiképpen Gilson helyesen elismeri, azonos az Istenről, mint abszolút létezésről alkotott elképzeléssel, amely által az abszolút, vagy teljesen független létezést teljességgel szembe kell állítani azzal, ami teljességgel nemlétezés.

Most már világos, hogy mind a természeti, mind a negatív teológia, amiket Gilson támogat, a tények fogalmának ama elképzelésén alapulnak, ami az elvont nemlétezés és az elvont létezés szintéziséből ered. Bizonyos, hogy a Szentírás Istene nem ilyen tényekben jelenti ki Magát. Ha hiszünk Benne, akkor a világegyetem összes jelensége világosan Őt jelentik ki, s természetesen nem úgy fogjuk megtalálni, mint a nemlétezés és a létezés két konfliktusban álló, elvont alapelvéből kovácsoltat, mely alapelvek Istennel szemben, egymással kölcsönhatásban léteznek. Ha a tények maguk is a tiszta létezés és a tiszta nemlétezés kombinációi lennének, akkor Maga Isten is kétségtelenül kölcsönhatásban állna a „nemlétezés" alapelemével. Akkor még mindig posztulálható lenne tényleges létezésként, de ha így lenne, az a teremtett létezés valóságának rovására lenne így. Ha tehát az Isten létezése bizonyítékainak, különösen a rávezető módszerrel megállapítottaknak érvényeseknek kell lenni, az azért lenne így, mert a világ nemlétezését, és Isten természetének mindent magában foglaló és determinisztikus mivoltát bizonyítanák. Így ha az olyasfajta teista bizonyítékok, melyeket Aquinói Tamás alkotott, szintén érvényesek lennének, akkor a megtestesülés, azon túl pedig a teremtés valóságát (és jelentőségét) cáfolnák. Gilsonnal szemben Tamás gondolkodása ebben a dologban nincs kellően messze Arisztotelészétől. Valakinek vagy Arisztotelész, vagy a keresztyénség totalitárius nézetét kell elfogadnia. Ha az illető szintézist keres a kettő között, azzal a keresztyénséget próbálja meg lecsökkenteni a bűnös, szövetségszegő ember misztikus, önálló szellemiségének a szemléltetésére.

Sőt, ha Gilsonnak igaza lenne abbéli hitében, hogy Bonaventura tanítása az ember belső megvilágosításáról Isten által húzódik meg minden vita mögött arról, hogy Isten létezése azonos az Ő lényegével, akkor ez valójában annak kimondása lenne, hogy Bonaventura minden Ágoston iránti engedelmessége ellenére nem lépett túl az ember Istenben való részvételének neo-platonista elképzelésén úgy, ahogyan Ágoston végül igen. S ha Gilsonnak igaza lenne abban, hogy Isten létezésének Descartes által alkotott bizonyítéka Anselméhez hasonlóan a létezés eme elméletén alapult, az csak annak kihangsúlyozására szolgálna, hogy Descartes és modern tanítványai filozófiájukat az emberi autonómián, valamint a tiszta, determinista racionalizmus, és a tiszta, indeterminista irracionalizmus egzotikus keverékén építették fel.

E. A tudás fokozatai

Most röviden áttekintjük a középkori embernek a tudásról alkotott elképzelését, amely természetesen párhuzamos a létezésről alkotott elképzelésével, ahogyan egyszer még Parmenidesz is azzal érvelt, hogy a létezés és a tudás azonosak.

Míg a tér és idő világában tartózkodik, az ember valójában elkülönülve marad mind a létezésében, mind a tudásában az abszolút létezéstől (azzal együtt az abszolút tudástól) annak következtében, hogy részt vesz mind az abszolút nemlétezésben, mind az abszolút létezésben, továbbá mind az abszolút tudatlanságban, mind az abszolút tudásban. Miután a létezése egy felfelé haladó létezés az abszolút nemlétezésből az abszolút létezésbe, így a tudása is az abszolút tudatlanságból növekszik az abszolút mindentudás felé.

A középkori ember elfogadta a görög filozófia már említett alapvető problematikáját, nevezetesen hogy miképpen képes azonosítani az ember önmagát a többi embertől és maguktól a tárgyaktól elkülönítetten? Valójában nem volt képes azonosítani önmagát, amíg teljesen el nem nyelődött először az abszolút racionalitásba, másodszor a teljes tudatlanságba. Mindkét esetben elvesztette önmagát még azelőtt, hogy elérte volna az azonosítást. A görögökkel együtt szembesülvén a görög filozófia eme dilemmájával, a középkori ember önként szembesült még eggyel: a görög filozófiának a keresztyén gondolkodással történő kiegészítésének dilemmájával. Az ő keresztyén státuszán belül a Szentírás Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusát tette meg az élet magyarázata alapjának. De akkor miképpen

kombinálhatja össze a két, egymással szöges ellentétben álló kiindulópontot ahhoz, hogy érvényre juttassa mind a szellemiség szókratészi alapelvét, azaz Platon és Arisztotelész *paideia*-ját, valamint Krisztus abszolút, önmagáról bizonyságot tevő elsőségét?

Megpróbált, éspedig nem minden jóhiszeműség nélkül, hű maradni Krisztusnak és az embernek az egymással összeütközésben álló úri mivoltához, s hitte, hogy képes „hű" maradni mindkettőhöz, miután valójában úgy változtatta át Krisztus alakját, hogy az illeszkedjen a görögök autonómia-elképzeléséhez. Az ember és az ő teremtett szabadságának bibliai nézetét egyszerűen azonosnak fogadta el a görög nézettel az élet karcsúságából kiindulva. A középkori ember hasonlóképpen azt is képzelte, hogy képes az ember bukására nem úgy gondolni, mint szándékos engedetlenségre a Teremtője kijelentett akarata ellen, hanem mint a kifejezés szabadságának a végletekig nem teremtett valóságban történő keresésére ösztönző belső hajlama iránti természetes, nem tudatos engedelmeskedésre, sőt, így is kell arra gondolnia. Így döntő fokig valóban kénytelen volt elfogadni a pogány létskála-elképzelésben rejlő teljes problematikát.

Röviden megjegyezhetjük, hogy a középkori ember így próbálta meg kimunkálni a maga *paideia*-ját, ami tulajdonképpen az ő „ideális" emberéhez történő felemelkedés volt a létezés és a tudás nemes létráján, mégis, meg kell hagyni, ismervén a végső üdvösségét (mert miképpen tudhatna erről bárki, hacsak nem kapott természetfeletti kijelentést és el nem nyelődött Istenben. Emellett nem létezett a megfeszített Krisztus befejezett, helyettesítő áldozata sem, mivel minden létezés analogikus, az abszolút determinizmus és indeterminizmus által meghatározott volt, olyan, hogy maga az egyház alkotta Krisztus megtestesülésének folytatását, a mise pedig a „vér nélküli" megfeszítés volt). Így hát a bármivel kapcsolatos emberi tudás nem volt-e valójában az abszolút tudás és az abszolút tudatlanság szintézise?

1. Aquinói Tamás, mint a *par excellence* középkori ember

Aquinói Tamás volt a középkori gondolkodás legnagyobb teológusa-filozófusa, és hozzáértőbb munkát végzett, mint bárki más az egymással összefonódó keresztyén és görög gondolkodásban.

Előtte, tájékoztat minket Gilson, a középkori gondolkodást az a nagy veszély fenyegette, hogy idealizmussá alacsonyodik le. Platont követve Ágoston is kihangsúlyozta azt a tényt, hogy az igazság szükséges és megváltozhatatlan, jóllehet „az érzékelhető rendben semmi megváltozhatatlan nem található".[92] Aquaspartai Máté valóban azt jelentette ki, hogy „a dolgok lényegei nincsenek összekötve semmiféle létező dologgal", ezért „nem vesznek figyelembe sem teret, sem időt". Ezzel a nézettel kapcsolatosan a kritikusai azt válaszolták, hogy „így az értelem tárgya a puszta semmi lenne", de Máté higgadt maradt, fenntartván, hogy nem ellentmondás „azt mondani, hogy az értelem tárgya egy nem létező dolog lényege. Épp ellenkezőleg, mondhatjuk, hogy az értelem tárgya sohasem a létezés értelmében vett létező. Egy lényeg, például az ember megérthető fajtáinak birtokában az értelem kialakítja belőle a megfelelő fogalmat, de anélkül, hogy akár létezőnek, akár nem létezőnek mutatná be az embert".[93] Ez a gondolkodás azonban természetesen abszurd volt.

Tamás mentette meg az ügyet. „Szembesülvén a senki által nem kívánt alternatívával, és a nyíltan fenyegető szkepticizmussal…", rehabilitálta az érzékelhető rendet. Ezt cselekedvén azonban nem esett Platon ellenkező szélsőségébe. Nem vallotta, hogy az érzékek útján történő megtapasztalás megérthető. Soha nem kisebbítette „a gondolkodás jogait". „A

[92] *The Spirit of Medieval Philosophy*, 230. oldal
[93] 232. oldal

teljes és helyes értelemben vett igazság egyedül a gondolkodásban található meg, mert az igazság a dolog és az értelem kiegyenlítődésében rejlik."[94]

Mégis, kérdezhetjük, miképpen képzelte Gilson, hogy Arisztotelész mérsékelt realizmusa, ahogyan Tamás védte azt, valóban megoldotta a formális intuitívizmus és a tiszta szkepticizmus közötti reménytelen dilemmát? Arisztotelész számára Platonhoz hasonlóan a tudás csak az egyetemességek ismerete volt, s az is biztos, hogy Arisztotelész számára a legmagasabb rendű egyetemességet a tiszta tagadással lehetett elérni. Az Arisztotelész által elért egység az önmagában, és nem a világban gondolkodó tiszta gondolkodás egysége volt. Arisztotelész tiszta formája teljesen felette állt, ha egyáltalában felette állt, és ha egyáltalán kapcsolatban állt a tiszta anyaggal, akkor teljes kölcsönhatásban volt azzal. Az igazságnak, mint a dolog és az értelem kiegyenlítődésének az elképzelése ekképpen egy korlátozó fogalomra csökkent.

Parmenidesz, s nem Platon, vagy Arisztotelész kristályosította ki az igazságot, mint az értelem és a dolog kiegyenlítődését, de csak az érzéki világ valóságának teljes tagadása árán. Aquaspartai Máté közel került ahhoz, hogy parmenideszi bátorságra tegyen szert, de mégsem jutott el teljesen idáig, mert keresztyénként bizonyos fokú valóságtartalmat kellett tulajdonítania a történelemnek. Ezért hozzáadta a hitet a keresztyén történelemfogalomban a filozófiához, ami *per se* teljességgel megsemmisítő volt arra nézve.

Ebben a dologban Aquaspartai Máténál majdnem tökéletes bemutatását látjuk a létskála alapelvének, tudniillik a tiszta indeterminizmushoz kapcsolt tiszta determinizmusnak, ami a tökéletesség (a létezés skálája) elképzelésével gyengéden beburkolja mind a filozófiáját, mind a teológiáját.

De vajon a Gilson által Aquinói Tamásnak tulajdonított álláspont alapvetően különbözik, a Máténak tulajdonítottól? *Non apparet*.

Először is, amint megjegyeztük, Arisztotelész filozófiája Platonénál nem kevésbé kombinálja a tiszta racionalizmust előidéző egység, vagy folytonosság, valamint a tiszta irracionalizmust keltő sokféleség, vagy szakaszosság alapelvét. Tiszta forma, tiszta anyag, a kettő tiszta kölcsönhatása alkotja Arisztotelész filozófiáját.

Ebben benne rejlettek Isten, az ember és a világ egymásra nem gondoló, „ismeretlen, mert megismerhetetlen" fogalmai. Mindebben alapvető rokonság állt fenn Arisztotelész és Plotinus filozófiái között, és tulajdonságaik bármiféle szintézise a keresztyén alapelvvel utóbbi biztos kárával járt. A keresztyénség hármas Istene átfogó módon ismeri Önmagát: Ő a világosság, nincsen benne semmi sötétség. A keresztyénség világa világosan az Ő teremtő és megváltó tevékenységét jelenti ki, s a keresztyén ember elkerülhetetlenül helyesen ismeri Őt, a világot és önmagát.

A keresztyén ember természetesen, még a bűnös is, tudatlanul utánozza a Sátán lázadó példáját Isten szeretetének kegyelmes kinyilatkoztatásával szemben. Elnyomja Istennek a saját alkatában és az őt körülvevő világban neki adott kijelentését, s önmagát jelöli ki a végső viszonyítási pontként egyrészről az egységről alkotott racionális alapelvében – ami vagy Istent szállítja le az ő szintjére, vagy őt emeli fel az Istenére, – másrészről az egyediség irracionális alapelvében – ami mind Istenét, mind őt magát becsomagolja az irracionalitás feneketlen, parttalan óceánjába.

Arisztotelész filozófiája, vagy Platoné, illetve Plotinusé, csak az aposztata összeesküvés konkrét formái voltak. Ha valamelyik keresztyén teológus Platon, vagy Plotinus filozófiáját részesíti előnyben Arisztotelészével szemben, míg másvalaki ennek a fordítottja, az csak azt a tényt bizonyítja, hogy nem ismerték fel ennek és a hasonló ideológiáknak a közös kútfejét az aposztázia lelkülete kifejeződéseiként.

De vajon elfelejtettük, hogy Gilson állandóan úgy hivatkozik az Exodus metafizikájára, mint a görögök filozófiájának elkerülhetetlen kiegészítésére? S vajon nem

[94] 235. oldal

jelenti ki ismét csak a jelen vonatkozásban, hogy ha valódi kiegyenlítődésnek kell lenni a gondolkodás és a dolog között, akkor a dolognak „idomulnia kell egy más értelemhez”?[95]

Ha tehát meg akarjuk érteni „a keresztyén álláspontot ebben a dologban”, akkor vajon nem kell számításban vennünk Istent, mint Teremtőt? Csak ekkor látjuk meg a teljes képet.

F. A szeretet fokozatai

A középkori ember számára a tudás problémája *pari passu* haladt a létezésével. Ebből arra következtetünk, hogy az erkölcs területe is e kettőhöz hasonlóan haladt a számára.

„Mindennek gyökerénél” mondja Gilson, „fekszik Szent János kifejezése: *Deus caritas est* (1Jn4:16). Ha azt mondjuk, hogy az Isten szeretet, az nem jelenti azt, hogy Ő nem létezés. Épp ellenkezőleg, ez annak másodszori megerősítése, mert Isten szeretete nem más, mint az Ő Lényének szuverén szabadsága, Aki túláradó tökéletességében szereti Önmagát mind Önmagában, mind az összes lehetséges résztvevőjében.”[96]

„Lényként” Isten „a szuverén jó és a szuverén módon kívánatos. Ezért akarja és szereti Önmagát, de a jó miatt, amit szeret, s ami nem más, mint a saját Lénye, s mivel a szeretet, amellyel szeret ez a jó nem más, mint az Ő akarata, ami önmagában lényegileg azonos az Ő létezésével, Isten a szeretet. S ez a szeretet, amit Isten önmagában kelt, s ami lényegileg Ő Maga, másokból kiváltja az Ő tökéletessége iránti vágyat, ami hasonló ahhoz z örökkévaló cselekedethez, amivel Önmagát szereti.”[97]

Ha Isten szeretetét az ember forrásaként és céljaként írjuk le, azzal messze túllépünk Arisztotelészen. „Az elsődleges indítóok különbözik Arisztotelészétől, mert kreatív”.[98]

A mi szeretetünk „Isten részvétele”, ami azt jelenti, hogy „Istent keresni annyi, mint máris megtalálni Őt”.[99] Az ember bekerül a szeretet ama körébe, ami Isten önszeretetével kezdődik, és ér véget. „Itt nincs a szeretetnek olyan áradása, mely egyre messzebb és messzebb kerül a forrásától, míg végleg elenyészik. Szeretetből születve az egész világegyetemet átjárja, mozgatja és belülről megeleveníti az a szeretet, amely úgy kering benne, mint az életadó vér a testben. Létezik tehát a szeretetnek olyan körforgása, ami Istentől kezdődik, és újra Őt találja meg: *quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bonum ad bonum*. A végkövetkeztetés tehát elkerülhetetlenül az, hogy szeretni Istent annyi, mint már birtokolni Őt, s mivel aki keresi Őt, az szereti is, így aki Őt keresi, az már birtokolja is. Isten utáni kutakodásunk az Ő szeretetének keresése önmagunkban, de Isten bennünk levő szeretete a mi véges részvételünk abban a végtelen szeretetben, amellyel Isten Önmagát szereti”.[100]

„A szeretet eme metafizikája, mely teljességgel a létezés metafizikáján alapszik”, arra indít minket, hogy konkrétabban kérdezzünk az emberi szeretet természetéről.[101] Nyilvánvaló, hogy ezzel a szeretettel viseltetik az Isten a szeretetének tárgya iránt. A nagy parancsolat azt követeli az embertől, hogy abszolút módon szeresse Istent. Az embernek érdek nélkül kell szeretnie Istent. De miképpen képes erre a véges ember? „Vajon rendelkezhetünk önzetlen szeretettel? Ha igen, ez a mások iránti tiszta szeretet miképpen viszonyul ahhoz az önszeretethez, amely látszólag minden természetes hajlam gyökerét alkotja?”[102] Itt „ismét ugyanannak a dilemmának a szarvai között állunk, ami mindig is kinő a létezés és a Létezés kapcsolataiból, azzal az egyetlen különbséggel, hogy most nem a létezés, vagy az oksági

[95] 236. oldal
[96] 275. oldal
[97] 275. oldal
[98] 275. oldal
[99] 276. oldal
[100] 276. oldal
[101] 277. oldal
[102] 289. oldal

viszony, illetve a tudás területén találkozunk vele, hanem a szeretet területén vívunk vele kézitusát. S pontosan itt látszólag különösen félelmetes. Az ember, akarattal rendelkezvén, természetes módon vágyik a jóra, a dologra, ami jó neki – az ő javára. Másrészről egyetlen keresztyén filozófus sem feledkezhet meg arról sohasem, hogy minden emberi szeretet Isten öntudatlan szeretete, s valóban, amint megmutattuk, minden emberi szeretet analogikus részvétel Isten saját önszeretetében."[103]

A megoldás természetesen a már említett tényben rejlik, miszerint mi öröklötten az Isten bennünk rejlő szeretete miatt vagyunk azok, amik. „Ha Isten szeretete nem volna már bennünk, soha nem sikerülne azt magunkba juttatnunk."[104] A válasz a részvétel elképzelésében rejlik. A létezésünk maga is részvétel Isten saját létezésében. S Istenben a Létezés a Szeretet. Így van velünk is: a résztvevő létezésünk résztvevő szeretet.

Ebben az életben természetesen nehéznek bizonyulhat meglátni az önszeretetnek és az Isten szeretetének ezt az azonosságát. Itt azonban ismét rögtön megoldható a probléma. Az embernek megvan „ama boldogító látomás ígérete, mondhatni állapota, melyben az értelme úgy fogja ismerni Istent, ahogyan önmagát ismeri…". „Minden nehézség nélkül megmutatkozik majd: az embernek az a végzete, hogy egyszerre, és egyugyanazon cselekedettel érje el a saját tökéletességének csúcsát, valamint az isteni hasonlóság összességét, ami nyitva áll előtte. Mi mást jelentene ez, mint annak kimondását, hogy a szeretet problémájának kulcsa az analógia tanításában rejlik: *ratione similitudine analogiae principatorum ad suum principium*, valamint azt, hogy a megoldásához vissza kell térnünk a cisztercita mesterek által lefektetett alapelvekhez."[105]

Úgy tűnik tehát, hogy a természeti teológia úgy származik a misztikus teológiától, ahogyan hozzá vezet, s a természeti erkölcsiség is úgy származik a misztikus erkölcsiségtől, ahogyan hozzá vezet. Az ember intellektuálisan és morálisan azért az, ami, mert Isten az Ő lényének és szeretetének teljességében Önmagát szereti azokban a lényekben, amiket Ő hoz létezésre. Ez a lefelé vezető út Istentől az emberhez. Azután következik a felfelé vezető út az embertől Istenhez, de ez alapjában véve Isten visszatérése Önmagához és Önmagába. Az ember azért az, ami mert Isten létezése, és/vagy szeretete megtalálható benne, de Isten, mint Létezés, vagy Szeretet gyéren és szerfelett szétosztotta Önmagát a lényekbe. Így ezek a lények igyekeznek felfelé, vagy visszafelé haladni azért, hogy elkerüljék a nemlétezésbe zuhanást, vagy inkább a lények Isten felé irányuló, öröklötten felfelé és visszafelé irányuló mozgásán keresztül alapvetően Isten az, Aki visszafelé halad Önmagába.

Mikor tehát egyes középkori gondolkodók a természetes szeretetről beszéltek, akkor, meg kell hagyni, „a természeti lények szükségszerű hajlamaira gondoltak, melyekkel a saját maguk számára megfelelő jót keresték".[106] De még így is fennáll „eme szerzők számára egy mély, bár rejtett azonosság" az önszeretet és az Isten szeretete között. Mikor viszont más középkori gondolkodók megpróbálták úgy szeretni Istent, hogy az embert „kiemelték önmagából", ők ugyanúgy előfeltételezték ugyanazt az alapvető azonosságot az önszeretet és az Isten szeretete között.[107]

Mind azok, akik a szeretet fizikai jellegére teszik a hangsúlyt, mind azok, akik az eksztatikus jellegére, egyetlen szeretetről beszélnek.

Milyen csodálatosan, érvel Gilson, oldotta meg a szeretet középkori fogalma a természet és a kegyelem viszonyának problémáját is! Nem lehetséges létezés csak abban és rajta keresztül, hogy Isten szereti Önmagát. Nem lehetséges tehát abszolút elkülönítés a létezés, vagy szeretet, illetve a Létezés, vagy Szeretet között. Istennek nincs más ellentéte, csak a nemlétezés. Ha az ember nem szeretné Istent akár csak önmaga számára rejtett módon

[103] 278. oldal
[104] 279. oldal
[105] 287. oldal
[106] 290. oldal
[107] 290. oldal

is, akkor nem létezne. A nemlétezésbe zuhanna. S mivel Isten Létezése, és Szeretete az, ami minden létezésben és szeretetben benne van, a nemlétezésbe zuhanás lehetetlenség.

Ezt az alapvető optimizmust fedezzük fel, ha a Genezis első fejezetéhez lapozunk. Isten azt mondta, hogy minden jó. De hát Ő alkotott mindent, nem igaz? Mi más lehetne bármi, mint jó?[108] S vajon Isten nem „mindenestől változhatatlan"?[109] Meg kell hagyni, minden dolog „nem teljesen azonos". Ezek *ex nihilo* teremtettek. S mint ilyenek, „radikálisan esetlegesek magukban a lényükben", továbbá „lényegileg változékonyak". A „változás lehetségessége szükségszerűség, amitől Maga Isten sem tudta megszabadítani a teremtését".[110] Így minden teremtett dolog „a nemlétezésbe való visszacsúszás állandó veszélyében van".[111]

Vajon az efféle nézet kötelez-e minket a Plotinusszal való lényegi egyetértésre, mikor ő kijelenti, hogy az anyag gonosz? Nem, válaszol Gilson, egyáltalában nem. „Az Exodus metafizikája" Istenhez, mint Létezéshez vezet minket, ezzel pedig a teremtéshez, valamint az anyaghoz, ami így tehát jó. Ha a gonosz belép a képbe, azt „a lélek boldogtalan szorgalmazásra és kezdeményezésére"[112] kell megtennie.

De vajon a fent használt érvelés nem vezet arra a végkövetkeztetésre, hogy az embernek, valamint a természetnek, mint a legmagasabb rendű teremtett analógiának, jónak kell maradni? Nem azt mondtuk, hogy ha elveszíti a jóságát, azzal a létezését is elveszíti?

Ezen a ponton mutatkozik meg Gilson erkölcsről alkotott nézetének alapvetően dialektikus jellege. Végső soron azzal érvel, hogy mikor kimondjuk: Isten Létezés, azzal azt mondjuk, hogy Ő több, mint értelem, erő és akarat is egyben, melyek ugyanolyan végső módon vannak benne Istenben, mint az Ő Létezése. Így a racionalitás alapelvét, ami elvezet minden létező örökkévaló, változhatatlan létezéséhez, kölcsönhatásba kell hozni az irracionalitás alapelvével, ami elvezet minden létező változó létezéséhez. A Szeretet nagy köre, melyben alapvetően Isten szereti Önmagát, nem más, mint annak az elképzelésnek a kifejeződése, hogy Isten az Egész, és mint Egész, Ő az Örvény az emberrel, mint a nagy Örvényen belül forgó kis örvénnyel.

Az ember akaratának áthatolhatatlanságát természetesen fenn kell tartani, amiképpen általánosságban a másodlagos okok hathatósságát is. „Mivel azonban a természetek azért természetek, mert Isten ezeknek alkotta meg ezeket, így elhajolni a saját lényegtől ugyanaz, mint szembeszállni az Isten által a teremtés cselekedetében lefektetett szabállyal."[113] Isten törvényének eme virtuális azonosítása az ember gondolkodásával persze a természetes következménye Gilson az egyesítésről alkotott alapelvének.

Az egyesítés eme alapelve önmagában a puszta determinizmushoz vezet, ami azután Gilson egész gondolkodásában működik. Az ő „Íge-teológiáját" például „az Isten főleg az egyénekben hallatja örökkévalóan Magát", elképzelése uralja. Ő „ténylegesen valóságosak", s azért van ez így, mert Isten Létezése megvan bennük. „Kifejezvén Önmagát az Ígében" Isten egyben kifejezi „a lehetségességek teljességét"[114] is. Az igazságról sem Parmenidesz, sem Spinoza nem mondott drasztikusabbat, mint ez. „Aki a világot alkotta, tudnia, előre látnia és akarnia kellett, hogy milyen lesz a világ a legapróbb részletekig."[115] Akkor tehát mi marad az ember szabad akarata és a másodlagos okok hathatóssága számára?

Végigjárva az utat Parmenidesszel, most megtesszük Hérakleitosszal is. Minden dolog áramlás, lényegi létezésük önmaga ellentettjébe fordul, mert ez Istennek az önmaga

[108] 109. oldal
[109] 112. oldal
[110] 113. oldal
[111] 114. oldal
[112] 114. oldal
[113] 238. oldal
[114] 159. oldal
[115] 164. oldal

ellentettjébe forduló létezése, ami azután visszaáramlik önmagába. Ő azonban nem tud visszaáramlani Önmagába, mert az Ő lényege az Önmagából való kiáradás.

Akkor hát mi a különbség az Isten és az ember között, és mi marad az ember szabad akarata, vagy a másodlagos okok valósága számára?

Mikor Parmenideszt követtük, az ember „szabad akaratát" elvesztettük azáltal, hogy beleolvadt az örök, változhatatlan törvénybe. Mikor most Hérakleitoszt követjük, ugyanúgy elveszítjük azt, mert beleolvad a véletlen feneketlen katlanába.

A keresztyénség és a görög filozófia kombinálásának középkori módszere először Parmenidesz és Hérakleitosz összekeverése volt. Mindegyikről feltételezni kellett, hogy egyforma erősségűek, az abszolút, mindent felölelő változhatatlanság és változékonyság egymással dialektikus viszonyba állítandó elképzeléseivel egyetemben.

Azt mondták, hogy ez a parmenideszi-hérakleitoszi dialektika minden problémát megoldott, vagy ha nem is nyilvánvalóan, akkor majd megoldódnak az ember üdvözítő látomása által. Az ellentét törvényének tehát ennek a látomásnak az ígéretével tettek eleget. A túlvilágon, ahol majd úgy ismerünk, ahogyan most Isten ismer minket, érveltek, sőt még most is érvelnek, majd meglátjuk, hogy elviekben miképpen volt az analogikus létezésünk, a tudásunk és a szeretetünk egész idő alatt részvétel az értelem és a dolog kiegyenlítődésében és Isten Önmaga iránti abszolút szeretetében.

G. A teljes kép

Áttekintvén eddig az összképet, a következő pontok látszanak lényegieknek a középkori ember megértésének vonatkozásában:

1. Az igazság a számára az értelem és a valóság kiegyenlítődése. Ez az alapvető lételméleti igazság.

Ennek elérése érdekében „az értelemnek igazodnia kell a dolog létezéséhez". Ez az értelem lényege, mondja Gilson, „a minden dologgá válás" a „fogalmaink tartalmában… amit a dolgokban találunk meg." Ez azonban nem lenne lehetséges, ha a dolog fogalmának megalkotása során az értelem „nem válna a fogalomban kifejezett dologgá, azzá, amelynek a lényegéhez az ítélőképességnek igazodnia kell".[116] Itt van „az értelem és az objektum közötti primitív lételméleti viszony". „Az igazság az, ami: *verum est id quod est.*" *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

2. A logikai igazság „nem más, mint ennek a lételméleti igazságnak a következménye". A kijelentésében „áll rendelkezésünkre az értelem és a létezés között már felismert összhang megnyilatkozása és kijelentése: a tudás az igazságból származik és a szó szoros értelmében annak folyománya úgy, mint ahogyan az okozat az oké. S miután valós viszonyon alapszik, nem kell megkérdeznie, mi módon fog újraegyesülni a valósággal."[117]

Eddig minden világos: itt van a filozófia alapvető feltevése és követelménye, amiképpen Gilson értelmezi, s a középkori filozófia alapfeltevése ugyanaz, mint a görögé, hogy az ember nem tekinti magát Isten teremtményének. Szent Tamás, mondja Gilson, „soha nem a filozófust dicséri a teremtés fogalmáért".[118] Mózes vezeti be ezt az elképzelést. Mikor Isten Teremtőként jelenti ki Magát Mózesnek, akkor „egyetlen ugrással és a filozófia minden segítsége nélkül az egész görög esetlegesség hátramarad…"[119]

De akkor mi módon képesek a görögök, nem ismervén a teremtést, így elismerten teljesen téves fogalommal rendelkezvén az esetlegességről, mindazonáltal mégis az igazság helyes meghatározását adni nekünk? Parmenidesz ahhoz ragaszkodott, hogy a Létezésnek

[116] 237. oldal
[117] 238. oldal
[118] 69. oldal
[119] 68. oldal

annak kell lennie, aminek a logika tartja. A mögötte meghúzódó, de egyben benne kifejeződő lételmélet kizárta a teremtés elképzelését. Parmenidesz nem tekintette magát teremtménynek, ezért külön is választotta az értelmét egy teremtményétől.

Ebben a társaságban nyilvánvalóan semmi alapja sem lenne egy, az emberénél magasabb rendű „másik értelemre" történő hivatkozásnak. Parmenidesz nem is hivatkozott efféle „magasabbrendű értelemre", Platon és Arisztotelész viszont igen, bár valójában ők is csak egy korlátozó fogalmat alkottak meg vele. Ezzel azonban tulajdonképpen elfogadott álláspontjuk kudarcát ismerték el a világ teremtett tényinek vonatkozásában, a görög filozófiai alapelvekből kiindulva.

Miképpen adhatna hát számot valaki a „teremtett" világról anélkül, hogy hinne a teremtésben? Platon és Arisztotelész nem hittek, de Parmenidesz sem, így mikor egy másik, magasabb rendű értelmet jelöltek meg okként, ez a magasabb rendű irracionális, azaz az ő istenük, a lételméleten alapuló logika következtében soha semmit nem volt képes teremteni, mégis azt mondták, hogy valamiképpen tőle „eredtek" a világ tényei.

Nem is lehetett semmi mást várni, mivel azt tudni, hogy Isten nem a világ Teremtője, mert nem lehet az egyenértékű azzal, hogy nem ismerjük Istent. Ez volt a görögök ismeretlen Istene, Akiről Pál azt mondta nekik, hogy ismerhetnék Teremtőjükként Istent, de bűnösökként csak Megváltójukként és Bírájukként. Ennek megfelelően prédikálta nekik Krisztust, mint Megváltójukat, mindaddig, amíg a Szentlélek által rá nem ébrednek, hogy Istenről, a világról és önmagukról alkotott korábbi elképzeléseik nem mások, mint a „természeti ember" elképzelései, aki fondorlatos előítéleteivel elnyomja az igazságot.

Gilson természetesen figyelmen kívül hagyja ezt az egész páli tanítást, s elveti, hogy keresztyén filozófiáját úgy mutassa be, mint ami párbajra hívja a görögöt. Meg kell hagyni, tájékoztat minket arról, hogy a görögök nem hagytak helyet a gondolkodásukban a teremtésnek, s hogy a „görög esetlegesség" nem volt kellően megalapozott. Így tehát csak mikor „az érzéki világot egy olyan teremtő cselekedet eredményének tekintették, ami nemcsak a létezését adja meg, de meg is őrzi benne a létezést a folyamatának egymást követő pillanatain keresztül, akkor vált oly mértékben a végtelenségig függővé, hogy létezésének gyökeréig át-, meg átjárta az esetlegesség. A világegyetem többé már nem az önmagában gondolkodó gondolkodás szükségszerűségétől, hanem az őt akaró akarat szabadságától függött."[120]

Mit mondhatunk hát erről az akaratról? Kinek az akarata? Természetesen Istené, válaszolod. Isten az esetlegesség világának teremtője, amit a „létezésének gyökeréig át-, meg átjár az esetlegesség", s ami Isten teremtő cselekedetének és gondviselő irányításának eredménye.

De miképpen képes Gilson, kérdezzük vissza, továbbra is úgy beszélni az esetlegesség keresztyén fogalma nem több, mint a görög fogalmának mélyítése? Minden erősítgetése ellenére azonban, miszerint Pál követői „elszakadtak a görög filozófiától",[121] maga Gilson soha nem kérdőjelezi meg a filozófia módszerének helyességét, ami valójában tagadja a világnak Istentől, mint Teremtőtől való függőségét.

Épp ellenkezőleg! Egy szempillantás nélkül elfogadja a parmenideszi lételméletet, valamint az igazságnak ezen alapuló elképzelését. Mikor tehát keresztyén teológusként Istenre, a Teremtőre, mint magasabb rendű értelemre, valamint ennek az Istenek az akaratára, mint az esetleges létezés teremtő forrására hivatkozik, akkor ez a hivatkozás egy és ugyanaz, mintha egy végtelenül esetleges Istenre hivatkozna. Így mi, mint ahogy ő mondja Aquaspartai Mátéról, úton vagyunk Occam teologizmusa felé.

De minek kell akkor az első helyre tenni Istent, a Teremtőt? Meg kell hagyni, az Ő értelme nem igazán magasabbrendű, hanem inkább ugyanaz, mint ami az emberben található.

[120] 71. oldal
[121] 66. oldal

S ha ez az Isten valójában nem lesz az egész ember, az értelmének ugyanúgy, mint az akaratának a Teremtője, akkor ez az akarat egyáltalában nem Isten akarata, hanem nem több, mint a valóság egésze végső lehetségességének és misztériumának fogalma. Ha az ember, mint Isten képmására alkotott, s Krisztus által megváltott teremtmény nem merül bele a filozófiába azért, mert – amennyire csak a helyzete megengedi – meg akarja ismerni Istent, amiképpen kijelentette Magát a világgal kapcsolatos teremtő-megváltó munkájában, akkor egyáltalában nem lesz valódi filozófiája. Akkor viszont, miután számára minden dolgot a titokzatosság leng körül, azt fogja feltételezni, hogy Isten számára is minden dolog ugyanúgy titokzatos.

Gilson tehát középkori mestereivel egyetemben kompromittálja a keresztyénség Istenét. A görögök feletti győzelem elérése érdekében aláveti magát azok követelményeinek, megengedvén, hogy „az Exodus metafizikája" leegyszerűsödjön azzá, amit a tökéletesség alapelve diktál, s ezt cselekedve lehetővé teszi, hogy őt is foglyul ejtsék abban a hálóban, amit mindazok számára vetnek ki, akik bár állítják, hogy Krisztusért beszélnek, de ezt nem az Ő mindenre kiterjedő tekintélyének hangjával teszik.

H. Az ember lényegi egysége

Különösen fontos azt megjegyezni, hogy a tökéletesség, vagy a létezés skálájának alapelvével a Gilson által leírt középkori szintézis azt várta, hogy eljut az ember igazi meghatározására. Konkrétabban, az emberi lényegi egységéről azt állították, hogy az a tökéletesség alapelvének mind a forrása, mind a terméke.

Azok a teológusok, akik Ágostonhoz hasonlóan Platont követték, nem tudták megokolni az ember egységébe vetett saját hitüket, azok viszont, akik Arisztotelészt támogatták, valóban megtalálták az „egész embert".[122] Úgy tűnik tehát, hogy ha az embereknek a kegyelem által kellett üdvözülniük, akkor ismerni kellett azokat, akiknek üdvözülni kell, és azt is, hogy miért. Ha tehát elfogadjuk az arisztotelészi álláspontot, „soha többé nem lesz semmi problémánk az ember lényegi egységével…"[123]

Azonban nem az Exodus metafizikáján keresztül kell az Istent, mint Létezést, s nem a jánosi kijelentésen keresztül kell egyben mint Szeretetet is megtalálnunk az egész emberben? Vajon nem „az emberi összetétel egységét" kell megtalálnunk abban a tényben, hogy részt vesz Istenben az Ő szeretetében teljességében?

Igen, valóban, válaszolja Gilson, még ha keresztyénekként Arisztotelészre is építünk ebben a dologban, akkor is túl kell lépnünk rajta, ami elkerülhetetlenül magában foglalja az ő helyesbítését. Arisztotelész számára „a lélek és a test viszonya a forma és az anyag általános viszonyának részesete volt",[124] mégis, ha követjük Arisztotelészt, azt képzelvén, hogy a lélek pusztán a test formája, akkor nem kerülünk abba a veszélybe, hogy elveszítjük a lélek valódi létezését, s azzal együtt a halhatatlanságát is?[125]

Akkor hát inkább Arisztotelészt, mintsem Platont patronálva vajon elkerültük „a Platon által elképzelt véletlen melléhelyezést"?[126] Erre Gilson képtelen válaszolni. Arisztotelész végső soron nem volt Platonnál jobban képes megadni nekünk az egész embert, mivel mindkettőjük esetében, és alapvetően ugyanazon okból az ember ketté volt szakítva amiatt, hogy mindig két ellentétes irányba kellett elindulnia. Résztvevőként az isteni tudásban és szeretetben az embernek inkább felfelé és visszafelé kell mozognia az Istennel való azonosítás irányában, mint mindennek az abszolút tagadása, ami egyéni mivoltában ő maga:

[122] 175. oldal
[123] 176. oldal
[124] 175. oldal
[125] 176. oldal
[126] 175. oldal

mert ő nem igazán valóságos, amíg egyénisége be nem olvad a tiszta, elvont egyetemességbe. Másrészt ahhoz, hogy minden egyéniség és változás tiszta tagadásaként elkerülje a beolvadást Istenbe, az embernek az abszolút változásba történő beolvadás irányába kell sietnie.

Ezzel a dilemmával Arisztotelész és Plotinus ugyanúgy szembesültek, mint Platon. Mikor Gilson megalkotja az ember nézetét, s legalábbis kezdetben inkább az arisztotelészi, mintsem a platoni alapelvekre építkezik, nem veszi észre, hogy csak a Platonnal és Arisztotelésszel ellentétes keresztyén alapelvvel fedezhető fel az ember a maga szerves egységében. S csak így azonosíthatja magát, mivel ekkor válik teremtményként, szövetségszegőként és Krisztus felszabadított rabszolgájaként kijelentetté, s csak ekkor jelentheti a „hajlandóság Isten felé" az Isten szeretetét anélkül, hogy bele is olvadna. Így válik a bűn elképzelése az Istentől való erkölcsi elidegenedés elképzelésévé anélkül, hogy a nemlétezésbe csúszás metafizikai tendenciájává válna.

Gilson számára a középkori megközelítés épsége, mind a filozófiáé, mind a teológiáé „a megsemmisíthetetlen szabad akarat"[127] elképzelésén áll, vagy bukik. Ennek a ténynek a jelentősége csak akkor mutatkozik meg, ha visszaemlékszünk, hogy a szabad akarat természetét résztvevő autonómiaként fogták fel. A középkori nézetben az ember szabad akarata ugyanolyan független volt, mint Magáé Istené azzal az egyedüli különbséggel, hogy Istennek több volt belőle, míg az embernek kevesebb. Sem Isten, sem az ember akaratát nem tekintették abszolútnak és szuverénnek, mert mindkettővel szemben gátként ott állt a nemlétezés.

Konkrétan, Isten nem volt szuverén a kegyelem megadásában az emberek számára. Az emberek mélyebben vettek részt a nemlétezésben, mint Isten, s ez függetlenséget adott nekik Isten akaratától, illetve azzal szemben. Ha Isten valaha is közeledett az emberhez a saját, az emberénél magasabb rendű értelméből kiindulva, az részben az ember közeledése volt önmagához. Vajon az ember értelme nem volt részese Isten értelmének? Azonban mégis a saját maga, az Istenétől teljességgel eltérő értelem volt a nemlétezésben való részvétele miatt. Ha Isten valaha is meggyőzte az ember „szabad akaratát", akkor Önmagát, mint az analogikus emberben racionálisan jelen levőt győzte meg. Az ember tehát rendelkezett az értelem Istennel való ideális azonosságával, amiért is az Istennek meg kellett győznie az embert, hogy fogadja el az Ő kegyelmét. Mindeme előfeltevések ellenére Gilson nagyon határozottan kihangsúlyozta, hogy az Isten korábban már az emberrel volt, az örökkévalóságtól fogva üdvözítvén Önmagát, s ezzel együtt az összes embert is, mind Benne résztvevőket.

Ezzel ellentétben azonban a valóság és a tudás középkori nézetével az ember sohasem üdvözülhetett. Amíg valóságos volt egyénként, a nem reális, azaz a nemlétezésben való részvétele által volt reális. Mi van hát a reformátorokkal szembeni ama meggyőződéssel, hogy a középkori nézet az, amelyik olyan természetet támogat, amely valóságos, tényleges és üdvözíthető? Középkori alapokon valójában egyáltalában nem is létezik szabad akarat. Azaz ahhoz, hogy az ember valóságos legyen, lényegileg, vagy ideálisan azonosnak kell lennie a tiszta Létezéssel, másrészt viszont ahhoz, hogy valóságos legyen, lényegileg azonosnak kell lennie a nemlétezéssel. Bővebben, az ember feltételezett realitása és szubsztancialitása az ő létezésében rejlik azon a ponton, ahol az elvont racionalitás és az elvont irracionalitás önmagukat kiegészítőkként próbálják meggyilkolni egymást.

Nem szükséges hozzátenni, hogy az ember egységének efféle nézete megsemmisítő Istennek, mint az emberek Urának, mint a kegyelmét a választott népének Krisztuson, az Ő Fián és a Szentlelken keresztül szabadon osztogatónak a tanítására nézve.

Eme bibliai tanítások mindegyikét külön-külön és egészben kompromittálták azok a középkori tanítók, akik bár „keresztyének", mégis elutasították, hogy minden gondolatukat foglyul ejtsék Krisztus Ígéjének.

[127] 322. oldal

I. Végkövetkeztetés

Mit mondott tehát a középkori ember, mikor Jézus feltette neki a kérdést: „Kinek mondotok ti engem?” Azt, hogy Ő, együtt a többi emberrel, felfelé mászik a létezés skáláján a tiszta nemlétezésből a tiszta létezésbe. „Benned”, mondta Jézusnak, „több létezés, tudás és szeretet van, mint bennünk, az összes többi emberben együttvéve. Jelképesen szólva Neked ’le kell jönnöd’ hozzánk, még mélyebben belemerülve a végső nemlétezés, nem-racionalitás és gyűlölet birodalmába, mint közülünk bárki másnak. Ha egyszer lent vagy, készülj rá, ismét jelképesen szólva, hogy valamennyiünket magunkkal viszel a tiszta létezésbe történő beleolvadásodba.” Ez volt a középkori ember válasza, mely természetesen Jézusnak, és ama állításának az elvetését jelentette, hogy Tőle, Rajta keresztül és Neki vannak mindenek. A pogány görög gondolkodás forma-anyag sémája által vezérelve a farizeusokhoz hasonlóan a középkori ember is mindenekelőtt önmagát és a saját igazságát kereste, s csak ezután „fogadta el” Krisztus igazságát.

„Kinek mondotok ti engem?”, kérdezte Jézus. S jött a válasz: „Nem az vagy, akinek állítod magad. Nem tehetünk mást, mint hogy az egység és sokféleség alapelvéből kiindulva értelmezünk téged, ez pedig kizárja bármi olyan dolognak a történelemben bekövetkező feltűnését, amit te állítasz, nevezetesen hogy egy vagy az örökkévaló Atyával. Bizonyos fokig igaz az állításod, amennyire mi is egyek vagyunk az örökkévaló Atyával, a racionalitás örökkévaló alapelvével. De azt is állítod, hogy meghalsz a bűnösökért. Hasonlóképpen ugyanilyen mértékben mi is mind meghalunk a bűnösökért, mivel veled együtt részt veszünk mind az örökkévaló racionalitásban, mind a mulandó irracionalitásban.

Ennek megfelelően elvetjük minden követelésedet, mellyel abszolút egyediséget tulajdonítasz akár a létezésednek, akár a munkádnak. Különösen azt az állításodat vetjük el, hogy meghaltál értünk, helyettünk a kereszten azért, hogy kielégítsd Isten igazságosságát, és ezzel embereket vigyél vissza Istenhez.”

3. A modern ember válaszol

Ennek a hármas sorozatnak az első részében azt láttuk, miképpen kezdett az aposztata ember egy olyan kultúrát kifejleszteni önmaga számára, mellyel elnyomhatta az önmagával, a világgal és Istennel kapcsolatos igazságot. Mélyen a szívében, mondta Pál, minden ember tudta, hogy teremtett lény, aki fellázadt a Teremtője ellen.[128] Bűnösként azonban magyarázó alapelveket alkotott azzal a feltevéssel, hogy az ember nem Isten teremtménye, vagy bűnös, hanem önálló és független valaki.

Pontosan ezzel a előfeltevéssel próbálták a görögök Pál értésére adni, hogy ha Krisztusról, mint Megváltóról beszél nekik, azt az emberi függetlenség elképzelésével összhangban álló fogalmakkal kell tennie. Azonban Krisztus már megjelent Pálnak, és kijelentette neki, hogy az igazság és az élet csak akkor jön el az emberekhez, ha feladják ezt a kérkedő függetlenséget, és térdet hajtanak Előtte, mint teremtő-megváltó királyuk előtt. A görögök közül egyesek a Szentlélek ereje által megtértek, és elfogadták a Pál által prédikált Krisztust. Sokan azonban nem, úgy gondolkodván, ahogyan az előfeltevéseikből kiindulva a farizeusokhoz hasonlóan kellett is gondolkodniuk, hogy Jézus pusztán csak ember, aki istenkáromló azért, mert egyenlővé tette magát Istennel.

A sorozat második részében kimutattuk, hogy munkálta ki a késői Római Birodalom korszakában Plotinus a görög gondolkodásmódot, majd Ágoston Pál apostolét.

Megláttuk, miképpen fejlesztette ki Plotinus a vallásos és elméleti megtapasztalás átfogó, az emberi függetlenség iránt barátilag viszonyuló magyarázatát, melynek eredménye a létezés, a tudás és a viselkedés masszív, mindenre kiterjedő nézete lett, melyben minden entitás fokozatosan kölcsönös kapcsolatba kerültek. Létezik, állította a létezés skálája, amelyiken az ember emberként folytonosan mászik a benne rejlő energiák felhasználásával. Plotinusszal szemben Ágoston Pál ama meggyőződését támogatta, hogy az ember Isten teremtményeként Ádámban bűnössé vált, Isten elől menekül, s így örökkön örökké Isten haragja alatt marad, amíg Jézus Krisztus, az Isten Fia és az Emberfia el nem hordozta ezt a haragot az ő helyén, így szabadítván fel őt arra, hogy kifejlessze a saját keresztyén *paideia*-ját Istenről.

A középkori ember, amint láttuk, megpróbálta szintetizálni a plotinusit és az ágostonit, azaz a keresztyén nézőpontokat, s ezzel gyakorlatiasan szólva elutasította Krisztus ama kijelentését, hogy egyedül Benne van igazság és élet. Valójában azt feltételezte, hogy Krisztus egy ember-isten, ez szörnyeteg.

A jelen részben beletekintünk abba, hogy ki volt, és kicsoda Krisztus a modern ember elképzelése szerint. Tényleg elfogadja a modern ember Krisztus állítását? Tényleg Krisztus nevében értelmezi az élet egészét? Valójában milyen nevet ad Krisztusnak?

A válasz megszerzése érdekében röviden áttekintjük az emberről, a kozmoszról és a világegyetemről alkotott nézetét az emberről, mint – természetesen! – függetlenről alkotott nézetére helyezett hangsúllyal.

A. A reneszánsz ember válaszol

Természetesen a reneszánsszal kezdjük. Mit hitt a reneszánsz ember önmagáról, és a kultúrájáról?

Először is azt gondolta, hogy szabad. Elmenekült a tekintély minden terhétől, főleg az egyházétól, s lerázván azt a hátáról úgy képzelte, hogy nemcsak Arisztotelész tekintélyét passzolta le, de Krisztusét is. Most már végre lehet önmaga, s így tevékenykedhet a

[128] Rm1:19

szellemiség alapelve alapján, ami Szókratészt is arra késztette, hogy oly kegyesen és rendíthetetlenül élje a saját életét.

Más szóval, az igaz, emberközpontú kultúra készült megszületni. Az emberi személyiség végsőkig önmagyarázó természetének nagyra becsült eszméje szolgált alapul az aposztata ember kulturális erőfeszítéseinek fejlődése minden szakaszában. Teljes jelentősége azonban az Isten királysága és az ember királysága között dúló harc szempontjából nem mutatkozott meg világosan egészen a modern időkig, a reneszánsz ember kulturális ideáljaiban.

1. Reneszánsz ember kontra református ember

Ennek megértéséhez azonnal teszünk egy rendkívül nagy ugrást, és szembeállítjuk az embernek és a szabadságának a reneszánsz nézetét a reformátorokéval. A reneszánsz ember a szabadságát a Krisztustól való abszolút függetlenségben kereste, és ott találta meg, ahol a görögök, nevezetesen egy *paideia* megalkotásában, ami kizárta Őt és szembeszegült Vele. A református ember pedig ott találta meg, ahol Pál, azaz a Krisztus üldözése bűnétől való végső, határozott átmenekülésben az Ő nevében épített kultúrához. Rotterdami Erasmus így keveredett össze Szókratésszel, hogy imádkozzon az ember városának felépítéséért, míg Luther Krisztushoz és a hármas Istenhez imádkozott Isten városának felépítése végett.

A. A modern tudomány

A tudomány helyének és jelentőségének kérdése, ami a reneszánsz és a reformáció idején merült fel, talán a közöttük zajló vita fő tárgyát alkotta, modern formában fejezve ki Platon régi Meno-problémáját, nevezetesen: „Miképpen lehetséges a tanulás a megtapasztalás útján”? Az ember rendelkezett kulturális megbízással, de a reneszánsz ember azt jelentette ki, hogy ezt az önálló tudatától kapta, míg a református ember azt, hogy a Teremtő-Megváltó Krisztus ruházta rá. A két nézet teljességgel kizárta egymást, minden köztes tény vitatásával. A reneszánsz ember önmagával, mint kiindulási ponttal kezdte, feltételezvén, hogy egyetlen kutatási módszer sem elég jó, vagy értelmes, amíg nem szolgálja őt, mint a valóság végső magyarázóját, továbbá semmiféle következtetés nem lehet igaz, amíg nem önmagának, mint végsőnek az előtételéből indul ki. A református ember Krisztussal, mint kiindulási ponttal kezdte, s csak ezután önmagával, mint Krisztus szelíd szolgájával.

2. A reneszánsz ember elképzelése önmagáról

A reneszánsz ember fejlődése a legjobban úgy érthető meg, ha először egy pillantást vetünk elődjére, a középkori emberre.

Abelarddal kezdjük, aki tipikus „engedelmes fia” volt az egyháznak. Mégis, Windelband szerint „ő mindenekelőtt racionalista, az ész az igazság mércéje a számára”.[129] Így csak azért hitt az isteni kijelentésben, „mert az ésszerű”, s a keresztyénséget „a görögök demokratikussá tett filozófiájának” tekintette, így tehát „a szabad tudomány szóvivője, a valódi és független tudomány irányában újonnan felébresztett impulzus prófétája”.[130]

A második középkori, említésre méltó alak Occam Vilmos, akinek a neve felidézi a késő középkor nominalizmusát, mellyel Occam lehetővé tette a csecsemőkori tudománynak, hogy a skolasztikától szabadon munkálkodjon.[131] Azaz, az emberi személyiség függetlensége

[129] Willhelm Windelband, *A History of Philosophy*, fordította James H. Tufts, 1895, 299. oldal
[130] 300. oldal
[131] 304. oldal

elkezdte minden oldalról bebiztosítani magát: az egyéni elme csak azt tudta, ami saját magán belül volt.

A. Nicolas Cusanus

A nominalista vonalak mentén érvelt úgy Nicolas Cusanus, hogy az emberi ész „csak feltevésekkel, azaz az ábrázolás olyan módozataival bír, melyek megfelelnek a saját természetének, valamint az összes pozitív állítás viszonylagosságainak", és e nem-tudás tudása, a *docta ignorantia* az egyetlen módja annak, hogy „túllépjünk a racionális tudományon, s eljussunk a tudás és az igazi Létezés, az istenség kifejezhetetlen, nyomtalan, közvetlen közösségéhez".[132]

Mikor Occam „az egyéni létezést jelentette ki az egyedüli Valóságosnak, azzal megmutatta a 'valódi tudománynak' a tényleges világ közvetlen felfogásának módját".[133]

Így lett előkészítve az út, kiált fel Windelband, „egy gazdagabb, élőbb, és 'belsődlegesebb' történelemírás számára".[134]

A régi szerkezet azonban még néha mindig akadályozta az embereket a kutatásukban, amiképpen ezt bárki megláthatja Nicolas Cusanus esetében. „Lényének minden porcikájában megragadta korának friss impulzusa, mégsem volt képes feladni arra irányuló célját, hogy új gondolatait elrendezze a világ régimódi felfogásának rendszerében".[135]

A reneszánsz ember Plotinus motívumát munkálta tovább, aki az ókori filozófia összes elemét beledolgozta az Egyetlenről alkotott elképzelésébe, aki minden mulandó dolog fölött áll, de mégis az emberekkel van. Cusanus így gyűjtötte össze a középkori filozófia összes elemét a *deus implicitus*-ról alkotott fogalmába, aki egyidejűleg azonban a *deus explicitus* is volt. „Isten a legnagyobb (maximum), de egyidejűleg a legkisebb is (minimum)." „Minden mindenben: *omnia ubique*. Ezen a módon minden egyes egyén tartalmazza önmagában a világegyetemet, jóllehet egyedül az illető egyénre jellemző, a többiekétől különböző korlátozott formában. *In omnibus partibus relucet totum*."[136] „Azaz, a véges is adott a végtelennel együtt és abban belefoglalva, az egyén a világegyetemmel és abban belefoglalva. Egyidejűleg a végtelen szükséges önmagában, a véges azonban (Duns Scotust követve) abszolút esetleges, azaz puszta tény."[137]

Megjegyezzük, hogy Windelband a középkori filozófia egész helyzetét azzal az elképzeléssel foglalja össze, hogy amiképpen Plotinus kimutatta az ókori filozófia tévedését, úgy mutatta azt ki Cusanus a középkori filozófia vonatkozásában. „Cusanus arra törekszik, hogy a végtelen és a véges valóság minden egyes összetevőjét értelmes kapcsolatba hozza az összes többi összetevővel. Csak akkor lehetett volna sikeres ebbéli próbálkozásában, ha tagadta volna minden összetevő a többitől való különbözőségének valóságát. Ezt azonban nem szabad. A tiszta lehetségességnek helyet kell kapnia a rendszeren belül."

Tehát a korai modern filozófiában, mondja Richard Kroner, „fedezte fel az ember, hogy ő a világ közepe, s próbálta meg önmagán belül keresni az igazságot és a vezetést. Egyetlen külső tekintély sem vállalhatja a felelősséget a személy egyéni jelleméért, vagy a hitért, amit az ember minden döntése és viselkedési normája végső forrásaként elfogadhat".[138]

Majd hozzáteszi: „Minden modern filozófia ezeken az előfeltevéseken alapszik. Az ember soha azelőtt nem érezte ennyire erősen a szabadságát. *Az ember méltóságáról* című

[132] 343. oldal
[133] 344. oldal
[134] 345. oldal
[135] 345. oldal
[136] 347. oldal
[137] 347. oldal
[138] Richard Kroner, *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, 25. oldal

híres szónoklatában (1486 körül íródott) az olasz Pico de Mirandola az ember függetlenségét általánosságban, valamint az egyes egyénekét konkrétan magasztalta."[139]

A francia Michel de Montaigne (1533-1592) mondta: „Többet tanulmányozom önmagamat, mint bármi mást. Ez az én metafizikám, ez az én fizikám."[140]

Világos tehát, hogy a reneszánsz ember következetesebben munkálta ki a szellemiség szókratészi lelkületét, mint tette azt maga Szókratész. Hallván valamit Krisztus ama állításáról, hogy Ő az út, az igazság és az élet, ebből neki még mindig nincs semmije. Ott, ahol Szókratész a természetes és az öntudaton keresztül hozzá szóló Isten kijelentése ellen lázadt, a reneszánsz ember ugyanezen az Isten ellen lázadt, mikor kijelentette Magát neki Jézus Krisztus halálában és feltámadásában, valamint Pálnak és a többi apostolnak a megtérésre hívó felszólításában. A reneszánsz ember tehát döntően bebiztosította magát ebben az újonnan megtalált „szabadságában" abban, hogy a hármas Isten sehol nem beszélt vele. Különösen a természetet kellett a saját, és nem Isten birodalmaként értelmeznie.

B. Francis Bacon

Az angol Francis Bacon (1561-1626) hatalmas szolgálatot tett az ember városa polgártársainak, mikor leírta, hogy „a tudás hatalom" (*Scientia est potentia*). Ő volt, mondja Kroner, „a természet legyőzésének prófétája a megvizsgálással és a rávezető módszerrel történő gondolkodással." Igaz, nem nőtte ki teljesen „a középkori gondolkodási formákat, de megérezte a természeti erők megismerhetőségének és felhasználhatóságának lehetőségét az ember hatalmának és függetlenségének magasabb szintre emelése érdekében".[141]

Bacon kijelentette, hogy célja „annak kipróbálása volt, hogy az ember hatalma és nagyszerűsége alapja felállítható-e".[142] *Új Atlantisz* című esszéjében szerepel a tanárok tudós társadalmának kitalált elnöke, aki ezt mondja: „Alapozásunk vége a dolgok okainak és titkos mozgásainak ismerete, valamint az emberi birodalom határainak kitágítása, ami minden lehetséges dolgot foganatosít".[143]

Mikor ezt olvassuk, természetesen Platonra kell gondolnunk, aki a szellemiség szókratészi alapelvének, azaz egy *pur sang* filozófiának alapján próbált meg egy kultúrát, egy ideális állapotot kifejleszteni, a mitológiát és a teológiát a második legjobb *deuteros plous* birodalmába száműzve. Hasonlóképpen, jóllehet Bacon eredetileg a hármas Istenhez, az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez imádkozott sikerért, azután mégis az ember városának tervrajzát vázolta fel, amelyben a trinitárius tanításnak pusztán érzelmi jelentősége volt.[144]

Ő szemléltette nekünk, miképpen kell kimunkálni a tudományban a szerinte helyes módszertant. A következtetés segítségével fedezné fel „ a valóság egyszerű elemeit, melyek 'természetéből' kiindulva, a szabályos viszonyukban és kapcsolatukban kell magyarázni az egész terjedelmét mindannak, amit érzékelünk. A következtetés, gondolta, meg fogja találni azokat a formákat, melyekkel a természetet magyarázni kell."

Bacon következtető módszere mindent magában foglalt, s célja volt, hogy „az embert és életének minden tevékenységét a valóság ugyanazon elemeinek termékeként értelmezze, mely úgyszintén a külső Természet alapjánál helyezkedik el". Sőt, módszerének kiterjedt alkalmazásával lehetővé tenné az embernek, hogy megvalósítsa álmát: megtegye magát a világegyetem királyának.

---

[139] 27. oldal
[140] V. ö. Kroner, 29. oldal
[141] 28. oldal
[142] V. ö. Kroner, 28. oldal
[143] 29. oldal
[144] V. ö. Francis Bacon, "The Great Instauration", Edwin A. Burtt, *The English Philosophers from Bacon to Mill* című művében, The Modern Library, 1939.

Az „isteni segítségnyújtásra” támaszkodva nemcsak azt vállalta fel, hogy „vet egy-két pillantást a tényekre, példákra és tapasztalatokra, hanem hogy „tisztán és állandóan a természet tényei között…” időzik. Megpróbálta elvezetni az embereket „magukhoz a dolgokhoz, valamint a dolgok konkordanciájához”, s ha valahol hibát vétett, legalábbis bemutatta másoknak a hiba kijavításának eszközeit: „S ezekkel az eszközökkel azt hiszem, örökre összehoztam az empirikus és a racionális tényszerűség igaz és törvényes házasságát, melyek rideg és balvégzetű el- és szétválása az emberiség minden dolgát zűrzavarba taszította”.

Ekképpen, vélte Bacon, állította félre „ama rendszerek káros tekintélyét, melyek vagy közös fogalmakon, vagy csak néhány kísérleten, esetleg babonán alapulnak”, valójában azt jelentvén ki ezzel, hogy megoldotta Meno problémáját. Megtagadván a bálványok valamennyi osztályát, megígérte, hogy elvezet minket „az ember birodalmába…” Dániel ama próféciája tehát látszólag beteljesedett, miszerint az utolsó napokban „a tudás növekedni fog…”

Most már, állította, bizalommal imádkozhatunk „Istenhez, az Atyához, Istenhez a Fiúhoz és Istenhez a Szentlélekhez”, hogy vezessen minket az ember királysága felé vezető úton. „Ők majd kegyeskednek az én kezeimen át új kegyelemmel ruházni fel az emberiséget.”

Bacon mellett más tudósok is hozzájárultak az ember városának felépítéséhez. Amire nagyon oda kellett figyelni, az nem volt más, mint annak megmutatása, hogy az empirikus kutatással felfedezendő „tényeknek” illeszkedniük kell maga a reneszánsz ember által kidolgozott tervbe, akinek biztosra kell venni, hogy a gondolkodás és a létezés azonosságának parmenideszi alapelve a helyzet ura marad.

Az embernek ebben a világban ezt az alapelvet kellett alkalmaznia a véletlen által neki szolgáltatott anyagra. Kénytelen volt tehát az egész valóságot, önmagát, valamint a világot az azonosságra és a sokféleségre vonatkozó elvont alapelveiből kiindulva értelmezni.

Most azonban új veszély tűnt fel a számára a látóhatáron: nevezetesen a frissen megszerzett, szabad egyéniségének az elnyelődése a tiszta staticizmus és a tiszta áramlás pillanatról pillanatra őrlődő kölcsönhatásában.

Mikor Parmenidesz azt állította, hogy az egész valóság a létezés egyetlen változatlan blokkja, akkor átadta egyéniségét a hasonlóképpen teljes egybeolvadásnak a sorssal, mikor pedig Hérakleitosz feltételezett mindent áramlásnak, akkor ő szolgáltatta ki egyéniségét a véletlennel való ugyancsak teljes körű összekeveredésnek.

Követőik ugyanezekkel a problémákkal szembesültek, de általában azzal próbálták meg megmenteni az embert a bármely irányban történő elnyelődéstől, hogy kijelentették: sem a parmenideszi, sem a hérakleitoszi alapelv nem rendelkezik semmiféle érvényességgel önmagában, hanem inkább a kölcsönhatáson keresztül válhatnak gyümölcsözővé az emberi megtapasztalás magyarázatában. Mégis megmaradt a probléma. Arisztotelész elképzelése, miszerint minden létezés öröklötten analogikus, megmarad a tiszta determinizmus és a tiszta indeterminizmus állandóan növekvő kölcsönhatása felé való haladás haszontalansága tökéletes példájának. S még nem jött el a vég. Valójában nem is volt más lehetőség, mint tovább haladni lefelé ennek a kölcsönhatásnak az útján, hacsak valaki természetesen nem a feltámadt Krisztust prédikáló Pálra hallgat. De miféle „szabad” ember akart volna arra menni?

Valójában a reneszánsz ember rájött, hogy a minden tekintélytől mentes szabadságának merész hangoztatásával jobban ki kellett hangsúlyoznia az abszolút esetlegességet és az abszolút determinizmust, mint azt a görög filozófia valaha is tette. A megtapasztalás „nyersanyaga” eredetének semmilyen vonatkozásban sem szabad a keresztyénség Teremtő-Megváltó Istenének tevékenységét tekinteni, mert ha ez így lenne, akkor ez ember is – félelmetes gondolat! – Istentől függőnek találná magát. Hasonlóképpen a megtapasztalás „formáját” illetően sem szabad neki az isteni irányító tevékenységre vonatkoztatni, hiszen akkor ismét csak függővé válna a Teremtőtől.

A reneszánsz ember érezte, hogy az abszolút racionalitás és az abszolút irracionalitás egymással kölcsönhatásban állásának eme szükséges kihangsúlyozása új és másféle veszélyt jelentett a számára: nevezetesen hogy ő a saját maga számára „szabadságra kárhoztatottnak" tűnt. Elhagyván az Atya házát, miután annak rendje túlságosan kötött volt a számára, most egy sivár szigeten úszva találta magát egy parttalan, feneketlen óceánban, melynek a vize olyan sós volt, mint a Holt-tenger, alkalmatlan arra, hogy a steril földet megöntözze, ami kipergett az ujjai közül, mikor lehajolt azt megvizsgálni, s amiben nem voltak sem ásványok, sem zöld növényzet a tetején. Miképpen állíthatta hát fel az ember városát, s erősíthette meg annak falait, hogy kinn tartsa Immánuel herceget, aki eljön követelni és újjászülni az Övéit.

De úgy beszélni a reneszánsz emberről, mint valakiről, aki egy sivár szigeten lakik, még nem jelenti azt, hogy kellőképpen leírtuk volna őt, mint természeti embert. A kopár sziget fogalma csak akkor lenne helytálló, ha az aposztata ember valaha is sikeres lett volna abbéli próbálkozásában, hogy felülkerekedjen Krisztusnak, mint útnak, igazságnak és életnek a követelésein. Azaz, ez az aposztata (azután a reneszánsz) ember alapelvének pusztító természetét szemlélteti arra az esetre nézve, ha valóban sikeres lenne követeléseit és autonóm alapelveit illetően, azaz teljesen, ténylegesen keresztülvinné „az ember városának" megvalósítását. S hogy erre az eredményre soha el nem juthat, azt sokkal régebben már bizonyította a görög filozófia teljes csődje.

A szellemiség szókratészi alapelvének alapján tehát, együttesen az esetlegesség/irracionalizmus és a determinizmus/racionalizmus közötti véget nem érő küzdelemmel az ember nem volt képes meghatározni önmagát, nem mondhatta, hogy „én vagyok", és nem erősíthette azt meg bárki, vagy bármi mással szemben, illetve nem mondhatott semmi határozottat önmagáról, ami különböző lett volna bármitől, amit bárki más bárki másról mondott. Mint a régi bölcs mondásban nem volt semmi, amit bárki más mondott bármi másról, amit ne lehetett volna ugyanúgy elmondani „Szókratészről" is.

Ahogyan „Szókratész" nem képes az azonosság törvényét felhasználni önmaga vonatkozásában, úgy nem volt képes alkalmazni az ellent nem mondás törvényét a tények világára, és ezért volt Parmenidesz egészen „bátor", mikor azt állította, hogy a létezés világának kellett tökéletes választ adnia a gondolkodás törvényeire. Platon még bátrabb volt, mikor ezzel a parmenideszi alapelvvel dolgozott (főleg azután, hogy kénytelen volt elismerni a valóság és a logika világa mögött létező tiszta esetlegességet, valamint a bizonyos fokú létezéssel bíró nemlétezést!). Arisztotelész volt azonban a legbátrabb a hármuk közül, mikor továbbra is ragaszkodott ahhoz, hogy az ismeret csakis az egyetemességek ismerete, mégis kritizálta Szókratészt, amiért nem hagyott helyet az irracionális elem számára a lélekben, Platont pedig azért, mert nem volt kellően következetes a gondolkodásában. Most azonban felbukkant a reneszánsz ember, az első „modern", aki mindenki között a legbátrabb volt, mikor (például Francis Bacon személyében) kijelentette, hogy minden korábbi módszer téves, amiért nem adta meg a kellő helyet a véletlen tények megfigyelésének. A reneszánsz ember bátorságának konkrét formája még jobban megmutatkozott abban a tényben (ismét csak Baconnál), hogy biztos alapot ígért az ember városa számára azzal, hogy magukra a tényekre hivatkozott, majd nyájasan kijelentette, hogy meg fogja találni a dolgok formáit a tényekben. Ekképpen képzelte azt Bacon, hogy elmenekült a szubsztanciális formák arisztotelészi elképzelésétől, jóllehet természetesen a saját formái is ugyanabból a nyersanyagból kerültek ki, mint Arisztotelészé, miután mindkettő végső soron a parmenideszi abszolút indeterminizmusból és abszolút irracionalizmusból lettek megalkotva. Bacon pusztán csak továbbment azon a *via dolorosa*-n, ami Immanuel Kanthoz vezetett, akinek a gondolkodási formáinak magában az emberben kellett megtalálniuk a forrásaikat. S amint majd meglátjuk, még maga Kant sem járta teljesen végig ezt az utat. Valóban, ha az aposztata ember következetes akart maradni a saját elveihez, akkor mindig bátran kellett vallania, hogy nemcsak gondolatban, de a valóságban is teljesen a feje tetejére állította az Isten és ember

közötti viszonyt ahhoz képest, ahogyan a Genezis beszámolójában meg volt határozva. Mikor ugyanis az ember majd nemcsak állítja, de be is bizonyítja önmagának, s az egész világnak a mennyel egyetemben, hogy Isten helyett ő – azaz az Antikrisztus – minden lehetségesség és valóság kezelője és forrása, akkor autonóm erőfeszítései a történelemben felöltik a leglogikusabb jelentésüket.

A reneszánsz ember valóban „modern" volt abban, hogy Isten szövetségládáját Dágonnak, a filiszteusok istenének temploma felé vitte, s úgy utalt Krisztusra, mint a *felesleges emberre*. Olyan volt, mint egy kisfiú, aki azt mondta az apjának, hogy mindig is felesleges volt, és az is marad. „Én irányítom a világot, apám. Tudom, hogy szükségem van élelemre, de meglátod, hogy a magamén fogok felnőni. Valójában felvásárolom az összes áruházláncot, majd az egész országot, aztán az egész világot. Én leszek a sorsom irányítója, a lelkem kapitánya." Azután a kisfiú felfedezte, hogy semmije sincs, amivel akár a következő reggelijét megvehetné, s rájött hogy a példázat tékozló fiújához hasonlóan hamarosan a disznóólakhoz került, ahol még a saját emberi mivoltát is megtagadta. Így járt a reneszánsz ember is, mikor megtagadta Krisztust, mint az Atya házához vezető utat.

Összefoglalván, a reneszánsz ember először is felelevenítette a szellemiség pogány alapelvét, majd Platont, Arisztotelészt és Plotinust követve akarva-akaratlanul is azt bizonyította, hogy győzelme a vereségét jelentette.

Másodszor azonban a reneszánsz ember túllépett középkori társain az erőfeszítéseinek tekintetében, melyekkel megpróbálta összekeverni a saját végső mivoltába való szókratészi belemélyedést Krisztusnak az isteni mivolta végsőségére vonatkozó állításával. A reneszánsz ember számára az ember természeti teleológiája magasabbrendű volt, mint a középkori ember számára. Ennek megfelelően hívta meg Krisztust, hogy építse vele együtt az ember városát, ugyanúgy viselkedvén, mint a Sátán, e világ hercege, mikor a világ országai feletti uralmat kínálta Neki, ha leborulva imádja őt.

Ellenezhetik a reneszánsz ember eme „durva" értékelését azt közbevetve, hogy ő csak „Krisztus nélkül tevékenykedett", de ténylegesen nem szállt szembe Vele. A válasz erre azonban már réges-rég megadatott: bármely emberi lény, aki nem Krisztussal van, Ellene van! A világ egyetlen nagy birtok, akinek a tulajdonosa valóban Krisztus, mert Ő a Teremtője és Megváltója. A reneszánsz ember teljes joggal vetette el a római katolikus egyház tekintélyét, amely nagymértékben egy mesterséges, ember-alkotta Krisztusé volt. A hamis tekintélyt azonban nem lehet jogosan elvetni anélkül, hogy térdet ne hajtanánk az igazinak, Akinek állításait a reneszánsz ember ténylegesen hallotta, mindazonáltal elvetette, mint Rotterdami Erasmus, aki kijelentette az ember Krisztustól, valamint a bűnösként a Krisztus vére által megvalósuló szabadításától független szabadságát. Ez képezte a vita tárgyát Erasmus és Luther között. S vajon Szókratész valóban Máriával, Isten anyjával egyenrangú szóvivőjévé vált az emberi fajnak? Ha Erasmus ezt értette azalatt a kérése alatt, hogy Szókratész imádkozzon érte, az valójában annak kimondását jelentette, hogy Szókratész nem bűnös, s nincs szüksége bűnbocsánatra, amiért kijelentette Istentől való függetlenségét. S ha valaki azt veti mindennek ellene, hogy valakinek nem kell elfogadnia Luther teológiáját ahhoz, hogy elfogadja Krisztust, a válasz ismét világos: a Biblia, mint Krisztus Ígéje teljesen hozzáférhető volt a reneszánsz ember számára, ő mégis úgy döntött, hogy elveti az embernek, mint bűnösnek a tantételét, akinek megváltásra van szüksége, hogy azután Isten városát építhesse. Ez világosan annak kimondását jelentette, hogy Krisztus tévedett, mikor a Sátán hatalmával szemben ahhoz ragaszkodott, hogy amíg az embereket meg nem váltja az Ő helyettük való szenvedése, addig mind ők, mind a teljes kultúrájuk Isten haragja alatt áll.

3. A református ember elképzelése önmagáról

Már jeleztük, hogy a reneszánsz ember a legnagyobb ellenségét a reformációban, és nem a középkori emberben látta. De hogy világosan kifejtsük az említett, erre az ellentétre vonatkozó nézeteket, először rátérünk Richard Kroner ezekkel kapcsolatos elemzésére.

A református és a reneszánsz ember, mondja Kroner, egyaránt ellenezték az egyház külső tekintélyét. Ebből a pontból kiindulva a katolicizmus külsőségével szembeni ellenállásuk az ember lelki belsőségének alapján egyesült. Kroner megemlíti, hogy „a Biblia szava maradt az a tekintély, amire Luther és más reformátusok hivatkoztak", azonban mégis minimalizálja ezt az alapvető és jelentős tényt, mikor hozzáteszi, hogy inkább a „protestáns tudat", mintsem a Biblia volt Luther számára az alapvető viszonyítási pont. Ez a „protestáns tudat" volt az, állítja Kroner, ami elvezetett végül „az egyéni tudaton alapuló modern vallásossághoz".[145]

A. Luther Márton kontra Böhme

Összhangban ugyanezzel a gondolati vonallal, Kroner a miszticizmus lelkét a reformációéval azonosítja. Ezt mondja: „A misztikusokhoz hasonlóan Luther is meg volt győződve arról, hogy Krisztus megváltó engesztelését olyan belső igazságként kell értelmezni, amit a lélekkel kell megtapasztalni, s hogy Isten nem egy tanítás tárgya, hanem az akarat és a szív legmagasztosabb célja. Nem holmi 'forma' arisztotelészi értelemben véve, hanem élő hatalom, s az ember nem egyesülhet Istennel elméleti tudás, hanem csak belső megújulás útján."[146]

Kroner teljesen félreértette a lutheránus teológia és a miszticizmus viszonyát, s ez nagyon hasonlít ahhoz a félreértéshez, amit oly gyakran tesznek Ágoston teológiájának és Plotinus miszticizmusának vonatkozásában. Az alapvető teológiai meggyőződések, melyek főleg Ágoston késői írásaiban fejeződnek ki, természetesen ugyanúgy szöges ellentétben állnak Plotinus meggyőződéseivel, ahogyan Luther alapvető meggyőződései is a középkori miszticizmuséval. Luther természetesen Ágoston teológiáját folytatta, míg a reneszánsz miszticizmusa Plotinust nem hagyta feledésbe merülni. Kroner nézetei a történelmi valóságnak pontosan az ellentétei.

Különösen nehéz felfogni, miképpen beszélhet Jakob Böhme (1575-1624) hiedelmeiről „protestáns hitként".[147] Ezeket leírva Kroner ezt mondja: „Az *Ungrund*, minden dolog feneketlen őskorszaka az isteni akarat. Ez az akarat abszolút független, motiválatlan, nem kényszeríti semmiféle vágy. Az őseredeti akarat nem akar semmit. Az összes határozott dologgal összehasonlítva önmaga a Semmi."[148] De végül „az akaratnak akarnia kell valamit annak érdekében, hogy akarattá lehessen. Böhme ismeri ennek a rejtvénynek a megoldását… Az örök, mindig örömteli akarat vágyik a saját önkijelentésére, ön-megnyilvánulására és önbeteljesítésére. Tiszta Akaratként Isten nem ismeri Önmagát, s nem kerül szembe Önmagával. Nincs tudatában Önmagának. Ebben a vonatkozásban Isten valóban nélkülöz valamit. Végtelenként egyben határozatlan is. Az Ő akaratának bőségét megkurtítja tudásának szegényessége, szabadságának erejét korlátozza tudatosságának tehetetlensége. Csak mikor kijelenti Magát Önmagának, Önmaga artikulálása által, akkor válik a személytelen *Ungrund* a teremtés személyes Szerzőjévé."[149]

---

[145] Kroner, *Speculation*, 26. oldal
[146] 64. oldal
[147] 68. oldal
[148] 72. oldal
[149] 63. oldal

Böhme, állapítja meg Kroner egész gondolkodásában a személyiség kérdésével foglalkozott. „Ha Isten személyes, akkor Ő egy én. Az emberi lény azonban véges, így miképpen foghatunk fel egy végtelen lényt? Ez a kérdés foglalta le teljes gondolkodását."[150]

Böhme nézetének eme bemutatásából világos, hogy ő inkább a plotinusi mintsem az ágostoni érvelési vonal mentén gondolkodó volt, s álláspontja az emberi függetlenség előfeltevésén alapszik, s így „a kulcsot" Isten személyiségének „rejtvényéhez önmagában találta meg". S azt is elmondhatta, hogy „e világ teremtésének forrását sokkal könnyebb megérteni Isten akaratában a belső ember által, mint a látható dolgokat a külső által". Emellett „ha Istent és az örökkévalóságot akarod szemlélni, fordíts meg akaratodat a belső éned felé, s akkor olyan leszel, mint Maga Isten, mert kezdetben teremtettél, s Isten belső akaratának megfelelően és Istenben élsz". Böhmetől idézve ezt, Kroner hozzáteszi: „Ágoston és Luther ugyanezt mondták".[151] Ezzel az értékeléssel lehetetlen egyetérteni.

Meg kell hagyni, Kroner hivatkozhat Windelbandra, valamint a tanítás nagy történészére, Adolf von Harnackra, annak alátámasztása végett, hogy Ágoston „ugyanazt mondta". De ezek az emberek is figyelmen kívül hagyták a tényt, hogy Ágoston fokozatosan kinőtte a korai platoni-plotinusi oktatását, s eljutott a hitre abban, amit Pál apostol tanított a szuverén, kiválasztó Krisztusról.

Böhme vallásos meggyőződése alapjában véve az volt, hogy az ember nem Isten teremtménye, aki Isten előtt bűnös úgy, ahogyan Luther Ágostonon, Pálon keresztül hitte. Böhme reneszánsz volt, nem református.

Böhme-re vonatkozó észrevételünk elsősorban arra irányult, hogy megértsük a poszt-kantiánus, tudniillik természeti ember szellemisége alapelvének természetét. Kroner maga is ragyogó és alapos példája ennek ama bámulatos hitével, miszerint az igazi szellemiség „vonala" Szókratésszel kezdődött, és a legjobban Jézus Krisztus által fejeződött ki, Akit aztán később helyesen utánoztak Ágoston, Luther és Kant.

A szellemiség igazán szókratészi alapelvét ténylegesen tulajdonképpen Plotinus, a reneszánsz ember, majd tetőpontra ért formájában Kant vitték tovább. Mi azt állítjuk, hogy ez összeütközésbe kerül Krisztus ama állításával, hogy Ő az út, az igazság és az élet. A megtérése után Pál megkérdőjelezte, amint Jézus is tette a farizeusok között. Utóbb Ágostonnak kellett közvetlenül szembesülnie vele, amiképpen a plotinusi létskála „üdvösség önkiválasztás által" elképzelésében kifejeződik. Majd Luther is megkérdőjelezte a megtérés után, a lágyan keresztyénesített plotinusi formájában a római katolikus egyházon belül. Luther számára Erasmus szabad embere valójában a bűn rabszolgája volt, s csak azok esetében létezett az igazi szabadság, akik bűneiért Krisztus kifizette a büntetést a kereszten.

B. Descartes kontra Kálvin

Az abszolút alapelvi ellentét az ember városa és Isten városa között sajátos világossággal a Rene Descartes kontra Kálvin János esetében mutatkozott meg. Descartes természetesen tipikusan reneszánsz ember volt, míg Kálvin Istennek a Luther által újra felfedezett biblikus megközelítését fejlesztette tovább és szélesítette ki. Előbbi a szellemiség szókratészi-plotinusi, utóbbi az ágostoni-páli alapelvén állt.

A (kockán forgó) dolog az emberi bizonyosság volt. *A filozófia új útjai* (*Neue Wege der Philosophie*) című könyvében Fritz Heinemann kijelenti, hogy az ókori ember a kozmosszal, a középkori Istennel, míg a modern önmagával törődik. Felszínesen tehát mondhatjuk, hogy mind Descartes, mind Kálvin modernek voltak. Ugyanakkor végső soron az emberrel mindketten a környezetének, azaz az Istennel való viszonyának vonatkozásában foglalkoztak. Mindketten az ember tényleges szellemiségét keresték ennek a sajátos

[150] 73. oldal
[151] 74. oldal

viszonynak a felállításával. Más szóval, nemcsak a miképpen ismerheti önmagát az ember szókratészi kérdése merült fel, de a platoni is az ő „igazi” kultúrájáról, így végső soron az „üdvözüléséről”. Ez ugyanúgy a „kulturális” filozófia ügye is volt, mint a „humanistáé”.

A reneszánsz ember a természeten akart „uralkodni”, hogy felállíthassa a saját földi királyságát, s Descartesnek az öntudatra vonatkozó kutatásai ezt ragyogóan példázzák. Aztán Bacon és Galileo Galilei is olyan „módszert” fejlesztettek ki, ami emberi irányítást vetített ki a természetre. Sokan mások, nevezetesen Descartes is, matematika-orienált módszert dolgoztak ki, mely azon a parmenideszi feltevésen alapult, hogy a valóság teljes mértékben magyarázható az emberi fogalomalkotás segítségével. De Kroner azt hangsúlyozta ki, hogy Galilei emiatt figyelmeztetett, hogy a matematika „soha nem fed fel semmit a világegyetem, vagy akár csak egy kődarab valódi természetéről”, jóllehet metafizikus beállítottságú követői rendszerint figyelmen kívül hagyták ezt a figyelmeztetést, és tovább folytatták erőltetett spekulatív rendszereik kiköltését. Bizonyos értelemben mondhatjuk, hogy az ókori kozmológiához fordultak, s azt állították, hogy felfedezték a létezés valódi természetét.

Descartes, Spinoza és Leibniz ennek a kozmológiának a három kiemelkedő képviselője, akik valóban modern gondolkodók voltak annyiban, hogy végső erőfeszítéseiket nem a természetre, vagy a világra irányították, hanem az emberre, az ő helyére a világban és az Istennel való viszonyára. Descartes ezt az ő híres *cogito*-jától indította, ami teljességgel antropocentrikus alapelv. Spinoza alapvetően misztikus volt, aki számára Isten ismerete fontos volt, de mégsem volt theocentrikus, hanem inkább azt a hiedelmet karolta fel, hogy a spekuláció elhozhatja az ember harmóniáját az isteni létezéssel, azaz minden vágyakozásának és áhítozásának a „végét”. Leibniz egész rendszere a lényegét tekintve antropocentrikus volt, melyben az ember volt mindennek, még a világnak és Istennek is a mintája és a modellje. Ennek a három „tudományos” metafizikusnak tehát bármiféle „naturalizmusa” illúzió volt. Amennyire a rendszereikben szerepelt, az inkább az ő korukban uralkodó gondolkodásmódnak, semmint a rendszereik belső, vagy ezoterikus tanításának adózott.[152]

A középkori spekulációval kapcsolatos utóbbi, Kroner munkájából vett megjegyzéshez hozzáteszünk egy idézetet a modern spekulációval és kijelentéssel kapcsolatos munkájából. Descartes, mondja Kroner, ellenezte azt a római katolikus – arisztotelészi tanítást, mely szerint az ember testből és lélekből áll. „Az arisztotelészi tanítás úgy kezeli a személyeket, ahogyan más ’szubsztanciákat’ is kezel. A lelkemet akkor ugyanazon a módon fogja fel, mint más dolgok formáit. Valóban, csak egy speciális forma az, ami jellemző az emberre. Descartes is túlságosan keresztyén ennek az elméletnek az elfogadásához. Én nem egy speciális szubsztanciális forma vagyok, hanem inkább egy gondolkodó lény, s csak ebbéli minőségemben állok ellentétben a szubsztanciák és formák egész világával. Csak így alkotok ént, s így tudhatom, hogy én vagyok én. Én tehát, pontosan szólva, csak egy gondolkodó dolog vagyok (*res cogitans*), azaz elme, vagy lélek (*mens sire animus*), értelem, vagy gondolkodás, mely kategóriáinak jelentősége korábban nem volt ismert a számomra.”

Kroner az alábbi megjegyzést teszi Descartes eme szavaival kapcsolatosan: „Teljes mértékben új ebben a meghatározásban az énre, mint ehhez a világhoz nem tartozóra helyezett hangsúly annyiban, hogy a gondolkodás alanyaként gondolkodom a világról, s ezzel önmagamról is, miközben a fizikai dolgok (beleértve a testemet is), a gondolkodásom tárgyai.”

Végül, Kroner eme következő megjegyzése a legeslegfontosabb. „A keresztyén szellemiséget itt úgy értelmezi, mint egyedi, a gondolkodás tárgyaival szembenálló gondolkodási pozíciót. Descartes előtt egyetlen gondolkodó sem hozta ennyire hangsúlyosan és határozottan napvilágra a modern filozófia alapelvét és ismeretelméleti szubjektivizmusát. Ebben a vonatkozásban ő volt a filozófia tényleges kezdeményezője a modern világban.”

[152] *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy*, 256–257. oldal, The Westminster Press.

Amit Kroner itt Descartesről mond, az nagyon felvilágosító. Descartes nem munkálta ki teljesen a saját alapelvét a szellemiségről, sőt nem is volt teljesen hűséges ahhoz. Ez először is elveti a forma skolasztikus fogalmát, és előremutat Kant felé. Az ember azonban nem dolog, hanem személy. Ebben a vonatkozásban Spinoza és Leibniz követték őt, mert a szellemiségnek ugyanebből az alapelvéből kiindulva gondolkodtak.

Sajnos, érvel Kroner, Descartes végül nem maradt hű a saját alapelvéhez. Valódi ismeretelméleti szellemiségét feláldozta a metafizika érdekében, hogy megértse a végső valóságot. „A modern antropocentrikus álláspontot elvetették, helyette a keresztyénség előtti kozmocentrikus alapelvet élesztették fel. Spinoza és Leibniz követték Descartes vezetését. A reneszánsz naturalizmus ily módon tönkretette a modern ismeretelmélet alapjait. Az elme, értelem, gondolkodás, sőt az ego, vagy én fogalmait most meghosszabbított párhuzamosoknak tekintették, mintha ugyanazon a síkon haladtak volna keresztül. A gondolkodó alany felsőbbrendűségét és elsőségét a gondolkodás tárgyaival szemben feladták.”[153] „Egyedül Kant volt képes tisztázni ezeket a félreértéseket, s feloldani a metafizikai megoldások hamisságát.”[154]

A probléma alapvetően ismét az emberi szabadság problémája volt, amit Descartes, Spinoza és Leibniz metafizikai rendszerei tagadtak. Descartes filozófiájában „az egyéni ego elképzelését elnyelte a matematikai gondolkodás elképzelése. A személy középpontjaként a tudomány érvényre juttatásának vágya erősebb, mint az önmaga megértésének vágya.”[155] Kant volt az, aki végül felismerte az ember szellemiségének teljes jelentőségét, s nem engedte meg, hogy a tudomány metafizikai alapja iránti vágy bármennyire is beárnyékolja azt a tényt, hogy az ember szabad személyiség. Kroner mondja: „A kritikus álláspont, amelyre végül Kant helyezkedett, részben az azzal a tanítással szembeni tiltakozásából fakadt, hogy az ember egy akarat nélküli báb. Csak így volt képes Kant megóvni az erkölcsi felelősséget, s valójában az erkölcsi élet egész szféráját.”[156]

A végső összecsapás tehát Kant és Kálvin között zajlott. Az ember valódi szabadságát és belsőségességét először a református ember tárta fel, akinek Kálvin volt a legjobb képviselője. Ő volt az, aki Luthernél hathatósabban különítette el az ember valódi szellemiségét és szabadságát Istennek az Ő teremtésében és megváltásában levő szabad, önálló cselekedetéből kiindulva. Nem Luther, hanem Kálvin szólította fel a reneszánsz embert a megtérésre Pál tekintélyes módján, aki ugyanezt parancsolta az ókori embernek.

A küzdelem Descartes, Spinoza, Leibniz és Kant emberének reneszánsz városa, valamint Isten református városa között teljes körűen zajlik, felhasználván a teológia, a filozófia és a tudomány fegyvereit egyaránt. A reneszánsz, valamint a reformáció óta még hevesebbé és kiterjedtebbé vált, mint addig bármikor.

Az ember kulturális feladatának tudatában szállt szembe Kálvin Descartesszel, s ezt a tényt Kroner valamennyire érzékeli. Kroner azt mondja, hogy Kálvin pusztán csak azok nevében szólt, akik automatát csinálnak az emberből. Mégis, miközben elismeri, hogy mind Luther, mind Kálvin hittek a kiválasztásban, Kroner figyelmen kívül hagyja az előbb említett tényt, és azt képzeli, hogy Luther főcsapásának iránya inkább a misztikusok, s végső soron Kant szellemisége felé mutatott. Ez összhangban ál azzal a hiedelmével, hogy Ágoston alkotja az összekötő kapcsot a szókratészi és a kartéziánus szellemiség között.

Kálvin számára az ember maga is szabad volt, azaz szabadon felvállalhatta kulturális feladatát Krisztus nevében, ami alapvetően – akár a teológiában, akár a filozófiában, vagy akár a tudományban – az aposztata ember felszólítása volt a megtérésre a világegyetem minden pontján. Ezt a tényt Kálvin követői természetesen jobban kimunkálták, mint ő maga.

[153] 97. oldal
[154] 98. oldal
[155] 100. oldal
[156] 165. oldal

Például, Abraham Kuyper írt egy háromkötetes munkát *Pro Rege* címmel, mely szerint a föld minden négyzetcentiméterét Krisztusnak, mint az ember Megváltó Királyának kell követelni. D. H. Th. Vollenhoven, Herman Dooyeweerd és Hendrik Stoker is a filozófia és a tudomány olyan módszertanát mutatták be, amely minden lépésnél az emberközpontú kulturális erőfeszítéseket volt hivatott párbajra hívni.

Kroner nézőpontjából azonban mindezeket a törekvéseket el kell vetni az ember ama szellemiségének nevében, amit Szókratész, Descartes és Kant mutatnak be. Ismét figyelembe véve az ő szembenállásukat Kálvinnal, az alábbi pontok jutnak eszünkbe.

A *primun notum*, azaz a valaki által tudható legalapvetőbb dolog kérdése szerves. Kálvin egyetértett Descartesszel abban, hogy az embernek önmagából, mint a gondolkodás tárgyából kell kiindulnia, de azzal a kikötéssel, hogy senki nem szemléli önmagát megfelelően, amíg nem látja Isten teremtményeként, az Isten ellen fellázadt bűnösként, s ebből a lázadásból Jézus Krisztus történelmi munkája, valamint a Szentlélek benne lezajló újjászülő cselekedete által megváltottként.

A görögök természetesen elvetették ezt a gondolatot önmagukról, mint gyalázatot az önállóságukra nézve, s jobbnak tartották régi hiedelmüket, miszerint ők nem teremtmények, s az „Isten", Akinek létezését „bizonyították", vagy „cáfolták", nem az, Akinek valójában ők is a teremtményei. A görög független spekuláció volt az, amit Kálvin és Luther Ágostonhoz hasonlóan elvetettek, miután Krisztus megjelent nekik a Szentírásban, ami után már sem ezzel, sem a belőle hamisan kisarjadó római katolicizmussal nem foglalkoztak.

Minden ember, érvelt Kálvin, öröklötten tudta, hogy az efféle spekuláció az emberben rejlő ama igazság elnyomására tett kísérlet volt, hogy Isten az ő Teremtője, s az ember a természeténél fogva minden spekulációval ezt az igazságot igyekszik elnyomni (Rm1). Biztos tehát, hogy Descartes nézete is alapjában véve az arra irányuló erőfeszítésből állt, hogy elnyomja azt, amiről a szívében mélyen tudta, hogy igaz. Ebben egyetlen emberi lény sem kételkedhet. Istennek, mint Teremtőnek és Megváltónak az ismerete együtt jár magával a tudással, a kettő kölcsönösen, közvetlenül kapcsolódik egymáshoz. Maga az emberi kételkedés is előfeltételezi a tudomást a Szentírás Istene ama igaz kijelentéséről, mely kimondja az ember teremtményi mivoltát, és a Vele szembeni bűnösségét. Descartes saját kételkedése is tehát megcáfolhatatlan bizonyítéka ama megrögzött vágyának, hogy kizárja az igaz Istent a tudásának világából. Ő is olyan volt, mint a korábban leírt fiúcska, aki elhagyván az atyja házát megállt, és megkérdezte önmagát, valamint másokat, hogy vajon volt-e valaha apja. Krisztus a számára fölösleges ember volt, akit úgymond megkért, hogy szelíden álljon félre, hogy azután akadálytalanul kibontakoztathassa a saját világnézetét. Descartes metafizikája Kroner állításával ellentétben nem következetlen az ember szabadságáról alkotott ismeretelméleti nézetével, hanem inkább tökéletesen összhangban áll azzal. A szabadság önállóság, melynek alapján posztulált egy kultúrát, amit egyrészt a folytonosság elvont alapelve irányított a matematikai törvénynek megfelelően, másrészt a szakaszosság elvont nézete, a tiszta esetlegességgel összhangban.

Descartes tehát az a késői reneszánsz ember, aki folytatta aposztata elődeinek „az ember városának" felépítésére irányuló törekvését, elvetvén ezzel Isten városát. Ha Pál eljött volna a Földre és találkozott volna a reneszánsz Descartesszel, joggal ismételhette volna: „Nemde nem bolondsággá tette-é Isten e világnak bölcseségét? Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket." (1Kor20-21) Még Kroner is rámutat, hogy Descartes egyetemessége elnyelte az egyéniségét, azaz szántszándékkal szigetelődött el minden olyan kapcsolattól, egyedül amelyekből kiindulva azonosíthatta volna önmagát. Az ember annak a helynek és feladatnak a következtében az, aki, amit Isten, az ő Teremtője és megváltója jelöl ki a számára, de Descartes azt képzelte, hogy mindezt fakéregként vetheti el a saját „lényegének" felfedezése végett. Mégis, saját maga is elismeri, hogy nem talált

semmit, ami továbbra is azonosítható lett volna, miután befejezte Isten, a teremtés és a gondviselés eltávolítását. Valóban, miképpen várhatta volna, hogy bármit is talál, miután így megsemmisítette önmagát? Csak azt tudta, hogy nem az volt, ami volt. Azt nyögdécselni, hogy tudom, hogy vagyok, anélkül, hogy bármit is tudnék arról, mi vagyok, nem más, mint a semmi kimondása, sőt, az engem megteremtő, és az én megváltásomért meghalt, és ezzel engem szabaddá tevő Isten tagadása bolondságának, zavarodottságának és vétkének bemutatása.

B. Immanuel Kant és a szellemiség alapelve

Sorrendben a következő Immanuel Kant és a szellemiség alapelve kanti kifejeződésének elemzése. Alapvetően Kroner saját leírása kerül bemutatásra Kant alapelvéről, valamint a szerző értékelése. Kroner azt hiszi, hogy először Kant volt az, aki teljes mértékben érvényre juttatta az említett szókratészi alapelvet. A görög Szókratész elég jól kezdte, megvallván, hogy miután tanulmányozta a természetfilozófusokat, elbátortalanodott, mivel egyiknél sem találta meg az egység olyan alapelvét, amely lehetővé tette volna a számára az élet totalitárius nézetének elfogadását, vagy önmaga magasabb rendű aspektusainak érvényre juttatását. Azután azonban megtanult Anaxogorasztól megmagyarázni mindent, amiről a természetfilozófusok a magasabbrendű egység, a *nous* szempontjából kiindulva beszéltek. Ezután, mondta Szókratész, „úgy imádtam őt, mintha egy isten lett volna". Mégis, senki sem volt képes felfedezni a *nous*-t bármely egyéni természeti elem tanulmányozásával, tudniillik alulról indulva próbálván meg a csúcsra érni, hanem inkább mindenkinek a *nous*-szal kellett kezdeni, és meg kellett tanulni a természet tárgyait ennek fényében kezelni. A *nous* volt az az egyetlen előfeltevés, melynek fényében a természet összes dolga a valódi egységükben tűntek fel, ami nem természeti, hanem inkább teleológiai egység volt. A természet tárgyai mind a *nous* felé mutattak, s nélküle valójában értelmetlenek voltak.

Elfogadván a *nous* elsőségét, Szókratész így ihlette Platont és Arisztotelészt a teljes valóság teleológiai nézetének kimunkálására. Mikor azonban Szókratész az objektív valóság eléréséről beszélt a fogalmi tudás által, akkor valójában ahhoz a naturalista állásponthoz vonult vissza, amint egész idő alatt felülkerekedni igyekezett. Platon és Arisztotelész így fogták fel, hogy igazodtak Szókratész tanításához a valóság, és különösen az időtlen, végső valóság fogalmi, azaz spekulatív ismeretének felkínálásával, de az eredmény az lett, hogy az egyéni ember elnyelődött a változhatatlan létezés egyetemes birodalmában.

A keresztyénség, de főleg a „protestáns tudat" fejlesztette ki pompásan az igazi szellemiség eszméjét. Luther végső fellebbezése a katolikus doktrínális rendszer spekulációjával szemben „az ember belső tudatához irányított". Ő egyszerűen a spekulatív tanítás egyetlen rendszerében sem hitt, hanem inkább a kijelentésben, miután ebben a birodalomban részben Eckhart mester, a középkori misztikus hatott rá.[157] S itt rejlik az összekötő kapocs a modern filozófia és a protestáns teológia között.[158] Nevezetesen Eckhart volt az első kimondottan szubjektivista, vagy egzisztencialista misztikus a filozófia történetében. Prédikációiban nyíltan úgy mutatta be a saját személyes megtapasztalását, mint a legtöbbet számító dolgot az igazság keresésében, valamint a vallásos rajongás gyakorlatában. Csak Eckhart korától vették fel a „misztikus", és a „miszticizmus" fogalmak annak a személyes belső megtapasztalásnak a jelentését, amelynek nincs szüksége logikai szemléltetésre, hanem inkább kiállja azt, mivel meggyőző és ragályos egyszerűen azért, mert logikailag nem szemléltethető, de közvetlenül megkapó és érzelmileg megnyerő. „Eckhart meg volt győződve arról, hogy Isten csak akkor tapasztalható meg, ha a lélek elvet minden

[157] *Speculation and Revelation in Christian Philosophy*, 236. oldal
[158] 23. oldal

külső támogatást, legyen az történelmi elbeszélés, vagy tudományos elmélet, jóllehet a biblikus képletes beszéd és a metafizikai terminológia felhasználható annak kifejezésére, ami tényleg kifejezhetetlen. De még tovább is ment. Hitte, hogy ez a belső megtapasztalás a rangját, bizonyosságát és igazságát tekintve a legfelsőbb rendű a hit bármely pusztán tanulás útján megszerzett összetevőjével, valamint a gondolkodás bármely észlelő alapelemével szemben. Újra és újra figyelmeztette hallgatóit, a legbelsőbb központjukhoz, a lelkük 'kastélyához', a belső világosság 'sötétségéhez' kell fordulniuk, ha meg akarják látni Istent, és egyesülni akarnak Vele. Gyakorta beszélt a 'felfedezéseiről', amelyek kinyilatkoztatják az isteni dolgok titkos jelentését. Csak intenzív belső a lelken belül hallatszó hangokra történő összpontosítással képes az ember megtalálni ezek, és minden más, valamint az élet, a létezés, mint olyan, az abszolút elme, a végső jóság és az isteni egyszerűség forrását. Ez a belső kincs adja meg a léleknek a nemességét, hatalmát, egyediségét. Itt kell a hitnek megnyugodnia. Eckhart csak arra használ metafizikai fogalmakat, vagy vallásos képeket, hogy felkeltse ennek a végső sürgősségnek az érzését a hívőben. Ha sikeres lesz ezzel a belső összpontosítással, a hívő végül megtapasztalhatja Krisztus születését a saját keblében."[159]

Eltűnődhetünk, hogy vajon akkor nem Eckhart mester szellemében íródtak Montaigne szavai: „Megvannak a saját törvényeim, s az engem megítélő bíróságom, s többször folyamodok hozzájuk, mint bárhová máshová"? Valószínűleg, de Kroner ezzel nem ért egyet. Montaigne ugyanerről a kijelentéséről ezt mondja: „Erőteljesebb ellentét a keresztyén tudat és az ókoriak tudata között aligha képzelhető el. Miután önmagát érezte a világ közepének, nem ismerte a megtérést."[160] „Montaigne-nek nem volt Istene, akihez imádkozhatott volna", mondja Kroner. Ám akkor vajon Eckhart mesternek sem volt? Miért ne lehetne Montaigne szellemisége, és Eckhart mester szellemisége a kantiánus szellemiség előfutára?

Már megjegyeztük, hogy Kroner nézete szerint Descartes volt „a filozófia igazi kezdeményezője a modern világban", mivel a világtól eltérően önmagát állította be az emberi tapasztalat bármiféle értelmes magyarázata kiindulópontjának.[161] Végül, Kroner úgy beszél Blaise Pascalról, mint aki még Descartesnél is jobban ábrázolta ki előre Kantot. Nevezetesen: miután Descartes kijelentette a szellemiség lelkét, visszazuhant a spekulatív metafizikába, Pascal viszont nem. Így tehát „közvetlenül előre érezte Kantot".[162]

Az általa elmondottakból világos, hogy Kroner értékelésében Kant jobban érvényre juttatta a szellemiség elképzelését, mint bárki előtte, nevezetesen azokat a legmagasabb rendű lelki eszméket, melyeket az ember önmagán belül érez az emberi faj tagjaként. A valódi szellemiség megköveteli az externalizmus minden formájának elvetését, s ezt Szókratész teljesen világosan értette. Magának a kijelentésnek az elképzelése nem volt rossz, ha úgy értették, hogy az emberi személyiség felsőbbrendű összetevőjének kell megeleveníteni és megvilágosítani az alsóbbrendűt. A természet nem lehet kijelentésszerű Istenről, mint a Teremtőjéről, ezért ha ekképpen értelmezzük, akkor értelmetlenné válik a számunkra. A Biblia nem tartalmazhatja Krisztus abszolút tekintélyű kijelentését, Aki mint az Isten Fia és az Emberfia meghalt a „bűnös" emberek helyett, és megigazulást munkált ki nekik és bennük a történelem bármely adott időpontjában.

Kant mindezt jobban látta, mint bárki őt megelőzően. Szókratész visszaesett a spekulációba, s Ágoston is, bár azt állította, hogy a kijelentést követi: a kijelentését fogalmilag értelmezte, ami tulajdonképpen ugyanaz volt, mint a spekuláció. Valójában, a tanítás minden intellektuálisan kinyilatkoztatott rendszer, mondja Kroner, tulajdonképpen ugyanaz, mint a spekuláció.

---

[159] 228. oldal
[160] 31. oldal
[161] 88. oldal
[162] 105. oldal

Így még Luther is visszacsúszott a spekulációba, mikor azt mondta, hogy a Biblia fogalmilag kinyilatkoztatható, elmondható igazságokat tartalmaz.

Kant azonban segített nekünk mindezen felülkerekedni, s annak látni a keresztyénség üzenetét, ami valójában volt, nevezetesen Jézus Krisztus, mint *nous* üzenetének, amely mindannyiunkban benne rejlik, s mindannyiunk előtt halad, ahogyan az ember városát építjük.

Kant életének és világnézetének (*Weltanschauung*) leírásánál Kroner beszél az ő erkölcsi dualizmusáról, erkölcsi voluntarizmusáról, és erkölcsi fenomenalizmusáról. Erkölcsi dualizmusa, mondja Kroner, jelezte a tényt, hogy az embernek az embertársával és Istennel való viszonya nem fejezhető ki fogalmilag, mivel Istennek nincs sem az Isten, sem az ember által intellektuálisan kinyilatkoztatható lényege. Isten természete az akarat, amiképpen az emberé is. Meg kell hagyni, mikor ezt mondjuk, fogalmakat használunk. Nincs menekvés! Akkor hát végső soron nem kerülünk vissza az intellektualizmus szintjére? Egyáltalában nem. A fogalmakat a személyes kommunikáció céljára kell használnunk, azonban az igazság ama rendszerére gondolunk, amelyet ezeknek a fogalmaknak, mint olyasvalami indikátorainak a segítségével alkotunk meg, ami teljességgel felettük álló. Az erkölcsi kapcsolat az emberek között, valamint Isten és ember között az elsődleges, és az intellektuális a másodlagos, azaz alá van vetve az erkölcsinek.

Ezt kimondván, Kant korlátozza a tudományt, s ezt cselekedvén, megtalálja azt. A tudomány az ember fogalomalkotó tevékenységének az eredménye, a tér és idő birodalmában eléje tárt anyag vonatkozásában, így abban nincsenek erkölcsi kapcsolatok. Abszolút ellentmondás áll fenn a személyek közötti erkölcsi kapcsolatok, valamint a személyek és a dolgok teljességgel személytelen kapcsolatai között.

A probléma az őt megelőző összes filozófiával, állította Kant, azt volt, hogy nem alakították ki ezt az ellentétet, emiatt nem helyezték az erkölcs, a személyes kapcsolatok birodalmát a tudomány, tudniillik a személytelen kapcsolatok birodalma fölé.

Ezért vezette ő be a „kopernikuszi forradalmát", ami inkább az alanyt, mintsem a tárgyat tette meg elsődlegesnek az embernek az önmagára és a világra vonatkozó magyarázatában. Kroner ezt „erkölcsi szubjektivizmusnak" nevezi, s ez természetesen közvetlenül benne foglaltatott erkölcsi dualizmusában. Az alany nem úgy ismeri magát, mint a felfogási folyamat termékét, hanem mint e felfogási folyamat lehetségességének előfeltevését. Sőt, miután az alany akarat volt, és nem értelem, az erkölcsi, és az erkölcsi alany magukkal hozták az erkölcsi voluntarizmust. Végül pedig ez a három maga után vonta az erkölcsi fenomenalizmust. Mikor az erkölcsi és voluntarista alany helyesen meg lett különböztetve a természet világától és afölé helyeztetett, akkor tudta kijelenteni magát a természetben, tudniillik miután a *nous* először szembe lett állítva azokkal a körülményekkel, amelyekből a természet valódi jelentőségre tett szert.

Ily módon korlátozta és alapozta meg egyszerre Kant a tudományt, és „készített helyet ezáltal a vallás számára". A vallás azonban, mely számára „helyet készített", nem a történelmi keresztyén vallás volt, mert abban nem volt hely Jézus Krisztus számára, Aki által, Akin keresztül, és Akiért lettek mindenek. Meg kell hagyni volt hely egy olyan Krisztus számára, akitől, akin át, és akiért voltak mindenek, s ez volt az újabb keletű teológia Krisztus-eseménye, amelynek Kant „helyet készített", nevezetesen „a kivetítés az ismeretlen birodalmába", ami a modern teológia sok áramlatát egyesítette. Kant embere a végtelenségig független volt Teremtőjétől és Megváltójától a Szentírásból. Ha volt is valami központi a történelmi keresztyénségben tudniillik a történelmi protestáns vallásban, az nem volt más, mint ami teljességgel Krisztusra támaszkodott, Aki Isten örökkévaló Fiaként meghalt a kereszten a bűnösökért, s ezzel elvégezte értük az engesztelést a történelem egy konkrét időpontjában. Efféle elképzelést vallani azonban Kant számára egyet jelentett a tűrhetetlen felkarolásával mind intellektuálisan, mind erkölcsileg, a visszatérést a naturalizmusba, inkább a spekulációhoz, semmint a kijelentéshez, a személyek lefokozását dolgokra, az emberi

személyiség magasabbrendű lelki valóságait a személytelenből kiindulva magyarázni, az élőt a halottak között keresni, Magát Krisztust is az egymásnak kölcsönösen ellentmondó fogalmak halmazává fokozni le, aláaknázni a tudományt és kővé változtatni a vallást. Röviden, megtalálni az abszolútot a viszonylagosban, romba dönteni a „teljességgel más" Istent, Aki a szavakkal ki nem fejezhető birodalomban lakozik, és arra kényszeríteni Őt, hogy „éljen" a tudomány birodalmában, ahol kisvártatva egyszerűen le fog járni.

Miképpen kérhetjük hát akkor arra az embereket, hogy térjenek meg a bűneikből, és forduljanak Krisztushoz, ha Krisztus felmérhető a véges ember fogalmaival? Kant gondolkodásával tehát nemcsak a fundamentalista, de bárki, aki kifejezte a bármely protestáns hitvallás szavaiba és fogalmaiba vetett hitét, felszólítást kapott a megtérésre a dolgok magasabb rendű, lelkibb nézetéhez.

Itt ismét feltételeznünk kell, hogy vajon mit mondana Pál, ha olvashatná Kant munkáit, és Kroner ezekkel kapcsolatos elemzéseit. Kétségtelenül ugyanazt ismételné, amit egykor a korinthusiaknak mondott. Kant olyan feltételekkel próbálta megvédeni az emberi állításokat, hogy egyrészt semmi se maradhasson Locke, Berkeley és Hume empirizmusa alapján, mert amint Hume kijelentette, a fogalmak csak halvány árnyékai az ő észleléseinek, másrészt semmi se maradhasson Spinoza, vagy Leibniz racionalizmusának alapján, mivel a tények rendjének és kapcsolatának mindig statikusnak kell lennie. Senki sem egyénisíthet a teljes leírás által, így sem az empirizmus, sem a racionalizmus nem volt képes megmagyarázni, miképpen lehetséges a tapasztalati úton történő tanulás.

De akkor miképpen lehetséges az *a priori* szintetikus tudás, valamint Meno problémájának megoldása? Parmenidesz és Hérakleitosz nem voltak képesek erre, de azóta más sem, a módszerek keverésével.

Miképpen várhatjuk tehát, hogy Kant megoldja? Vajon azt képzelte, hogy majd a „kopernikuszi forradalma" lesz a segítségére? Hogyan? Ez egyáltalában nem volt kopernikuszi. Valójában senki sem mehetett messzebbre a végsőség és az eredetiség kinyilatkoztatásában, mint azt maga Szókratész tette, így semmi, Isten által abszolút specifikusan kinyilatkoztatott dolog nem érdekelhette őt.

Igaz, Kant minden más elődjénél teljesebben kimondta miképpen tartható vissza Isten attól, hogy zsarnoki módon Önmagára irányítsa az ember figyelmét, törekedvén a saját, valamint embertársai kényelmének és biztonságának megteremtésére, mikor a saját feltételezett önállóságában kételkedve kimondta, hogy Isten hangja nem lehet más, mint az emberek hangjának visszhangja. Vajon azt hitték korábban, hogy a természet Istenről beszélgetett velük? Voltak olyasmik mint a törvények, természetiek, vagy erkölcsiek, amelyeknek engedelmeskedniük kellett, mert ezt cselekedvén Istennek engedelmeskedtek? Kant biztosította őket, hogy mindez csak mitológia és metafora volt, a természet „törvényei" azért voltak azok, amik, mert az ember saját elméje ráerőszakolta a kategóriáit a tapasztalat nyersanyagára. Vajon Mózes, Isten szolgája, egykor Magától a Szuveréntől kapta az erkölcsi törvényt? Nem, mondta Kant, ne félj, ugyanis a törvény azért az ami, mert a saját szuverén szabadságodban és bölcsességedben alávetetted magad annak.

Kant minden erőfeszítése azonban értelmetlen, vagy még rosszabb volt, amíg nem tudta bizonyítani szellemiségi alapelvének érthetőségét, s ezt nem tudta megtenni, amíg nem volt képes megmutatni, hogy az ember az volt, amit a keresztyénség már kijelentett Istenről, nevezetesen egy belsőleg önmagában teljes, önmagára utaló lény, kinek nagylelkű mindentudása felügyeli, és nagylelkű bölcsessége irányítja az emberek és dolgok világát.

Kant feltételezetten önálló emberét pillanatról pillanatra széttépte a tiszta esetlegesség és a sors személytelen erőinek kölcsönhatása. A kanti szabadság az Istentől, az emberek Teremtőjétől és Megváltójától való szabadság volt. Azonban a független ember lelkiismerete az, ami megköveteli tőle, hogy a szónak ebben az értelmében legyen szabad. Mégis, kérdezem, hol lehet megtalálni ezt a szabadságot? Természetesen nem az önmagában vett

tiszta lehetségességben, bár Kant ezt mondja, s nem is az elvont racionalitásban, noha ezt is mondja. Akkor tehát úgy találhatjuk meg, hogy ezeket egymással kölcsönhatásban állókként szemléljük? Kant előtt már sokan képzelték ezt. Akkor viszonyt csak az maradt a számára, hogy az elvont racionalitást még formálisabbá, s az elvont esetlegességet még esetlegesebbé tegye, mint racionalista és irracionalista elődei, de természetesen ennek sem volt semmiféle eredménye. Nem oldotta meg, mert nem volt képes megoldani elődei problémáját, mert az aposztata ember problematikája megváltoztathatatlanul hamis és megoldhatatlan.

Krisztus eljövetele óta az aposztata ember fáradhatatlanul, de mindig hiába próbál alapot találni ahhoz, hogy meggátolja Krisztus megtérésre és üdvösségre szóló felhívásának a füleibe jutását. Az ember lázadozhat a viselkedés szabályai ellen, melyeket egy óceánjáró kapitánya adott ki, sőt akár kiugorhat a hajóból és megpróbálhatja megakadályozni, hogy elérje úticélját. De vajon ki fog csalatkozni, ő, vagy a kapitány? Vagy felgyújthatja a szemétkosarat a kajütjében abban reménykedve, hogy sikerül elégetnie a kapitányt, de ha sikerül neki, akkor mind ő, mint a kapitány vagy elégnek, vagy az óceánba fulladnak. Akkor hát ki a kapitány ebben az esetben? A Szentírás Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusa, Aki elé állt és mozgásba hozta azokat az erőket, melyek elvezetik az óceánjárót a kiválasztott úticéljához.

Ő a fedélzeti lázadóknak azt a lehetőséget kínálja a hajóján, hogy megtérjenek, és csatlakozzanak hozzá a gonosz felett aratott elkerülhetetlen győzelmében, s ha ezt elutasítják, megpróbálván minden tőlük telhetőt, hogy a kapitányt eltérítsék az úticéljától, akkor csak az örök halál lesz az ostobaságuk jutalma. Azaz, az emberi állítást Krisztus mentette meg, nem Kant.

C. A poszt-kantiánus ember válaszol

Végül azt a választ kell bemutatnunk, amit a poszt-kantiánus ember ad Jézus „Kinek mondotok ti engem?” kérdésére.

Természetesen mindig lesznek olyanok, akik látszólag semmit sem válaszolnak erre, akik egyszerűen „sohasem hallottak Róla”. Krisztus ismeretlen a számukra. Mi azonban megtanultuk az előzőekből, hogy még az abszolút semmi mondása is valójában annak kijelentése, hogy Krisztus nem az út, nem az igazság és nem az élet. Miután mint az, Akitől, Aki által és Akiért lettek mindenek, minden ember számára jelen van, felszólítja őket a megtérésre az Isten Ádámon keresztül velük megkötött szövetségének megszegéséből származó bűnükből.

Azután vannak sokan, akik hallottak Róla, és arról, amit állít, hogy megtett az emberekért Palesztinában, de akik egyszerűen csak úgy válaszolnak, hogy nincs szükségük Rá, mert a legjobban Nélküle képesek egészen jól megérteni önmagukat, és kulturális erőfeszítéseiket. Számukra Krisztus egy felesleges ember.

Azután vannak olyanok, akik ahhoz ragaszkodnak, hogy Ő akadályt jelent a számukra az önkifejeződésben és kulturális céljaik elérésében. Számukra Krisztus egy nem kívánatos ember.

1. A poszt-kantiánus teológus – Barth Károly válaszol

Azoknak az embereknek a küszöbéhez érkezett el a poszt-kantiánus keresztyénség a saját Krisztusán keresztüli üdvösség üzenetével, akik vagy soha nem hallottak Krisztusról, vagy nincs Rá szükségük, illetve nem akarják Őt. De akár hallottál Róla, akár nem, s akár szükséged van Rá, vagy akarod, akár nem, valójában Ő az, Akiben élünk, mozgunk és vagyunk. Csak azért vagy képes ismerni Önmagad, mert részesülsz az Ő tudásából. A régebbi kartéziánus *faux pas* volt az, amiről Descartes úgy vélte, hogy Krisztustól függetlenül ismeri,

míg Kálvin mondta helyesen, hogy Isten és Krisztus ismerete előfeltételezett az önismeretben, s nem vágyott az Isten lényegével kapcsolatos spekulációkra külön az Ő, Krisztusban az embereknek adott kijelentésétől. Természetesen azonban Kálvin és Luther is tévedtek abban, hogy az üdvösséget attól függővé „tették", ami az engesztelés egyszer, mindenkorra elvégzett munkája volt az érdekükben a tér és idő világában. Egy Krisztus, Aki megtette ezt, nem lehet valódibb annál az Istennél, Aki elküldte Őt. A tényleges Krisztus valójában az üdvösség Eseménye minden ember számára, mert Kant megmutatta nekünk, mennyire helyes kinyilatkoztatni és alkalmazni a gondolkodás és a létezés parmenideszi alapelvét napjainkban, s hogy a „gondolkodás" a „cselekvés", a „létezés" pedig az „Esemény". Ennek megfelelően a cselekvés az Esemény.

Pál felfogta mindezt, mikor azt mondta, hogy az Istent ismervén az emberek még nem tartották Őt az emlékezetükben. De senki sem tehet más, mint ismerheti a Krisztus-eseményt, mivel egyáltalában ismerni annyi, mint Krisztusban ismerni. Az egész valóság valójában a Krisztus-esemény.

Tágabb értelemben Krisztus a valódi ember, és minden más ember az Ő embertársai (*Mitmenschen Jesu*).

„Krisztus teljességgel és kizárólagosan az üdvösség története az összes és minden egyes ember számára. Az Ember – ez az ember – tehát azért létezik, mivelhogy ez a Történés (*Geschichte*) bekövetkezik. Ő Maga ez a történés". „Er ist ganz und gar und ausschließlich die Geschichte der göttlichen Rettung für alle und jeden Menschen. Der Mensch—dieser Mensch—existiert also, indem diese Geschichte geschieht. Er ist selber diese Geschichte."[163]

Miképpen lehetséges az igazán, kérdezik a kantiánus Krisztus emberei, hogy mi soha nem értettük meg, amit Pál szavai jelentettek, miután láttuk Krisztust a kanti kritikai, (vagy „cselekedeti") filozófiájának szemével? Elődeink, akik a korai egyházi hitvallásokat írták, bizony hiába küzdöttek, hogy kifejezzék a saját Krisztus-látomásukat, azaz akik kidolgozták a kalcedoni hitvallást, ezt a dicsőséges Krisztus-eseményt a görög gondolkodás statikus kategóriáival próbálták meg kifejezni. Most azonban Kant segítségével „aktualizálhatjuk" Kalcedont, felfogván, hogy Isten valójában nem Isten Önmagában, mert ilyesmi nem létezik, és nem létezik az efféle egyetlen Krisztus isteni természetének örökkévaló, változhatatlan, az ember természetével mesterségesen összekapcsolt, már önmagában létező „dekrétuma" sem. Isten inkább az Ő összes embert Krisztusban üdvözítő cselekedetében az, ami, és az ember azonossága az összes ember üdvössége eme munkájában való részvételben rejlik Krisztusban.

Isten tehát teljesen és véglegesen, maradék nélkül átváltozik Önmaga ellentétévé, majd felveszi az emberiséget a saját aszeitásában való részvételbe.

Ennek megfelelően az, ami Jeruzsálem kapuin kívül történt, a názáreti Jézust is beleértve, nem az Istennek az emberekben levő kegyelmének győzelmét jelenti. Ami ott és akkor történt, az meg kell hagyni, történelmi esemény volt, de mint ilyen, rámutatott a közönséges történelmi birodalom felett álló birodalomra. Semmi abszolút nem következhet be a közönséges történelemben, ami *per se* nem a valóságos, tényleges történelem. Az utóbbi típusú történelem (melyet *a Geschichte* névvel illetnek), valóban a közönséges „történelmen" belül történik, de mikor bekövetkezik, teljességgel rejtett marad abban. Csak így beszélvén tudjuk ténylegesen bármilyen mértékben is érvényre juttatni a Krisztus-esemény sajátos egyediségét. Isten emberré válik, s így teljesen belevész, és rejtetté válik mind Önmaga, mind az emberek számára a tiszta lehetségességen belül. Kant nagy érdeme, hogy segített megérteni ezt az elidegeníthetetlen dolgot.

Akkor azonban ezzel kölcsönhatásban áll a tény, hogy az Ő halálból való feltámadásában és felvitetésében a dicsőségbe Isten teljesen kijelentetté válik az emberiség számára, s egyben az emberiség is teljes mértékben kijelentetté válik önmaga számára Rajta keresztül.

[163] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, v. ö. 3:2, 69. oldal, Evangelischer Verlag.

Milyen szánalmas tévedés volt tehát, mikor a történelmi ortodox keresztyén hitvallások Krisztus lefelé vezető megaláztatásának, majd az Ő felfelé vezető felmagasztaltatásának lépéseit egymást követő naptári napokra tették!

Most már bölcsebben tudjuk, hogy semmi, ami a naptár szerint történik, nem lehet ennyire fontos. Természetesen nem lehetséges befejezett átmenet a haragtól a kegyelemhez a közönséges, tehát a hiteltelen történelem keretein belül.

S milyen szánalmasan tévesnek látszik most a történelmi ortodox álláspont, mikor kijelenti, hogy a Biblia Isten Ígéje, mintha egy puszta könyv, melyet emberek írtak, azonosítható lenne intellektuálisan Krisztus Ígéjével! Most már bölcsebben tudjuk, hogy pont amiképpen korábban említettük, hogy aktualizálni kell Kalcedont, úgy kell most határozottan aktualizálnunk mindazt, amit a protestáns hitvallások mondtak, vagy sugalltak a Szentírásról, mint Isten „közvetlenül azonosítható" Ígéjéről. Miután felfogtuk, miképpen kell Parmenidesz szállóigéjét aktualizálnunk a gondolkodás és létezés elégségességről, azaz azonosságáról, akkor eléggé előrehaladtunk gondolkodási folyamatainkban, hogy felfogjuk ezek azonosságát magában a Krisztus-eseményben!

Valóban nehéz a mi pusztán halandó agyunk számára felhagyni a „Krisztus-esemény" dicsőségének előhozakodásával, Jézussal, az emberi lénnyel szembeállítva, aki korábbi illúzióink vezéralakja volt. Benne az igazi szellemiség szókratészi alapelve most eljutott a tetőponti és kielégítő kifejeződésére. Szókratész természetesen csak ködösen látta a látomást, hitte, hogy képes birtokolni az igazi szellemiséget önmagában, de egyidejűleg nem látta, hogy valójában ezt Krisztusból részesedőként birtokolta. Eckhart mester viszont már világosabban látta a látomást. Teljesen jól értette meg, hogy ami Jézussal a földi tartózkodása során történt, azt nem azonosíthatjuk a *Historie*-ben sem tényszerűen, sem kijelentésszerűen. Az csak a *Geschichte* jelzőjeként volt érvényes. S Luther is látta a látomást a siralmas biblicizmusa ellenére. Végül még Kálvinnak is erre kellett irányítania a tekintetünket, dacára minden másnak, amit mondott.

Kálvint tárgyalva rendszerint bárkinek eszébe jutnak olyan fogalmak, mint a kiválasztás, vagy a szuverén kegyelem. Valójában Kálvin ténylegesen a Krisztus-esemény Lelkének volt az eszköze, valahányszor például Isten szuverén, kiválasztó kegyelméről beszélt, ránk hagyván annak a bámulatos terminológiának a nagy részét, amit ma is használunk.

Most tehát Kálvinnal együtt azt állítjuk, hogy minden ember elvetett a bűneik miatt, s Isten haragja alatt állnak, mert megsértették az Ő igazságosságát. Azonban hozzá kell tennünk azt is, hogy minden ember Krisztusban elvetett, ez az, amit megtanultunk a tiszta esetlegesség, mint az egyéniesítés szükséges alapelve kantiánus használata során. Senki sem kerülheti el a lehetségességet, de ilyet! Isten Krisztusban az örökkévalóságtól az örökkévalóságig „belépett" ebbe a lehetségességbe velünk együtt. A szövetség elképzelése támasztja alá valójában a teremtés egész fogalmát, miközben mi, mint Isten teremtményei, Vele együtt részt veszünk az Ő szabadságában, azaz esetlegességében. Megaláztatásában Isten Krisztusban „alászállt", így Vele együtt mi is „alászálltunk", s ugyanúgy Krisztus volt az, Aki később felemelkedett, s mi is – minden ember – Vele együtt ugyanúgy felemelkedtünk, mint részestársak.

Ezek tehát a szükséges „korrekciók", amelyeket Kálvinnak a Krisztusra vonatkozó nézetében, valamint a Krisztusban történő kiválasztásunkkal kapcsolatos nézetében meg kell tennünk. Azt mondjuk tehát, hogy (1) a kiválasztás és az elvettetés elképzelései nem egyéni emberekre, hanem a minden emberben benne rejlő szakaszokra vonatkozik. Izsák fiai, név szerint Ézsau és Jákób pusztán a gonosz és a jó összetevők jelképei voltak, melyek együttesen léteznek bennünk, mindannyiunkban. Nem létezik az emberiség két osztálya, az egyik elveszett, a másik üdvözült, hanem inkább valamennyien esetlegesek (elveszettek), és egyformán örökkévalók, azaz üdvözültek. (2) Az elvettetés tehát csak átmenetileg létezik, de

nem Isten utolsó szava Krisztusban minden embernek. Ez az utolsó szó az, hogy ők elvetettek, de Krisztusban, s miután a megaláztatást a felmagasztaltatásnak kell követnie, így örök üdvösségre jutottak Krisztusban. Most már semmi kétség, hogy Kálvin is így értette, azonban csakis Kant után vagyunk képesek valóban érvényre juttatni a kegyelem szuverén és egyetemes természetének ragyogó elképzelését, aki úgy mutatta meg nekünk Krisztust, mint a minden embert üdvözítő, mindenre kiterjedő „Eseményt".

Vessünk még egy utolsó pillantást arra a gödörre, amiből utóbb kihantoltattunk. A dordrechti zsinat (1618-1619) természetesen azt választotta, hogy a szuverén kegyelem eszméjét oksági kategóriákkal fejezze ki, de valójában nem kell ezért elítélni, mert még Kálvin is azt állította Pighiusnak az emberi függetlenséggel kapcsolatos kijelentésével szemben, hogy Isten terve a végső ok minden dolog mögött, s hogy az emberek pusztán véges, azaz függő okok. Még Kálvin sem volt képes egy pillanatra sem világosan látni, hogy az Isten és az ember közötti személy-személy kapcsolatot nem szabad kifejezni személytelen, oksági kategóriákkal. S Pálnak a rómaiakhoz írott levelében olvasható, a kiválasztással kapcsolatos értekezésének mennyi exegétája nem követték Kálvint és a dordrechti zsinatot ebben a vonatkozásban! Senki, egyáltalán senki! Sajnálattal tekintünk vissza rájuk, amint megkísérelték kifejezni Isten szuverén, egyetemes kegyelmét a tudomány naturalista alapelveiből kiindulva. Könnyen el lehet képzelni, miképpen kellett követnie Szókratésznek Anaxagoraszt, mintha valóban isten lenne, mikor kimondta, hogy valakinek a *nous*-szal kell kezdeni a természet ellentmondásainak magyarázatához. Most meg kell látnunk, hogy a Krisztus-esemény, beleértve a benne részt vevő hitünket, az egyik alapelem, mely lehetővé teszi a számunkra az élet egészének egyesített értelmezését. Igaz, Kant bemutatta, hogy a magyarázatunkat még a természetről is az ember szabadságának alapeleméből kiindulva kell kezdenünk, de még maga Kant sem látta világosan, hogy az ember szabadsága csak a Krisztus-eseményben volt szabadság. Emlékeznünk kell azonban arra, hogy a tudással kapcsolatos kritikai nézete nélkül nem szűntünk volna meg egymással vitatkozni a naturalista, öröklötten ellentmondásos kategóriákból kiindulva.

2. A poszt-kantiánus tudós – Teilhard de Chardin válaszol

Miután láttuk, hogy a protestáns, poszt-kantiánus teológus azt hirdeti minden embernek mindenhol, miképpen egységesíthetik megközelítéseiket a Krisztus-eseményből kiindulva, most figyelmünket a római katolikus tudós- filozófus – papra, Pierre Teilhard de Chardinre irányítjuk, akinek azonban ugyanez a közlendő üzenete. Most végre, Teilhard de Chardin szerint megmutathatjuk, hogy a tudós, amint tanulmányozza a szerves, teremtő evolúciót az amőbától kiindulva, tulajdonképpen felfelé halad Krisztus felé, s valójában Krisztusban. Most minden eddiginél jobban megragadható a biológiai és a kozmikus evolúció valódi jelentősége, mert a Krisztus-esemény valódi „fejlődéseként" sejtjük meg.

A figyelmünket most az első olyan fő teológusra fordíthatjuk, aki Kant kritikai filozófiájának alapelveit alkalmazta Krisztusnak és az Ő állításainak magyarázatához. „Nagyon reális értelemben", mondja Edward Caldwell Moore, „foglalt el Jézus abszolút egyedi helyet Schleiermacher rendszerében. Jézus Krisztusnak ezt a központi mivoltát ő maga mindig is fáradhatatlanul hangsúlyozta."[164] Schleiermacher valóban úgy írta le Jézust, mint „az emberek egyedüli Megváltóját", egyetlen reménységüket, Akitől a szükséges függőség „abszolút".[165]

Schleiermacher azonban kijelentette, hogy ha Krisztust így fogadnánk el alapvető fontosságúnak az emberek számára, akkor „az üdvösség minden külső, törvényszéki, mágikus

[164] *An Outline of the History of Christian Thought Since Kant*, 82. oldal, Duckworth.
[165] 83. oldal

fogalma, mint számunkra megvásárolté, nekünk tulajdonítotté, a végtelenségig lehetetlen lenne".[166]

Schleiermacher számára Krisztus nagy munkája tehát a természetét tekintve belsőleges. „A modern teológia atyja" így értelmezte újra a hagyományos keresztyén teológiát Kant alapelvéből kiindulva. S micsoda hatalmas hatást gyakorolt ezzel! Ahogyan Moore fogalmaz: „A szélsőséges konfesszionalistákon kívül Kant óta – de még ők is csak elenyésző mértékben – senki nem vallotta, hogy Krisztus nagy munkája Isten elméjére és viselkedésére hatott. Egyre kevesebb ember gondolkodott a megigazulásról törvényszéki és jogi dologként, ami igaznak nyilvánítja a bűnösöket az isteni törvény szemében, s Krisztus igazságos mivoltát tulajdonítja be az embereknek, hogy ezzel megszabadítsa őket a büntetéstől."[167]

Ha most egy pillanatra összevetjük a Krisztus-eseményt, amint összes dicsőségében elénk tárják Barth Károly és Teilhard de Chardin annak megjelenésével Schleiermacher munkáiban, meg kell jegyeznünk, hogy mindkét iskola Kanttól származik. Az ő szabadság-természet sémája, azaz ama állítása, hogy az úgynevezett független, „szabad" ember rákényszeríti kategóriáit a tiszta esetlegesség őseredeti nyersanyagára, köti össze valójában mindegyiküket. S az egész kép jelentőségének megragadásához ismét megjegyezzük, hogy Kant szabadság-természet sémája valójában ugyanazokból az összetevőkből van megalkotva, amelyek a görög forma-anyag *raisonnement*-et alkották. Nevezetesen az aposztata ember rendszeréből, aki a mindent felügyelő Isten eredeti gondviselése helyett csak az Ádámtól örökölt humanista alapelvekkel munkálkodik, azaz az esetlegesség, vagy a racionalitás alapelvével, melyek feltételezetten a Teremtő-teremtmény megkülönböztetés felett áll, illetve a szakaszosság alapelvével, amely benne foglaltatik a tiszta lehetségességben.

Szókratész és követői ezzel a két alapelvvel hoztak létre egy kultúrát, ami mágnesesen taszította el magától az üdvösség evangéliumát, amiképpen azt Pál bemutatta neki. A görög gondolkodásban ugyanis sehol nem volt helye Pál prédikálásának Krisztusról és a feltámadásról. Szigorúan a „vagy-vagy" volt a helyzet Pál és Szókratész esetében. Az ókori ember így válaszolta, hogy a valóság nem lehet az, amit Pál mondott, s kategorikusan elvetette Krisztus állításait, pusztán embernek ítélvén Őt, aki istenkáromló is, mivel Istennel egyenlővé teszi Magát. A középkori ember azzal utasította el a választást Krisztus és Szókratész között, hogy Krisztus pusztán csak magasabban áll a „létezés skáláján", mint Szókratész, jóllehet a halandó emberek sehogy máshogy el nem érhetik Őt, csak Szókratészen keresztül. A középkori képzelgésben Szókratész és Krisztus alakjai egyszerűen egymásba olvadtak, s az eredmény egy szörnyeteg Krisztus lett, az „ember-isten".

A modern ember ugyanúgy megpróbálta összekombinálni Krisztust a halandó emberi létezéssel. Kant a középkori emberhez teljesen hasonlóan keverte Őt össze Szókratésszel. A létezés modern skáláján Krisztus sokkal magasabban áll, mint Kant, de csak mert létezése teljességgel felette áll a königsbergi látóhatárnak. Mindazonáltal ez csak még függőbbé teszi Őt a XVIII. századi mentorától, a kelet-poroszországi égboltra úgymond kilőtt, s oly magasra emelkedő rakétától, aki aztán dicsőséges fényével beragyogta földhözragadt pirotechnikusait.

Sok evangelikál keresztyén azonban nem annak látta meg konkrétan Kantot, ahogyan mindig is ellövöldözi az ő Krisztus-eseményét, s nem vettek észre mást, mint a ragyogó világosságot, mely „egyenesen fentről" szállott alá, átitatván az emberiséget. Innen származik a Krisztus-esemény körülvevő, valamint a Schleiermacher és Barthot ködbe burkoló zűrzavar.

Létezik azonban a Krisztus-eseménynek egy „korábbi", valamint egy „későbbi" modellje, s a kettő közötti különbség az, hogy az utóbbi, minden rákövetkező változatával egyetemben a mai ízlésnek megfelelő, és könnyebb anyagból épült. Azaz, Barth Krisztus-eseménye közvetlenül az égbe van fellőve, így egyenesen fentről száll alá, míg

[166] 83. oldal
[167] 93-94. oldal

Schleiermacher modelljének nem állt rendelkezésre elegendő tolóerő ahhoz, hogy meredeken felfelé szálljon, így nem is volt képes merőlegesen alázuhanni.

Ezért Kant teljes jelentősége, nevezetesen a gyakorlati ész elsősége nem nyilvánulhatott meg mindaddig, míg Barth ki nem dolgozta, tudniillik nem lehetett minden ismeretet helyesen résztvevőnek látni a Krisztus-esemény valóságában és ismeretében. A Krisztus-esemény Barth számára olyan előfeltevés, mely alátámasztja bármiféle állítás lehetségességét a tudás bármely területén, így tehát szépen eltünteti az „ellentmondásokat" a tudomány és a vallás között, a filozófiai és a vallás viszonyában, s mellékesen, azok a nemzetek között, akik mindeddig nem hallottak a názáreti Jézusról, valamint korábbi palesztinai karrierjéről. Így ezek „a másodkézből való tanítványok", akik több ezer mérföldnyire és évnyire lakoztak a názáreti Jézusból kisugárzó és Őt körülvevő látványtól és hangoktól, most ugyanolyan közel kerülnek a „hiteles" Krisztushoz, a Krisztus-eseményhez, mint azok, akik valóban együtt jártak Jézussal és beszélgettek Vele. Valójában most minden ember a maga apostola, aki részt vesz a Krisztus-esemény halálának és feltámadásának megtapasztalásában. Ha nem így lenne, az illető nem volna ember, mivel minden ember a saját identitását a Krisztus-eseményben való részesként birtokolja. S kultúrája is attól az, ami, hogy részt vesz a Krisztus-esemény kultúrájában. Korábban minden ember és minden dolog mennyen és földön abszolút különböztek egymástól, s mindenki elvetett volt a mindent átjáró tiszta esetlegesség miatt, de most, hála a Krisztus-eseménynek, azaz annak „legutolsó" modelljének, az esetlegesség és az irracionalitás maguk sem tiszták, amíg kölcsönhatásba nem kerülnek a tiszta determinizmussal és a tiszta racionalitással. Krisztus ez az esemény, melyben a valóság teljességgel lelepleződik, még akkor is, ha teljességgel rejtve marad!

A dolog summája ez: a szellemiség szókratészi alapelvét kulminánltan és határozottan Kant fejezte ki. Kroner mondja: „Kantban a antropocentrikus filozófia modern alapelve a csúcspontra jutott… Kant volt az első gondolkodó a filozófia egész történetében, aki felfogta, hogy az 'objektív' módszer, amit a világ és a természet ismeretére alkalmazunk, határozottan elvetendő, mikor úgy akarjuk megérteni az embert, mint gondolkodó és ismerő alanyt, azaz mint az 'Én'-t, ami minden gondolkodás mellé társul, mint az ént, ami tudósként cselekszik, mint ént, amely elválaszthatatlan a megértéstől, a gondolkodást, és az elmét általánosságban. Az ő filozófiája az első 'ego-logikus' spekuláció, hogy egy újonnan kiagyalt szót használjunk."[168] „Az ember pontosan azért ember, mert nem tárgya, hanem alanya a megismerésnek."[169]

Természetesen, mondja Kroner, Kant álláspontját nem szabad „egoizmusnak" nevezni, mintha Kant jogtalanul felnagyítaná az embert, vagy megtenné az emberi ént a középpontnak. Az igazság az, hogy egyszerűen első ízben Kant ismerte fel az emberiség valóban megkülönböztető jelét a régi és az új minden naturalista meghamisításával szemben, amelyek tehetséges állatként, művelt baromként fogják fel az embert. Kant soha nem tagadta, hogy az ember is ez volt, de vallotta, hogy az emberiség *toto genere* különbözött az állati természettől.[170] Ezért először Szókratészt kell csodálnunk, mivel elvetette a naturalista filozófusok feltételezetten objektív spekulációit, helyette inkább Anaxagorasz elképzelését követve a *nous* elsőségéről. De aztán Kantot is csodálnunk kell, mivel elvetette a modern naturalista gondolkodás minden formáját, kezdve az egyetemes emberi alany általa posztulált elsőségétől kezdve.

A Krisztus-esemény modern elképzelése tehát végső következményeinek vonatkozásában tulajdonképpen azonos Kant „egyetemes emberi alanyával". Ezt úgy vázoltuk fel, ahogyan Barth Károlynál, a protestáns teológusnál, valamint Teilhard de Chardinnál, a római katolikus tudósnál kifejeződik.

---

[168] Kroner, *Speculation*, 194. oldal
[169] 194. oldal
[170] 194-195. oldal

3. A poszt-kantiánus filozófus – Robert Collingwood válaszol

Most rátérünk a modern filozófusra, Robert Collingwoodra. Collingwood személyesíti meg a brit idealista gondolkodás ranglétrájának legmagasabb fokait, miután maga is F. H. Bradley, Bernard Bonsaquet és más brit hegeli idealisták gondolkodásán nőtt fel. Különösen a történelem kérdései érdekelték, például konkrétan miféle előfeltevések teszik a történelmet, és a történelmi gondolkodást megérthetővé? A válasza ez: ha valaki Kant ismeretelméletének alapelveit alkalmazza, továbbfejlesztvén a történelmi gondolkodás kritikáját az elméleti gondolkodás kantiánus kritikájának alapján, akkor jut el a válaszig.

A történelmi tudatot előfeltételezni kell a történelmi magyarázatok forrásaként és mércéjeként egyaránt. A történelemnek ez a nézete odavezeti Collingwoodot, hogy végül elveti a Szentírás Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusát. Álláspontja alapvetően hasonló a német egzisztencialista filozófus, Martin Heidegger álláspontjához, mivel mindkettőjük számára a történelmi tudat függetlenségének előfeltételezése magában foglalja – mert egyébként benne foglaltatik – azt a gondolatot, hogy minden valóság mulandó. A nagy újszövetségi tanító, Rudolph Bultmann valójában mindkettőjükre hivatkozik a Szentírás Önmagáról bizonyságot tevő Krisztusa demitologizálásának saját maga által kezdeményezett folyamatának, valamint a Krisztus-esemény eszméje általa megalkotott konstrukciójának alátámasztása végett.

Kövessük hát végig röviden Collingwood a történelmi tudat végsősége feltevésén alapuló történelemfilozófiája fejlődésének menetét.

Collingwood szerint a történelem régebbi nézete, ami az önálló Istennek és az ő minden, a tér-idő világában bekövetkező eseményre kiterjedő tervének elképzelésében foglaltatott benne, értelmetlen. Elutasítja, hogy úgy gondoljon az emberre, mint az Isten képmására teremtett valakire, aki éppen ezért újraértelmezi Teremtő-Megváltó Istenének értelmezését.

Collingwood hiszi, hogy a modern történésznek támogatnia kell Vicot, az olasz történelemfilozófust, elismervén, hogy *verum et factum convertuntur*. „Az emberi társadalom építményét az ember a semmiből teremtette, s ennek az építménynek minden egyes részlete ezért egy-egy humán *factum*, amit az emberi elme elsőrangú módon ismer.”[171]

Collingwood számára semmi ennél kevesebb nem elég, ha meg akarunk szabadulni attól, amit ő az Isten és ember közötti dualizmusnak tart, ahogyan az kifejeződik a „halott” múltba, vagy a fix, statikus, vagy adott emberi természetbe való történelmi belemélyedés feltételezésében.[172] Még olyasvalaki, mint David Hume, gondolja Collingwood, sem fogta fel a saját gondolkodásának teljes következményeit ebben a dologban. „Nem úgy gondolt az elmére, mint olyasmire, ami megtanul új módon gondolkodni és cselekedni a tevékenysége folyamatának fejlődésével összhangban.”[173] Mégis, minden másnál jobban szükséges a fejlődés és változás fogalmát alkalmazni magára az emberi természetre, aminek ahhoz, hogy ténylegesen szabad lehessen, fel kell szabadulni magára a változásra, azaz függetlenné kell válnia. Azt az igazságot segített nekünk meglátni Kant, hogy az ember elméjének megvan az a képessége, hogy életbe léptese a saját törvényeit. „Ez lehetővé tette a számára, hogy a történelem elképzelésének új magyarázatával hozakodjon elő, ami nem más, mint az emberi faj oktatása. Számára ez az emberiség belefejlődését jelenti a teljes tudatosság, azaz a teljes szabadság állapotába.”[174] „A természet célja az ember teremtésében tehát az erkölcsi szabadság fejlesztése, s a történelem menete felfogható úgy, mint ennek a fejlesztésnek a kivitelezése. Így tehát az emberi természet, mint lényegileg erkölcsi természet, vagy

[171] *The Idea of History*, Oxford, 1949, 65. oldal
[172] 83. oldal
[173] 83. oldal
[174] 197. oldal

szabadság kanti elemzése az, ami megadja neki a végső kulcsot a történelemről alkotott elképzeléséhez."[175]

„Kant így érte el a figyelemre méltó bravúrt annak megmutatásával, miért kell lenni olyasminek, mint a történelem. Azért, mert az ember racionális lény, s teljes fejlődése tehát történelmi folyamatot követel meg."[176]

A történelem modern nézete fejlődésében most fontos mérföldkőhöz értünk, aminek megfelelően a bibliai világkép nem képes megmagyarázni minek kell lennie egyáltalában bármiféle történelemnek. Azért, mert mint mondják, ebből a nézőpontból minden dolog eleve elhatározott, „lefagyasztott" Isten törvénye által. Ezért, véli Kant, az ember cselekedetei ekkor tisztán mechanikusak, semmi jelentőségteljes dolgot nem képesek meghatározni, mert Maga Isten már mindent eleve elrendelt, s az ember nem más, mint bábu az Ő kezében. Röviden, a történelem ortodox keresztyén elképzelése az egyetlen véglegesen ellenezhető a naturalizmuson belül.

Most azonban Kant eljutott az emberi szabadság elképzeléséig a jogának értelmében, valamint a szabad törvényalkotás képességéig az emberi természet kormányzása végett, azaz a belső teleológia eszméjéig, s ennek a helyzeti előnyt jelentő pontjából kell most a történelem egészét, valamint egyes szakaszait és személyiségeit szemlélni.

Ebben benne foglaltatott az az elképzelés, hogy az észnek most léteznie és ismernie kellett önmagát, ami csak akkor érhető el, mondja Collingwood, ha „valóban nem tartalmaz sem elszigetelt részlegességeket, sem elvont egyetemességeket, hanem egyedi tényeket, melyek létezése történelmi."[177] „Az így meghatározott valóság csak az ész élete lehet önmagában, azaz a történelem".[178] Nem létezhet „a dolgok testülete, melynek helyes neve a természet" (az elmén kívülre helyezve).[179] A tapasztalat nem idegeníthető el az így felfogott „természettől" valamiféle közvetlen dologként, hanem inkább úgy kell felfogni, „mint ami elmélkedést, vagy gondolkodást tartalmaz önmagában".[180]

Csakis így lehetnek „a történelem tényei jelen tények. A történelmi múlt az eszmék ama világa, amit a jelen bizonyítékok a jelenben teremtenek meg. A történelmi következtetés során nem megyünk át a jelen világból a múlt világába, a tapasztalati mozgás mindig az eszmék jelen világán belüli mozgás. Ennek az a paradox eredménye, hogy a történelmi múlt egyáltalában nem múlt, hanem jelen. Nem a jelenig túlélő múlt ez, hanem jelennek kell lennie. De nem a pusztán jelen, nem pusztán kortárs. Jelen, mert minden tapasztalatnak a jelenben levőnek kell lennie, de nem pusztán jelen."[181] „A krónika tehát múlt, bizonyság, melyben csak hisznek, de történelmileg nem ismerik."[182] A krónika mondható, hogy „az eseményen kívüli dolgokkal foglalkozik".[183] Ezek „pusztán események". A történész azonban „az eseményen kívüli és az azon belüli dolgok egységét keresi". S az efféle egység cselekvés.[184] „A természettudósokkal ellentétben a történész nem foglalkozik magukkal az eseményekkel. Csak azokkal az eseményekkel törődik, amelyek a gondolkodás külső kifejeződései, s azokkal is csak olyan mértékben, amilyen mértékben a gondolatokat fejezik ki."[185] „A történész számára a tevékenységek, melyek történetét tanulmányozza, nem megfigyelendő előadások, hanem a saját elméjében átélendő megtapasztalások. Ezek csak

[175] 98. oldal
[176] 98. oldal
[177] 141. oldal
[178] 141. oldal
[179] 142. oldal
[180] 152. oldal
[181] 154. oldal
[182] 202. oldal
[183] 213. oldal
[184] 213. oldal
[185] 217. oldal

azért objektívek, vagy ismertek a számára, mert egyben szubjektívek is, illetve a saját tevékenységei."[186]

Tegyük most fel, hogy Collingwood módszerét alkalmazzuk az Újszövetségre, és a benne megszólaló Krisztusra. Collingwood talán azt akarná kitalálni, min mondtak Jézus és az apostolok. Ha azonban még képes is lenne felfedezni a pontos határvonalat aközött, amit az apostolok, vagy Jézus mondtak, akkor sem lenne elégedett magával a kijelentéssel, hanem ezután megpróbálná megállapítani, mit értett Jézus ezen a kijelentésen, de még az sem lenne a végállomás, mert még a Jézus saját szavaiként meghatározott kijelentésnek sem lehet végső tekintélye. „A tudományos történész a kijelentéseket nem kijelentésekként, hanem bizonyítékokként kezeli: nem mint igaz, vagy nem igaz beszámolókat a tényekről, melyekről ezek beszámolnak, hanem mint más tényeket, melyek, ha tudja a róluk felteendő megfelelő kérdéseket, képesek némi fényt deríteni az előbbi tényekre."[187]

Kiderül tehát, hogy létezik két, egymást kölcsönösen kizáró, belsőleg következetes álláspont. Az egyiket a protestáns hitvallások vallják, a másikat Barth és Collingwood. Azok, akik az előbbivel szimpatizálnak, hibás politikát fognak folytatni, ha tanítványok megnyerése végett lazább alapokra állnak a Szentíráson, mint az eset megkívánja. Bármi kevesebb annál, mint ami a Szentírást az eredeti dokumentumokban Krisztusnak akár saját Maga, akár az apostolai által kimondott szavaival azonosítja, illetve az Ő a prófétáin és az apostolain keresztül az Ő teljes tekintélyével adott parancsolatainak tartja, s így végül ezzel a mércével magyarázza a történelmet, végül kénytelen lesz összeházasodni Collingwood nézeteivel, s vele együtt eljut a Krisztusban levő Istennek, mint az ember Teremtőjének és Megváltójának a virtuális megtagadásához. S még itt sem állhatnak meg, hanem segíteni fognak felépíteni a Barthhoz hasonló modern teológusokkal együtt a Krisztus-eseményt.

D. A modern egyház válaszol – a 2000. évi kongresszus

Most rátérünk a modern egyházra, és megnézzük, mit válaszol Jézus kérdésére. Először is megnézzük:

1. Az 1967-es hitvallás

Dr. George S. Hendry le akarja cserélni a Westminsteri Hitvallást a Krisztus-esemény poszt-kantiánus elképzelésével.[188]

Dr. James I. McCord, a Princeton Teológiai Szeminárium elnöke az ember református nézetét fel kívánja cserélni a modern evolucionista filozófia emberről alkotott elképzelésével: „Valójában a reformátusok meg sem kérdezhették: 'Micsoda az ember?' Nem voltak eszközeik és hátterük ennek a kérdésnek a feltételére. Csak azt kérdezhették: 'Micsoda az ember, mint bűnös?' A tizenkilencedik század azonban forradalmat hozott a biológiában Darwinnal és a felfedezéseivel, amit követnie kell a szociális tudományok és a pszichológia forradalmának is."[189] A modern tudomány és filozófia így vértezte fel a hívőket olyan antropológiával, mely lehetővé teszi a számukra, hogy szabadok legyenek az „Én-te" dimenzióban, és határozottak az „Én-az" dimenzióban, ellentmondások nélkül. Így most minden ember csatlakozhat „a Krisztus-esemény egyházához". Különösen a presbiteriánusok örülhetnek annak, hogy ahogyan egykori vezetőjük, Kálvin János, a legjobban képviselte Isten kegyelmének szuverenitását, most úgy fejezi ki a jelenlegi, Barth Károly Isten szuverén, egyetemes kegyelmét.

---

[186] 218. oldal
[187] 275. oldal
[188] V. ö. George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (A Szentlélek a keresztyén teológiában)
[189] *Theology Today* 17, 3, 297–298. oldal

Senkitől sem tagadható meg a tagság a Krisztus-esemény egyházában, csak azoktól, akik kitartanak amellett, hogy arról a Krisztusról motyognak, Aki állítólag egykor közvetlenül azonosította Magát a názáreti Jézussal Palesztinában, Aki Maga látta el Ígéjét az emberi szintnek megfelelő fogalmakkal és kategóriákkal.

2. Lutheránusok és kálvinisták

Vajon a presbiteriánusok voltak az elsők, akiknek rapszodikus látomásuk volt az összes egyháznak, valójában az emberiség összes vallásának egységéről? Ha ezt állítják, akkor természetesen van elegendő kantianizált lutheránus is, akik ugyanezt állítják. Így Martin Heinecken, egy lutheránus teológus és Sören Kierkegaard nagy csodálója ugyanúgy demitologizálja a Szentírást, ahogyan Bultmann tette. Az ortodoxia, állítja Heinecken, a Szentírás objektív alapjára vágyott a közvetlen kijelentés elképzelésével, de „Kierkegaard számára az egész hozzáállás rossz, amelyik ilyesféle objektív alapokat keres”.[190] Hendry McCord és a lutheránus társaság joggal készülhet minden jó ember végső egyesülésére a történelmi keresztyénség közös demitologizálásán és az egzisztencialista Krisztus-esemény elméletek összeházasodásán keresztül.

3. A protestáns alapelv és a római katolikus alapelv

A következő akció az egyesítő Krisztus esemény világszerte megvalósuló elfogadásának előmozdítására jól előidézheti a protestánsok és a katolikusok egyesülése, akik természetesen maguk is hatalmas mértékben részt vesznek az ortodox gondolkodás „demitologizálásában”, mellyel együtt járnak a kiadós egzisztencialista magyarázatok és Én-te és Én-az *Hirngespinst* alkalmazásával. Mégis bőséges ok van a felbátorodásra mindkét dolog miatt. A nagy protestáns teológus, Paul Tillich már régen bebizonyította, hogy helyesen megértett a protestantizmus „egy egyetemesen lényeges alapelv speciális történelmi megtestesülése volt”. Ami ennek az alapelvnek a megnyilatkozását illeti, „ez az örök és állandó mércéje minden mulandónak. A protestantizmus, mint egy történelmi időszak jellemzője mulandó, s alá van vetve az örök protestáns alapelvnek”.[191] A protestantizmus valódi alapelve tehát Tillich szerint nem katolicizmus-ellenes, s pozitív, nem negatív. Másrészről, mintegy felülmúlva Tillich saját tisztességes értelmezését, Hans Küng, a kiváló római katolikus gondolkodó örömmel elismeri, hogy a katolikus alapelv nem kevésbé igenlő. Vajon Barth Károly nem az Isten szuverén, egyetemes kegyelméről értekezett? Csakugyan az Anyaszentegyház emberemlékezet óta megfelelt az ő mércéjének, így Barth és Róma csak a rangok megszilárdítását nélkülözi a Krisztus-esemény zászlaja alatt a determinista Lutherrel és Kálvinnal szemben, akik valójában a bűn és az üdvösség spekulatív nézeteit vallották. Barth aktivista teológiája gondviselésszerűen emeli ki őt a determinizmus és a szabad akarat régi református problematikájából, s egész szépen párhuzamba állítható Róma saját Isten és az ember valódi szabadsága iránti elkötelezettségével.

Barthhoz hasonlóan Jung is a Krisztus-esemény egyházáról beszélne, mint „eszkatológiai közösségről”. „Isten (üdvözítő) tervének végső célja nem a pogányok, hanem minden ember üdvözítése.”[192]

4. A keresztény alapelv és a zsidó alapelv

---

[190] *The Moment before God: An Interpretation of Kierkegaard,* p. 260, Muhlenberg Press.
[191] *The Protestant Era,* Chicago, 1948, 12. oldal
[192] Hans Küng, *Die Lehre Karl Barths und Eine Katholische Besinnung,* 147. oldal

További előkészítő találkozót az emberek nagy kongresszusára közben a keresztyén pogányok és a zsidók között is tartottak, melynek során kiderült, hogy a protestantizmus és a katolicizmus történelmileg valójában ugyanúgy azonosak, mint a judaizmus és a keresztyénség. Érthető okokból még több demitologizálásnak kell megelőznie a zsidók és a keresztyének tervezett egybeolvadását. A „bölcs öreg tanító" Martin Buber azonban biztosította keresztyén testvéreit, hogy csak amennyiben utánozzák Tillichet és Küngöt, akkor fogalmazzák meg álláspontjukat, mint pusztán alapelvet, s nem a tanítások vaskos megtestesülését, ő pedig, a maga részéről meg van győződve róla, hogy zsidó testvérei örömmel viszonozzák majd ezt. Addig ugyanis, amíg nem követelik meg tőle, hogy Tamás példáját utánozva Jézust Istenként imádja, legalábbis örömmel nevezi majd „testvérnek",[193] s igenis csatlakozni szándékozik azokhoz, akik Jézust a Messiásra mutatónak tekintik. Így demitologizálta maga Buber lényegében a Krisztus és a farizeusok közötti ókori veszekedést, ahogyan Küng és Tillich is hatékonyan enyhítették a kisebb kényelmetlenségeket, melyek hosszú időn át oda-vissza elidegenítették Rómát és Wittenberget, Genfet és másokat.

5. A harmincnyolcadik szélességi kör

Az Ember kongresszusát végül egy nagy csarnokban tartották, melyet ízlésesen közrefog a 38. szélességi kör Koreában.

Már egyetértésre jutottak és garanciákat adtak a zsidó, a római katolikus, a keleti ortodox és a protestáns képviselők, hogy nem támasztanak akadályként hitelvi tartalmat a keleti megfigyelők előtt.

Dr. Karl Jaspers, a nagy egzisztencialista filozófus elnökölt az összejövetelen. Jaspers arról a korlátlan ekszt̀ázisról beszélt, amit abban a pillanatban érzett, mikor megtudta, hogy minden keresztyén, általánosan szólva, most visszavonhatatlanul egybeolvadtak. Így végül elfogadták a tényt, hogy minden őket becsapó kényelmetlenség abból a mindenki által táplált téves meggyőződésből fakadt, hogy tényleges információs tartalommal „bírtak", amiből a mi a hamis, és mi nem az meghatározásának vélelmezett engedélyezése származott. Most azonban, végleg felfogván, hogy a két évszázaddal azelőtt Lessing próféta által megtapasztalt látomás, amely által jobbnak tartotta az igazság keresésének távlatát annak tényleges birtoklásánál, most végre kijelenthették, hogy a szokásosnál jobban készek elfogadni Bont, Amitabhát, Buddhát, Konfuciuszt, és/vagy a Kelet bármelyik imámját, bóddhiszattyát, sámánját, mahdiját, amint egy lépéssel tovább akarnak menni.[194] A pápai küldött ezen a ponton egyszerűen csak annyit mondott mosolyogva: „*Nihil obstat*". Ezután taps következett, majd a Kelet képviselője, dr. Gempo Hoshino emelkedett szólásra, és beszélt arról, hogy titokban mindig vágyott az olyan napokra, mint ez. „Igaz, hogy Isten az, ami Ő ma a mi számunkra (taps), az emberek iránti kegyelmének tetőpontjára hágó mozgásában. Barth úr helyesen jegyezte meg, hogy valóban a kegyelem Isten legfelsőbb rendű attribútuma. Minden ember elvetett, de mivel a Krisztus-eseményben való részvételük miatt azok, az örökkévalóságtól fogva meg is menekültek attól örökre. Nem tudok eléggé tapsolni közös kálvinista barátunk, Barth állításának, mikor kimondja, hogy Isten utolsó szava az emberhez az igen, nem pedig a nem."

Ezt mondván megáldotta a kongresszust és távozott. „Az Úr áldjon és tartson meg benneteket, az Úr világosítsa meg az Ő orcáját rajtatok, és legyen kegyelmes hozzátok, az Úr fordítsa felétek az Ő orcáját és adjon békességet nektek", s az emberek erre ament mondtak.

Mit mondhatunk erre? Sírjunk? Igen sírjunk keserű könnyeket, amint Péter is sírt. Isten kegyelme nélkül mi mindannyian itt tartanánk. Végső reakciónknak azonban az örömteli örvendezésnek kell lennie. A mi Krisztusunkat, a Krisztust, az Atya küldte el, hogy

[193] Martin Buber, *Between Man and Man,* New York, 1958, 5. oldal
[194] V. ö. Karl Jaspers,*Die Grossen Philosophen,* R. Piper & Co. Verlag München.

megváltson minket az eljövendő haragtól. A Krisztus, Aki az Atyával együtt elküldte a Szentlelket, hogy megelevenítsen és megvilágosítson minket, végleg győzött.

„De hála Istennek, Aki mindig a győzelmet adja nekünk Krisztusban, őket is választottakká tette. Isten utolsó előtti szava az emberhez a harag. Utolsó szava azonban a válogatás nélküli befogadása ennek a tényleg dicsőséges teremtménynek az Ő saját mennyei műhelyébe, ahol minden embert és összes kultúrájukat üdvözíti. A mi saját tanításaink, melyek megegyeznek a sintoista buddhizmuséval, „ha”-k és „de”-k, vagy túlzások nélkül mondhatók abszolút azonosaknak a tiszteletreméltó és magasztos Daruru Bartu-san tanításaival. De akkor, kedves mahayana-siita-keresztyén barátaim, micsoda minden tanítás, ha a Szentírásnál nem kevésbé iránytűk, melyek a Krisztus-eseményre mutatnak?”

A tapsvihar után Arnold Toynbee, a világtörténelem több mint százéves „mestertörténésze” emelkedett kegyesen szólásra, hogy rövid ament mondjon a Jaspers és Hoshino urak ihlető beszédeire. „Bár megtanulnák megszabadulni egyen-egyenként és csoportonként attól a naturalista elképzelésünktől, hogy a vallásnak a fogalmi, vagy doktrínális tartalom dolgának ’kell’ lennie, mert akkor végre annak fognánk fel mindent, ami Krisztus számára létezett a kereszten, amik azok valójában voltak. Nevezetesen, és azt kell mondanom, elkerülhetetlenül a fő támaszai annak az alapelvnek, amit korábban a nemes, humánus görög tragédiaíró, Aiszkhülosz hangoztatott, mikor a ’szenvedő szentesítésekről’ beszélt. Uraim ezért javaslom, hogy jelöljük a palesztinai názáreti Jézus Krisztus urat a ’vallás a történelmen át’ (*Geschichte*) következő Nobel-díjára. Vajon nem ő mutatta be minden más, általunk ismert személynél jobban a természetesen önzetlen humanitás legelső példáját, mikor azt gondolta, hogy engedi magát a keresztre szegezni, hogy vele együtt minden ember bátran beléphessen Isten Paradicsomába, ami a jogosan győztes ember végső célja? Javaslom azt is, hogy Krisztus urat jelöljük hivatalosan és véglegesen a Hiteles Ember címre is.” (Ezt a javaslatot aztán egyhangú szavazással fogadták el!)

Mikor az Emberiség Egyetemes Egyházának (EEM) tagjai így megválasztották hiteles embernek Jézust, azzal valójában nem tagadták sem a reneszánsz Jézus létezésére, mint felesleges emberére vonatkozó alapelvét, sem a kanti alapelvet, miszerint Ő a kivetített ember. A reneszánsz ember azt gondolta ama Jézus állításáról, miszerint amit Ő a közönséges történelemben tett, azon keresztül üdvözülhetnek az emberek, az felesleges, ezért el kell takarítani, mint „útban levőt”. Mikor azonban Kant azt mondta, hogy Jézus volt a kivetített ember, ő azt tette, amit a reneszánsz ember akart tőle, hogy megtegyen, eltávolítván Jézust, mint közvetlen kijelentést tevőt a történelemben, majd visszaállítván Őt, mint egy ideált, mint a feltételezetten független ember kivetítését, ideálként „hasznosat”, akit az emberi fajnak követnie kell.

Természetesen még a farizeusok is elfogadtak volna egy ilyen Jézust Messiásuknak. A szellemiség szókratészi alapelve, a platoni *paideia*, amiképpen Plotinus kidolgozta a létskálájában, most, a modern időkben egy még jobban megváltoztatott állapottal hozakodott elő a gyakorlati ész elsőségének kanti eszméjére épült „hierarchikus létezésben”.

A modern ember tetőpontjára érő Kant-Krisztus szintézise így hozta elő a középkori ember Arisztotelész-Krisztus szintézisét, miután mindkettő az emberről és a kultúrájáról alkotott szókratészi-platóni világnézeten alapul.

Ebbéli minőségében a humanista alapelv foglalja most el Isten szentélyét, az Antikrisztus felváltja Krisztust, a „független” ádámi szövetségszegő „győz”, és ezzel aztán Isten cselekedetei tőle „függenek”.

A modern ember „győzelme” azonban az ő veresége, amiképpen Krisztus egykor padlóra küldte a farizeusokat, Pál felülmúlta a görögöket, Ágoston lefőzte Plotinust, s Luther és Kálvin felülkerekedtek Bacon és Descartes felett. Így most Luther és Kálvin utódai is tönkreteszik Kantét.

A „világ bölcsességét”, mondja Pál, „Isten bolondsággá tette”. Azok, akik manapság azon munkálkodnak, hogy a Krisztus-eseményt állítsák fel végső „út, igazság és élet” gyanánt az ember számára, a gondolkodásukban a virtuális „repülő csészealjként” kell Őt szükségszerűen elképzelniük, az elvont létezés és nemlétezés saját kivetített gyorsvonati elméletei közötti ingázás közben. Az efféle ember nem képes azonosítani a saját létezését azon a hiábavaló reménységen kívül, hogy logikai képességei valamiféle elfogadható kapcsolatban állnak a tér-idő világ valóságával, ami, ahogyan majd még ki fogja jelenteni, a végső esetlegességen „úszik”.

Ezzel a helyeslés és a tagadás azonos tevékenységekké válnak, de tény, hogy ilyen alapon egyik sem lehetséges. Annak, aki elveti Krisztus állítását, mint a farizeusokétól különbözőt, mégis az Ő kegyelme által kell élni, Akit ő maga feszített meg, ha egyáltalán él.

„De kinek mondotok ti engem?”, kérdezte Jézus. Az ókori ember így válaszolt: „Egyszerűen ember vagy.” A középkori ember így: „Ember-Isten vagy.” A modern ember pedig így: „Hiteles ember vagy.” A válaszaik azonban egy és ugyanazt jelentik. „Egyáltalában nem az vagy, akinek mondod magad. Egészen egyszerűen senki sem tudhatja, vagy élheti meg azt, amit te állítasz, hogy tudod és megéled. Mi azonban tudjuk, hogy te tévedsz és mi nem, s hogy anélkül, hogy tudnál róla, valójában az igazi emberi szellemet utánzod és fejezed ki, azt, amelyik teljességgel ismeretlen, de mégis teljesen ismert mindenben. Ezért egyhangúlag téged választunk Hiteles Embernek, mert az elmúlt kétezer év során mindig is ennek hirdettünk ki téged.”

Az Önmagáról bizonyságot tevő Krisztus azonban még mindig ezt mondja: „Jőjjetek én hozzám mindnyájan, a kik megfáradtatok és megterheltettetek, és én megnyugosztlak titeket”. Megszámlálhatatlanul nagy tömeg jött, jön és jönni fog majd Hozzá, amint a Lelkével vonja őket Önmagához.