

VISKY S. BÉLA  
BIZALOM A HATÁRON



AREOPÁGOSZ KÖNYVEK

VISKY S. BÉLA

# Bizalom a határon

*Teológiai esszék és tanulmányok*

*Koinónia Kiadó  
Kolozsvár, 2003*

© Visky S. Béla, 2003

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

**VISKY BÉLA S.**

**Bizalom a határon.**

**Teológiai esszék és tanulmányok /**

Visky Sándor Béla. – Kolozsvár [Cluj-Napoca]: Koinónia, 2003

ISBN 973 8022 75 4

2

*Megéri-e egyáltalán a fáradságot, amit művelek?  
Meg, de csak akkor, ha odafönről fény esik rá.*

*(Wittgenstein)*



# Előszó

Ha feltétel nélkül igaznak tartanám Wittgenstein sokat idézett gondolatát – amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell –, úgy ez a könyv sohasem látott volna napvilágot.

Mert ugyan bizony mi az, amiről beszélni *lehet*? Talpig zúzmarás téli fákról, félrecsúsztott nyakkendőkről, tarkölövésről, harminchat fokos lázról, szalonnázó hóhérlegényekről, izzó galagonyáról, fekete zongoráról, hajnali részegségről, napsütötte sávról, no meg zsarnokságról ott, hol zsarnokság van – vajon lehet? Arról, hogy *létem*, hogy *ha*, hogy *végleg*, hogy *lemerül* – talán igen?

Habozásunk, visszatántorodásunk a dolgok megnevezése elől bizonyára onnan van, hogy a leghétköznapibb tárgyakat, gesztusokat, eseményeket is megérinti valami abból, ami egyáltalán nem hétköznapi. A 'csak kimondhatatlan' dolgokat átfogja az 'abszolút kimondhatatlan': itt, most neve helyett egy kopogás hallatszik. Filozófusunk tehát mégiscsak joggal kérdi: Ha az emberi szó nem képes leírni a kávé különleges aromáját, hogyan tud megbirkózni olyan bonyolult problémával, mint – és itt feloldjuk a kopogást – Isten? A kérdés elhangzott és így marad. Visszhangja van, tessék jól fülni.

Csakhogy, amiről nem lehet beszélni, arról nem hallgatni kell, hanem úgy beszélni, hogy vérünkig (vö. Zsid 12,4 – új ford.!) tudatában legyünk szavaink rész-szerintiségének, várva várván, hogy e szavakhoz hozzáadja magát a Szó, aki a teljesség. Különben a kövek fognak megSzólalni.

Ebben a várakozásban telepedhetünk le – Jákób szavával – még a *rettenetes helyekre* is. A határookra, ha úgy tetszik, melyekre mindig úgy gondolunk, mintha valahol a távolban, a peremen húzódnának, megfélekezve arról, hogy ezek a pengeélű vonalak életünk kellős közepébe vágnak. Kereszténység és világvallások, hit és tudomány, metafizikai jó és rossz, élet-halál, bűn és irgalom határaitól beszélek – csak

látszólag elméleti kérdések ezek. Ám szembenézni velük és ép ésszel keresztültörni magunkat rajtuk csak a Bárány oldalán lehet, aki átment a halálon, és ím, újra él. A belé vetett reménység a világra vonatkozó reménység egyben: *létbizalom*; a világot viszont a reménység jegye alatt látni a feltámadás távlata nélkül: merő káprázat és gyerekes önámítás.

Hinni annyi, mint túl lenni a halálon. De hogyan lehetünk túl, ha egyszer innen vagyunk?

A présbe kényszerültek utolsó mondata – Jóbné idült javaslatára szerint – Isten megátkozása és a pusztulás.

Avagy: bizalom a határon.

Élvezhetem immár a kávé aromáját, akkor is, ha fogalmam sincs, hogy minek nevezzem.

Kolozsvár, 2003. október 3.

Visky S. Béla



# Miért vagyok keresztény?<sup>1</sup>

*Je dédie cette méditation à tous ceux qui, pour mieux croire, espérer et aimer, cherchent à comprendre ce qu'ils croient, espèrent et aiment déjà.<sup>2</sup>*

Napok óta teszek-veszek, elbabrálok semmiségekkel, rossz apai lelkiismeretemen éppen most könnyítendő játszadózom gyermekeimmel, bejelentetlen vendégeket fogadok örömmel, szívesen veszem a telefonhívásokat (áldott, haladékos adó csörgés!), hisz mindez újabb nyomós ok, hogy ne *a kérdéssel* foglalkozzam, az egyetlen kérdéssel, mesterien húzom az időt, hisz valóban frusztráló feladat *értelemmel* megközelíteni egy olyan valóságot, mely *minden értelmet felülhalad*.<sup>3</sup> Egy *viszonyról* kellene itt számot adnom. Ha tökéletesen ismerek is külön-külön két embert, ez még nem jelenti azt, hogy a közöttük lévő kapcsolatról bármit is tudok; ám ha róluk magukról is hiányosak az adataim, vagy egyáltalán nem is ismerem őket, mit mondhatnék akkor viszonyukról? A „MIÉRT?” kérdés eleve feltételezi a válasz racionalitását. De hogyan beszélhetnék ezen követelmény szerint Isten és önmagam, Isten és értelmem *kapcsolatáról*, amikor külön-külön is kérdéses e két fél ismerete? Hisz egyrészt „Ímé, az Isten fenséges, mi nem ismerhetjük őt!”<sup>4</sup> másrészt pedig érti-e az értelem – az értelmet? Láthatja-e a szem – önmagát? „Grande profundum est ipse homo”.<sup>5</sup> Kikutatta-e már az ember önnön mélységeit? De a kérdés nem úgy hangzik, hogy miért vagyok deista, teista, panteista, egyszóval – istenhívő, hanem: miért vagyok keresztény? Nem a filozófusok istenéről van tehát szó, hanem Ábrahám, Izsák, Jákób, József Istenéről, a Jézus Krisztus Atyjáról. Az értelemfeletti dolgokról való értelmes beszédnek éppen azáltal van esélye, hogy az Ige történetivé, mérhetővé, külső formájában bármely emberrel összetéveszthetővé, a szemnek láthatóvá, a kéznek tapinthatóvá – azaz testté – lett. Ha a kijelentéstől eltekintve illuzórikussá válik minden Istenről való

beszéd, a kijelentés figyelembevételé viszont sohasem jelentheti, hogy e beszéd egy pillanatra is magától értetődővé válik. *A kijelentés lehetségessé teszi az Istenről való értelmes beszédet, anélkül azonban, hogy a misztériumot felfüggesztené.* A misztérium nélkül hirdetett kijelentés gögös ortodoxia, a kijelentés nélküli misztérium ködös miszticizmus csupán. A kereszténység viszont – Carl Hilty megfogalmazásában – nem más, mint „egészséges misztika”.<sup>6</sup> Ezzel el is jutottunk a lehetséges válasz/válaszok behatárolásáig, a teljességgel megragadhatatlan titok, illetve az „istenbizonyításig” merészkedő értelem közé eső területre, arra a tisztásra, ahová egyáltalán elhelyezhető az ilyenszerű kérdésekre adott felelet.

I. A válasz tehát, a krisztusi kijelentéssel számoló válasz is, két véglet között mozoghat. Az *egyik oldalon* azt mondják: hiszek, mert hiszek. Nincs rá semmilyen magyarázat. A hit – és főleg a keresztény hit – olyan belső döntés, amelyet nem támogat semmiféle racionális megfontolás. Sötétbe ugrás,<sup>7</sup> mint Kierkegaardnál. „Mert nem azzal töltöttem az időmet, hogy évről évre újabb és újabb bizonyítékokra vártam, hogy merjek hinni, nem, hanem az örökkévalóság egyetlen döntésével biztosítottam az életemet, azáltal, hogy hittem benne – *ha* (kiemelés tőlem, V.S.B.) *Ó* káprázat, az életem elveszett. De nem az, ezt hiszem. (...) A ‘*ha*’-tól keményen elrugaszko-dom (ezt szokták merésnek nevezni), és most hiszek.”<sup>8</sup> *Amennyiben csak önmagunknak (csak?!) kellene számot adnunk hitünkről,* talán elidőzhetnénk a kierkegaardi válasz talaján (bár véglegesen így sem maradhatnánk csupán ezen a talajon), természetesen azzal a kiegészítéssel, hogy az örökkévalóságnak ez a döntése elsősorban magának az Örökkévalónak kegyelmes döntése életünk felől, a mi döntésünk pedig nem több és nem kevesebb, mint ennek visszhangja az időben.

Önmagunknak számot adva tehát, a kérdésre – miért vagyok keresztény? –, nemes egyszerűséggel és jó lelkiismerettel válaszolhatnánk a Heidelbergi Káté 32. kérdésének feleletével: „hogy az *Ó* nevét valljam, magamat neki élő hálaáldozatul adjam, és hogy ebben az életben a bűn és Sátán ellen szabad lelkiismerettel viaskodjam, ez élet után pedig az örökkévalóságban Krisztussal minden teremtményen uralkod-

jam.” Nyilvánvaló, hogy ez a gondolatsor nem a „mi okból”, hanem a „mi célból” vagyok keresztény kérdésre adja meg a választ. A „mi okból” kérdésre csupán közvetlen tényként megállapítja: „Azért, mert hit által Krisztusnak tagja és így az ő kenetének részese vagyok...” Miért neveztetel tehát kereszténynek? Válasz: mert keresztény – azaz Krisztusnak tagja – vagyok. Körkörös érvelésről van itt szó, és világos, hogy a fenti mondatot nem is érvnek szánták a szerzők, sokkal inkább a keresztény ember ajándékba kapott egzisztenciális helyét írják így körül. A hit lényegében meg is elégedhet ennyivel, hisz ezen a ponton a Szentlélek belső bizonyágtétele van jelen, mely ha megszólal, minden külső érvnél hatalmasabban beszél. Karl Barth grandiózus *Egyházi Dogmatikájának* már a felépítésében is jelzi ezt az alapvető irányultságot, hogy ti. a kijelentésnek nincs szüksége érvekre, támaszra, emberi kapcsolópontokra, hisz az Ige-tant úgy követi az Istenről és Szentháromságról szóló részt, hogy azt nem előzi meg semmiféle antropológiai megalapozás. Mindez egyenesen felülről – „senkrecht vom oben” – érkezik, a befogadóképesség szempontjából az ember *tabula rasa*, semmiféle adottság, értelmi megfontolás nem segíthet hozzá a hit döntéséhez, ezt végeredményben semmilyen külső szempont nem támogatja. Lényegében így foglalható össze az Emil Brunnerrel 1934-ben folytatott vitát (sőt – érthetetlen módon – régi barátságukat is!) lezáró *Nein!* című rövid, de annál energikusabb iratának üzenete, hisz „A Szentléleknek... nem kell más kapcsolódási pont, mint amit ugyanez a Szentlélek teremt meg”.<sup>9</sup> Ebben az összefüggésben magának az apologetikának sincs létjogosultsága, minthogy lehetősége sincs arra, hogy az emberi adottságok bármely elemét is felhasználja a MIÉRT-re adott válaszban. A már említett Kierkegaardot idézem: „A krisztusi kereszténység nem szorul védelemre, rajta nem segít, ha megvédik – hiszen ő maga a támadó; azt megvédeni olyan hamisítás, amelyet egy pillanatig sem szabad védeni, a legelvetemültebb és a legveszélyesebb – s nem más, mint öntudatlan alattomos árulás...”<sup>10</sup> Teljességgel egyet is érthetünk ezzel a gondolattal, de rögtön szükséges hozzátennünk: beszélőtársunk tapasztalataihoz, fogalmai-

hoz, nyelvéhez való alkalmazkodásunk<sup>11</sup> nem azért szükséges, hogy a „krisztusi kereszténység védelmének” nem kért feladatát önkéntes buzgósággal ellássuk (ahogyan Péter testőrködött amaz utolsó éjszakán egy szál karddal hadonászva a sötétben annak a Krisztusnak a ‘védelmében’, akinek tizenkét seregnél is több angyal állhatna szolgálatára), *hanem azért*, mert komolyan vesszük a bennünk élő reménység<sup>12</sup> számonkérőjét, az értésre való készsége minden előzetes adottságával együtt. Ennek figyelembevételre természetesen *nem biztosítéka* annak, hogy beszélgetőtársunk/ hallgatóságunk azonosulni is fog ezzel a reménységgel, ezt egyedül és kizárólagosan maga a Szentlélek végezheti el, még csak nem is feltétele, de mindenképpen lehetségesítője. Mert a hit hallásból van,<sup>13</sup> és ha nem szóltok világosan,<sup>14</sup> hogyan fogják megérteni, amit beszéltek?

II. A *másik oldal* épp ellenkezőleg úgy gondolja, hogy a feltett kérdésre igenis lehet logikus, kimerítő, racionálisan teljes mértékben megragadható választ adni. Ennek a pólusnak az irányában (és ez itt hangsúlyos, tehát nem magáról a racionalista végpontról van szó!) keresendők azok az elemek, amelyek felhasználásával főleg *kifelé*, a keresztény hit iránt őszintén érdeklődők számára fel lehet mutatni annak belső racionalitását. Nem szándékom itt az apologetika történetét még vázlatosan sem ismertetni,<sup>15</sup> néhány mozzanatot azonban óhatatlanul ki kell emelnem ebből az evangélium „fordítását” célzó, sokszor heroikusnak tűnő próbálkozás-sorozatból. *Pál apostol* nagyon is jól tudta, hogy amennyiben „nem ismerem a nyelvet, a beszélőnek idegen maradok, és a beszélő is idegen lesz nekem”.<sup>16</sup> A Cselekedetek Könyve 17. része – a szövegkritikai kérdések ellenére is – bizonyosan hű képet nyújt annak az apostolnak a módszeréről, igehirdetői stílusáról, aki zsidónak zsidóvá, görögnek viszont göröggé lett. A hallgatóság számára ismert költők idézése, különösképpen pedig annak a merész ötletnek az állítása, hogy Pál éppen azt az Istent hirdeti, akit az athéniak ismeretlenül is tisztelnek, immár a mindenkori apologetikai fáradozás csíráit jelzi. *János evangéliuma* hasonló úton járva az emberi szellem történetében azt a lehető legvakmerőbb összekapcsolást végzi el

az addig kibékíthetetlen *logosz* és *szarkosz* között, melynek során a görögöktől mintegy azt kérdezi: nem értitek, hogy kicsoda Jézus? Hát a Logosz (amit/akit mindannyian ismertek) testi, emberi formában. *Jusztinosz vértanú* (kb. 100–165) szintén ezen a nyomon halad, amikor kifejti a minden egyes emberben jelen lévő Ige-magvacskákról, a *logosz szpermatikosz*-ról szóló tanítását. Gondolkodásmódja szemléltetésül őt magát idézem: „Mindazt, amit a filozófusok meg a törvényhozók helyesnek ismertek fel és tanítottak, azt a részlegesen feltáruló Értelem (Logosz) segítségével találták meg, ismerték fel és dolgozták ki.... Szókratésznek nem hitt senki, és ezért a tanításért halt meg ő Krisztusban (sic!), akit Szókratész is részlegesen ismert (hiszen ő az Értelem, aki volt és van, aki mindenben jelen van; a prófétákon át pedig előre meghirdette a jövő eseményeket, majd végül ő maga tanította ezeket, mikor hozzánk hasonló természetű lett).”<sup>17</sup> *A patrisztikus kor* atyái hatalmas hitvédő arzenáljukból a pogány kultuszok nevetségessé tétele mellett legtöbbször az ószövetségi próféciák Krisztusban való beteljesedését, az újszövetségi idők csodáit, a kereszténység rohamos terjedését, valamint a keresztény személyek és közösségek társadalmi hasznosságát<sup>18</sup> sorakoztatják föl olyan tényként, mellyel „hitük nyilvánvaló isteni eredetét” igyekeztek igazolni. *Aquinói Tamás* (1225–1274) úgynevezett *öt útjának* – melyek az okozati láncsor kezdő szemeként posztulálják Isten létét – nyilvánvalóan nem az volt a célja, hogy „istenbizonyítékok” gyanánt használják őket (főként nem a posztmodern hitvesztés korában); ellenkezőleg, a már előzőleg meglévő hit bizonyos vonatkozásainak racionális kifejezői voltak csupán. Mint ilyenek viszont annak szemléltetésül fontosak, hogy az elfogulatlan racionalitás nem állhat ellentétben a kijelentéssel. *Blaise Pascal* (1623–1662) híres fogadása<sup>19</sup> ugyan joggal nevezhető „nihilista házárdjátéknak”,<sup>20</sup> de e félelmetes logika (Logosz!) végkövetkeztetése elől csak kitérni lehet, menekülni tőle viszont soha! E rövid, csupán villanásokban felmutatott apologetikai vonalvezetés végén a XX. századi teológus *Wolfhart Pannenberg* szemléletmódjára azért utalhatunk, mert ő a Kierkegaard – Barth – Bultmann neveivel fémjelzett

egyoldalú egzisztenciális interpretációt kívánja ellensúlyozni úgy, hogy a történelmet magát, ill. az azt receptáló értelmet ismét szóhoz juttatja a kijelentés értelmezésében, és ezzel egy *par excellence* apologetikus teológiát művel. Számára Izráel és Jézus Krisztus történetében a kijelentés akár hit nélkül is felfogható, hisz ez egy mindenki számára, úgymond szabad szemmel is érzékelhető eseménysor. Miért nem látja hát mégsem nagyon sok ember a „nyilvánvaló igazságot” – kérdezhetjük joggal. Pannenberg válasza egyértelmű: „Az a körülmény, hogy létezik a vakság egy sajátos fajtája... nem menti fel a teológiát és az igehirdetést az alól a kötelezettsége alól, hogy Isten kijelentésének Jézus Krisztus sorsában megjelenő egyszerű és *egyáltalán nem természetfeletti* (kiemelés tőlem – V.S.B. ) valóságát állítsa és felmutassa. A teológiának semmi oka rá, hogy az általános és ésszerű igazság hangoztatását és méltóságát feladja az elvakultság álláspontjának kedvéért.”<sup>21</sup> Bár szükségesnek tartjuk a történelem és racionalitás ilyenszerű visszahódítását a teológia számára, mégsem adható fel az a meggyőződés, hogy noha a kijelentést hordozó történelmi eseményeket mindenki láthatja, de ahhoz, hogy *mint ilyeneket, tehát kijelentést hordozó tényeket* láthassuk azokat, valóban a Szentlélek munkájára vagyunk utalva.

III. Ezek után a fentiekben bemutatott két határmezsgye – racionalitás, ill. semmilyen érvre sem támaszkodó szabad, irracionális döntés – közötti, felettébb szűk és pontosan nem is körvonalazható terepnumra helyezném a választ. Keresztény hitem igazságára mutató nyilaim vannak ugyan – de bizonyítékaim nincsenek. Vannak a hit irányába mutató szempontjaim, de a hit túl van a szempontokon. Amikor tehát azt mondom, „hiszek, mert...”, két dolgot értek ezen: *egyrészt* az említett megfontolásokat, *másrészt* azt, ami túl van az elmondhatón, azaz a Szentlélek munkáját.

1/ Mint keresztény hiszek, *mert...*

– csak a kereszténység hirdet olyan Istent, aki részes e véges világ nyomorúságaiban, szenvedésében, az elhagyatottság és halál borzalmaiban. *Csak a szenvedő Isten tud segíteni.* (Bonhoeffer).<sup>22</sup>

– ez a hit alkalmas arra, hogy a legőszintébb emberi kapcsolatokat és közösséget létrehozza – a társadalmi és kozmikus elveszettség ellenében;<sup>23</sup>

– az ember homályos erkölcsi érzékének<sup>24</sup> konkrét tartalmat ad, és azt abszolút tekintéllyel ruházza fel – mérhetetlenül több ez annál a morálfilozófiai axiómánál, melynek értelmében önmagunkat, mint erkölcsi lényeket választjuk;<sup>25</sup>

– ez a hit megszabadítja az embert a céltalanság és hiába-valóság érzésétől, méltóságot ad munkájának, hisz Isten akaratából végzi feladatát, az ő dicsőségére és mások javára (lásd a protestáns munkaetika kérdéseit);

– a bűnbocsánat elfogadásának ténye – pszichológiailag is – újjáteremtő hatalom. Ezzel a *dünamisszal* új lapot kezdhet az ember: ha Isten is elfogadta őt, ő is elfogadhatja immár önmagát – ugyanakkor lehet már ő is olyan „nagyvonalú”, hogy másoknak megbocsásson;

– a világ tökéletes rendje, az emberi racionalitás természete és a kettő közötti megfelelés (kongruencia)<sup>26</sup> annak Alkotójára mutat, és noha ez még nem jelenti sajátóságosan a keresztény istenhitet, azt lehetségessé teszi;

– a kereszténység korai, futótűzszerű terjedésére (fegyverek és minden hatalmi struktúra nélkül), még mindig a legésszerűbb magyarázat Krisztus valóságos feltámadása;

– természetesen azért *is* vagyok keresztény, mert hitvalló családomban az életformának és világlátásnak ezzel a módjával találkoztam;

– Jézus Krisztus Atyjáról olvassuk egyedül, hogy Isten szeretet. A végső valóság tehát nem holt anyag, nem személytelen törvény, hanem személyes szeretet, aki engem ismer és egy örökkévalóságra magának választott – ez a tudat megszabadít a halálfélelemtől, szabaddá és boldoggá tesz;

– ez a hit felhatalmaz arra, hogy reménységgel tekintsek a világ és benne az ember végső sorsára, hisz ennek a végkifejtetnek a szálai – bárhogyan és bármikor következzenek is az be – ugyanannak az Istennek a kezébe futnak, akitől van a mindenség, és mi is ő benne;<sup>27</sup>

– a Szentháromság Istennel való közösség alkalmas arra, hogy az ember megnevezhetetlen és kimondhatatlan vágya-

kozása, örök szomjúsága megelegüljön – „...mert magadnak teremtettél minket s nyughatatlan a mi szívünk, míg benned meg nem nyugszik.”<sup>28</sup>

– a felsorolás természetesen korántsem teljes – hisz „a világ sem fogadhatná be a könyveket” ha minden szempontot felleltáoznánk!

2/ *Hiszek (tehát nem tudok)*, mert ... Egy hasonlattel élek: miért pontosan ahhoz a személyhez kötötte valaki az életét, aki mellett egy életre elkötelezte magát? Választási szempontok ugyan vannak – hasonló érdeklődési kör, értékrend, ízlés, stb. –, de *a szerelemre nincs végső magyarázat*. „A mindenség atyját és uralkodóját nem könnyű megtalálni, még nehezebb a megtaláltat másoknak világosan elmondani.”<sup>29</sup> „Ámde jaj a rólad csöndben hallgatóknak, pedig lám néma a rólad csak fecsegő!” – figyelmeztet Ágoston.<sup>30</sup>

A keresztény hit eme kettős-egy természetét – emberi/isteni, racionális/transzcendens – kiválóan szemléltetik az evangéliumok húsvéti híradásai. Ezeknek a történeteknek kettős fókuszuk van: az üres sír és a Feltámadottal való találkozás. A kettő nem azonos fontosságú; az üres sír önmagában még nem bizonyítéka a feltámadás csodájának (más magyarázata is lehet annak, hogy „megürül” egy sírkamra), de annak *lehetőségét* mindenképpen igazolja. Ezen már el kell gondolkodni, ahogyan Péter apostol is megdöbben és elcsodálkozik! A racionális szempontok – éppen úgy, mint az üres sír tátongó és magyarázatra váró ténye – *negatív bizonyítékok* csupán. A *pozitív bizonyíték* – maga a Feltámadottal való találkozás. Ahol ez megtörtént és folyamatosan történik, ott a különböző emberi megfontolások már csak a hit útjának szegélyét<sup>31</sup> jelentik, de nem magát az utat! Ugyanakkor mint ilyenek – igenis fontosak! Pál apostolnak a damaszkuszi fordulat után immár nincs szüksége arra, hogy elzarándokoljon az üres sírhoz, hogy újabb meg újabb külső bizonyosságot szerezzen, amivel még inkább megerősíthetné hitét és küldetését. De ne feledjük: Isten úgy látta jónak, hogy az üres sírről szóló beszámoló is része legyen az Írásnak.

A keresztény hit *egyszerre vállalja fel* a lehető legelképesztőbb paradoxon-csomagot, amikor testetöltésről, Isten szen-



vedéséről és haláláról, valamint a feltámadásról beszél; ez a paradoxon teljessége. Ezért bolondság és botránkozás. Ezen belül viszont minden világos és koherens. Ezért igazság és megnyerő hatalom. Minél kisebb adagot vállal föl valaki kiindulópontként a teljes paradoxonból, annál homályosabb az ebből kreált rendszer...

Való igaz, hogy Istennek elsősorban a róla alkotott gondolatainkat, teológiánkat kell megbocsátania (H. Zahrnt), és az is, hogy az embereket elsősorban nem racionális megfontolások akadályozzák a Krisztushoz vezető úton, hanem sokkal inkább érzelmi, ill. magukat keresztényeknek vallókról szerzett, rossz tapasztalati tényezők. Joggal írja az első keresztényekről George A. Lindbeck: „...többnyire nem előbb értették meg a hitet, aztán döntöttek úgy, hogy kereszténnyé lesznek, hanem megfordult a folyamat: először döntöttek, aztán értettek. Pontosabban: először a keresztény közösség és életforma vonzotta őket.”<sup>32</sup> Minthogy az is nyilvánvaló, hogy az új embertípus,<sup>33</sup> *maga a Krisztusban való új teremtés, némán is a legékesebben szóló apologéta*. Ezt szem előtt tartva, szellemi tájékozódási képességét veszített világunkban<sup>34</sup> az apologetikai megfontolásokat szükségesebbnek érezzük, mint valaha, ahhoz hogy ugyanúgy elkerüljük a sivár, lelketlen, anyagimádó racionalizmus, mint a rózsaszín ködökben szökellő, irracionális lelkenedés végleteit és csapdáit. Nekünk tudnunk kell: „A pogány Európa agorájára azzal a bizonyossággal állhatunk ki, hogy a kereszténységnek van értelmes mondani-  
valója korunk emberéhez, és van látomása a jövő Európáról és a világról.”<sup>35</sup>

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Warum ich Christ bin? – a *Frohe Botschaft* című berlini egyházi folyóirat körkérdésére adott válasz bővített változata
- <sup>2</sup> Ajánlom ezt az elmélkedést mindazoknak, akik azért, hogy még jobban higgyenek, reméljenek és szeressenek, érteni kívánják azt, amit már hisznek, remélnek és szeretnek. In: Gabriel-Ph. Widmer *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX. siècle*. Genève, Labor et fides, 1979, 8.
- <sup>3</sup> Loránt Hegedűs: *Aspekte der Gottesfrage*. Siebenbürgischer Distrikt der Reformierten Kirche, Klausenburg, 1998, 9. o.: „Wir leben unaufhörlich und in intensivstem Masse in der nächsten Nahe der letzten Fragen und der letztgültigen Entscheidungen, die ihrem Wesen nach 'höher sind als alle Vernunft' – gerade darum beanspruchen sie auch unsere vollkommene Vernünftigkeit – (kiemelés tőlem, V.S.B.) und sie sind nur mit einer totalen und globalen Konzentration zu lösen.” – Folyamatosan és a lehető legintenzívebb formában a végső kérdések tűzfészkeiben élünk, melyek lényegük szerint minden értelmet felülhaladnak – éppen ezért a mi teljes értelmünket igénybe veszik, és csak egy totális és globális összeszedettséggel oldhatók meg. Ugyanakkor: „Ki vetheti szemére a keresztényeknek, hogy nem tudják megmagyarázni, miért hisznek, hiszen a vallásuk ésszel megmagyarázhatatlan? Nyíltan vallják a világ előtt, hogy bolyongás, *stultitia* – 1Kor 1,21 –, és még hibáztatják őket, hogy nem bizonyítják be! Hiszen ha bebizonyítanák, nem lennének hívek kijelentésükhöz: éppen az mutatja józanságukat, hogy nem bizonyítanak” – B. Pascal. *Gondolatok*, Gondolat, Bp., 1983, 233. töredék, 116.
- <sup>4</sup> Jób 35,26
- <sup>5</sup> Nagy mélység önmagának az ember. In: *Szent Ágoston vallomásai*. Akadémiai-Windsor Kiadó, Bp., 1995, I. kötet, 147.
- <sup>6</sup> Idézi Kazoh Kitamori, In: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1972, 71.
- <sup>7</sup> Természetesen a hitetlenség választása is ugyanolyan 'sötétbe ugrás', hisz „minden döntés, minden tett ugrás. Sosem tudjuk előre, hogy mi vár ránk a másik parton.” In: Heller Ágnes: *Személyiségetika*. Osiris, Bp., 1999, 13.
- <sup>8</sup> Sören Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995, 82.
- <sup>9</sup> Idézi Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris, Bp., 1995, 157.
- <sup>10</sup> Sören Kierkegaard, i. m. 10.

- <sup>11</sup> Az *akkomodáció* alapvető kálvini tanítása értelmében a Szentírás nyelvezetét tekintve Isten maga is alkalmazkodott az emberi felfogóképesség sajátosságaihoz. A teremtéstörténet szerzője például „célját nem érthette volna el, ha nem ereszkedik le az oktatás ilyen nyers eszközeihez”. Idézi Alistér McGrath: i. m. 140.
- <sup>12</sup> 1Pt 3,15 – Nem véletlenül került az 1561-es kiadású Francia Hitvallás címlapjára ez az igever: „...legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet”.
- <sup>13</sup> Róm 10,17
- <sup>14</sup> 1Kor 14,9. Világos=eüsesmos, könnyen felismerhető, szembeötlő, „jó sémával” rendelkező.
- <sup>15</sup> Ehhez lásd E. Kamlah, C. Andersen, H.-H. Schrey: *Apologetik*. In.: RGG, 477., valamint Hans- Rudolf Müller- Schwefe: *Apologetik*. In.: Theologische Realenziklopedie, 371.
- <sup>16</sup> 1Kor 14,11 – idegen = barbaros, barbár!
- <sup>17</sup> Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Szent István Társulat, Bp. 1984, 128.
- <sup>18</sup> Vanyó László: i. m. 638. jegyzete szerint Jusztiosz pogány olvasói a *khristianos* szót a *khreszthai*=*hasznosnak lenni* igéből származtatták. Ezért írhatja Jusztinosz I. Apológiájában: „...ami pedig a mi nevünket illeti, eszerint ‘hasznosnak’ kellene elfogadni bennünket.” Uo. 65.
- <sup>19</sup> Lásd Pascal: *Gondolatok*. Gondolat, Bp., 1983, 233. Töredék, 117: „Mérlegeljük, mit nyerhet vagy veszíthet, ha fejre, vagyis arra fogad, hogy van Isten. Értékeljük ezt az eshetőséget: ha nyer, mindent megnyer; ha veszít, semmit sem veszít. Fogadjon hát habozás nélkül arra, hogy van.”
- <sup>20</sup> „Eine nihilistische Spielerei!” In: Karl Gerhard Steck: *Apologetik*. Theologische Realenziklopedie, 413.
- <sup>21</sup> Idézi Henz Zahrnt: *Az Isten-kérdés, Protestáns teológia a XX. században*. Zsinati sajtóosztály, Bp., 1997, 287.
- <sup>22</sup> „Nur der leidende Gott kann helfen.” Ennek ellentéte az *iszlám*, ahol Jézus nem hal meg a kereszten, hisz az Isten prófétáját nem lehet legyőzni... Lásd Korán 4,157 – Helikon, Bp. Évszám nélkül – ugyanakkor a *buddhizmus* is a szenvedés kérdésére – mely számára a legnagyobb probléma, a megváltás pedig az ettől való szabadulás – csak a földi létezés körforgásából a Nirvánába szakadással tud válni. A kereszténység az együttjáró/együttsszenvedő Isten gondolatával a földi létezés határain *belül* válaszolja meg ezt a kérdést. A kereszténység számára egyébként nem a szenvedés maga a legyőzendő legfőbb rossz, hanem az Istentől való elszakíttottság.
- <sup>23</sup> 1Jn 1,7

- <sup>24</sup> Lásd C. S. Lewis: *Keresztény vagyok!* Szent István, Bp., 1988, különösen az első oldalakat.
- <sup>25</sup> Lásd Heller Ágnes: *Személyiségétika*. Osiris, Bp., 1999, 14.
- <sup>26</sup> „Annyira megszoktuk már, hogy megérthetjük a világot, hogy ezt legtöbbször kézenfekvőnek tartjuk. Ez teszi lehetővé a tudományt. Pedig lehetett volna másképp is. A szépen elrendezett kozmosz helyett zűrzavarral – vagy az értelmünk számára felfoghatatlan racionalitással – rendelkező világegyetem. Az értelmünk és a világegyetem között, a belül tapasztalt és a kívül megfigyelt racionalitás között megfelelés van.” – John Polkinghorne: *Science and Creation: The Search for Understanding*. London, 1988; Idézi Alister McGrath: *Híd. Új utak az apologetikában*. Harmat, Bp., 1997, 65.
- <sup>27</sup> 1Kor 8,6
- <sup>28</sup> *Szent Ágoston vallomásai*. I. m. 2.
- <sup>29</sup> Platón: *Timaios*, 28 C – Idézi Jusztinosz, *II. századi görög apologé-ták*. Szent István Társulat, Bp., 1984, 128. – Kiemelés tőlem – V.S.B.
- <sup>30</sup> A. Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Bp., 1974, 27.
- <sup>31</sup> Jób 26,14: „Pedig ez csak a szegélye útjának.”
- <sup>32</sup> George A. Lindbeck: *A dogma természete*. Hermeneutikai kutatóköz-pont, Bp. 1998, 217.
- <sup>33</sup> Loránt Hegedűs: i.m. 233.: „Dieser neue Menschentyp in den einzelnen wirklichen Menschen und in seiner Gemeinschaft ist die konkreteste Konkretisierung der biblisch-radikalisierten Gottesfrage und der Antwort der göttlichen Gnade.” – Ez az új embertípus egyedi valóságában és a maga közösségében a legkonkrétabb konkretizációja a radikális-bibliai istenkérdésnek éppúgy, mint az isteni kegyelemre adott válasznak.
- <sup>34</sup> Lásd Hans Küng: *Woran man sich halten kann*. A francia fordítás cí-me szó szerint e dolgozat főkérdése: *Pourquoi suis-je toujours chrétien?* Centurion, Paris, 1988.
- <sup>35</sup> Szűcs Ferenc: Utószó Francis A. Schaeffer *Aki van e*. könyvéhez. Harmat, Bp., 1996, 213.

# Négy tanulmány

## Kereszténység és világvallások Hans Küng értelmezésében

Hans Küng, a svájci születésű katolikus teológus (Sursee, 1928–) kétségtelenül az ezredforduló gondolkodóinak egyik legmarkánsabb alakja. Kérlelhetetlen kritikai érzéke mély-séges empátiával párosul; kérdései megfogalmazásában éppoly radikális, mint amennyire megértő mindazok iránt, akiket a tárgyalt problémakör egzisztenciálisan érint, vagy valaha érintett. Hatalmas filozófiai, teológiai, vallás- és egyháztörténeti, pszichológiai és nem utolsósorban szépirodalmi anyagot felvonultató vizsgálódásai homlokterében a megértést kereső hit áll; csakhogy, amíg Canterbury Anselmus *fides querens intellectum* tétele, ennek gyakorlati módzataival együtt a középkori hitbeli-világnézeti stabilitáson belül akár intellektuális tornagyakorlatként is felfogható, addig ugyanez a keresés a modern és posztmodern relativizmus rémeivel küzdő ember számára sokkal drámaibb alakzatokat ölt. Meggyőző logikai következetességgel mutatja ki, hogy a mai ember általános érték- és tájékozódás vesztese annak a világnézeti és erkölcsi nihilizmusnak a következménye, amely az ateizmus egyeneságú leszármazottja. Azonban nem csupán diagnosztizál a szerző, hanem a „kimenekedés” útját, az erő forrását – mely mindazonáltal sohasem magától értetődő és nem birtokolható – szintén megmutatja. Szentlélekről, Istennek e beteg világ számára felajánlott *dünamiszáról* nem mint arctalan, személytelen hatalomról beszél, hanem mint olyan valóságról, mely megszólítható, éppen azáltal, hogy „... neve van, amióta ő, az Istentől és emberektől

elhagyatott, meghalt, aki ugyanakkor elragadtatott a halál hatalmából és felemeltetett az Isten örökkévalóságába.”<sup>1</sup>

Szerzőnk pályája teológiai és filozófiai tanulmányokkal indul előbb Németországban, majd a híres pápai egyetemen, a római Gregorianumban folytatódik. 1954-ben pappá szentelik, ezt követően a Párizsi Katolikus Intézet és a Sorbonne doktorandusza. Disszertációjának témája már alapvetően ökumenikus-egyetemes tájékozódását jelzi: *Rechtfertigung: die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Karl Barth megigazulás tana és annak egy katolikus értékelése – 1957). Eszménye azonban korántsem valamiféle zárkózott szobatudós-élet, hisz a Tübingeni Egyetemre történő meghívásáig (1960) egy luzerni plébánia gyakorlati lelkigondozással foglalkozó papja. A fiatal teológust övező kivételes elismerésként ő lesz a modernitás felé történő egyházi nyitás jegyében meghirdetett II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) hivatalos teológusainak egyike. Tulajdonképpen egész további munkásságával egyrészt a kereszténységen belüli felekezettek, másrészt pedig a kereszténység és világvallások, illetve kereszténység és a modern filozófiai gondolkodás közötti dudvaverte utak újrataposásának fáradságos és eleve hálátlan feladatát vállalta magára. A *Die Kirche* (1967), *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970), *Christ sein* (1974), *Existiert Gott?* (1978) vaskos köteteknek merész hangvétele, olyan hagyományos dogmák mint a krisztológia, szentháromságtan, sőt egyáltalán a teológiai kérdések „alulról”, azaz történeti alapokról való megközelítése, a katolikus egyház sérthetetlennek gondolt tanításának megkérdőjelezése (pápai családhozhatatlanság), azon igencsak protestáns tétele, miszerint nincs helye a teológiában olyan kérdések tárgyalásának, melyek teljességgel hiányoznak a Szentírásból – nos, mindez oda vezetett, hogy a Vatikáni Pápai Tanítóhivatal 1979-ben megvonta tőle a katolikus egyház nevében való tanítási jogot. Azóta az egyházaktól független Tübingeni Ökumenikus Kutatások Intézetének professzora és igazgatója. Ezek után közzétett művei – *Ewiges Leben?* (1983), *Theologie im Aufbruch* (1987), *Christentum und Weltreligionen* (Kereszténység és világvallások – több kötetben: 1984–1994 között az iszlámról, hindu-

izmusról, kínai vallásról és a judaizmusról), *Projekt Weltethos* (1991 – *Világvallások etikája* címmel magyarul is megjelent – Egyházforum, 1994), a felsorolás korántsem teljes – a már megkezdett út további állomásait jelentik, folyamatosan szembesítve az egyetemes gondolkodásra kényszerült keresztény embert e világban való léte alapvető kihívásaival.

Szerzőnk egyik művében – módszerére jellemző módon – keresztény, illetve keleti, nem keresztény misztikusok fejtegetéseinek rokon vonásait elemezve beszél arról a megjelölésről, amelyet különös módon mindkét fél alkalmazott Istenre. Eszerint ő nem más, mint *coincidencia oppositorum*, azaz ellentétek egybeesése. Mert ő a magasság és mélység, világosság és sötétség, parányi és végtelen, perem és középpont, abszolút akarat és vágy nélküli mozdulatlan nyugalom egyszerre. De ami Istenben magában együtt van (?), egy teológusnak vajon sikerülhet-e azt szintén összekovácsolnia? Hans Küng nagyívű, több tízezer oldalt betöltő munkája egészét egy olyan *kritikus-ökumenikus teológia* felvázolásának tekinthetjük, melyben a szerző szinte a lehetetlent: az ellentétek összetartását kísérli meg. Azon szempontok, teológiai alapvetések egybeszerkesztését, melyekről hagyományosan azt gondolnánk, vagy pedig sokáig azt gondoltuk, hogy kizárják egymást. Eszerint munkássága programszerűen négy ismérvnek igyekszik eleget tenni.<sup>2</sup> Szerinte a teológiai gondolkodás egyszerre legyen :

1. *katolikus*, azaz tartsa szem előtt az egyház egész-szerintiségét, egyetemes és univerzális távlatait – ugyanakkor „evangélikus”, evangéliumi is, tehát szorosan az evangéliumhoz és a Szentíráshoz kötött;

2. *tradicionális*, folyamatosan tekintettel az elődök által bejárt útra, az egyház történelmi alakzataira – és *kortárs*, szembesülve a mindenkori jelen kérdéseivel;

3. *krisztocentrikus*, döntő és sajátos módon keresztény – de „ökumenikus” is egyszersmind, tehát az egész „lakott földkerekségre”, a keresztény és nem keresztény vallásokra egyaránt tekintettel;

4. *elméleti-tudományos*, eleget téve mind a kutatás tudományos, mind pedig a leírás fogalmi és metodológiai követel-

ményeinek – miközben őrizze meg a szüntelen élet-megújítást és az állandó reformációt célzó *gyakorlati-pasztorális* jellegét.

Legnehezebb talán a fenti szempontoknak éppen akkor eleget tenni, amikor a keresztény lét-, világ- és megváltás-értelmezéstől oly távoleső világvallásokkal akarunk konstruktív párbeszédbe bocsátkozni, mint az iszlám, de méginkább a keleti hinduizmus, buddhizmus vagy a kínai univerzizmus. Márpedig a Földgolyót beszövő információs háló, a gazdasági, politikai érdekszférák egymásra tevődése következtében valóban globális faluvá lett bolygónkon a különböző vallások meghatározta kultúrák találkozási felülete egyre nagyobb. A találkozás pedig egyaránt jelenthet feszültségforrást, emberek százainak-ezreinek életébe kerülő robbanásveszélyt (arab-izraeli, indiai-pakisztán, Fülöp Szigetek-i kereszténymuzulmán stb. konfliktusok), de jelenthetne kölcsönös, pozitív ösztönző erőt is, szinkretikus keveredés nélküli, saját értékek felé történő elmélyülést, azok olyanszerű megtisztulását, hogy egyre inkább az ember valós javát és érdekeit szolgálhassa. Küng szinte valamennyi utóbb megjelentetett könyvében egyre nyomatékosabban hirdeti, sőt kötetei belső vagy külső címlapjára nyomtatattja a jelszószerűen meghirdetett prófétaí hármasondatot:

Nincs esélyünk a fennmaradásra világethosz nélkül.

Nincs világbéke vallásbéke nélkül.

Nincs vallásbéke a vallások dialógusa nélkül, ami pedig egymás értékeinek kölcsönös kutatását feltételezi.

Amikor az ezredvég vallásainak világtérképe szerint,<sup>3</sup> földünk mintegy hatmilliárd lakosának kétharmada a kereszténység kultúrkörén kívül él, a 32–33% – ot kitevő „keresztények” nagy része viszont már bevallottan rég nem az, amikor a posztmodern kor a maga gyökeresen átrendezett gondolat-és értékegyüttesével valóban egy új paradigmaként mutatkozik, akkor ebbe a más megvilágításba került keresztény hitünk mit is jelenthet újfent? És ha nincs más név az ég alatt, amely által kellene megtartatnunk, mint a Jézus Krisztusé,<sup>4</sup> mit gondoljunk azokról az embermilliárdokról, akik – talán épp az e névre hivatkozók bűne miatt – még nem hallották



ezt a nevet? A vallások, felekezetek, szekták, irányzatok, áramlatok, szentek és szélhámosok, örült látnokok és Istent matematikailag 'bizonyítók' kavalkádját tekintve nem csoda, ha a mai ember, még ha őszintén keres is, elbizonytalanodik. Különösen két véglet fenyegeti: egyrészt az igazság kereséséről való keserű lemondás, az agnosztikus, cinikus rezignáció, a 'minden igaz, tehát semmi sem igaz' vélt bölcsessége, másrészt pedig a saját világnézeti, felekezeti stb. meggyőződésének olyan kizárólagos hangoztatása, amely bármilyen eszköz alkalmazását, a 'szent háború' minden kelléktárát megengedhetőnek véli a 'szent cél', a 'sötétségben élők világosságra vezetése' érdekében. Ezredfordulónk küszöbén a tanítványok még mélyebb megrendüléssel tennék fel a kérdést, mint kétezer évvel ezelőtt: „Kicsoda üdvözülhet tehát?”<sup>5</sup>

Hans Küng a világvallások beható ismerőjeként évtizedek óta foglalkozik a kereszténység ezekhez való viszonyának szövevényes, rendkívüli kisugárzású kérdéskörével. Eredményeivel, meglátásaival, következtetéseivel, melyeket dolgozatomban öt témakörbe sűrítve ismertetek, ha nem is érthetünk mindig egyet, bizonyos, hogy olyan egyetemes távlatokat nyitott, melyeket előtte senki a keresztény teológia kétezer éves történetében.

### *1. Extra Ecclesiam nulla salus?*<sup>6</sup>

1.1. *Az egyházatyák és a késői patrisztika idején* – egy korlátozott földrajzi perspektívában – a kereszténység mondhatni befedte az ökumenét, az akkor ismert egész földet. A Márk 16,16-ot, „Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözül, aki nem hiszen, elkárhozik” már egyre inkább úgy érthették, hogy az evangéliummal mindenki találkozott. Ha ennek üdvözítő elfogadását a megátalkodottak és rosszakaratúak elutasítják – nemcsak a pogányokat, és később a mohamedánokat, de a zsidókat, az egyetemes zsinatok ítélete szerinti krisztushívó herétikusokat, szakadárokat is ideértve – méltán éri őket Isten büntetése. Már a II–III. században fellelhető ennek a szemléletmódnak a gyökere Antiókhiai Ignatius, Iraeneus (*Adversus haereses* III/24), Alexandriai Kelemen (*Paedagogus*

I,6) műveiben. Teljes negatív megfogalmazásában azonban Origenésznél találjuk először (In Jesu Nave 3,5): „Senki ne hitesse, senki ne csalja meg magát: e házon, tehát az egyházon kívül senki meg nem tartatik; mert ha valaki innen eltávozik, a halál martaléka lesz”. Cyprianos (De unitate ecclesiae,6) teljes jogi következetességgel fogalmazza meg ugyanezt: „Bárki, aki az egyháztól elszakítja és egy házasságtörővel köti össze magát, kizárja saját magát az egyháznak adott ígéretekből, és aki a Krisztus egyházát elhagyja, nem részesül Krisztus adományaiból. Idegen, tisztátalan, ellenség lesz belőle. Mert Isten nem lehet Atyjuk azoknak, akiknek az egyház nem anyjuk. Ahogyan a kívülállók közül bárki bemehetett Nőé bárkájába, úgy az egyházba is bejöhet az, aki akar.” Látható, hogy itt is olyanokról van szó, akik valamilyen formában találkoztak már a megtartó „bárkával”, legalábbis tudnak róla. Ez esetben is beigazolódik viszont, mint mindig a későbbiekben: ha egy ilyen axiómát negatív módon úgy fogalmazunk meg, hogy a kizárás gondolata fontosabb lesz a befogadás-megtartatás eredeti szándékánál, és így visszük következetesen végig, herézis lesz belőle. Így például Cyprianus következetessége addig megy, hogy szerinte sem az eretnekek által kiszolgáltatott keresztség, sem pedig mártíriumuk nem érvényes. Később az egyház maga cáfolta meg ezt a tételét. Ágostonnál szintén föllelhető az *Extra Ecclesiam* gondolat (Pl. Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, 6), és bár különbséget tesz enyhébb és durvább herézisek között, szerinte a kevésbé elhajlók számára sincs üdvösség. Az Augustinus-tanítvány Ruspei Fulgentius (De fide, ad Petrum 38,79) bizonyul legkérdelhetlenebbnek a tétel negatív megfogalmazásában: „A legbizonyosabban ehhez tartsd magad, és ne vond kétségbe: Nemcsak az összes pogányok, hanem minden zsidó, minden herétikus és szkhizmatikus, akik a jelenlegi katolikus egyházon kívül hálnak meg, az örök tűzre mennek, mely a sátánnak és az ő angyalainak készítettett.”

1.2. A középkori *skolasztika* kérdésünket illetően teljesen a cyprianusi-augustinusi gondolatmenet vonalán marad. Az elutasító, negatív előjelű axióma megfogalmazásában, mely

sokkal kevésbé jeleskedik a megváltottak örömének, mint a kárhozottak szenvedéseinek ecsetelésében (Dante, mint köztudott, ugyanúgy a *Divina Commediában!*), e korban is olyan túlkapásokat jegyezhet a teológiatörténet, amit később az egyház korrigál. Felmerült például a kérdés: az elszakadt papok konszekrációs hatalma semmivé lesz-e akkor, ha az egyház által el nem fogadott tanokat vallanak? Minden bizonynyal igen, állították egykor, ahhoz, hogy később a csatlakozhatatlan egyház hivatalos álláspontja éppen ennek ellenkezője legyen... VIII. Bonifác, a nagy egyházszakadás pápája pedig „*Unam Sanctam*” kezdetű bullájában, a félreértések elkerülése végett, már így pontosítja a meghatározást: *a pápa egyházán kívül nincs üdvösség*. Ekkor történt, hogy három ‘szimultán pápa’ kölcsönösen kiátkozta egymást. A középkor alkonyán a Firenzei Egyetemes Zsinat (1442) még inkább megszilárdította az Origenes, Cyprianus óta érvényes tételt; ennek értelmében a katolikus egyházon kívül rekedt minden egyes lélek a kárhozottak sokaságát, a *massa damnata*t szaporítja.

1.3. *Az újkor* – kereken fél évszázad múlva – lényegében akkor kezdődik, amikor Kolumbusz kiköt Amerika partjain. Az ezt követő további földrajzi felfedezések, az európai ember elmerészkedése a „föld végső határáig”, a kopernikuszi világnézet lassú, de annál biztosabb térhódítása olyan mozzanatok, melyek megrázó felismeréshez vezetnek: kontinensünkön most értették meg teljes horderejében először, hogy a Mediterrán kiterjedt térsége még korántsem az egész lakott föld; hogy az emberiség történetének végeláthatatlan tér-idő óceánjában a kereszténység ujjbegynyi színfolt csupán! Bizonyára nem kizárólag ezen felismeréseknek, de a XVI. század forrongó, gyökeresen reformálódó egész eszmei világnézetének tudható be, hogy ebben az időben már nem csak olyan tekintélyes tudós teológusok, mint Bellarminus és Suarez, de maga a Tridenti Zsinat is új utakra és állásfoglalásokra kényszerül. Kérdésünk kapcsán a Firenzei Zsinat határozatainak messze túllép, amikor bevezeti a vágykeresztség fogalmát, melynek értelmében ha valaki önhibáján kívül nem részesül a keresztség és az egyház közösségi életének javaiban, mind-

azáltal vágyik erre, ez elégséges ahhoz, hogy nyitva álljon előtte is az üdvözülés lehetősége... A vizsgált szerzőtől függetlenül hadd jegyezzük itt meg, hogy a reformáció egyházai sohasem tanították, hogy az üdvösség bármilyen intézményes egyháztagsághoz volna kötve; egybehangzó tanításuk szerint ugyanis *Krisztuson* kívül nincs üdvösség. Kálvin a minden emberben meglévő vallásos mag, a *semen religionis* korlátozott és nem egyértelmű természetes istenismeretet nyújtó lehetőségét elismeri ugyan, ez azonban csupán arra elégséges, hogy kárhoztassa azokat, akik nem Krisztusban ismerték meg a Teremtőt és Atyát. „Törökök” néven ide sorolja a muzulmánokat, akik „nagy fennhéjázással dicsekszenek, hogy a menny és föld teremtője az istenük, mindazonáltal Krisztustól való iszonyodásuk következtében az igaz Isten helyébe bálványt állítanak”.<sup>7</sup> Luther pedig, elutasítására jellemző módon, csak azért tartotta helyesnek a Korán német fordításának szándékát, hogy híveinek istentelenségei ezáltal még inkább nyilvánvalóvá legyenek. Noha a katolikus egyház a XVII. század derekán a janzenisták elleni harcban újraélezi a régi fegyvert, amikor egyik határozatában enyhe módosítással ismét kimondja az ismert tételt – *Extra Ecclesia nulla conceditur gratia* – ám IX. Pius, a múlt század jeles pápája már arról beszél, hogy akik tudatlanságból nem élnek az igaz vallásban, azokat nem terheli vétek. Majd egy napjainkra végképp polgárjogot nyert gondolattal folytatja: ugyan ki vehetné magának a bátorságot, hogy meghúzza a határt a különböző népek, szokások, kultúrkörök között azzal a szándékkal, hogy egyik oldalra az igazat, a másikra pedig a hamisat állítsa? Végül sokat látott XX. századunk olyan fordulattal szolgált, mely a katolikus álláspontot előreláthatóan hosszú ideig meghatározza majd, de az összkereszténység általános szemléletváltását is minden bizonnyal alapvetően befolyásolja. Történt pedig, hogy egy 1943-ban közzétett pápai eciklika („Mystici Corporis”) ismét meglehetősen kizárólagossággal fogalmazta meg az egyház és népek viszonyát. Ezen felbuzdulva, egy bizonyos P. Feenney nevezetű ifjú jezsuita még tovább merészkedett, és Bostonban újra szó szerint hirdeti a régi *Extra Ecclesiam* tant. A katolikus egy-

ház számára olyannyira kényelmetlenné kezd válni a dolog, hogy maga a Tanító Hivatal előbb tiltakozik, majd kizárja az egyházból megtévedt prófétáját, aki azt hirdette, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség! E furcsa történet egyik előjátéka csupán annak a teljes teológiai tudatossággal kialakított és vállalt új szemléletnek, amit a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinat határozataiban meghirdetett. Eszerint: „Akkor is, ha az emberek a mi Urunk Jézus Krisztus Atyját nem ismerik, de elismernek egy Teremtőt, vagy pedig árnyékokban és képekben az ismeretlen Istent keresik, akkor Isten nincs távol tőlük, mert Ő ad mindenknek életet és lehetetet (ApCsel 17), és a Szabadító azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön (1Tim 2,4). Mert azok, akik Krisztus evangéliumát és az ő egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de Istent őszinte szívvel keresik, és a lelkiismereti parancsban felismert akaratát az Ő kegyelme hatására betölteni igyekeznek, elnyerhetik az örök életet.”

Hozzátehetjük, hogy protestáns vonalon, ha nem is ennyire tömör tantétel formájában, de ma már ugyanez az álláspont érvényesül, gondoljunk csak Barth kiterjesztett *gratia irresistibilis* teológiai alapállására.

1.4. A kérdéskör fordulatokban egyáltalán nem szűkölködő teológiatörténeti bemutatása után, Küng – a rá jellemző pragmatizmussal – mindezt *missziológiai* és *ekleziológiai* megközelítésben értékeli, miközben nem hanyagolja el álláspontjának *biblika-teológiai* megalapozását sem. Helyesen állapítja meg, hogy ha valamikor az *Extra Ecclesiam*-elv használható eszköznek bizonyult a misszió munkájában, mai alkalmazása már csak kárára lehet ugyanennek a missziónak. Konzervatív vagy kevésbé konzervatív katolikus teológusok úgy gondolják, hogy e tétel feladásával egyszerre mind maga az egyház lényege is megkérdőjeleződne; léket kapna a megtartó bárka. Kettős kényszer alatt érzik magukat: egyszerre kell megfelelni mind a tradícióhűség, mind pedig a „sokszínűség” és „másság” elismerését garantáló dogmamentesség új dogmájának. Mivel egyik követelmény sem adható fel, Küng szerint a teológusok tekintélyes része egy álmegoldás, mégpedig az egyházfogalom igazolhatatlan kiterjesztése felé toló-

dott el. Legjellegzetesebb példaként Karl Rahner „anonim-kereszténység”-ről szóló fejtegetéseit emlegeti, melynek értelmében a jóindulatú hindu, buddhista, muzulmán vagy bármilyen vallásos hagyományhoz tartozó (vagy éppen nem tartozó) személy tulajdonképpen – rejtett módon – kereszténynek tekinthető. Szerinte protestáns részről *az egyház és egyházak*, vagy pedig a látható és láthatatlan egyház megkülönböztetésének is lehetnek ilyen veszélyei. Teljes joggal utasítja vissza Hans Küng az ilyen spekulatív bekebelezési szándékot, amikor kijelenti, hogy nem lehet egyháztagnak tekinteni azokat, akik nem tartoznak egy Krisztust-valló, megkeresztelt gyülekezethez! Mert:

– Az Újszövetség csak az ilyen közösséget nevezi egyháznak;

– Nem szükséges egy ilyen egyházfogalom ahhoz, hogy lehetségesnek tartsuk a nem-keresztények üdvösségét is;

– Ez az egyházfogalom lehetetlenné teszi a misszió során, hogy nem keresztényeket a gyülekezethez való csatlakozásra buzdítsanak, hisz miért szükséges ez, ha amúgy is minden jóakarató ember eleve tagja már;

– A kívülállókat önérzetükben alázza meg ez a körmönfont szemlélet, mely fejük fölött, megkérdésük nélkül akarja – ha másként nem, hát legalább „szellemileg” – megkeresztelni őket. Mi mit szólnánk hozzá, ha egy tibeti szerzetes teljes jószándékkal anonim buddhistáknak tartaná a keresztényeket?

Az „anonim keresztény” megközelítésben összemosisodik a határ az egyház és világ között. Végül is, kérdezi Küng, ilyen felfogásban, nem lesz-e Jézusból túl könnyen egy avatara (Visnu inkarnációja) a hinduknak, boddhiszattva a buddháknak, próféta a muzulmánoknak? Az a tény, hogy Isten a maga kegyelmével átfogja minden teremtményét, a nem hívőt is, nem jelenti azt, hogy minden egyes embert kereszténynek, sőt egyházhoz tartozónak kellene tekinteni. Küng javaslata szerint, ha meg akarja tartani az egyház ezt a tant, megteheti, de hangsúlyosan annak pozitív értelmezésében: a bennvaló egyháztagnak a maga perspektívájából, a mindenkori „itt és most”-ban *számára* érvényes ígéretként és reménységként elfogadhatja, sőt boldogan állíthatja is, hogy *számára*

nincs másutt üdvösség. A másokra nézve félreérthető negatív formula helyett tehát annak pozitív magvát kell fölmutatni: az egyházban igenis VAN üdvösség, mert ahol a Krisztus, ott az egyház: *ubi Christus, ibi Ecclesia*.

Egzegetikai-biblika teológiai vonatkozásban szerzőnk az 1Pt 3,19–20-ra utal, mely szerint a keresztség, pontosabban az általa jelölt esemény ugyanúgy megtartatásunk eszköze, ahogyan a bárka volt a Nóé napjaiban. A Szentírás mondatai nem szimmetrikus mondatok; az a tény, hogy a bárkában VAN üdvösség, nem jelentheti rögtön a „logikus” ellenmondat igazát, miszerint azon kívül mindenki örökre elveszett volna, hisz éppen itt beszél az ige arról, hogy Krisztus azoknak a lelkeknek prédikált, akik a Nóé napjaiban engedetlenek voltak. Ez azt jelenti: „a legelvetemültebb gonosztevő sincs kizárva Krisztus üdvösségre szóló hívásából” (Fr. Hauck). Amennyiben helyénvaló ez az igemagyarázat, állítja Küng, akkor itt éppen arról van szó, hogy az egyházon kívül is van üdvösség, feltételezve, hogy Krisztuson kívül nincs.

Javaslatára szerint a különböző dogmatikai elemzések során fel kell tárni az *Extra Ecclesiam* tartalmát, ellentmondásos történetét, viszont használatát az ige hirdetésben, ahol nincs alkalom részletes explikációkra, tanácsosabb mellőzni. Hagyományos tanítások újragondolásától pedig nem kell félni, hisz az egész dogmatörténet nem más, mint átértelmezések története. Benne van ez a legősibb egyházi hagyományban; Niceában például, miután a Szentháromság személyeinek lényegi egységét az egy hiposztázis kifejezéssel jelölték, rájöttek, hogy ez a formula könnyen félreérthető, ezért később – épp ellenkezőleg – a személyi különbözőséget jelölték az „egy lényeg – három hiposztázis” meghatározásban. Kalcidonban pedig tudatosan mellőzték az efézusi zsinat krisztológiai formuláit, melyek Alexandriai Cyrill erős hatása alatt fogalmazódtak meg! Küng a hit lényege és annak ruhája közötti különbségtétel képességében példaértékűnek látja a „nyitás” zsinatának pápáját, XXIII. Jánost.

E fejezet végén legyen szabad – éppen a vizsgált szerző szellemében – két kritikai megjegyzést megfogalmaznom. Örvendetes, hogy Küng a régi katolikus dogma következetes

leépítésében eljut az alapvető bibliai igazságig, miszerint az üdvösség egyedül Krisztusban ragadható meg, akár kívül, akár belül van valaki egy látható egyházi közösségen. Csak-hogy a *solus Christus* fönntartásában úgy tűnik, nem ennyire következetes, amikor a különböző világvallások üdvútjairól beszél. Különösen feltűnő ez a keresztény misszió jellegéről és feladatáról kifejtett nézeteiben, amelyről a továbbiakban még részletesebben szólunk.

Az ún. *belülről* és *kívülről*, azaz a hit helyzetéből, gyülekezeti közösségből vagy az azon kívüli alapállás irányából való kérdésmegközelítés kettős szempontja lényeges segítséget nyújt a kereszténység és világvallások viszonyának tisztázásához. A nehézség csupán a kétirányú elemzés összehangolásában, egyensúlyuk megtalálásában van. Hisz amennyiben megelégszünk azzal, hogy *nekünk, itt bent* van üdvösségünk, és föladjuk annak a gondolatát, hogy Isten *ugyanazt az üdvösséget* szánta a világ minden népének, ezzel a szubjektivitás és relativizmus szűk körébe utaljuk azt a hitet, ami pedig eredendően univerzális igényű. Valóban legjobb, ha a keresztények azzal vannak elfoglalva, hogy *saját térdüket* egyre inkább meghajtsák a Krisztus nevére; ugyanakkor ha annak a hitnek a föladását kérné bárki is, hogy erre a névre *minden térd* meghajol egyszer, tudathasadásos állapotot követelnénk tőlük. Küng túl nagy kaliberű gondolkodó ahhoz, hogy ne látná ezt a dilemmát. Sőt, tételesen ki is mondja, hogy egyszerre kell fönntartani mindkét szempontot. A mérleg nyelve nála mégis mintha afelé billenne el, hogy hitünk igazságának külső, objektív, egyetemes igényű oldalát nem hangsúlyozhatjuk ugyanolyan meggyőződéssel, mint a belsőt. Úgy tűnik, szerinte ez átléphetetlen akadály jelentene a párbeszéd útján. A kettős szempont kérdésére még visszatérünk.

## 2. Közös alapok keresése, a szinkretizmus elutasítása<sup>8</sup>

2.1. A fent említett jelszószerű megállapítások – nincs világbéke vallásbéke nélkül, nincs vallásbéke vallások közötti párbeszéd nélkül – szükségszerűen egy harmadik tételt eredményeznek: nincs párbeszéd az abban résztvevő másik fél



vallásos tradíciójának alapos kutatása nélkül. Ha elgondoljuk, hogy a XIX. század Európájában még úgy vélték, hogy a hinduizmus és buddhizmus ugyanaz a vallásos jelenség, és azt, hogy az utca embere egy-két felszínesen ismert adattól vagy vallásos tételtől eltekintve ma sem rendelkezik alaposabb ismerettel távoli népek kultúrájáról és vallásáról, akkor nyilvánvaló, hogy a párbeszéd nem kezdhető el másutt, mint egymás hagyomány-anyagának a világra, Istenre, emberre, életre, halálra vonatkozó tudásának megismerésével. Hans Küng messzemenően eleget tesz ennek a követelménynek, és a hinduizmus, buddhizmus, iszlám, kínai univerzizmus világról úgy ír hatalmas információs anyagot felvonultató könyvet,<sup>9</sup> hogy párbeszédet folytatva e vallások egy-egy világhírű ismerőjével, mindig a lényegét tartja szem előtt, és noha rendkívül alapos, sohasem vész el a részletekben. Ez az értő és megértő odafigyelés különbözteti meg az ő világvallásokhoz való viszonyát attól a dialektika teológia által képviselt állásponttól, miszerint ezeket a vallásokat és a kereszténységet áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól, hisz míg ez utóbbi tiszta kijelentés, mégpedig egyenesen felülről, addig amazok az önistenítő ember alulról felfelé törő akarátának torz megnyilvánulásai csupán, és mint ilyen, mérő pogányság. Küng sokkal inkább a *kapcsolópontok*<sup>10</sup> keresésével van elfoglalva. Ez nem lehet illegitim vállalkozás, mondja, hisz már a korai kereszténységről megállapítható, hogy – történetileg szemlélve – ha teológusaik nem lettek volna képesek az igencsak eltérő sémi és görög fogalmi rendszerek közötti hidakat megtalálni (Pl. Jusztinosz), az egy júdaista szekta kereteit sohasem léphette volna át és mára már rég belepte volna a feledés pora. „Alulról induló” teológiai módszerének megfelelően úgy határozza meg a vallásokat, mint az abszolútumhoz (absolutum= eloldott, semmihez sem kötött, szuverén) való viszony személyes-, közösségi és társadalmi megnyilvánulásait. Minden vallás a Honnan?, Hová?, Mi okból?, Mi célból? nagybetűs kérdéseivel kutatja a mindenkori ember egzisztenciális helyzetét, a kozmoszhoz, Istenhez, az örök törvényekhez, bűnhöz, halálhoz, szenvedéshez, a megváltás lehetőségéhez, a másik emberhez való viszonyát.

Ezeket lebontva Kung úgy látja, hogy a vallások tanítását és azok fenomenológiáját tekintve három olyan nagy, közös területet lehet körvonalazni, ahol azok mindenike – legalábbis a kérdésfeltevésben, ha a válaszban nem is – átfedi egymást. Eszerint:

– Minden vallás felismeri az ember elidegenedettségét, az ember és világa közötti alapvető dichotómiát, az eredendő egység hiányát, tud arról a sóvárgásról, mellyel a szenvedésből, bűnből, véges létből való megváltás után vágyakozik;

– Ez a megváltás valamilyen módon elérhető; létezik tehát egy olyan jó, végső valóság, amely ezt lehetővé teszi;

– Mindenik vallás mögött olyan meghatározó személyiségek, próféták, tanítók állanak, akikben – követőik szerint – különös tisztasággal és erővel nyilatkozott meg a végső valóság.

2.2. Emberi – közös! – egzisztenciánk oldaláról nézve valóban olyan területek ezek, melyek bőséges támpontot nyújtanak a párbeszédhez. Ellenben túl formális keretek ezek ahhoz, hogy ne látnánk az azon belül jelentkező óriási, bizonyos értelemben *áthidalhatatlan különbségeket*. Ha csak a világvallások klasszikus felosztására gondolunk, mely megkülönbözteti az Indus folyón inneni, isteni kinyilatkoztatásra hivatkozó prófétai vallásokat (judaeizmus, kereszténység, iszlám) az Induson túli, örök körforgásban gondolkodó, misztikus<sup>11</sup> vallásoktól (hinduizmus, buddhizmus), akkor az ellentét máris érzékelhető. E kétféle vallásos tapasztalatot Nathan Söderblom, svéd teológus és vallástörténész (mgh. 1931), uppsalai érsek úgy írja le, mint kegyességet, mely elfojt (misztikus vallások), illetve kegyességet, mely kibontakoztat (az aktivitás vallásai). Szerzőnk a német vallástörténész, Friedrich Heiler megállapításait közli, aki szerint e kétféle vallásosság lényeges strukturális különbözőségeket mutat: az előbbi lényegében nem más, mint minden élet-akarárs tagadása egészen az extázisig. Ót idézve: „Az Istennel való kapcsolat azon formája, melyben a világot és az ént radikálisan megtagadják, ahol az emberi személyiség feloldódik, elnyeletik, felszívódik az istenség végtelen egységében.” Ezzel szemben a prófétai vallásokat az életakarárs, célok és ide-

álok élérésére irányuló törekvés, az Isten akaratának való megfelelés szándéka jellemzi. A történelemhez, bűnhöz, üdvösséghez, etikához, társadalomhoz való alapvetően más viszonyulásról van tehát szó; ha emitt a misztikus lemond – amott a legmélyebb kétségbeesésben is felcsillan a hit, és továbbot int : „Ne dobjátok el hát bizodalmatokat, melynek nagy jutalma van” (Zsid 10,35). A keleti vallásosság istenfogalma sokkal inkább a személytelen, megragadhatatlan *Deus absconditus*-szal jellemezhető, melynek természete az Upanisadok (a Védák késői része, Kr. e. VIII. sz.) szerint maga a „nem, nem”, akinek valóságáról tehát semmilyen pozitív állítás nem fogalmazható meg. Természetesen itt most két értelmezési modellről beszélünk csupán, és semmiképp sem azt állítjuk, hogy ezek vegytiszta, egymástól élesen elkülöníthető vallásos megnyilvánulások volnának. „Prófétai elemek” ki-mutathatók a misztikus vallásokban is, ugyanúgy a prófétai vallások sem nélkülözik a „misztikus” gondolatokat és tapasztalatokat, sőt nagy misztikusok egész sorát vonultathatják föl. Keresztény talajon sem ismeretlen az Upanisadok idézett szemléletmódja. A szerző Eckhardt Mestert idézi: „Az istenség olyannyira szegény, olyannyira kifosztott, mintha nem is lenne – semmije sincs, semmit nem akar és semmire sincs szüksége”. Megfelel ez az ókori görög szemléletmódnak éppúgy, mint a kínai Lao-ce (Tao Te King), vagy a Bhagavadgíta tanításának. A prófétai vallásokban viszont a *Deus absconditus Deus revelatus*-szá lesz; ő a *Deus semper agens*, ő az Úr, király, bíró, és amikor a bizalom eltávolított minden félelmet: Atya. Ennek az istenképnek csakis egy etikai-voluntarista vallásgyakorlat felelhet meg.

Nincs itt lehetőségünk az egyes vallások részletes bemutatására, tanaik és a keresztény szemlélet közötti párhuzamok és különbözőségeik részletezésére (amit Küng kimerítően megtesz könyveiben), csupán hangsúlyozom, hogy szerzünk a világvallások iránti teljes nyitottság mellett élesen elhatárolódik minden szinkretista gondolattól, és szó sincs arról, hogy a világökumenét valamiféle különböző vallási elemekből összegyűrt új és egységes világvallás keretein belül képzelni el! Egyértelműen figyelmeztet arra, hogy a vallás

fenomenológiai leírása a felfedezés örömeiben hajlamos arra, hogy csak a közös vonásokat hangsúlyozza. Ellenben nem lehet nagyvonalúan eltekinteni attól, hogy például az Írás nem ugyanazt a szerepet tölti be az iszlámban, mint a kereszténységben; a Koránt csak úgy szabad megérinteni, ha azt kultikus kézmosás előzi meg, hisz maga a könyv számít kijelentésnek. Ezzel szemben számunkra a kijelentés alapvetően Izráel népe és a Názáreti Jézus történetében adatott, a Szentírás pedig erről szóló tanúságtétel. Továbbá igaz, hogy minden vallásnak vannak szent emberei, de egyáltalán nem mindegy, hogy egy köldöknéző Buddháról, népéért üldözött Jeremiásról vagy éppen az asszonyi bájoknak hódoló hadvezérről, Mohamedről<sup>12</sup> van szó. A szeretet fogalma noha sok tekintetben közelíti egymáshoz a kereszténységet és buddhizmust, ez utóbbi maítri-képzete (a.m. együttérzés) az eltérő személytelen-személyes istenkép miatt sem lehet ugyanaz, mint az agapé. Sokszor elfelejtik azt a mérhetetlen világosságot, amit éppen a keresztény misszió<sup>13</sup> hozott például Afrikába; a mágia, babonaság, szellemimádat lassú felszámolódása, a társadalmi humanizáció, egy pozitív irányban elmozduló munkaetika mind-mind egy új, krisztusi világlátás egyértelmű következménye. Küng jogosan figyelmeztet arra a gyakori méltánytalanságra, hogy sokszor egyik vallás ideális formáját (esetünkben a kereszténységét) állítják szembe a másik mindennapi, saját eredetéhez képest is torz gyakorlatával. Ezt a csapdát tudatosan elutasítja. Nagyon jól látja a keresztény egyház számtalan múlt- és jelenbeli bűnét a kereszties hadjáratoktól kezdve a patriárkális visszaélésekig – ostorozza is őket kíméletlenül –, viszont arra is rámutat, hogy ezek mindig elhajlások, aberrációk voltak, melyeket az eredeti jézusi programmal sohasem lehetett igazolni. Más vallások esetében ez nem mindig volt (van) így. Mexikó főtemplomában például öt évvel Amerika felfedezése előtt négy nap alatt 20.000 embert mészároltak le és áldoztak fel egy gigantikus kultikus ünnepség keretében. A dzsihád szent háborúra buzdító Koránbeli parancsára (fittyet hányva a fogalom humanista átértelmezési kísérleteinek) szélsőséges muzulmán csoportok ma is teljes joggal hivatkozhatnak. Ugyanígy

különbség van a hindu „gyémántszekér” irányzat kultikus prostitúciója és a keresztény askézis között. Kung székítés nélkül kimondja, hogy a hinduizmusnak katasztrofális gazdasági következményei vannak az egész szubkontinensre nézve. Ghandiról pedig – személye iránti megbecsülése mellett is – sajnálattal állapítja meg, hogy elfogadta a tehéntszeletet és a kasztrendszer. Sarvapalli Radhnakrishnant, India első elnökét úgy említi, mint akinek toleranciáját éppúgy meghatározta az európai liberalizmus, mint a hindu Védák. A keleti szemléletre jellemző módon viszont nemcsak arra hajlott, hogy a bölcsek megértő tiszteletével viszonyuljon a vallások színes kavalkádjához, de arra is, hogy ezeket kellő kritika és kritériumrendszer hiányában összemossa. Jellemző módon ő is idézi egy helyen azt a sokat emlegetett régi buddhista mesét, miszerint három vak koldus tapogat egy elefántot, anélkül, hogy tudnák, milyen is az. Az egyik a lábát simogatja és kijelenti, hogy az elefánt pontosan olyan, mint egy fatörzs; a második a fülét fogja, és természetesen azt kiáltja, hogy szó sem lehet róla, mert ez az állat éppen olyan, mint a pálmalevél; a harmadik szerint viszont leginkább kötélhez hasonlítható, ő ugyanis a farkát szorongatta. A példázat értelme a keleti szemlélet számára nyilvánvaló: mindenik vallás a valóságnak csak egy részét képes megragadni, a maga szempontja szerint viszont mindeniknek egyformán igaza van. Igaz ugyan, állítja Kung, hogy nem vezet jóra, ha valaki a maga vallását szélsőséges módon abszolutizálja, ha például valaki egy fatörzsről rögeszmésen azt hajtogatja, hogy az egy egész elefánt, ám a példázat-sugallta kritikátlan egyneműsítés elfogadhatatlan!

*Ewiges Leben*?<sup>14</sup> c. művében a reinkarnáció tételét elemezve elismeri ugyan annak – lényegében egyetlen – pozitív töltetét, ami nem más, mint egy tökéletes, repedésmentes morális világrend állítása, melynek értelmében mindenki maga döntötte el előző életével jelenlegi boldog vagy boldogtalan sorsát, ezzel pedig a teodícea-probléma megoldottnak mutatkozna, ámde lényegbevágó kérdések sokasága megválaszolatlan marad. Jelenlegi helyzetünk okait elemezve meddig lehet visszamenni a születések láncsorán? Mi lesz az ember

karmájának kezdeti ősoka? Az újjászülető steril „én” nem egy absztrakció csupán, elvonatkoztatva az egyénre ható konkrét biológiai-társadalmi adottságoktól? Mit használna az újjászületések sora, ha korábbi életeimről amúgy sem tudok semmit? Buddha százezer korábbi életére való visszaemlékezése maradjon csak a legendák világában! Nem túl kemény, nem elhordozhatatlanul kérlelhetetlen ez a kauzalitás-lánc, melyben nem marad hely Isten kegyelmes szeretetének? Nem vész el az egyén és az emberiség történetének egyszerűsége, megismételhetetlensége és komolysága is egyben? Nincsenek-e olyan „zavarok” a világ rendjében, melyek semmiféle emberi bűnnel nem magyarázhatók? A régi hindu tanítás összekapcsolható-e az állandó én nemléte buddhista tanával? Ez utóbbi esetében hogyan állapítható meg például az egyén büntetőjogi felelőssége? A parapszichológiai jelenségek bizonyítanak-e egyáltalán valamit is az egyén korábbi életéről? Már a konfuciánus kínaiak is emberi méltóságon alulinak tekintették azt a gondolatot, hogy egy ember következő életében akár állattá is inkarnálódhat. Szerzőnk a filozófus Karl Jaspersét idézi, aki *Die massgebenden Menschen* (München, 1974) c. művében az emberiség legmeghatározóbb személyiségeinek – Buddha, Konfuciusz, Socrates, Jézus – bemutatásával noha a világvallások szinoptikus megközelítését nyújtja, ugyanakkor határozottan leszögezi: az egyes álláspontok annyira különbözőek, hogy összeegyeztethetetlenek annak, aki egyszerre akarná járni valamennyi utat, amelyet ezek megnyitnak.

A felekezetek vagy éppen vallások közötti közvetítés mindig is hálátlan feladatára vállalkozó gondolkodókat gyakran érik mindkét oldalról igaztalan és szeretetlen támadások (nem véletlenül hangsúlyozza Küng *Theologie im Aufbruch* c. könyvében, hogy a XVI. század zűrzavarában Erasmusra jobban oda kellett volna figyelni). Fontosnak tartottam e fejezetben nyújtott összefoglalást azért is, hogy ilyenszerű félreértéseknek elejét vegyük, és hogy világos legyen a szerző dialektikus látásmódja, mely ugyanolyan energikusan hangsúlyozza, hogy ma már senki nem élhet az igazság kizárólagos birtoklóinak felsőbbrendű tudatában, abban a bizonyos

„splendid isolation”-ban, egyszersmind azt is, hogy a vallások sokszínű világát szemlélve óvakodjunk azok összemosásától, mert „lehetetlen elkerülni a választást”.<sup>15</sup>

### 3. A kereszténység mint a világvallások kritikus katalizátora<sup>16</sup>

3.1. Hogyan viszonyuljon ma a kereszténység a világvallásokhoz? A kérdés megválaszolása lehetetlen bizonyos múltbeli tapasztalatokból származó tanulságok komolyan vétele nélkül. Ha a kereszténység, mint utaltunk rá, a görög világba való kilépése során adódó kulturális-fogalmi kihívásoknak – ha nem is mindig szerencsés módon – eleget tett, legalább ilyen megmérettetést jelentett számára a keleti világgal való közelebbi találkozás, illetve az azzal való ütközés. Noha Indiában már a III–IV. századtól kezdve jegyeznek keresztényeket, és nestoriánus keresztények már a VI., illetve a franciskánusok a XIII. században elérik Kínát, tulajdonképeni misszióról csak a XVI. századtól kezdve beszélhetünk. Hogy milyen akadályokba ütközött az első keresztények munkája, jól szemlélteti az a szellemi – és ugyanakkor, sajnos, egyházpolitikai – küzdelem, amelyet például Kínában folytattak Isten nevének „megtalálásáért”. Tudjuk, hogy mennyire bonyolult szellemtörténeti háttere van az „Isten” név kialakulásának a különböző nyelvekben és kultúrákban! A szent tetragramm – JHVH – négy betűje az élet igéjét foglalja magába; a német Gott a gót-germán eredet vonalán az óind „huta” kifejezésre vezethető vissza, jelentése: akit segítségül hívnak, akinek áldoznak. Platón „Theos” megjelölése bizonytalan eredetű, de mindenképpen egy rendkívüli, az embert megragadó hatalom megtapasztalását jelentette a görögöknél; a rómaiak Deus-a szintén az óind „devás”-ból eredeztethető, „aki adott” jelentéssel. Innen származnak a latin nyelvek Dios, Dio, Dieu megjelölései. Vajon Isten neve egyszerűen egy szemantikai egyezményes jel, vagy több annál? És ha a Sinai hegyi történet arról beszél, hogy a név, Isten neve, mely által a személytelen *numen nomenné* lesz, nem „található ki”, csupán az isteni önkijelentés útján ajándékként

vehető, akkor mit jelent ez, például a kínai (vagy éppen a magyar) bibliafordítás során? Mit jelent az, ha a Biblia arab fordításában Isten nevét az „Allah” kifejezéssel adják vissza, és e nyelvet beszélő keresztények százezrei imáikban így szólítják meg őt? A végső valóság lényegéről, vagy csupán egyezményes jelről van-e itt szó? Többek között ilyen és hasonló kérdésekkel szembesült Japánban Xavéri Ferenc (mgh. 1552), aki a latinból művileg kialakított „Deusu” kifejezést használta Isten megnevezésére. Nem bizonyult szerencsésnek: ellenfelei „dai-uso”-vá csavarták, ami japánul „nagy hazugságot” jelent. Ezt a módszer követve mintegy ötven kulcskifejezést alakítottak így át latinból (garasa – kegyelem, susutanshija – szubsztancia, Spiritu Santo – Szentlélek). Más úton járt az a Matteo Ricci, olasz jezsuita, aki 1583-tól kezdődően a kínai misszió egyik úttörője volt, majd önfeláldozó munkája jóindulatú fogadtatásának jeleként 1610-től megkapta a jogot, hogy Peking császári városában lakjon. Ő maga két elterjedt kínai istennévvel találkozott ekkor: a személyes vonásokat hordozó Shang-ti (magasságos Úr) és a személytelenebb Tien (menny) kifejezésekkel (a Tao elvont, filozofikus képzet). Ricci és munkatársai, noha használták még a Deus és Theos megjelöléseket is, azt a toleráns missziói felfogást képviselték, mely elfogadhatónak látta a helyi nyelvhez és kultúrákhoz való bizonyos fokú alkalmazkodást. Így például a két említett istennevet némiképp összevonva megalkották a Tien Zhu = a Menny Ura kifejezést. Híres katekizmus is ezt a címet viseli: Tien Zhu Shi Yi (Igaz tanítás Istenről). Amikor 1610-ben, 57 évesen a misszió munkájában elégtve, hirtelen meghal, ezt az örökséget hagyja maga után. Alig negyedszázad elteltével, 1634-ben, amikor dominikánusok és spanyol franciskánus misszionáriusok érkeznek Kínába, kirobban a katolikus egyház történetében a „rítusok vitájának” nevezett harc. Ők ugyanis megdöbbenve tapasztalják az itteni őslakos keresztények körében az ősök és Konfuciusz bizonyos tiszteletének gyakorlatát, ami addig megengedett volt, és a kínai istennév, Tien Zhu használata miatt is megütköznek. Eközben a XVII. század végén komoly sikereket ér el a keresztény misszió, olyannyira, hogy 1692-ben K’ang-hsi csá-



szár türelmi rendelete hivatalosan is engedélyezte az evangélium hirdetését Kínában, miközben sokan a császár megtéréseben reménykedtek. Az európai felvilágosodás nagy alakja, Leibniz<sup>17</sup> pedig egyenesen a világ legnagyobb uralkodójának nevezi. A pápa viszont nem elégszik meg ennyivel: tisztázást kér a kultikus használatú nevek, fogalmak és helyi rítusok dolgában. A császár 1701-ben meg is küldi a pápának azt a jelentést, melyet az ennek érdekében összehívott Rítusok Törvényszéke állított össze, és amely megállapítja: Konfuciuszt nem istenként, csak orvosként és tanítóként tisztelték, az ősokeket szintén nem isteni tiszteletben részesítik, a különböző istennevek pedig a mennynek és földnek ugyanazt az egy urát jelölik. XI. Kelemen viszont szerencsétlen döntést hoz: 1704-ben a kínai rítusokat teljességgel betiltják a keresztényeknek, miközben Konfuciuszt úgy jellemzik, hogy ő nyilvánosan bálványimádó volt, egyébként pedig ateista. 1710-ben a helyi kínai vikáriusok tiltakozása ellenére az inkvizíció egy újabb dekrétummal megerősítette a korábbi rendelkezéseket és végképp betiltották a korábban használatos Shang ti, Tien neveket, egyedül a Tien Zhu megjelölést tolerálva. A mai napig nem vonták vissza ezt a dekrétumot! 1717-ben ennek következményeként a misszionáriusokat teljesen kiutasítják az országból. K'ang-shi halála után pedig a keresztényeket kegyetlenül üldözik, templomaikat lerombolják. 1742-ben XIV. Benedek pápa véglegesen megtiltja mind a kínai, mind az indiai rítusokat. A misszió ezekre a tájakra majd csak a XIX. századi angol kolonizáció ányékában térhet vissza. Ekkor adódik az a furcsaság, hogy míg a protestánsok az ősi Shang-ti névvel jelölik Istent, addig a katolikus misszióban megtartják a kanonizált Tien Zhu kifejezést; mindezt pedig a kínaiak nagy része természetesen úgy érti, hogy az egyik fél ebben, a másik pedig amabban az Istenben hisz! XII. Pius 1940-ben, Ricci szellemében született, kínai misszióra vonatkozó tolerancia-dekrétuma, enyhén szólva, későn érkezik; miközben az egymással rivalizáló keresztények a közös és hitelles fellépés történelmi lehetőségét rég elszalasztották, az ateista maoizmus lesz közel egymilliárd ember valláspótlékává.

Küng értelmezésében egy új magatartásmodell szükséges-

ségének apológiájává válik ez a fentebb vázolt történelmi lecke.

3.2. Ha két vegyi anyag egymással kölcsönhatásba kerül, szükségképpen olyan reakció indul el, melynek eredményeként mindkét összetevő valamilyen fokú változást szenved. Két (esetleg több), nagy hagyományokkal rendelkező világvallás találkozása szükségképpen hasonló folyamatokat indít el. Kérdésünk természetesen az, hogy mimódon lehet felügyelni, „kézben tartani” ezeket, és hol van az a határ, amelyen túl a kölcsönhatás oly nagy mértékű, hogy már nem megengedhető változsról, hanem identitásvesztésről és szinkretizmusról kell beszélnünk. És ha „a forma feladható, a tartalom nem” alapigazságát senki nem is vonná kétségbe, biztos, hogy e kettő könnyűszerrel elkülöníthető? Ki a megmondhatója, hogy akár a legóvatosabb hántás után is a héjon mi marad a magból, és fordítva? Bizonyos, hogy a keleti vallások számára a kereszténységgel és annak kultúrájával való találkozás valódi sokkot jelentett, mely egyszersmind felhívás volt saját hitük megtisztítására és igazi alapjaik elmélyítésére. Ennek fontosságát Küng egy bizonyos pozitív értelmű mítosztalanítási folyamatban látja, hisz amilyen mértékben egy adott térségben megerősödik a monoteizmus, úgy szorul vissza a bálványimádás, a babonaság, és erősödik a társadalmi elkötelezettség. Ennek fényében újraértelmezhető a Bhagavadgíta, de az iszlám dzsihád fogalma is. És miközben a (főleg nyugati) kereszténység hovatovább három évszázada hatalmas történet- és szövegkritikai felszereltséggel következetes kritikai gyakorlattal viszonyul saját tradicionális értékeihez, joggal várható, hogy ugyanazt a revíziót Kelet világa is elvégezze önnön hagyományanyagán. A kereszténység világvallások irányában gyakorolt kihívásait Küng a következőképpen foglalja össze:

a. Nem kellene-e már a hindu, buddhista, de iszlám világában is abból az *ahistorikus-történetietlen* gondolkodás évezredes hagyományából kilépni, amely nagyrészt mitológiákon tájékozódik, amely számára a Korán egyenesen a mennyből alászállt kinyilatkoztatás, melyet a történelmi relativizmus szellője sem érint? Készek-e e hagyomány örökö-

sei szent könyvüket történeti síkban értelmezni, és nem úgy felfogni, mint olyan csoda-könyvet, mely minden történést előre megmond, és örök időkre részletesen meghatározza például a jogalkotást, a nők helyzetét Szaud–Arábia, Pakisztán, Afganisztán, Irán, Irak társadalmában? Ezeknek az államoknak nem kellene-e semlegesnek lenniük, felismerve azt, hogy igazi demokrácia és lelkiismereti szabadság nem valósítható meg az állam és vallás (egyház) szétválasztása nélkül?

b. *Az idő és történelem ciklikus szemlélete* egyéni fatalizmus, a társadalmi determinizmus táptalaja; a tudományos haladás a történelem lineáris fejlődéséről tanúskodik, ahogyan azt a zsidó-keresztény-iszlám szemlélet gondolja, igazán csak ezen az alapon vehető komolyan az egyén és annak személyi jogai. Képes-e odafigyelni Kelet erre a figyelmeztetésre? A karma vastörvényének kegyetlenségéből, ha e földön, a szamszarából (örök körforgásból) való szabadulás előtt semmi lehetőséget nem lát, honnan meríti akkor a cselekvés bátorságát?

c. *A kasztrendszer* nem éppen ellentéte-e annak az erkölcsi világrendnek, melynek nevében százmilliók még ma is fenntarthatónak vélik (noha hivatalosan már 1947-ben megszűnt). A kasztok zárt világa nem ellenkezik a világfaluvá váló földünk természetes mobilitásával?

d. A buddhista szerzetesi rendszer, amely számára *a földi élet* nem más *mint látszat*, Maya fátyla csupán, nem képvisel-e továbbra is kozmikus pesszimizmust, passzivitást, a társadalmi problémák iránti végtelen közömbösséget ugyanúgy, mint a kínai taoizmus bizonyos formái?

e. Noha a konfucianizmus az egyik leggyakorlatiasabb vallás a keleti misztika tengerében, mindazáltal a máig erős kínai *tradicionálizmus* századunkban is az alávetettség ideológiáját képviseli; a császár 1912-es bukása és a kommunizmus 1949-es uralomra jutása óta a konfucianizmus éppen ezért bizonyulhat napjainkig a maoizmus kedvező hátterének (mint ahogyan az sem véletlen, hogy a kereszténység legmerevebben tekintélytisztelő ága, az ortodoxia Oroszországa lett 1917-ben a kommunizmus bölcsője).

Küng azonnal – és teljes joggal – figyelmeztet, hogy a fel-

sorolt hiányosságok nem tölthetik el elégtétellel és jó lelkiismerettel a keresztényeket sem; nekik is megvannak saját fundamentalistáik, hierarchikus tradicionalistáik, a társadalmi konzervativizmust passzivitásukkal támogató, elzárkózó közösségeik. És ne feledjük, hogy egy igazi párbeszédből nem csupán Ázsia vallásai tanulhatnának sokat; igen, a kereszténység is ösztönzést nyerhetne ebből bizonyos tanok vagy gyakorlatok újragondolásához. Az iszlámban figyelemre méltó például monoteizmusuk<sup>18</sup>, de az egész dogmatikai rendszerük egyszerűsége, az az egységesítő, szolidaritást teremtő képessége, mellyel saját keretein belül a nemzetiségi-faji feszültségek kezelésére képes; zsidó-keresztény hagyományunk antropomorfizmus-kísértésével szemben elgondolkodtató az ázsiai vallások transzperszonális isten-képe; a nevelés értékét és fontosságát hangsúlyozó konfuciánus humanizmus pozitív antropológiája pedig az eredendő bűn keresztény dogmájának árnyaltabb bemutatására készíthet. Annak főntartása mellett, hogy noha nincsenek alsóbb- és felsőbbbrangú fajok, sem kultúrák, sem vallások, Kung mégis leszögezi, hogy az említett hitrendszerek és az általuk befolyásolt társadalmak ma a kereszténységnél is inkább reformálásra szorulnak!

Érdekes és ugyanakkor elgondolkodtató kultúrtörténeti párhuzamra hívja fel figyelmünket a szerző: ha a reneszánsz eszményképe az antik görögség volt, és ha a felvilágosodással beköszöntő modern gondolkodás hangsúlyosan Kína racionalizmusa felé fordult (Leibniz, Wolff), úgy posztmodernbe hajló korunkról joggal állítható, hogy azt India egységesítő szeleme babonázta meg.

Térjünk vissza mindezek után alapkérdésünkhöz: hogyan legyen tehát jelen a kereszténység más vallások világában? Úgy, feleli Kung, hogy a kereszténység semmiképpen se jelentsen európaizációt vagy amerikanizációt. Különbséget kell tenni az adott helyi kultúra és vallás között. Míg ez utóbbi természetesen elfogadhatatlan egy Krisztust-követő ember számára, addig igenis elgondolható és természetes a saját kulturális köntösben jelentkező arab, afrikai, indiai vagy kínai kereszténység. Itt érkezünk el az egyik legkényesebb kér-

déskörünkhöz, hogy tudniillik összehangolható-e egyáltalán a misszió és tolerancia kettős követelménye. Ám, véleményem szerint, egyáltalán nem gondolhatunk úgy e kettős feladatra, hogy a misszió tiszta és egyértelmű bibliai megbízása feszülne itt szembe a toleranciával, mint számunkra is kényelmetlen korparanccsal és kórtünettel. Félreértenénk az evangéliumi dünamisz jellegét, ha nem látnánk, hogy abban magában is ott van a türelemre intés, mégpedig sokkal teljesebben és radikálisabban, mint ahogyan azt korunk követeli! Mennyi tragikus egyháztörténeti hordaléka lett a „compelle intrare” félremagyarázásának a századok során! Az evangélium nevében véghezvitt ilyenszerű, alapvetően evangéliumellenes, álmissziós jelenségek iránti kivételes érzékenység mondatja Künggel, hogy ma nem misszionárius honfoglalásokra van szükség, hanem a más vallások közötti hiteles keresztény jelenlétre, szóban és cselekedetben történő bizonyosságtételre. Olyan kereszténységre, mely feltétlenségi igénye megőrzése mellett is kész az önrevízióra, mely éppúgy nemet tud mondani mind az igazságot elviszonylagosító, végső soron agnosztikus közömbösséghez vezető szinkretizmusra<sup>19</sup>, mind pedig az igazság birtoklásában tetszelgő dominanciaigényre. Kétségtelenül keskeny a Küng által kijelölt ösvény, helyenként viszont borotvaélnél is jobban elszűkül, olyannyira, hogy képtelenség lesz egyensúlyozni rajta. Neki magának sem sikerül (talán azért, mert elméleti síkon meg- vagy feloldani ezt a csomót nem is lehetséges!), mégpedig éppen a misszió kérdésében. A fentiek tiszteletben tartása mellett milyen misszió lehetséges tehát, kérdezzük. Küng válasza: szolgálni az embereket a maguk vallásán belül! Az elismerés és elutasítás dialektikájával forduljon a kereszténység a többi vallások felé úgy, hogy ezek vallási-kulturális anyagában egyfajta tisztítószert, „kritikus *katalizátor*” legyen! Legyen a kereszténység e vallások *saját* értékeinek a „*kristályosodási tengelye*”, és ne kívánjon ennél több lenni. Bármennyire is rokonszenves Küng részéről a keresztény felsőbbrendűség-tudat módszeres dekonstrukciója, meglehetősen szkepszissel kérdezem, hogy hogyan képzelhető el mindez a gyakorlatban. Amennyiben a kereszténység hatására a személyes Isten

gondolatának felerősödése a buddhizmusban vagy a kasztrendszer lassú lazulása, netán a reinkarnáció feladása a hinduizmusban valamikor a homályos jövőben be is következne, ennyi volna csupán a krisztusi küldetés beteljesítése? És ha a kereszténységben belüli felekezetek esetében már vagyunk annyira toleránsak, hogy azt tartjuk, nem a hozzánk való át-térés a fontos, hanem az illető saját közösségén belüli őszinte Krisztus-követése, akkor átléphető-e ugyanígy a kereszténység és világvallások határa is? Azt jelentse ez, hogy keresztény misszionáriusunknak „saját értékein belüli” elmélyedésre kellene buzdítania visnuita szomszédját Benáreszben? Küng álláspontja ezen a helyen problematikus. Szerinte kívánatos volna, ha a keresztény misszió: „nem annyira azt tekintené mielőbbi céljának, hogy a lehető legtöbb személyes megtérést érjen el, hanem sokkal inkább a vallások közötti hiteles párbeszéd létrehozását.”<sup>20</sup> Küng a kezdetek óta mindig is személytől személyig terjedő és személyes választ váró evangéliumot, úgy tűnik, helyettesíthetőnek tartja az elvont „kultúrák és vallások közötti kölcsönhatás” modelljével. Mit tegyen tehát említett visnuitánk, ha felsejlik előtte az evangélium világossága? Legyen netán anonim keresztény hindu keretekben? Említettük, hogy a szerző mennyire viszolyog ettől a rahneri fából-vaskarikától, és azt is, hogy mélységesen egyetért Jaspersszel, aki lehetetlennek tartja, hogy két ennyire különböző út egyszerre járható volna. Küng minden bizonnyal korábbi, erőszakos, méltatlan eszközökkel végzett missziós tapasztalatok miatt ennyire óvatos. Ilyen irányból talán érthető is. De valóban csak ez volna az alternatíva: rosszízű, erőszakos, a célzott egyén szabadságát nem tisztelő misszió – vagy pedig csupán a világvallások kritikus kölcsönhatása? Le kellene-e mondani arról az örömről és szabadságról, melyben a szeretet arra késztet, hogy ajánljunk másoknak is abból az elrejtett kincsből, melyet kegyelemből mi magunk is úgy találtunk? Pált olyannyira szorongatja a Krisztus szerelme, hogy Agrippa szabadkozására – majdnem ráveszel engem is, hogy kereszténnyé legyek – bilincseiről is megfélekedezve válaszol: „Kérem az Istentől, hogy előbb vagy utóbb nemcsak te, hanem azok is,

akik ma hallgatnak engem, olyanná legyenek, amilyen én is vagyok...”<sup>21</sup> Az igazság birtoklásának téveszméjéről és az abból fakadó görcsökről, a szemforgató prozelitizmusról valóban le kell mondania, mégpedig mielőbb, mindenféle keresztény missziónak; ellenben egy szabad, érdekmentes, a címzettet valóban komolyan vevő, szeretetből fakadó Krisztushoz hívásról, valamint annak reménységéről, hogy a megszólított teljes egzisztenciájával válaszol is erre a hívásra, nem mondhat le soha! Ez természetesen nem jelenti, hogy emellett nagyobb összefüggésekben ne lehetne szorgalmazni a kereszténység vázolt „kritikai katalizátor” funkcióját, vagy a „vallások közötti hiteles párbeszéd” létrehozását. A szerzőre jellemző rugalmassággal miért ne mondhatnánk itt is, hogy a kettő nem kizárja, hanem kiegészíti egymást?

#### 4. Mi hát az igazság?

4.1. Ha így fogalmazzuk meg a kérdést, természetes a viszontkérdés:

– Milyen természetű igazságra gondolsz, mert a válasz nem lehet ettől független.

– *Történettudományi* igazságra, például.

– Akkor azt mondom, hogy az igazság kritériuma nem más, mint az adott történelmi esemény és annak leírása (idői behatárolás, erőviszonyok, szövetségi rendszerek, politikai konstelláció stb.) közötti pontos megfelelés.

– De mennyiben használható itt a „pontos” jelző?

– Belátom, csak viszonylagos pontosságról lehet itt szó.

– A történelem zavaros ügy. Beszéljünk inkább a *természettudományos* igazságról!

– Ez esetben, úgy gondolom, lényeges, hogy az a bizonyos fizikai képlet adekvát leírása-e az illető jelenségnek?

– Végre valami biztos! A newtoni „erő = tömeg x sebesség négyzete” ilyen tökéletesen adekvát, tehát igaz, nemde?

– Az attól függ, hogy a rendszer, amelyben a jelenség történik, milyen sebességgel mozog! A fénysebesség felé közeledve, Newton Einsteinnak adja át a szót!

– Ne őrjíts meg! Teljesen összezavarsz! Már a bemagolt képletek sem biztosak?

– De igen, megfelelő határokon belül...

– Mi hát az igazság?

– Milyen igazság?

– Megint ott vagyunk, ahol a part szakad! Éppen ott, ahonnan elindultunk!

– Ez is bizonyítja, hogy a föld gömbölyű.

– Szellemes vagy, de most már meg sem merem kérdezni, hogy milyen a *vallásos igazság*?

Egy ilyenyszerű, elképzelt párbeszéddel, gondolom, sikerült felvillantanom, hogy mennyire nem egyszerű bemerészkedni „az igazság sűrűjébe”. Szerzőnk nagy érdeme, hogy nem retten vissza tőle, és a sokszor áthághatatlanul burjánzó vallásosság világdzsungelében mégis megkísérel nyomon követhető csapásokat vágni. Kérdésünkre – Mi lehet a vallásos igazság kritériuma? – a keresztény ember rögtön azt felkelhetné, hogy nem más, mint *maga az Igazság*, Jézus Krisztus, a maga teljes, földi-mennyei valóságában. Ez a mérték a kereszténységen belüli felekezetközi párbeszédben alkalmazható, sőt teljes következetességgel – és formálisan – alkalmazandó is! Belátható azonban, hogy a világvallásokkal, vagy éppen ateistákkal, agnosztikusokkal való dialógusban, noha a keresztény fél szeme előtt természetesen ez a mérték lebeg, formálisan a fenti hitvallás, mint igazság-kritérium nem vehető igénybe.

De miért is tekintjük felettebb szövevényesnek a vallásos igazságot? Jusztinoszt, a II. század mártírhalált szenvedett keresztény hitvédőjét idézem: „A mindenség atyját és uralkodóját nem könnyű megtalálni, még nehezebb a megtaláltat másoknak világosan elmondani. Ezeket a mi Krisztusunk mind megtette a maga erejéből. Szókratésznek nem hitt senki, és ezért a tanításért halt meg ő Krisztusban, akit Szókratész is részlegesen ismert”.<sup>22</sup> Ha a Kr. e. IV. századi görög bölcselőről azt állítja Jusztinosz, hogy „részlegesen ismerte Krisztust”, sőt, hogy „Krisztusban halt meg”, ugyanazt tehát, amit az apostol mond a korinthusi Krisztusban elhunyt keresztényekről,<sup>23</sup> akkor hol is húzódik az igazság határa?



Ha János evangéliuma Krisztust leginkább a fény-metaforában értelmezi – *Ő a világ világossága* – akkor nem kell-e valóban óvatosnak lenni a határok megvonásánál, hisz ki a megmondhatója, hogy pontosan meddig is tart a verőfényes dél? Ha ez érvényesíthető Szókratészre, miért ne lenne, kérdezi Küng, más népek vallásos gondolkodóira is? Az eltökélt szeretetet és a személyes Istenbe vetett hit általi megigazulást hirdető japán Amida-buddhizmus nem közelebb áll-e tanításában a világ világosságához, mint megannyi pogány európai filozófia? De mit jelentsen ez? Vajon azt, hogy Ghandival értsünk egyet, aki kijelenti: „Hiszek a Bibliában, ahogyan hiszek a Gítában. Úgy tartom, hogy a világ valamennyi nagy vallása olyan igaz, mint az enyém. Fájjalom manapság is, hogy némelyiket saját híveik torzítják el.”<sup>24</sup> Ezek után kikerülhetetlen a kérdés:

4.2. Létezik-e igaz vallás? Szerzőnk azt a talán legkézenfekvőbb módszert mutatja be, melynek filozófiai kidolgozása a századelőn William James nevéhez fűződik, aki szerint egy meggyőződés, ideológia vagy vallás igazságtartalma sohasem állapítható meg szubjektív-pszichológiai eljárással, hanem kizárólag egy pragmatikus ellenőrzés útján. Eszerint egy hitrendszer értékének kritériuma sohasem annak eredetétől függ, hanem eredményei, kisugárzása, lemérhető hatása összességétől, attól, hogy milyen hatással van a személyes és szociális életre. „Azt kell kérdeznünk – állítja James –, milyen érzést adna és milyen lenne a mi életvitelünk, ha hitünk tárgya igaz lenne. Valamely hit teljes értelme annak gyakorlati következményeire redukálható.”<sup>25</sup> Hasonló gondolatokat fejt ki a James által idézett P. Leuba: „Létezik-e Isten valóban? Mimódon létezik? Milyen a természete? Nem számít. A vallás célja végsősoron nem Isten, hanem az élet, egy tágasabb, gazdagabb, kielégítőbb élet. A vallásos hajlam, annak mindenik fokán, az élet szeretetében áll.”<sup>26</sup>

Ezzel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy ez a pragmatikus kritérium sok tekintetben valóban vonzó. Lényegében azt fejezi ki, mint a jézusi gondolat: gyümölcsseiről ismeritek meg a fákat. A kálvini-puritán hagyományban pedig a jó eredménynek egyenesen a hitet visszaigazoló szerepe van.

Közel áll ehhez Lessing *Bölcs Náthán* című drámájának ismert parabolája. Három fiú atyjuktól egy-egy gyűrűt örököl, de senki sem tudja, melyik közülük az eredeti, az igazi. A gyűrűk nyilván a zsidó, keresztény és mohamedán vallásokat jelképezik. Közülük csak egy lehet valódi, jelenti ki Saladin szultán a bölcsnek, ugyanakkor különös csapdába vezeti: „Az olyan ember, mint te, nem marad meg ott, ahova a születés szeszélye dobta: vagy ha igen, csak belátás, okok és a legjobb választása alapján”.<sup>27</sup> De milyen belátás (Einsicht) áll rendelkezésünkre, ha elméletileg nem mutatható ki, hogy melyik az eredeti, igaz gyűrű? Marad a gyakorlat: „Kiki törekedjék megvesztegethetetlen, előítélet-mentes szeretetre.”<sup>28</sup> Ebben fog megmutatkozni a gyűrű ereje „alázatban, szívbeli megbé-kéltséggel, jócselekedettel, Istennek való legbensőbb meg-adással”.<sup>29</sup> Továbbá: az az igaz gyűrű, az a jó vallás, amelyik arról a csodaerőről tanúskodik, mely „kedvessé tesz Isten és emberek előtt”.<sup>30</sup> Maga Küng is gyakran gondolkodik e pragmatikus kritérium alapján, amikor például a hinduizmus katasztrofális gazdasági következményeiről beszél. Mégis joggal figyelmeztet az efféle etikai utilitarizmus buktatóira is. Mert mi nevezhető hatékony, sikeres, jó hatású nézetnek-gyakorlatnak? A katolicizmusnak például, vagy Rousseau-nak jó vagy rossz hatása volt-e Európára? Az Istenben való hit valóban kéri a gyakorlati visszaigazolást, de a gyakorlat mégsem lehet az igazság kizárólagos kritériuma, hisz egy sikertelen elmélet is lehet igaz.

Minden hitrendszer felvállalásánál vagy elutasításánál – és ezt William James is így látja – végső soron a hit döntéséről van szó, még akkor is, ha a következményeik felülvizsgálata valóban irányadó, és bizonyos mértékig igazság-kritériumként is működik. A pragmatikus szemlélet önmagában egyoldalú; tapasztalatnak és reflexiónak együtt kell járnia, hisz tapasztalat nélkül a reflexió üres, nem tudja, miről beszél, ám reflexió nélkül a tapasztalat vak, nem tudja merre megy. Küng a végső kritériumok után kutatva dialektikus végeredményre jut.<sup>31</sup> Ennek értelmében: Isten rejtett igazságát nem ragadhatja meg az értelem, tehát nem beszélhetünk *külső racionalitásról*; de a *belső racionalitás* egy alapvető bi-

zonyosságához vezet, olymódon, hogy amikor az ember gyakorolja az Isten iránti bizalom kockázatát, akkor megtapasztalja, hogy ez a bizalom – túl minden kételkedésen – egy értelmes bizalom, olyan reménység, mely meg nem szégyenít.

4.3. A szerző *Theologie im Aufbruch* című könyvében a különböző vallások iránt négy jellemző magatartásmódot körvonalaz.<sup>32</sup>

a. *Egy vallás sem igaz!* – állítja a klasszikus ateizmus, miközben a vallásos jelenségeket Feuerbach, Marx, Freud kategóriái alapján vágyak projekciójának, társadalmi nyomorúságok okán igényelt ópiumnak, vagy pedig az örökké gyermek maradó felnőtt elrejtettséget kereső atya-igényének tartják. De ide tartozik az az Immanuel Kantra egyoldalúan hivatkozó agnosztikus álláspont is, mely szerint e jelenségekben a tiszta ész határain túl eső elképzelésekkel van dolgunk, valóság-alapjuk ellenőrizhetetlen, jobb tehát nem is foglalkozni velük! Küng e magatartás megalapozatlanságát méltán leplezi le, hisz nyilvánvaló, hogy nem a matematikai ellenőrzés, hanem egy eredendő ősbizalom kérdése igent mondani a létnek a vallásokban elfogadott végső alapjára. Ellenben, ha az ateisták a semmit tekintik ennek, vagy pedig szerintük nincs is ilyen alap, ez az álláspont is éppoly irracionális, mint a hit döntése.

b. *Minden más vallás hamis, csak a mienk igaz!* – állítja a tradicionális katolicizmus, de éppúgy ide sorolhatjuk a keleti ortodox, mint a hagyományos hindu, mohamedán, protestáns fundamentalista álláspontot. A saját identitás megőrzése semmiképp sem azonos az ilyenszerű tételekhez való rögeszmés ragaszkodással!

c. *Minden vallás egyformán igaz!* – mondják a megértő nagyvonalúak, de semmiképp sem azok, akik igazán ismerik a vallások kiáltó ellentéteket felvonultató világát. Az volna talán a megoldás, ha azt mondjuk, hogy különbséget kell tenni az objektív vallásgyakorlat (intézmények, rítusok, tanítások stb.) és a szubjektív vallásosság között? Ez utóbbi viszont sohasem létezhet valamilyen éteri, vegytiszta vallásosság formájában, hisz mindig érinti és meghatározza, vagy legalábbis befolyásolja az illető vallásos miliő. Küng e felmerült

„tisztázási irányt” elutasítva kérdezi: a vallásokra is, mint bármilyen más emberi cselekvésre, miért ne volna érvényes, hogy *errare humanum est*? Sem a „minden lehetséges” felületesége vagy sántító relativizmusa, sem pedig egy kizárólagos abszolutizmus nem fojthatja el az igazság utáni kérdezésünket; az igazság megnevezést pedig egyedül csak az fajta igazság érdemelheti meg, ami szabadokká tesz. Ezért vizsgáljátok meg a lelkeket! Az a tény pedig, hogy Isten szuverenitását tiszteletben tartva elfogadjuk, hogy ő könyörül, akin könyörül, és kegyelmez, akinek kegyelmez – tehát, hogy valásától függetlenül bárkit üdvözíthet, ha jótetszése úgy akarja – még nem jelenti, hogy minden vallásban egyforma igazság-tartamot látnánk. Ilyen értelemben különbséget kell tehát tennünk, figyelmeztet Küng, az üdvösség és igazság fogalmai között.

*d. Egyetlen vallás igaz – a mienk –, de mindenik vallásnak része van ennek igazságából.* Nagylelkű inkluzívizmusnak nevezi gondolkodónk ezt a modellt, mely főleg a hinduizmusban gyökerezett meg; eszerint minden vallás az egy igaz hinduizmus bizonyos fokozatát képezi, sőt, valamikor mindenki hindu volt, e világekorszak fokozatos hanyatlásának tudható be, hogy ettől sokan eltávolodtak! Ennek keresztény változatoként pedig már utaltunk K. Rahner felfogására, mely anonim kereszténynek tekint minden jóakarátú hindut, muzulmánt, animistát, buddhistát. Mintha az ő végső sorsuk felől csak úgy nyugodhatnánk meg, ha – bármilyen rafinált értelemben is – előbb keresztényekként láthatjuk őket, mintha maga Isten is csak akkor üdvözíthetné ezeket az embereket, ha valamilyen formában – legyen az bármilyen irreális – előbb keresztényekké lettek!

Ha a fenti modellek egyike sem igazán elfogadható, hogyan próbáljunk ebben az útvesztőben tájékozódni? Küng a következő irányjelzőket helyezi utunkra:

– közönyösség-indifferentizmus helyett több távolságtartás az önmagát abszolút mértéknek kikiáltó fundamentalizmus felé;

– relativizmus helyett aktív kapcsolat (Relativität-Relationalität);

- szinkretizmus helyett több szintézis;
- konfesszionális antagonizmusok helyébe igazi ökumené.

Ha minket keresztényeket az a kihívás ér, hogy a keresztény szabadság szellemében az igazságról gondolkozzunk, akkor ezt úgy kell megtennünk, hogy ne áruljuk el az igazságot a szabadságért, de a szabadságot sem valamilyen vélt igazságért.<sup>33</sup>

### 5. A vallásos igazság kritériuma

Az igazság kritériumának kényes kérdését elemezve nyilvánvaló, hogy egyetlen vallásnak sincsen igazságmonopóliuma; nekünk, keresztényeknek sem lehet erre igényünk. Mi az igazságot „csak” megvalljuk, de nem mi vagyunk annak kinyilatkoztatói. Eközben pedig tudjuk, hogy az igazság és igazságtalanság határa nem a mi vallásunk és más vallások között húzódik; az sokszor a saját valláson belül, sőt saját lelkiismeretünkön belül kanyarog. Hans Küng mellőzve az elmélet-valóság viszonyára vonatkozó különböző igazság-teóriákat (korrespondencia, visszatükrözés, konszenzus, koherencia) hármasspirálkörre építi igazság-kritériuma leírását.<sup>34</sup>

5.1. (*A humánus: általános etikai kritérium*) Az alapkérdés így hangzik: vallásos célok minden eszközt szentesítnek-e? Politikai, gazdasági hatalommal, a másik ember személyi szabadságával, a szexualitással, a tekintéllyel való visszaélést is? Lehet-e ma vallásos parancs valami, ami embertelen? Igazolható volt-e valaha is a vallás nevében megkövetelt emberáldozat, özvegyek elégetése, eretnekek üldözése, templomi prostitúció, szent háború? Vagy az esztelen, mazochista aszkézis, droghasználat, promiszkuitás, hangorkánna manipulált tömegőrjöngés – tekinthető-e mindez a „vallásgyakorlat” legitim útjának csak azért, mert misztikus tapasztalatokat ad? Elfogadható-e a rasszizmus, a férfi sovinizmus, szélsőséges szekták tömeges öngyilkossága, csak azért, mert „vallásos jellegű cselekményről” van szó? Lehet-e a „vallásos” jelző bármilyen gyakorlat áthatolhatatlan védőburka, az érinthetetlen szinonimája, hisz itt isteni, tehát megítélhetetlen dolgokról van szó? A számunkra nyilvánvaló NEM-et

azért kell leszögezni, mert úgy tűnik, mindez még mindig nem teljesen egyértelmű, és ettől az etikai bizonytalanságtól nem mentes a világ egyetlen égtája sem. Tegyük hozzá: ezeket a határokat nem lehet elködösíteni még Ábrahám hitpróbájának – Izsák feláldozása – kritikátlan emlegetésével sem!<sup>35</sup> Csak egyetérteni tudok Küng azon hangsúlyos tételével, hogy a kereszténység – legalábbis hatásában, és itt viszszatér a pragmatikus kritérium –: radikális humanizmus; hogy a vallás ereje mindig ott mutatkozik meg leginkább, ahol az abszolútum horizontján teret nyer az igazi humánnum. Az egyháznak el kell ismernie, hogy éppen az a szekularizált humanizmus, ami ellen ő maga sokszor hadakozott, tulajdonképpen ősi keresztény értékeket kanonizált, jogi formában is, például az ENSZ Emberi Jogok Általános Nyilatkozatában, 1948-ban. Ezzel ellentétben áll a saria, az iszlám jogalkotás Koránból levezetett megannyi cikkelye, például a nő társadalmi helyzetére, vagy nem muzulmánok muzulmán országban történő munkavállalására vonatkozóan; ugyanígy át kell értelmezni a dzsihád fogalmát, mely nem feltétlenül fegyveres háborút, hanem belső harcot, törekvést is jelent. Joggal sürgeti a szerző, hogy mivel minden etikai értéknek csak maga a Feltétlen tud feltétlen kötelezőerőt kölcsönözni, elengedhetetlen egy világvallások között létrejövő minimális etikai konszenzus, legalább azután, miután szekuláris téren már van ilyen; legyen ez a pozitív folyamat a világvallások közreműködésével éppúgy irreverzibilis, mint ahogyan társadalometikai téren többé nem hozható vissza a rabszolgaság intézménye, vagy ahogya a kopernikuszi világgépet sem válthatja le többé a geocentrikus felfogás! Küng az egyébként ködösnek tűnő általános humánnum-fogalmat a Vallások Világkonferenciája a Békéért 1970-ben, Kyotóban tartott konferencia záródokumentumának kulcsmondatai mentén értelmezi, mely szerint e fogalomhoz döntő módon hozzátartozik:

- az emberi család alapvető egysége és minden ember méltósága, egyenlősége;
- az egyén és lelkiismerete szabadsága;
- annak felismerése és elfogadása, hogy a hatalom nem egyenlő a joggal;

– a meggyőződés, hogy a szeretet, együttérzés, önzetlenség: a Lélek hatalma erősebb a gyűlölet, önzés, ellenségeskedés erejénél;

– az elnyomottakkal való szolidaritás kötelezettsége.

Milyen esetben nevezhető tehát jónak az a meggyőződés, mely az embert körülveszi és motiválja? Akkor és csakis akkor, ha az az emberi lehetőségeket személyes és szociális viszonylatban minden körülmények között kibontakoztatja, ha az embert hozzásegíti, hogy valóban emberré váljon. De elvétjük embervoltunkat, ha a transz-humán, az emberen túli dimenziót, az abszolútumot, a feltétlent megtagadjuk – e nélkül az ember torzó marad csupán. Szükségünk van tehát a transzcendens távlatra, azt pedig, hogy ezen belül mi megenedhető, és mi nem, az emberiség alapnormája szerint ítéljük meg. Ennek értelmében az a vallás, ami intézményeivel, szokásaival, tanításával, életrendjével, közösségi szolidaritásával az embert segíti a maga konkrét individuális-szociális valóságában, igazságosságát, integritását, szabadságát táplálja, őt magát gyógyítja és kiteljesíti – ez hivatkozhat csak isteni alapjaira. Hamis és rossz vallás az, ami mindebben gátolja.

5.2. (*Az autentikus vagy kánoni: általános vallási kritérium*) Az általános vallási kritérium értelmében mindenik vallás a maga eredetét, forrását, az *alapító legendáktól mentes alakját*, valamint *saját mértékadó írásait* – Védák, Ji King, Tóra, Újtestamentum, Korán – vitathatatlan normatív tényezőként kell hogy elfogadja önnön további fejlődésére nézve. A vallástörténelem tanúsága szerint egyetlen vallás sem mentes ugyanis az ellenőrizhetetlen, fantasztikusnál fantasztikusabb gondolatokat és gyakorlatokat produkáló későbbi burjánzástól. Ilyen értelemben kérdéses lehet például, hogy a tantrizmus mennyiben sorolható még a buddhizmus vagy sok Krisztusra hivatkozó szekta a kereszténység körébe. Ennek megállapítása és a hasonló kérdések eldöntése természetesen minden vallás „belügye”, de nem tekinthető például „igazi” buddhistának az, aki Buddhát, a dharmát (tanítást) és a szanghát (szerzetesközösség) nem fogadja el, sem pedig „igazi kereszténynek” az, aki számára – különböző ér-

telmezéseket megengedve ugyan – az Újszövetség nem hite döntő fóruma, vagy pedig Krisztus nem Isten végérvényes önkijelentése. A vallásközi tanácskozások szempontjából ez azért fontos, mert noha egyetlen vallás sem mondhat le teljesen arról, hogy a maga specifikus igazság-kritériumait más vallásokra is alkalmazza, de ezt a feleknek – a módszert tekintve – nem saját, hanem dialóguspartnerük alapvető értékeire és irataira hivatkozva kell megtenniük, ellenkező esetben süketek párbeszédénél tovább soha nem jutnak!

5.3. (*A specifikusan keresztény kritérium*) Helyénvaló a szerző azon megállapítása, miszerint a kereszténység legsürgetőbb feladata, hogy közvetlenül és a lehető legradikálisabban önmagára vonatkoztassa elsősorban saját kritériumait. Közvetve persze más vallásokra is kiterjeszti azokat, miközben öntetszelgés nélkül vizsgálja, hogy a többi vallásokban milyen mértékben van jelen az a lélek, amit mi keresztényinek tartunk; hogy ők milyen mértékben kapják azt a világságot<sup>36</sup>, amelyért mi magunk is könyörgünk. Fontos szempont, hogy a keresztény tanításon és életgyakorlaton belül is érvényesüljön az értékeknek egy bizonyos hierarchiája. Nem tekinthető minden egyes bibliai mondat azonos horderejűnek! Az újszövetség valamennyi tradíciójában megjelenő, Jézus halálát és feltámadását értelmező theologumenon nyilvánvalóan nem ugyanazzal a súllyal esik latba, mint az ezeréves birodalomra vonatkozó periférikus megjegyzés. A szeretet-etika központi helye sohasem téveszthető össze a partikuláris korinthusi nyelveken szólás gyakorlatával. Rendkívül fontosnak tartom Küng azon javaslatát, mely lehetővé teszi, hogy a vallásos identitás és nyitottság sokszor reménytelenül homályosnak tetsző kérdéséről egyáltalán beszélgetni tudjunk; eszerint különbséget kell tenni egy belső (elkötelezett) és egy külső (semleges, vallástörténeti) perspektíva között. Ahogyan, mondja, egy nemzetközi jogász sok jogrendet vizsgál, de ugyanakkor teljes mértékben a saját országa törvényeihez szabja magát, és neki meg honfitársainak az a jogrend, ugyanúgy integrálni kell a vallás esetében is mindkét nézőpontot. Csak ha egy vallásból valóban *az én vallásom* lett, akkor nyer igazán az igazság utáni kérdésem



megrázó mélységeket, állítja a szerző. Számunkra tehát csak egy igaz vallás van: a kereszténység, ahogyan a buddhista számára is csak egy: a buddhizmus, éppen mert nem egy általános földrajzi vagy csillagászati igazságról, hanem egy egzisztenciális igazságról van szó minden vallás esetében. Senki sem tud mintegy léggömbbel a vallások fölé emelkedni, senki sem képes önmagától elvonatkoztatva a teljes semlegesség vagy objektivitás álláspontjára helyezkedni. Mert aki a maga ablakából figyeli az utca forgatagát, és nem hajlandó szóba állni azokkal, akik a saját ablakukból ugyanazt az utcát nézik, az a valóságtól elrugaskodva nem mérte fel még kellőképpen, hogy mindannyian ugyanabban az emberi egzisztenciában osztozva, ugyanazon Terra nevű utca lakói vagyunk! Mindazáltal Kung nem hagy kétségben a maga helyzete felől: „Ez a vallás – a kereszténység – számomra az igaz vallás, amelynek az igazságát meg is tudom indokolni, és amely indokok lehetséges, hogy másokat is meggyőzzenek. Számomra a kereszténység az út, amelyen járok, a vallás, amelyben úgy vélem, megtaláltam az életemre és halálomra vonatkozó igazságot.”<sup>37</sup> A „Miért vagyok keresztény?” kérdésre, melynek megválaszolásáról szól tulajdonképpen egész életműve, tömören így felel: mert rábírom magam arra az Istenre, aki Ábrahám, Izsák, Jákób és a próféták Istene, aki nemcsak Izráel történetében cselekedett, hanem a Názáreti Jézus történetében döntő módon kijelentette magát, aki keresztthalála ellenére nem maradt a halálban, hanem felvettett Isten örök életébe. Ő a Messiás, Isten testté lett Igéje, Isten Fia.

A keresztényeknek soha nem szabad elfeledniük, hogy ők nem a kereszténységben hisznek! Az egy nagyon is kétértelmű valóság, éppen ezért nem lehet azt az „abszolút vallás” pidesztáljára emelni, mint ahogy azt Hegel tette volt. „Nem, a világtörténelemben egyetlen Abszolútum van: maga az Abszolútum”,<sup>38</sup> és Jézus Krisztus az a döntő mérték, akihez képest a kereszténység maga is, sokszor éppen mint a nem-igaz-vallás mutatkozott meg!<sup>39</sup>

5.4. *(Az egyre nagyobb igazság megértése felé, avagy az ötödik modell)* Amennyiben vallásos igazság alatt nem valami-

lyen tanrendszert értünk csupán, hanem Istennek magának nekünk ajándékozott személyes önközlését, amennyiben tehát „az igazság, mint találkozás”<sup>40</sup> elsősorban nem *van*, hanem *történik*, úgy sohasem tekinthetjük másképp magunkat, mint újabb és újabb meglepetésekre váró vándorokat, útban az egyre nagyobb igazság megismerése felé. Ez azonban egy pillanatig sem teheti kétségessé számunkra azt, hogy valóban *az* úton vagyunk, mégpedig a jó úton, melyen csak haladni szabad; minden veszteglés azzal a veszéllyel jár, hogy letérünk róla! Hogyan tekintsük tehát erről az útról mindazokat – kérdezzük e tanulmányban utólszor –, akik más úton haladnak? Küng hármas választ kínál, amit a magunk részéről elfogadunk, mindazáltal szükségesnek tartunk bizonyos kiegészítéseket, abban a reményben, hogy ekképp egy – immár eligazító – ötödik modell körvonalazódik.

a. Kívülről, a vallástörténész szempontjából tekintve több igaz vallás van (nem mindenik!), azaz: amelyek az általános humán- és vallási kritériumoknak megfelelnek;

b. Belülről, a kereszténység köréből szemlélve viszont számomra egyedül és kizárólag a Krisztus-követés útja adatott, hisz képtelenség lenne egyidőben több úton is járni;

c. A többi vallás innen nézve sem nem hamis, sem nem igaz, hanem feltételesen igaz: „amennyiben a keresztény üzenetnek lényegében nem mond ellent, hanem azt kiegészíti, korrigálja, gazdagítja.”<sup>41</sup>

Ezek után lássuk az egyes tételeknek megfelelő pontosításokat!

aa. Küng az igaz vallásokról, mint üdvutakról – Heilswege – beszél, amelyeken az emberek egy cél felé igyekeznek, és amely utak át- meg átszelik egymást. A kifejezés megtévesztő és használatát nem tartom helyénvalónak; noha hiszszük, hogy e különböző utakon vándorlókat is képes üdvözíteni Isten – és üdvözíti is – a maga irgalmassága, valamint a szívükbe írt törvény cselekedete szerint (Róm 2,15), de Isten ezt sokszor nem ezen utakon keresztül (mágia, babona, szellemi sötétség), hanem éppen ezek ellenére teszi, amint a szerző is megjegyzi.<sup>42</sup> Sarkítva a kérdést: a keresztén Jézus jobbján függő lator bizonyosan üdvözült, de ebből nem követke-

zik, hogy útjai „üdvutak” lettek volna. Félreértés ne essék: nem azt gondolom, hogy az „üdvút” kifejezést a kereszténység számára kell fönntartani. *Krisztus* egyedül az üdvút, az igazság és az élet. Ezért nem egészen megnyugtató a II. Vatikáni Zsinat formulája sem, mellyel áthidaló megoldást próbál nyújtani, amikor egyrészt általános-egyetemes (ordentlich) üdvutakról, „különböző ösvényekről” beszél, másrészt pedig a keresztény üdvtant „rendkívülinek”, (ausserordentlich), magának „az út”-nak tekinti.

Üdvözülhetnek tehát „a pogányok”? *Igen*, amennyiben ez számomra Isten szeretete szuverenitásának elismerését jelenti. Abban a pillanatban viszont, amikor ez az igen arra szolgálna, hogy a misszió fontosságát elhomályosítsa, a válasz *nem*-re vált, mert – Pállal szölv – a hit hallásból van, és hogyan hinnének prédikálás nélkül?!<sup>43</sup>

bb. Amikor Küng arról beszél, hogy Krisztus „a hívők számára – és csakis számukra – az Ige és a Képmás és az Út, mások számára pedig meghívás ehhez az úthoz”<sup>44</sup>, akkor – és a hasonló megállapításokban szintén – mintha feladná a keresztény hit objektív oldalát. Mintha meg kellene elégednünk azzal, hogy noha Krisztus számunkra döntő mérték (das entscheidende Regulativ), arról a tudásunkról azonban, hogy kicsoda ő a maga objektív-kozmikus valójában, mintha semmit sem illene tudnunk. Igaz ugyan, hogy ez utóbbi tudásunk (is) hitismeret, és nem matematikai adottság, de nem is pusztán projekció! A hit – noha a lehető legsajátosabban szubjektív valóság – sohasem mondhat le tárgyának objektivitásáról; vajon nem akkor lesz-e hitem tárgya igazán személyes, ha meggyőződés, hogy az általános is? Krisztusról csak akkor állítható teljes meggyőződéssel, hogy „ő az én Uram”, ha ugyanakkor nem kétséges az sem, hogy ő a *mindenség* Ura; és fordítva: csak az állítja általános valóságnak, aki számára személyes valósággá lett. Igaz ugyan, hogy egyetlen vallás sem birtokolja a teljes igazságot, még a kereszténység sem, de ugyanolyan bizonyos, hogy amit kapott, ami Krisztusban kijelentetett, az a teljes igazságból van, annak hű, „adekvát” képe.

cc. Számunkra örvendetes, hogy noha a szerző végig a le-

hető legobjektívebb igyekszik lenni, végül mégiscsak „keresztény szűrőt” alkalmaz. Elfogadhatunk tehát más vallásokból is építő és hasznos elemeket – sőt, bennük Isten bölcsességének a morzsáit ismerhetjük fel – amennyiben hitünknek „lényegében” (im Entscheidenden) nem mond ellent. De mi lehet, kérdezzük, ennek az összeférhetőségnek a mértéke? És noha keleten is vannak Istent a maga *személyességében* megragadni próbáló tendenciák, míg a kereszténységnek is megvannak a maga – Istent *személytelen* óceánná oldó – misztikusai, nem mélységesen különböző rendszerek ezek? A reinkarnáció pedig nem eléggé döntő módon határolja el a szemlélődő keletet az élet egyszerűségének gondolatával kultúrát és civilizációt teremtő nyugattól? Emellett pedig: tiszteltreméltó tapasztalatokat tömörítő, igaz mondatokat, csodálatos himnuszokat, fantáziadús, a valóságot a maga sokrétű bonyolultságában értelmező mítoszokat mindenik vallásban találunk. Egyikben sem a történelmi alakban realizálódott, mégis a mindenséget átfogó azon *személyi egységet*, amelyről a Szentírás a Názáreti Jézus alakjára mutatva tesz bizonyosságot: ő maga, megalázott-felmagasztalt élő valójában *az* Igazság. A lényeg-értelmezés ezen szűrőjén ugyan melyik vallás szorulhatna át? Talán az iszlám, mely tagadja, hogy Jézus meghalt volna a kereszten? De ne feledjük, hogy maga a történelmi kereszténység sem préselődik könnyebben át ezen a szűrőn, mint bármelyik más vallás. Mert az igazság Istennél van, mi földi vándorok pedig nem birtokoljuk azt, csak részesülünk belőle mindaddig, amíg tükör által homályosan látunk, sőt még azon túl is!

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> H. Küng: *Woran man sich halten kann*. 1985. Idézet a francia fordítás alapján: *Pourquoi suis-je toujours chrétien?* Paris, 1988, 94.
- <sup>2</sup> *Theologie im Aufbruch*. München, 1987, 248.
- <sup>3</sup> 1992-es adatok szerint a föld lakosainak vallási megoszlása a következő: 32,1 % keresztény (ebből: katolikus 18%, protestáns 10,5%, ortodox 3,5%) – 17,2% muzulmán – 13,4% hindu – 5,9% buddhista – 5,6% kínai univerzista – zsidók, szíkhkek, dzsainisták, egyéb 5,8% – felekezeten kívüliek és ateisták 20%), In: Dr. Hunyadi László: *Az emberiség vallásai*. Budapest, 1998, 376–377.
- <sup>4</sup> ApCsel 4,12
- <sup>5</sup> Mt 19,25
- <sup>6</sup> Ezt a részt a szerző *Die Kirche* (4. kiad., Herder, Freiburg Basel Wien, 1967) c. könyvének „Ausserhalb der Kirche kein Heil?” c. fejezete alapján ismertetem – 371 o. kk., valamint a *Christsein* (München 1974 – francia ford: *Etre Chrétien*. Edition diu Seuil, Paris, 1978, 90 o. kk.) kérdésünket érintő részeit is felhasználva.
- <sup>7</sup> Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere*. Pápa, 1909, II. 6,4.
- <sup>8</sup> Ezt a fejezetet a *Christsein* 90. kk, valamint az *Existiert Gott?* (München, 1978 – A francia fordítás alapján idézem: *Dieu existe-t-il?* Paris, 1981) 679 kk. alapján mutatom be.
- <sup>9</sup> *Christentum und Weltreligionen*. München, 1984–1994.
- <sup>10</sup> Noha különösen nekünk, reformátusoknak – mutatis mutandis – ezekre a kapcsolópontra kimondott barthi *Nem!* hosszú ideig az igazhitűség próbakövét jelentette, már-már a Niceanum jótájának rangjára emelve ezt a tagadószt, ne felejtjük, hogy később maga Barth is túl tudott lépni saját, korábbi álláspontján. Lásd levélrészletét, melyet a halálos ágyán fekvő E. Brunner utolsó üzenetként még megértett, és amellyel – mosollyal az ajkán – Isten örökkévalóságába távozott: „Sagen Sie ihm *doch ja*, die Zeit, da ich meinte, ihm ein ‘Nein!’ entgegenrufen zu müssen, sei langst vorüber, wo wir doch alle nur davon leben, dass ein grosser und barmherziger Gott zu uns allen seignadiges Ja sagt.” In: Karl Barth: *Briefe*. V., 1961–1968, Zürich, 1975, 327, 207-es számú levél.
- <sup>11</sup> A „misztikus” kifejezés etimológiailag a görög „miein” = csukva tartani (pl. szemet, száját – tehát hallgatni, befelé fordulni) igéből eredeztethető.
- <sup>12</sup> Vallástörténeti szempontból Mohamed valóban azt hajtja végre a Kr. u. VII. század első harmadában a politeista-animista arabok körében, amit két évezreddel korábban Mózes teljesít ki a zsidó törzseknél: a monoteizmusra való radikális áttérítést erőteljes szociá-

lis reformigénnyel. Jelentősége ilyen értelemben vitathatatlan. Egy szintre helyezni azonban a bibliai próféta-sággal, ahogyan Küng teszi, több, mint kérdéses. „Vajon nem dogmatikus előítéletre vall, hogy Ámóst, Hóseást, Ésaiaást, Jeremiást és még sokakat elhívott próféta-ként elismerjünk, Mohamedet viszont nem?” (*Das Christentum*. München, 1994, 70.).

<sup>13</sup> Itt lesz nyilvánvaló, hogy noha Küngnek a misszióval kapcsolatosan komoly fenntartásai vannak, ezek inkább az elfogadhatatlan mód-szerekre vonatkoznak és nem a misszió tényére; arra a szomorú történeti valóságra, hogy sok helyen a keresztény örömmüzenet-hirdetők éppen a tűzzel-vassal előrenyomuló kolonizátorok árnyékában jelentek meg. Nehéz a missziótörténetet ettől elvonatkoztatni.

<sup>14</sup> München, 1982, 65.

<sup>15</sup> *Christsein*. 107.

<sup>16</sup> *Existiert Gott? (Dieu existe-t-il?)*. 679 kk.

<sup>17</sup> Egyébként Gottfried Wilhelm Leibniz 1716-ban megjelent munkája az *Értekezés a kínai filozófiáról* Küng értékelésében arról tanúskodik, hogy ő azon első gondolkodók egyike, ha nem éppen a legelső, aki tudomásul veszi az emberiség pluralista szerkezetét, mely egyenrangú fajokból és kultúrákból áll. Leibniz szerint ahogyan a keresztények tanítják az evangéliumot és az új tudományokat, úgy kellene a kínaiaknak Európában természeti etikát és politikatudományt tanítaniuk.

<sup>18</sup> Küng szerint ugyanis a jeruzsálemi ősgyülekezet krisztológiájától idegen, spekulatív szentháromság-dogma elhomályosítja a monoteizmus egyértelműségét. Szerinte e dogma és a hellenisztikusan értett preegzisztencia- és inkarnáció-tan nyomán olyan kép él a keresztényekben, mintha a megdicsőült Jézus valamiképpen (ismét) egyéyolvadt volna az Atyával. István vértanú látomására hivatkozva, aki Jézust az Isten dicsőségének jobbán látja, Küng inkább intronizációról, ill. az Atya-Fiú közötti „trónközösségről” beszél. Történeti vonatkozásban pedig egy szakavatott katolikus történészt idéz, miszerint Észak-Afrikában a kereszténység azért nem volt képes szellemileg ellenállni az iszlám invázió-nak, mert vonzóbb volt számára annak egyszerű monoteizmusa. A Korán Jézus-képében, ha homályosan is, de a jeruzsálemi judaista keresztények krisztológiáját tükrözi. Ezért „a Korán Jézus-értelmezése többé nem tekinthető muzulmán herézisnek, hanem egy őskeresztény színezetű krisztológiának arab földön”. (*Das Christentum*. 142.) Ugyanakkor: „Elfogadom a nagy krisztológiai zsinatok igazságát Niceától Kalcedonig.” (Párbeszéd az iszlámról, Bp. 1998, 201.) Lásd még ehhez : *Das Christentum*. 70 kk, 126 kk.

<sup>19</sup> Érdekes Küng etimológiájában a kifejezés lehetséges pozitív értel-

- me: eszerint annyit jelentene, mint „együtt a krétaiak”, tudniillik a krétai városállamok a közös ellenséggel szemben.
- 20 *Christsein.* 118.
- 21 ApCsel 26,29 – „... E bilincsek nélkül”, teszi hozzá, a félreértések elkerülése végett.
- 22 Vanyó László: *A II. századi görög apologéták.* Budapest, 1984,128.
- 23 1Kor 15,18
- 24 *Existiert Gott?* 702.
- 25 Uo. 706.
- 26 Uo.
- 27 *Theologie im Aufbruch.* München, 1987, 276 o.
- 28 Uo.
- 29 Uo.
- 30 Uo.
- 31 *Dieu existe-t-il?* 665.
- 32 278 kk.
- 33 „...kein Verrat der Freiheit um der Wahrheit willen. Aber gleichzeitig auch: kein Verrat der Wahrheit um der Freiheit willen”
- Theologie im Aufbruch.* 285.
- 34 Uo. 286.
- 35 A hírhedt belgiumi „pap”, saját családjának tömeggyilkosává lett Pándi András lakásában, a bejárat fölött Izsák feláldozásának jelenetét ábrázoló festmény függött! A kérdés teológiai-filozófiai elemzésére e helyen sajnos nem vállalkozhatunk, annyit azonban megjegyzünk, hogy itt tulajdonképpen a Platónnál felmerülő ún. Eütüphrón-dilemmáról van szó. Nevezetesen: azért jó-e valami, mert Isten parancsolja, vagy azért parancsol Isten valamit, mert jó? Az etikai maximák állnak-e Isten fölött, vagy fordítva? A feloldhatatlan dilemmát egycsapással kettémetszi Alister E. McGrath (*Bridgebuilding.* Magyarul: Híd, Bp.,1997), aki szerint a politeista görögségben valós alapja van e kérdésfelvetésnek, de a keresztény ember hiszi azt, hogy saját etikai érzékét eredendően attól az Istentől kapta, aki maga a legfőbb jó, éppen ezért az ehhez kötött erkölcsi maximáink és Isten akarata között nem lehet végleges törésről beszélni. Lényeges szempont ez, mégsem kielégítő, hisz Isten „az egészen más” is. Lásd még Kierkegaard *A három stádium* c. esszéjét.
- 36 Nevezhető-e ez a világosság Szentléleknek? Ilyen összefüggésben nem tartom helyesnek ennek használatát, egyrészt, mert egy nem-keresztény amúgy sem igényli ezt a megnevezést, másrészt a Szentlélek munkája az Újszövetség szerint Jézus Krisztus személyéhez kötött.
- 37 *Theologie im Aufbruch.* 300.
- 38 Uo. 301.

- <sup>39</sup> Uo.
- <sup>40</sup> Lásd a Martin Buber-i Én-Te fogalompár szellemében értelmezett keresztény perszonalista megközelítést Emil Brunner *Wahrheit als Begegnung* c. művében.
- <sup>41</sup> *Theologie im Aufbruch*. 305.
- <sup>42</sup> *Christsein*. 108.
- <sup>43</sup> Róm 10,14 kk.
- <sup>44</sup> *Theologie im Aufbruch*. 301.

## ELSŐDLEGESEN FELHASZNÁLT IRODALOM

Hans Küng következő művei:

- *Christsein*. München, Piper, 1974. Francia fordításban: *Etre chrétien*. Paris, du Seuil, 1978.
- *Die Kirche*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1967.
- *Existiert Gott?* München, Piper, 1974. Francia fordításban: *Dieu existe-t-il?* Paris, du Seuil, 1981.
- *Ewiges Leben?* München, Piper, 1982.
- *Was ist Kirche?* München-Hamburg, Siebenstern, 1970.
- *Heute noch an Gott Glauben?* München, Piper, 1977.
- *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. München, Piper, 1994.
- *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*. Heinrich von Stietencron társszerzővel, München, Piper, 1984. Magyar fordításban: *Párbeszéd a hinduizmusról*. Budapest, Palatinus, 1999.
- *Christentum und Weltreligionen. Der Islam*. Josef van Ess társszerzővel, München, Piper, 1984. Magyar fordításban: *Párbeszéd az iszlámról*. Budapest, Palatinus, 1997.
- *Christentum und Weltreligionen. Buddhismus*. Heinz Bechert társszerzővel, München, Piper, 1995.
- *Theologie im Aufbruch*. München, Piper, 1987.
- *Projekt Weltethos*. München, Piper, 1991 – Magyar fordításban: *Világvallások etikája*. Budapest, Egyházfórum Könyvei 15.



# Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához<sup>1</sup>

„Csak kesereghetünk azok vakságán, akik a fizika területén az egyházi hagyomány érvényességét fogadják el az értelem és a kísérleti tapasztalás helyett; viszont elrettenhetünk azok tévedésén, akik a teológiában az értelem érveit tolják a Szentírás és az Atyák hagyománya helyébe.”  
(Blaise Pascal)<sup>2</sup>

## I. SZENTÍRÁS – ÉRTELMEZÉS

### 1. Biblia-értelmezés, műfajok

a. A Szentírás – Krisztus kettős természetének analógiájaként – összeelegyíthetetlenül és elszakíthatatlanul *isteni* és *emberi* természetű. Hisszük, hogy a Szentírás Isten Igéje. Ugyanakkor: a Szentírás nem egy könyv – ezerkétszáz esztendő alatt lejegyzett és összegyűjtött egész könyvtár. Ezen belül műfajok sokaságával találkozunk:<sup>3</sup> *példázat*, *hymnus*, *imádság* (ez is hányféle, a magasztalástól az átokszoltárokig!), *szerelemi ének*, pontosan feljegyzett történelmi esemény: *krónika*, az esemény után akár ezer esztendővel leírt, időközben csiszolódott, történelmi maggal rendelkező, de elsősorban teológiai üzenetet hordozó *legenda*, tisztán teológiai tartalmat közvetítő *mítosz*, tanító célzatú *elbeszélés*, eszkatológikus *látomások*, az *evangélium* mint önálló irodalmi sajátosságokat mutató műfaj, *aforizmák*, *törvéycikkelyek* gyűjteménye, *krisztológiai tartalmú elbeszélés* stb., stb. Végzetes félreértések támadnak abból, ha az egyes szövegeket nem a saját műfajuknak megfelelő eszközökkel értelmezzük. (Nátán próféta példabeszédet mond a Betsabét eltulajdonító Dávid királynak – 2Sám 12 – a szegény ember egyetlen báránycájáról, amit a nyájakkal rendelkező gazdag elragadott. Dávid beszél a csapdába. Ha ismerné az irodalmi műfajok sajátosságait, nem tenné; a ‘volt egyszer egy ember’ típusú szövegindítás

legtöbb esetben ugyanis a parabola ismertető jegye. De Dávid *szó szerint* értelmezi a példázatot, és elragadja az igazságos harag: „Halál arra az emberre!” – Nátán: „Te vagy az az ember!” – Más példa: Jézus beszéde a keskeny úton járó „kevesekről”, illetve a széles út „sokaságáról” *nem metafizikai információ* az üdvözülők-elkárhozók legjobb esetben is 49–51%-os arányáról! – A végtelenségig lehetne folytatni a hasonló típusú félreértések-félremagyarázások sorát.

b. A mai – komolyan vehető – teológia a Genézis első fejezeteinek magyarázatát tekintve teljes egyetértésben *nem a szó szerinti értelmezés* útját járja. Mégpedig nem azért, mert a maga liberális elfajzottságában enged a korszellem nyomásának, hanem mert *éppen a bibliai szöveg követeli ezt*; nyilvánvaló ugyanis, hogy a Bibliában két teremtéstörténet szerepel.<sup>4</sup> A Gen 1,1–2,4a a fiatalabb, az ún. papi irat, a Kr. e. VI. századból való; a Gen 2,4b–24 az ún. jahvista irat, a Kr. e. X. századból. (Vagy újabb vélemények szerint: deuteronomista irat – ez esetben a szöveg a papi irat után, mintegy annak kommentárjaként keletkezett; itteni szempontunk mindkét esetben érvényes.) Elgondolkoztató a kettő egybevetése, Gen 1,1–2,4a; Gen 2,4b–24:

- a világegész teremtését nyújtja, – az ember teremtésére koncentrál és ezen belül érdekli az ember;
- őssállapot: víz – őssállapot: a pusztá;
- Isten az ige által teremt: „mondta” – Isten a cselekvés által teremt: „formálta”;
- Isten szárazföldet teremt, elválaszt – Isten megtermékenyítő párát ad a pusztára;
- az ember a teremtés csúcspontja – az ember a teremtés kiindulópontja;
- tudatos szerkesztés, rendszeres nyelvezet – egyszerű népi elbeszélés.

Ezt a kettősséget többek között az a Louis Berkhof is elismeri, aki egyébként az evolúciós elképzeléssel szemben jórészt a literális bibliaértelmezés alapján érvel.<sup>5</sup> A Szentírás nem riad vissza a sokféleségtől; nem fél Isten arcát különböző színű mozaikcserepekből – sokszor törött mondatokból, történetek-

ből, stb. – kirakni, hisz gyermeki szabadságban tudja: Istennek az egyetlen repedésmentes, tökéletes arca a názáreti Jézus Krisztus. Ugyanezt a sokféleséget szemléltetik az Evangéliumok. Az ősegyháznak és a patrisztikus kor egyházának volt bátorsága a kanonizáció folyamatában egymás mellé helyezni ezeket az iratokat, noha az egyes szinoptikus történeteken belül nyilvánvalóak az eltérések! Nem gyúrtak a négyből egy „igazit”. Fontos volt a konkrét történetiség, de ez *csupán eszköze* volt az evangéliumi kinyilatkoztatás hordozásának. Ezért nem zavart senkit a *krónika szintjén* jelentkező eltérések, ellentmondások sokasága. Ezért más a Biblia, mint például a Korán. Ismeretes, hogy ez utóbbi fejlődésében Mohamed halála után kb. 30–40 évvel volt egy történelmi mozzanat: a kalifa összegyűjtette a különböző kéziratokat, megállapítottak egy változatot, és az összes többit elégették. Mert – úgymond – az isteni igazság csak egyféle lehet! Mai napig felmérhetetlen (szellem)történelmi, kulturális, politikai hatása van e kétféle Írás-szemléletnek. „A betű megöl, a Lélek megelevenít.” Eközben nyilván nem felejthetjük el, hogy számunkra viszont a Lelket a betű „hordozza”.

c. A sokat idézett 2Tim 3,15–17: *A teljes Írás Istentől ihletett* (theopneüsztosz) – szintén a fentiek értelmében szól a Biblia funkciójáról: *hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre, hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített.* És: *Ismered a szent írásokat, amelyek bölccsé tehetnek téged az üdvösségre a Krisztus Jézusba vetett hit által.* Valóban: erre hasznos az Írás, nem pedig arra, hogy vele helyettesítsük, vagy tudományos vonatkozásban lemérjük a csillagászatannal, kozmogóniával, paleoantropológiával, történelemmel, molekuláris biológiával foglalkozó szakkönyveket. A reformátorok egyértelműen így tekintettek a Bibliára. A II. Helvét Hitvallás szabatosan fogalmaz: „A Szentírásban Krisztus egyetlen egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az *üdvözítő hitre*, másrészt, ami az *Istennek tetsző élet* helyes alakítására vonatkozik” (I. fej.) Ez a kijelentés nem „általánosságban” beszél a Szentírásról, hanem annak nagyon is tudatos *hermeneutikai alapelve*; erre a két dologra

nézve kell magyarázni-értelmezni azt. Ezek után a Genézis 1–2-nek mi lehet a teológiai magva?

1. *Kezdetben* (böresit, en arkhé, in principio). Ez azt jelenti: semmi nem előzi meg, semmi nem múlja felül Isten valóságát; János evangéliumának Prológusában pedig: az Ige az ősminta, az ősalap, akire nézve és aki által teremtettek mindenek. 2. *Ímé, minden jó!* Azaz: jó minden, ami az Isten teremtő cselekvéséből származik: a jó „elsődlegesen eredeti”, ontológiai valóság. 3. A *jó és gonosz tudása* kizárólag Istennél van: soha sem lehet a mi végleges birtokunk, a mi ragadományunk; a jó és rossz közötti különbségtétel bölcsességét Istentől kaphatjuk ajándékba.<sup>6</sup> 4. A *bukás, a rossz* viszont „másodlagosan eredeti”, történeti jellegű: másodlagos az Isten alkotta valósághoz viszonyítva, hisz az ember cselekvésében gyökerezik, noha az emberhez képest eredeti: a gonosz megelőzi az embert, az egyént; „déja lá” valóság.<sup>7</sup> Ezért nagyobb, mint ő, az ember; ezért van szükségünk kívülről jövő megváltásra, tehát 5. *az asszony magvára*, Krisztusra, aki a kígyó fejére tapos. 6. *Az istenképűség* gondolata, értsük bár ezen az ember értelmét, szabadságát vagy alapvető relacionális jellegét, mindenképpen az igazi emberi méltóság fundamentumára utal, ami nem más, mint rendeltetésünk betöltése az Istennel való életközösségben. 7. Ez a rendeltetés a *férfi-nő* Isten-áldotta kapcsolatában, valamint 8. az ember *megbízásának*: a föld uralásának az Isten szerinti gyakorlásában valósul meg.

## 2. Szabadító Isten, Teremtő Isten

Izráel népe előbb szerzett tapasztalatot a Szabadító Istenről (Egyiptom) és azután kezdett el hinni a mindenség Teremtő Istenében.<sup>8</sup> Ennek a vallástörténeti felismerésnek döntő teológiai jelentősége van – kérdésünkre nézve is. Ennek értelmében: a hit természete nem az, hogy valakit meggyőznek a Mózes I. könyve tévedhetetlenségéről, és ezért hinni kezd a galaxisokat teremtő Istenben, *majd* azt is elfogadja, hogy ez az Isten Krisztusban megnyilatkozott. Ellenkezőleg: aki Jézus Krisztusban részesült a szabadításból, az új teremtés va-

lóságából, annak lesz világos a hit logikája: az Újjáteremtő Isten nyilvánvalóan Teremtő Isten is egyben.<sup>9</sup> Aki „világosságot gyújtott a mi szívünkben” az nem lehet más, mint aki „kezdetben” így szökölt: legyen világosság (2Kor 4,6). Találón fogalmaz Pierre Gisel, Lauanne-i teológus: Csak annak kegyelem a Teremtés, aki tudja, hogy a Kegyelem: teremtés. A teremtés teológiája mindig a hitvallás szolgálatában áll; annak függvénye és értelmezése.<sup>10</sup>

### *3. A Szentírás és a korabeli „tudományos” viláékép: elfogadás*

A Szentírás – az Ószövetségben éppúgy mint az Újban – elfogadja, illetve polémia nélkül tudomásul veszi korának általános, „tudományos” viláéképét. Álljon itt egyetlen példa.<sup>11</sup> A 2Pt 3,5 szerint „egek régtől fogva voltak, és föld, mely vízből és víz által állott elő...”. A hellenizált zsidóság részben görög kulturális közegben élt, melynek eleme volt az a Thálészra visszavezethető elképzelés, miszerint: kezdetben volt a víz. Minden ebből származott. Mégpedig nem csupán mint fizikai materiából, hanem mint olyan anyagból, amely magában foglalja a teremtő elvet (ma így mondják: önmagától öntranszcendenciára képes anyag). Péter levelének írója az elgondolás „tudományos” részével nem foglalkozik, sőt tényként idézi, hogy a föld vízből állt elő, anélkül hogy ezzel szembeszegezné a Genezis szavait.

### *4. A Szentírás és a korabeli filozófia-viláékép: ellenállás*

Péter idézett levelének írója viszont végrehajt egy lényeges korrekciót: az elképzelés „fizikai” részével nem vitázva valószínű mitológiátlanítást hajt végre:<sup>12</sup> megfosztja a vizet, mint őselemet annak misztikus, öntranszcendenciára képes hatalmától, amennyiben a fenti mondatot így folytatja: *az Isten szavára*. A levél szemléletének sajátosan keresztény tartalma nem abban mutatkozik meg tehát, hogy elkezd vitázni: márpedig a föld nem vízből, hanem a semmiből állt elő. Nem csúszik át a tudomány, a korabeli viláékép kérdéseinek a terüle-

tére. A „mechanizmus” leírását láthatólag elfogadja – materialista ideológiáját viszont (ha ez tapadt volna hozzá) – elveti: Isten szavára lettek mindenek.

A Szentírás akkor fordul élesen szembe az antik szemlélettel, ha az Isten egyetemes uralmát, a Krisztusban közölt végső kinyilatkoztatást, új életre támasztó hatalmát, a bűnbocsánat és az örök élet reménységét korlátozná. Ugyanígy: a korai kereszténység legszívósabb harcát nem a görög bölcsekkel, a matematikusokkal vagy a természettudósokkal vívta, hanem azzal a dualista gnoszticizmussal, mely a világtéremtőben gonosz demiurgoszt látott és éppúgy szembeállította Jézus Krisztus szerető Atyjával, ahogyan az antropológia síkján – súlyos következményekkel – kijátszotta egymás ellen a testet meg a lelket. Nem a hit és tudomány feszült egymásnak és vívta élet-halál harcát, hanem a hit és álhit. Mint ahogy a kereszténység alapkérdése ma sem az olyan-szerű eszmefuttatások mentén körvonalazódik, hogy 6x24 órának felel-e meg a Teremtés Könyvének hat napja vagy sem, vagy hogy „a por” átmehet-e különböző fejlődési fázisokon a geoszférától kezdve a bioszférán keresztül a nooszféráig; az ősmolekulától az emberig. A kérdés ez: Jézus-e a Krisztus? Ennek minden etikai, szoteriológiai (megváltástani) és eszkatológiai következményével.

##### *5. Reformátori álláspont a tudományok szabadságáról, Mózes I. könyve és a természettudomány viszonyáról*<sup>13</sup>

Luther világosan különbséget tesz az asztronómus és a teológus szempontjai között – noha mindkettő „az égről” beszél: „Az asztronómus az ún. szférák, epiciklusok, stb. fogalmait használja, teljes joggal... Én megelégszem azzal, hogy ezekben a csodálatos és életünkre nézve hasznos teremtményekben Isten jóságát és hatalmát felismerem, aki ezeket Igéje által teremtette, és a mi szolgálatunkra és hasznunkra fenn tartja és kormányozza. Ez az, ami a mi hivatásunkhoz tartozik, és ami sajátosan teológiai.”

Kálvin szerint a tudomány művelésének képessége is Isten adománya, mely hívőnek éppúgy adatik, mint hitetlen-

nek; amíg a hit dolgaiban a „megszentelő Lélek „munkálkodik, egyebekben – az államkormányzás, kézművesség, csillagászat, orvosi tudományok, matematika, zene műveléséhez szükséges talantomokban – „az általános dolgokban meggazdagító Lélek” adományait tiszteljük. Itt nyilván nem két különböző lélekről, hanem Isten Lelke különböző ajándékairól van szó. Ezért: „Mivel Isten azt akarta, hogy minket a hitetlenek munkája és szolgálata támogasson a természettudományokban, dialektikában, számtanban, s más ilyenekben, e munkát és szolgálatot igénybe kell vennünk.” Mégpedig azért, mert – amint a Kálvin szellemében fogant Belga Hitvallás 1561-ben fogalmazza – a teremtett világ „gyönyörűséges könyvként tárul a szemünk elé, amelyben valamennyi teremtmény, kicsik és nagyok egyaránt olyanok, mint a betűk, amelyek szemeink előtt feltárják Isten láthatatlan dolgait”.<sup>14</sup> Ezért „nem szabad elvetni vagy kárhozottatni ezt a tudományt csak azért, mert néhány bolond embernek az a szokása, hogy mindent visszautasít, amit nem ismer. Mert az asztronómia nem csak nagyon szép, de hasznos hajtó is, nem lehet kétségbe vonni azt, hogy ez a tudomány Isten csodálatos bölcsességét tárja fel. „A minket most közelebbről érintő Mózes I. könyvével kapcsolatosan pedig így ír Kálvin: „Már rámutattam arra, hogy Mózes nem kíván természettudományt írni... egyszerű formában írt, hogy mindenki megértesse, tudomány és képzettség nélkül is. A csillagászok azonban nagy fáradozással mindazt kutatják, amit csak az emberi elme felfogni képes. Ezért még nem kell kutatásaikat elvetnünk, vagy tudományukat vádolnunk.”

Világos tehát, hogy a reformátorok még képesek voltak egységben látni a világot mégpedig nem egyszerűen azért, mert késő középkori emberek voltak, hanem mert a Teremtésnek és a Kinyilatkoztatásnak egy ugyanazon Istenét tisztelték.

## II. IDEOLÓGIA – HIT – MECHANIZMUS

### 6. Az ideologikus jelleg

A vallásos hit, a filozófia, a művészetek ideologikus jellegűek, amennyiben valamilyen racionálisan meg nem okolt világszemléletet sugallnak. Ez a fajta intuíció vállaltan és jogosan tartozik a szellemi élet ezen területeihez. A „tudományos ideológia” viszont azért veszélyes, mert az objektivitás álarcába bújva ellenőrizhetetlen világszemléletről prédikál. Pontosan meg kell különböztetni tehát: 1. az evolúció *fogalmát* (mutáció, szelekció stb.); 2. az evolúció *elméletét*, mely munkahipotézisként minden bizonnyal jogosan szabja meg a tudományos kutatás irányát; 3. az *evolucionizmust* (*vulgár-darwinizmust*), mint olyan ateista ideológiát, mely egyfajta „negatív hit” és sohasem a tudományos értelemben vett okozati összefüggésekből ered, mert abból természet szerint nem is eredhet. Arra vonatkozóan, hogy mennyire figyelmen kívül hagyják, illetve összemossák ezeket az elhatárolásokat, jó (és szomorú) példa az Amerikai Biológia Oktatók Nemzeti Szövetségének 1995-ben nyilvánosságra hozott hivatalos állásfoglalása.<sup>15</sup> Eszerint: „A földi élet sokfélesége az evolúció következménye: egy olyan felügyelet nélküli, személytelen, előre nem látható és mindenestől természeti folyamaté, mely nem más, mint genetikai módosulások időbeni kibomlása, és amelyet a természetes szelekció, a véletlen, történelmi esetlegességek, valamint környezeti módosulások befolyásolnak.” Joggal kérdezhetjük: e sorok leírása előtt annak megfogalmazói elvégezték-e az ideológiai kórokozókkal szembeni szükséges bemosakodást? Láthatólag nem. Minden bizonnyal nem tudományuk sokat hangoztatott objektivitása ragadtatta őket arra, hogy jellegzetesen vallásos töltetű kifejezéseket használjanak: maguk sem vették észre, hogy klasszikus dogmatika-kézikönyvek *Providentia Dei* fejezetében használatos fogalmak elé – felügyelet/gondviselés, előrelátás, személyesség – biggyesztenek tagadószót, vagy látják el őket fosztóképzővel. A természeti folyamat *mechanizmus*a és az arra aggott *ideológia* megkülönböztetése, valamint annak felmutatá-



sa, hogy a kettő nincs ok-okozati összefüggésben egymással, a természettudós intellektuális becsületességének alapvető követelménye.

### *7. A kreáció versus evolúció mint kulturális háború,*

mondjuk ki nyíltan: jellegzetesen amerikai jelenség. Európában abban a formában, ahogyan ez az óceán túlsó partján dűl, teljességgel ismeretlen. Miért? Úgy vélem, hogy a magyarázat egyrészt a szellemi életben is szigorúan megmutatózó hatás-ellenhatás newtoni (hegeli) elvében keresendő. Az angolszász világban és különösen Észak-Amerikában a darwinizmus mint ateista ideológia talán sokkal leplezetlenebbül lépett fel, mint az öreg kontinensen (itt például a Sartre-ék ateista egzisztencializmusa nem kötődik olyan közvetlen módon az evolucionizmushoz, noha szemléletében nyilván benne van). Beszédes példája ennek az 1959-es, *A fajok eredete* centenáriumára rendezett Chicagói Kongresszus. Ennek fő szónoka Julian Huxley volt, korának egyik legnagyobb tekintélyű természettudósa, az ENSZ nevelésügyi, kulturális és tudományos szervezetének, az UNESCO-nak a megalapítója, egy sajátos természeti vallás, az ún. evolúciós humanizmus propagálója; egyébként pedig annak a Thomas Henry Huxley-nek az unokája, aki a darwini elmélet első nagyhatású népszerűsítőjeként annak idején a „Darwin bulldogja” megtisztelő címet vívta ki magának. Szó szerint ezt mondta: „Az evolúciós gondolkodás keretében nincs helye többé a természetfelettinek, és szükség sincs reá. A föld nem teremtett; fejlődött. Így történt minden növényvel és állattal, mely benépesíti azt; így jött létre az ember, annak az értelme és a lelke éppúgy, mint az agya és a teste. Így jelent meg a vallás is. Az evolúciót figyelembe véve nem menekülhetünk többé saját egyedüllétünkötől egy magunk-teremtette isteni Atya karjaiba, sem pedig döntéseink felelőségének vállalásától az Isteni Tekintély fedezéke alá. Egy mindentudó, bár sajnálatos módon kikutathatatlan Gondviselésre való hivatkozás úgyszintén nem mentesít többé attól, hogy szembesüljünk a jelen problémáival, és hogy megtervezzük saját jövőnket.”<sup>16</sup>

Azért idéztem hosszasan ezt a passzust, hogy érzékeltessem: a XIX. század végére – XX. század elejére egyre öntudatosabban és követelődzőbben fellépő darwinizmus mint anti-teológia érthető (de nem igazolható!) módon fundamentalista reakciókat váltott ki bizonyos egyházi körökben; ez a csatározás, mint láttuk, a XX. század derekán sem ült el, és a harci kiáltások még mindig messze vannak az elcsendesedéstől.

Másrészt megkockáztathatjuk annak megállapítását is, hogy keresztény hit és tudomány viszonyában az amerikai szellem *bizonyos köreibben* most éli azt a pubertáskorát, amin Európa – Giordano Bruno máglyája, Galilei mormogásának („Eppur si muove”) elfojtása árán – a XVII. században nehezen ugyan, de visszafordíthatatlanul átesett.

Harmadik szempontként pedig (de nem utolsósorban) bizonyos, hogy az európai-amerikai más-más természetű kérdésfeltevésnek komoly szellemtörténeti előzményei vannak; elégséges, ha itt egyszerűen utalok arra, hogy az az Immanuel Kant, aki hajszálpontosan meghúzta az értelem illetékességi körét, ugye, Európában élt...

#### 8. „A darwinizmus legyőzése a józan ész eszközeivel”?<sup>17</sup>

...Hitem szerint a darwinizmus – mint mindenfajta izmus – pusztán „a józan ésszel”: legyőzhetetlen. A józan ész szerényebb célt tűzön ki maga elé (bizonyos kérdésfeltevéseknél az említett gondolkodó ugyanis büntetlenül nem mellőzhető); a józan ész felmutathatja például a két terület különbözőségét, azt, hogy az összefüggés az *izmus* és a *mechanizmus* között nem logikai, nem természettudományos, hanem ideologikus természetű. Továbbá a józan ész hadrendbe állíthat különböző vallásfilozófiai érveket, „istenbizonyítékokat”, miközben tudja, hogy ezek csupán a hívő ember számára relevánsak, de neki sem tudományos értelemben vett *bizonyítékokként*, hanem sokkal inkább Istenre mutató *jelekként* fontosak. Ezek sorában joggal beszélhet az anyagtól függetlenül is létező információról, arról, hogy az anyagot szervező információ valóban szellemi természetű, vagy éppen az *intelligent design*<sup>18</sup> gondolatáról – ezek vallásfilozófiailag ér-

tékes szempontok.<sup>19</sup> Ellenben: az izmus, annak darwini formája is, (mint például a fasizmus szellemi útegyengetőjeként elhíresült szociáldarwinizmus), vallásos hit. Isten-pótlék, tehát bálvány. Bálványt csak Istennel lehet kiűzni, a józan ész kevés ehhez. „A győzelem, mely legyőzte a világot, a mi hitünk”(1Jn 5,4) – nem a mi eszünk. Nem a hit és tudomány, hanem a hit és álhit áll szemben egymással.

### *9. Meg kell-e különböztetni a tudomány és hit területeit? Igen!*

Ha vallásfilozófiai konklúzióként azt állítom, hogy a logikai-tapasztalati-fizikai világ valamely jelensége Istenre utal – tehát mintegy ideologikus következtetést vonok le azokból – akkor, kérdezzük, miért nincs joga ugyanerre a tudósnak, hogy tudniillik materialistaként *vak órásmesterről*,<sup>20</sup> véletlenről, céltalan, személytelen áramlásról<sup>21</sup> beszéljen? Joga van erre, de *nem azért*, mert egzakt tudománya erre kényszeríti. Richard Dawkinsot sem biológiai ismeretei determinálják<sup>22</sup> determinista látásmódjára, még ha furcsamód így is gondolja: „A DNS semmit sem tud és semmit sem gondol. Egyszerűen csak van. Mi pedig úgy táncolunk, ahogyan ő füttyül”. Mint ahogyan arra sem, hogy a kozmoszban káoszt lásson (ha biológiailag mégoly önző is az a fránya gén): „A minket körülfogó világmindenség pontosan úgy viselkedik, amire akkor számíthatnánk, ha semmiféle tervszerűséget, célt, gonoszat és jót nem hordozna a mélyén, csupán vak, könyörtelen közömbösséget”.<sup>23</sup> Hit ez, félelmetesen kifordított hit, miszerint a létezés végső alapja a „vak, könyörtelen közömbösség”.<sup>24</sup> Homlokegyenes ellentéte ez annak a keresztény reménységnek, hogy ez a végső alap maga „a látó, az irgalmasan együttérző és együttszenvető”; az Isten, aki szeretet (1Jn 4,16).

Ugyanígy a hívő ember (legyen akár tudós) sem karteziánus-logikai alapon állítja, hogy a természet, információ, lelkiismeret stb. Istenre mutat; számára *azért* mutat mindez Istenre, a teremtőre, mert előbb Krisztusban megismerte a Szabadítót. Mit jelent ez a megkülönböztetés a hit számára?

A teológia sem nem igazolhatja, sem nem cáfolhatja az evolúció elméletét. Nem tiszte véleményt nyilvánítani például arról az állításról, miszerint 3,5–4 milliárd évvel ezelőtt „a jelenlegi élő szervezetekben található alapvegyületek, ‘építőkövek’ nagyobb csoportjai: cukrok, aminosavak, purin- és pirimidinbázisok abiogén szintézisének minden feltétele adott volt”, ugyanúgy, mint „a fenti építőkövekből kialakítható lineáris polimerek: fehérjék, nukleinsavak és egyéb óriásmolekulák keletkezéséhez szükséges körülmények.”<sup>25</sup> Azt viszont állíthatja, hogy keresztény hite nem ezen állítások helyességének vagy éppen megalapozatlanságának a függvénye. Hite számára az ilyen és hasonló kérdések közömbösek, még ha a gondolkodó embernek nagyon is izgalmasak. A teológus legyen eszénél, és ne kardoskodjon a tudomány területén: hogy például „a DNS szerepe a sejt replikációjában nagyobb, közvetlenebb, mint mondjuk egy nem létfontosságú enzimé vagy metabolité”,<sup>26</sup> és hogy ez mit jelent *a mechanizmus* számára, azt nem lehet eldönteni sem a Hiszekegy, sem a Biblia alapján. Ezért furcsállom az ilyen típusú kérdéseket: „Az eredetkutatásban alapjában véve helyes eredményre vezethetne az is, ha valaki nem számol Istennel?”<sup>27</sup> Próbálom megérteni némely kreacionista belső logikáját: Úgy gondolják vajon, hogy ezeket a részletkérdéseket valóban nem lehet a fentiek szerint megítélni, de van néhány biztos bibliai fogódzó, ami felé minden „részletkutatásnak” konvergálnia kell? Ha például a fent idézett 2Pt 3,5-öt tartjuk szem előtt, akkor ez azt jelenti, hogy minden, a föld eredetére vonatkozó tudományos kutatásnak oda kell kilyukadnia, hogy a Föld nevű bolygó őszanyaga a H<sub>2</sub>O? Ha nem ez az eredmény, ez azt jelenti, hogy a tudós helytelen utakon járt, rossz következtetést vont le, netán az ördöggel cimborált? Ha viszont a bibliai szemléletet hűen összegző „creatio ex nihilo” dogmájára gondolunk (ami egyébként tételesen nem szerepel a kanonikus Írásban, csak a Makkabeusok könyvében), akkor az említett tudományos kutatásnak „a semmi” felé kell mutatnia. De azért a víz mégsem azonosítható a semmivel, nemde? A végtelenségig sorolhatnánk a hasonló példákat. A Szentírás igazsága nem az ilyen szinten mutatkozó ellentmondás-mentes-

ségben van, mert annak szelleme szerint: igazság az, ami/aki megszabadít. Bölcsességre vall, ha a teológus belátja: nincsenek olyan *tudományos eszközei*, aminek alapján a *tudományos kérdéseket* érdemben eldönthetné. „Lelkiekhez lelkieket szabván,” mondja az Ige (1Kor 2,13). Hozzátehetjük: molekuláris biológiai dolgokhoz pedig – mind a természettudós, mind pedig a teológus részéről – illő molekuláris biológiai dolgokat szabni.

### *10. Elszakítható-e a két terület? Nem!*

Az egységet a hit látása adja. A hit abban, aki által és akire nézve teremtettek mindenenk. Nincs más, mi összeférclje a dolgokat. E nélkül a hit nélkül a világ: boszorkánytáncot járó megfajthetetlen jelek végtelen örvénylése. Ahogyan Umberto Eco könyve végén (*A rózsza neve*) a szerzetes tarisznyába gyűjti a leégett könyvtár hamvait, szótöredékek, betűk halmazát, anélkül, hogy ezekből összeállna akár egyetlen értelmes szó vagy mondat. Mert a mondat látásának előjoga az Istené, és Ő olvasni tanítja azt, akit akar.

Hogyan kapcsolja hát össze ez a hit az anyagot és a szellemet? Kérdezzük például: mi a szívárvány?

*Tudós:* az esőcseppek prizmáján felbontott fehér fény.

*Hívő:* Isten emberiséggel kötött szövetségének a jele.

*Illetékességi körét ismerő, hívő tudós:* mindkettő. Egyiket felfogom laboratóriumi eszközeimmel, másikat hitemmel.

*Illetékességi körét ismerő, nem-hívő tudós:* az előbbi bizonyos, az utóbbi lehetőségről tudományom eszközeivel semmit sem mondhatok; kénytelen vagyok nyitva hagyni annak lehetőségét.

*Illetékességi körét nem ismerő, nem-hívő tudós:* Csak az első válasz érvényes; a prizma-jelenség kizárja a szövetség lehetőségét.

*Illetékességi körét nem ismerő, elfogult hívő (fundamentalista):* A szívárvány természetesen csak a Nőé által az emberiséggel kötött szövetség jele lehet, hisz ez van megírva. A kettő kizárja egymást: abban a pillanatban, ahogyan a szívárvány előállításának *hogyan-ját* fizikailag íránk le, kétség-

be vonnánk annak igazi, lelki jelentőségét. (Mutatis mutandis: Ha az embert paleo-antropológiailag vizsgáljuk, ezzel megkérdőjelezzük azt a hitbeli alapigazságot, hogy ő Isten teremtménye.)<sup>28</sup>

A fenti megfontolások ugyanígy végigvezethetők például az Úrvacsora jegye, illetve annak lelki tartalma között. (Mi az Úrvacsora kenyere? Tudós: közönséges kenyér. Hívó: Krisztus teste. Stb.) Nincs az a hipermodern mikroszkóp, mely kimutathatná a Feltámadt Krisztus jelenlétét a kenyérben/borban. De nincs az a tisztességes tudományos eljárás sem, mely bizonyíthatná az ellenkezőjét.

Hiszük: Az anyag és az azt vizsgáló emberi intelligencia Teremtője (bárhogyan is jelent az meg a földön) azonos a Megváltó Istennel, akit *a hit Krisztusban* megragad. – A benne megszabadult hívő ember magasztalja és felismeri Isten csodálatos művét a teremtésben. *Ez a láncszem tudomány és hit különböző síkjai között! Ez alapozza meg a hálaadást, nem pedig a tudományos adatok kétes értékű hozzáfარagása a Bibliához, nem a kettő egybeesése, nem is annak az erőszakos bizonygatása, hogy a föld hatezer éves. Mit jelent az anyagi és lelki szféra ezen együttlátása a hit számára? Azt, hogy nem kényszerülünk szkizofrén kettősségben élni. Azt, hogy a páli értelemben vett „hit harca” nem a tudománnyal, hanem a bűnnel és hitelenséggel vívott küzdelmet jelenti, mely némelykor valóban a tudományra méltatlanul hivatkozó álhit formáját ölti. Hogy ugyanez az együttlátás milyen hatalmas és töretlen ösztönző erőt jelentett a tudomány számára is tizenhét évszázadon keresztül, arról most nem is szükséges külön szólnom. Csak munkálkodhatunk és imádkozhatunk ezen alapvető szemléleti egység helyreállítatásáért.*

### *11. Kölcsönös határsértések*

Hraskó Gábor a *Természet Világa* 2000/májusi számában szellemes című cikkben mutatja be a kreacionizmus-vita amerikai hullámveréseit: *Darwin – a bajok eredete*. Az Erdélyi Magyar Közéleti Napilap, a Krónika 2000. november

11–12-i száma ennek apropóján közli Koppány György szintén a *Természet Világában* megjelent hasonló vonatkozású írását (októberi szám) *A bajok eredete, a kreacionizmus* címmel. Mi okozza hát a galibát, Darwin vagy a kreacionizmus? A bajok eredete a kölcsönös határsértésekben keresendő. A „kezdetben volt a partikula...” kijelentés lehet helyes, ha a történelmi idő kezdetére utal, és arra a valóságra vonatkozik, ami az eszközök számára legkorábbi tényként elérhető. De a határsértés büntényének esete forog fenn, ha ehhez hozzáteszik „...és semmi más (például: az azt megelőző-teremtő-fenntartó örökkévaló Logosz).” Ugyanígy: A „kezdetben volt az Ige...” minden bizonytalansággal a teremtés tényének princípiumára utal; határsértés büntényének esete forog fenn, ha valaki hozzáteszi: „...és a teremtett-fenntartott anyagi valóság létrejöttének *hogyanja* csakis a szó szerint értelmezett bibliai leírásnak megfelelően történhetett”. Pál apostol nem ilyen szintéren hadakozik. Azt ugyan állítja, hogy a világ bölcsei nem ismerték meg a maguk bölcsességével az *Istent*, de egy pillanatig sem kérdése, hogy a *természetet* adekvát módon ismerték-e meg? Nem vitatja például „a bölcsek” csillagászati, hidro-dinamikai ismeretanyagát csak azért, mert az ellentétesnek látszik a Vörös tengeren való átkelés történetével. Másrészt: Állíthatjuk ugyan, hogy „a természet magában hordja a képességet, hogy átlépjen egy ontológiailag alacsonyabb szintből egy magasabb szintbe” (Koppány György), de nincsen olyan természettudomány, mely legitim módon kizárhatná annak lehetőségét, hogy ez egy mindeneget megelőző és hordozó transzcendens hatalomtól nyert képesség volna (minthogy arra sem illetékes, hogy állítsa azt). Ha pedig valaki úgy gondolja, hogy „Isten teremtette az evolúciót”,<sup>29</sup> miért kellene arról azt hinni, hogy két, ellentétes irányba ügető lovat akar egyszerre megülni?<sup>30</sup> Ki kényszeríti ezeket a lovakat arra, hogy ellentétes irányba vág tassanak? Ezek a párpák *nem ugyanazon pályán* futnak *ellentétes irányba*, sokkal inkább *párhuzamos pályákon ugyanazon cél felé*. A párhuzamosok pedig a Végtelenben találkoznak. Ott és csakis ott. De ott aztán igen.

### III. HOL ÉRHEŐ TETTEN ISTEN MUNKÁJA?

#### 12. Isten a hiányzó láncszemekben?

A kutató emberi szellem persze nem nyugszik bele olyan könnyen Isten és teremtett világa párhuzamosságának gondolatába (noha a fentiekben csak metodikai párhuzamosságról van szó!). Az eszkatológiai egység túl távolinak tűnik, még akkor is, ha annak valóságából már a jelenben is részesedhetünk. Éppen ezért kívánja az ember a természeti folyamatokat méltósággal át-meg-átjáró Isten uszályának legalább sarkát hátulról megragadni. Mégpedig úgy, hogy szenvedélyesen keresi azokat a fehér foltokat, melyekre a tudomány mindenkori jelen állapota szerint semmilyen válasz nem adható. A történelemben, az emberi intellektus és pszichikum magas- és mélyrétegeiben, a mikro- és makrokozmosz szerkezetében, az anyagban, az energiában, egymást váltó társadalmi konstrukciók határmezsgyéjén: mindenütt. És mindig: a talányban. Esetünkben pedig (a fajon belüli pinty-csőr módosulást akár nagyvonalúan elfogadva) két egymást követő faj közötti titokzatos terepen. Csakhogy bölcs dolog-e Istent a természettudományos fehérfoltok egyre szűkülő ketrecébe szorítani?<sup>31</sup> A mennyben nagy örömet ülnek egy bűnös ember megtérésén – de nem hiszem, hogy különösebben jubilálnák azt, amit sok kreacionista: hogy, úgymond, mennyire bizonytalan a szénizotópos kormeghatározás (tartható tehát a bibliai kronológia), vagy hogy „a fossziliák között még egyetlen átmeneti formát sem találtak”.<sup>32</sup> És következik a *magyarázat*: „Azért nem, mert Isten külön-külön teremtett minden fajt.” Vagy – a haladók szerint –, mert azon a köztes területen Isten lendített a dolgokon: ő fecskendezte a folyamatba az ugráshoz szükséges energiát. Lokalizáltuk tehát az Istent: tudjuk, hol található Ő, este és reggel, a nappal és az éjszaka bármely szakában. Jézus figyelmeztetése erre is illik: „eljön az óra, és az most van, amikor az igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát”.<sup>33</sup> Számukra Isten ott van minden folyamat előtt, és mögött, és minden jelenségben; és szemükben *minden dolog Isten transzparenciája a földön*. Mind-



ezt pedig úgy állíthatjuk, hogy egyaránt távol vagyunk mind „a gép forog, az alkotó pihen” deizmusától, az „Isten, mint primus movens” arisztotelészi/tamási elképzelésétől, éppúgy, mint a panteizmustól (ami Schopenhauer szerint nem más, mint az ateizmus udvarias formája).

A darwinistáknak viszont azon kell elgondolkozniuk, hogy bizony, nem magyarázható a világ *minden* jelensége ok-okozati úton. Ennek erőltetése nem más, mint bárdolatlan redukcionizmus. Az emberi gondolat a maga milliárdnyi és még annál is több változatában, vagy éppen a szabadság ugyanannyi féle moccanása és megtorpanása sohasem redukálható pusztán biokémiai, társadalmi, gazdasági stb. folyamatokra. Amit a XIX. század tudománya egy hatalmas kauzáltömb mozdíthatatlan állagának tekintett, az ma már sokkal inkább: háló. A szél ott fúj, ahol akar. A páva tolla pedig hivalkodóan villan ebben a szélben, és nem segíti feltétlenül a túlélésért folytatott harcát...<sup>34</sup>

Hol érhető hát tetten Isten munkája? Fizikai eszközökkel: sehol. A hit szemével: mindenütt.<sup>35</sup> „Kimutatható” volt-e Isten jelenléte a kereszten? Szó sem lehet róla! De hát akkor nem is volt jelen? A történelemnek és a világmindenségnek nincs még egy olyan pontja, ahol olyan nyilvánvalóan jelen lett volna, mint éppen ott. Csakhogy ennek a nyilvánvalóságnak a meglátására – ott és akkor – egyedül a jobb latornak volt szeme. Mert Isten éppen a mi életünk közepette, és a természet közepette, és a történelem közepette transzcendens Isten.<sup>36</sup>

### *13. Az emberréválás pillanata – történeti/biológiai értelemben*

A Genézis 1–2 két elbeszélése rendkívül plasztikusan tárja eléink az ember alaphelyzetét (és a történelmi idő léptékét tekintve nyilván *a mai* helyzetét, hisz a teológiát mindig a jelenlévő ember foglalkoztatja), közelebbről azt, hogy egyedülálló, az őt minden más élőlénytől megkülönböztető méltóságát közvetlenül Istentől nyeri. Ez nem „természetes” méltóság tehát, nem egyszerűen a biológiai másság ténye; Isten ruházza fel vele az embert (egyik történetben az istenképű-

ség gondolata, a másikban az ember orrába lehelt élet-lehelet). Az ember összetéveszthetetlen méltósága: személyes Isten-közössége. A Szentírás nem hajlandó más keretben szólni az emberről, mint az ő Isten kapcsolatának összefüggésében. Ha az emberről *nem így* gondolkodunk, ha az ember méltóságos mássága csupán DNS-ének a kérdése volna,<sup>37</sup> akkor lenne tétje annak, hogy ne legyen evolúciós köze ahhoz az őt megelőző biológiai szinthez, melynek egyedei nem rendelkeznek emberi méltósággal. Akkor valóban körömszakadtáig kellene ragaszkodnunk ahhoz az elgondoláshoz, hogy a történelmi idő egy adott pontján az ember minden más természeti előzmény nélkül, egyik pillanatról a másikra jelent meg a földön. Ha nem tartjuk szem előtt a Szentírásnak ezt a mindenestől fogva *teológiai antropológiáját*, csakis akkor riadunk vissza attól a (valóban hátborzongató) gondolattól, hogy nem tudjuk pontosan eldönteni: ki is volt a földön az első, embernek tekinthető lény? Netán az australopithecusok sorai-  
ban kell keresnünk, vagy inkább a homo habilis, heidelbergensis, neanderthaliensis, sapiens, sapiens sapiens egyedei között? *Ignoramus et ignorabimus*. Nem tudjuk, és nem is fogjuk tudni. Egyet azonban a hit tudásával állíthatunk: Isten maga, aki a saját arcát és méltóságát kölcsönözte az embernek, és aki pontosan elválasztotta a szárazföldet a vizektől, a nappalt az éjszakától, nem vétette el a határvonalat ez esetben sem.

És nem véti el ma sem ugyanezt a hajszáthatárt a még-nem-ember már-ember „jelensége” között, noha az embrionális fejlődés útján teljes bizonyossággal mi ezt sem tudjuk megállapítani. „Nyugodtan levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy az emberré válásnál ugyanaz történik, mint az ember fogantatásánál... A hominizáció és ontogenezis alapvető hasonlóságát abban találjuk meg, hogy mindkét esetben még nem emberi szervezet tart olyan biológiai állapot felé, ahol már elegendő alapja van a szellemi lélek kiemelkedésének.”<sup>38</sup>

#### 14. Az emberré válás pillanata – a teológia számára

A Sixtusi Kápolna lenyűgöző festményén Michelangelo az előember utolsó korszakának utolsó pillanatát ábrázolja; még nem érte el Isten ujjá, de már közeledik felé, még a földhöz tapad, de már Isten után révedezik (Helmuth Thielicke). Szinte ott látjuk az ujjbegyek közötti ívfényt, azt a szikrát, mely a következő pillanatban kipattan: ember születik a világra! *Ettől az érintéstől ember az ember*, teljesen függetlenül attól, hogy Isten ezt a szikrát évmilliókra osztotta-e szét, vagy egyetlen szempillantásba sűrítette. Ezt az alapvető teológiai szempontot Török István – Karl Barhtól Hans Küngön, Karl Rahneren keresztül Wolfhart Pannenbergig mértékadó teológusok egyöntetű véleményét is tolmácsolva – így fejezi ki: „A kijelentés szerint az embert Isten teremtette; beletartozik az ember a teremtmények világába. Ide kapcsolja biológiai alkata s az élet természeti feltétele. Ha ezen az alapon a fejlődélmélet ma még hézagos és sok kutatásra váró szkémájában akarnók elhelyezni az embert, akkor sem módosulna lényegesen a mondanivaló. *Az ember születésének pillanata az volt, midőn a fejlődés magas fokán egy teremtmény meghallotta Teremtője szavát és felelt rá. Ezzel kezdődik a homo sapiens.* Minket azonban nem a természettudományi, hanem a teológiai kérdés foglalkoztat, nem a hogyan, hanem a ki? Kicsoda az ember...”<sup>39</sup>

#### 15. Hogyan érinti az evolúciós modell a teológiai gondolkodást?

Dr. J. v. Genderen professzor<sup>40</sup> a következő három pontban foglalja össze a legkényesebb kérdéseket:

a. „Az a hit, hogy mindent Isten teremtett, ellentétben áll azzal a felfogással, hogy minden egy természetes folyamat eredménye.” *A teremtettség, illetve a természetes folyamat* feshültségének kérdését már elemeztük a 11. pontban, és látuk, hogy ezt a két aspektust nem lehet kijátszani egymással szemben. Kitől származik egy gyermek, kérdezhetjük. Természetesen a szüleitől! Tehát nem származhat Istentől, azaz nem lehet Isten teremtménye, csak azért, mert ismerjük

megtermékenyítésének, születésének, fejlődésének természetes folyamatát? De hát Jób is, aki pedig bizonytal tudta, hogy az édesanyjától született, saját „létrejöttét” mégis teremtésként értelmezi, amikor azt úgy írja le, hogy magára alkalmazza Ádám teremtésének mozzanatát: „Emlékezzél, kérélek, hogy úgy formáltál engem, mint az agyagot.”<sup>41</sup> Vagy értsük ezt is szó szerint? Igen? Nem? Miért? Van-e kimutatható különbség a Genézis és Jób könyve eme mondata között? Vagy fordított sorrendben gondolkozva: Amikor János azt írja, hogy akik Krisztust befogadták, azok „nem vérből, sem a testnek akaratából, sem a férfiúnak indulatjából, *hanem* Istentől születtek”,<sup>42</sup> ezzel vajon tagadni kívánja amazok természetes születését? Nyilván szó sincs erről. A fenti tételes szembeállítás hamis: áldilemma csupán. Problémát csak abban az esetben okoz, ha az evolúciót misztikus teremtő elvként valaki Isten helyébe tolja, vagy fordítva: ha Mózes I. könyvének mondataival akarja helyettesíteni vagy mérni a tudományos kutatásokat.

b. „Az a hit, hogy az Isten képére teremtett ember a teremtés koronája, ellentétben áll azzal a véleménnyel, hogy az ember az evolúció utolsó alkotása.” A megelőző mondat leszögezi, hogy az evolúció nem Isten, noha az elmúlt majd másfél évszázadban sokan valóban annak tekintették.<sup>43</sup> A 13., 14. pontok alatt pedig már tisztáztuk, hogy az ember méltósága, teológiai értelemben vett nemessége<sup>44</sup> kölcsönzött valóság;<sup>45</sup> nem a DNS és nem a génmutációk függvénye.

c. „Az a hit, hogy a jónak teremtett ember elbukott, ellentmondásban van azzal a felfogással, hogy állandó fejlődés van tökéletes kezdet és büneset nélkül.” A három ellenvetés közül ez a legsúlyosabb kérdés. Valóban: a hit a legteljesebb következetességgel ragaszkodik ahhoz, hogy Isten minden munkája és minden alkotása „íme, igen jó”. Ezzel szemben viszont azt tapasztaljuk, hogy a világ, mai állapota szerint, nem az.<sup>46</sup> Logikusnak tűnik hát a következtetés, hogy a kettő között – Isten eredeti teremtése és a világ mai állapota között – valahol, valamikor, valahogyan döntő szakadásnak kellett bekövetkeznie.<sup>47</sup> Ez a világ – és benne az ember – nem tekinthető tehát Isten közvetlen teremtésének, hisz amennyiben az

ember és a teremtett világ mai állapotát „természetesnek”, mintegy Istentől „közvetlenül” teremtettnek tekintjük, ugyan mi fog meggátolni még abban, hogy e világban tomboló minden gonoszságért ne Istenre hárítsuk a felelősséget? („Az aszszony, akit te adtál mellém, ő adott nekem a fáról!”; „A kígyó, amit te teremtettél, ő szedett rá!”) Ezt a dilemmát a hagyományos teológia úgy oldja meg, hogy Ádám és Éva, mint az első valóságos emberpár és egyben ősszülők bukását olyan cezúraként értelmezi, mely egykor, a történelmi idő egy adott pontján, az eredeti és az aktuális teremtés közé ékelődött. Ebben a modellben rendkívül plasztikusan fejeződik ki az elliptikus bibliai szöveg két teológiai fókusza: 1. a világ Isten teremtése, a teremtés pedig igen jó: szabad, lehet benne örvelezni, semmiféle világyűlölet nem igazolható; 2. minden evilági gonoszság az ember bűnéből, cselekvéséből fakad: a felelősség senki/semmi másra nem csúsztatható át. Ma a természettudomány irányából a teológiát érintő egyik alapvető kihívás így fogalmazható: állítható-e a fenti teológiai meggyőződés, amennyiben az azt hordozó szerkezet – a szó szerint értett teremtéstörténet, Ádám és Éva, mint első emberpár és biológiai ősszülők, a bűneset, mint egy olyan történelmi esemény, amely előtt szintén a történelmi időben létezett egy ideális állapot, egy földi paradicsom – az egyre terebélyesedő evolúciós modell hatására egyszer csak összeroskad? Az ősi kérdés: elválasztható-e forma a tartalomtól, mag a héjtől, narratív szerkezet a teológiai meggyőződéstől? Ahogyan az információ „leszedhető” a sejtmagról, és átírható más hordozó anyagra, egy adott szoftver más hardverre, átvihető-e ugyanígy a hittartalom, a „reánk bízott drága kincs”<sup>48</sup> egy másféle narratívára? Hitem szerint: igen. Persze nem úgy, hogy kitalálunk egy más történetet, vagy pedig a bibliai elbeszélésben Ádám és Éva helyett egyszerűen cromagnoni ősokeket emlegetünk. Hanem elsősorban úgy, hogy felismerjük: maga a bibliai szöveg éppen a fenti fókusz-meggyőződést kívánta kifejezni, és *semmi mást*. Azt viszont radikálisan, visszavonhatatlanul. Hogyan mondhatja el mindezt a mai teológia, eltávolodva a Genézis történetileg-kronológiailag értett modelljétől? Például így: „A bűn nem lezuhanás egy maga-

sabb valóságból, hanem elutasítása az Istennel való szeretetközösség magasabbrendű valóságának.”<sup>49</sup> Vagy ahogyan Paul Tillich kifejti azt a gondolatot, miszerint „az ember mibenlétének erkölcsi és tragikus elemei egybeesnek”.<sup>50</sup> A tragikus elem: a rossz mint minden egyént megelőző, számára legyőzhetetlen „déja là” valóság. Az erkölcsi elem: mindenek ellenére való felelőssége. A kettő – a Teremtés és Bukás – egybeesik. „Isten teremti az újszülött gyermeket; de a gyermek, ha teremtmény, a létezési elidegenedés állapotába bukik alá. Ez az a pont, ahol a Teremtés és Bukás egybeesik.”<sup>51</sup> A hagyományos modell gyengéje, hogy Ádámon kívül senkit sem tekint Isten *tulajdonképpen teremtményének* (még Évát sem egészen!); eszerint csak másodlagos értelemben volnánk Isten alkotásai. A Tillich-i elgondolás komolyan veszi, hogy minden ember Isten legsajátosabb értelemben vett teremtménye. Ez esetben viszont kikerülhetetlen a kérdés: „Vajon nem tettük-e a bűnt ontológiai szükségszerűséggé?”<sup>52</sup> Tudniillik éppen ezzel az állítással, hogy Teremtés és Bukás egybeesnek? Azaz, ha Isten *tényleges* teremtésének tekintem magam, megelőző – részben génjeimbe kódolt – történelmmel, pszichológiai alkatommal, agresszivitásra kész ösztöneimmel nem csorbul-e a teremtés jóságának hite? Ez utóbbi megközelítés válasza: nem. „Ádám a bukás előtt” és „a természet az átok előtt”: potenciális állapotok.<sup>53</sup> Minden ember tragikus (egy bizonyos értelemben determinált) szabadságának állapota. Úgy kell döntenie, mintha tökéletesen szabad volna, pillanatilig sem tévesztve szem elől, hogy abszolút<sup>54</sup> szabadságának képzete: délibáb csupán. „Az ember teheti ugyan azt, amit akar, de nem akarhatja azt, amit akar.”<sup>55</sup> (Schopenhauer) Legyünk józanok: világos, hogy nincsen egyetlen olyan modell sem, melyből ne lógnának ki elvarratlan szálak, megoldatlan kérdések. A hagyományos megközelítés ellenében éppen úgy fel lehet hozni, hogy a történetileg értett egyszeri (és nem egzisztenciálisan értett mindenkori) Bukás gondolatával, ami aztán az „eredendő bűn” dogmájában konkretizálódott, a bűnt éppúgy „ontológiai szükségszerűséggé tette” (ami alól csak Ádám lett volna kivétel). Ezenkívül „az ember” alatt nem egyéneket ért, hanem egy arctalan ember-masszát, tipi-

kusan a középkori realizmus értelmében: hitték ugyanis, hogy ténylegesen létezik „az ember” Kis Péter és Nagy Pál nélkül is. Az ugyanilyen szellemű Canterbury Anselmus, akinek hatása alól a reformátorok sem vonták ki magukat, ott székel a Heidelbergi Káté mondatai között is.<sup>56</sup>

**KÉRDÉS (9):** *Nem igazágtalanul cselekszik-e azért Isten az emberrel,<sup>57</sup> mikor tőle törvényében olyat követel, amit teljesíteni nem képes?*

**VÁLASZ:** Nem, mert az embert olyanná teremtette, hogy teljesíthetné azt. Az ember azonban a Sátán ösztönzésére, szándékos engedetlenségével mind magát, mind utódait azoktól az isteni ajándékoktól megrabolta.

A ma már többé nem követhető logikai ugrás ez: a kérdés a mai ember mellének szegeződik, ugyanakkor a válasz a történeti értelemben vett Ádámról szól.<sup>58</sup> A kettő – logikai értelemben – csak úgy hidalható át, ha elfogadjuk azt a gondolatot, amit pedig Ezékiel könyve elutasít, hogy tudniillik „az atyák ették meg az egest, és a fiak foga vásott meg belé”. Ezzel azonban nem azt kívánjuk tagadni, amit Tillich is elfogad és a „létezés tragikus elemének” nevez (és amelynek szoteriológiai megfelelője az, hogy nem lehetséges az önmegváltás). Csupán jelezni kívántuk: ne bálványozzuk egyik „paradigmát”, egyik hordozó elemet sem, hiszen ezek árnyékai az eljövendő dolgoknak, de a valóság a Krisztusé.<sup>59</sup> A Római levél 9,21-ben pedig Pál egyáltalán nem kívánja racionalizálni – még az Ádám bukására való utalással sem – azt a botrányosnak tűnő tényt, hogy Istennek igenis van hatalma (és joga!), „hogy ugyanazon gyúradékból némely edényt tisztességre, némelyt pedig becstelenségre csináljon”. Bármilyen keretben is gondolkodnánk e dolgokról, a titok: titok marad. Pál apostol sem kerülheti el a paradoxont: „Az Isten mindeneket bűn alá rekesztett, hogy mindeneken könyörüljön!”<sup>60</sup> Valóban: a Teremtés Isten tette és az ember felelőssége. Ó, Isten, milyen megfoghatatlanok az ő ítéletei, és milyen kikutathatatlanok az ő útjai!<sup>61</sup>

#### IV. KÜLÖNBÖZŐ EGYHÁZI ÁLLÁSPONTOK

16. A Katolikus Egyház kérdésünkben elfoglalt álláspontjának a huszadik század történetében jól elkülöníthető, három fázisa van: 1909-ben a Pápai Biblikus Bizottság *Unitas Generis Humanis*<sup>62</sup> kezdetű enciklikája még úgy látja, hogy a Genézis első fejezeteinek „sensus litteralis historicus”-át nem lehet feladni a keresztény hit lényegi károsodása nélkül. 1950-ben XII. Pius a *Humani Generis*-ben már szabályosan kettévágja a gordiuszi csomót: elfogadja, hogy a test akár az evolúció útján is létrejöhet, azzal a megszorítással, hogy ez ne relativizálja az áteredő bűn egyetemességének gondolatát; ami viszont szerinte feladhatatlan az az, hogy Isten közvetlenül teremti a lelket. E fejlődés harmadik szakaszában a II. Vatikáni Zsinat már azt hangsúlyozza, hogy „az emberiség áttért a világ rendjének jobbára nyugalmi felfogásától arra, hogy a rendet mozgásban és fejlődésben levőnek szemlélje”. A Galilei-ügyre utalva sajnálattal említi azokat a keresztényeket (nem a katolikus egyházat!), akik nem megfelelő mértékben tartották tiszteletben a tudományok jogos autonómiáját, azt a látszatot keltették, mintha ellentmondás lenne hit és tudás között. Elismeri, hogy „minden dolognak megvan a maga önállósága, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje”. Ily módon ezek a területek – hit és tudomány – nem állhatnak ellentétben egymással. Ezért fogalmazhat így Nyíri Tamás: „A teremtés nem felépítés, hanem alapozás...ezért nem állhat a fejlődés mellett, vagy helyett vagy vele szemben, hanem a fejlődés mögött áll, mint az a transzcendentális föltétel, ami lehetővé teszi a fejlődést”.<sup>63</sup> Vagy ismét a II.Vaticanium szavaival: „Isten a transzcendens alapja, lehetőségi feltétele annak a fejlődésnek, amelynek során az emberi élet létrejött.” Frappánsan fejezi ki az említett két terület alapirányultságát II. János Pál-nak a Pápai Tudományos Akadémiához 1981-ben intézett levele. A Biblia céljáról írja: „nem azt kívánja megtanítani, miként készült a menny, hanem azt, hogy hogyan jutunk oda”.<sup>64</sup>



17. Protestáns vonatkozásban nem beszélhetünk *egy hivatalos* álláspontról; sokkal inkább az egyes teológusok véleményéről. Mindazáltal ezek a vélemények a kreáció-evolúció tárgykörében *teljesen egybevágók*. Heinrich Otto ezt az általános szemléletet így fejezi ki: „A darwini evolúcionalista teória és a bibliai teremtésképzet nem áll egymással ellentétben. Egyrészt a hatnapos teremtésképzetet régen túlhaladta fejlődés világképe, másrészt világos, hogy a bibliai világkép nem kötelező ránk nézve. Sokkal inkább döntő a bibliai világértelmezés, mely a valósághoz való alapbeállítottságot jelenti. Ez pedig maga a teremtés hite magunkra és az egész valóságra vonatkozólag, melyet semmiféle természettudományi és természettörténeti elképzelés, hipotézis nem vonhat kétségbe. Az ember istenképűsége sem természettudományi teória, sokkal inkább az ember valóságának az alapértelmezése.”<sup>65</sup> Már a XIX. század végén megfogalmazódott az a teológiai vélemény, mely áthidalhatónak látta a kreáció-evolúció szakadékát.<sup>66</sup> A XX. század első felében alkotó, konzervatívnak számító teológusok is azt tartják, hogy a kreáció nem zár ki mindenféle evolúciót. A lényeg az, hogy „a keresztény értelemben felfogott fejlődés valójában nem is fejlődés, hanem fejlesztés”;<sup>67</sup> Isten áll mögötte a természetnek adott törvényeivel és „ordinanciáival”. A fentiekben a protestáns gondolkodás számos képviselőjét megszólaltattam. Főleges is folytatni a sort, ezért csupán utalok Karl Barthnak a *Kirchliche Dogmatik* [Egyházi Dogmatika] III/2-ben bőséggel kifejtett gondolatainak alapszempontjaira, melyek értelmében: tudományos jellegű dogmákkal nem egyházi jellegű dogmákat kell szembeállítani; a fejlődéselméletet elvileg elfogadva hangsúlyozza, hogy az embernek „előre” és „felfelé” kell tekintenie ahhoz, hogy *ebből* az egzisztenciális léthelyzetből visszatekintve biológiai származását is helyesen értékelje; a tudományos kérdések olyannyira szakosodtak, hogy ezen a területen – tetszik, vagy sem – tényleg a tudósok kezére kell bízunk magunkat (természetesen, amennyiben szerényen megmaradnak a tudomány saját területén);<sup>68</sup> a még nyitott természettudományos kérdéseket pedig bizzuk a

holnap tudósaira: nem kell azokat idő előtt bibliai idézetekkel eldönteni.<sup>69</sup>

*18.* A görögkeleti ortodox teológiát mindmáig érintetlenül hagyta a felvilágosodás szele. Ez a alaphelyzet járt ugyan némi előnnyel, tudniillik hogy ennek a teológiának nem kellett keresztülpréselnie magát azokon a gyötrő kérdéseken, amelyek a nyugati keresztény gondolkodás az utóbbi három évszázadban – nolens volens – átszorult. A felmérhetetlen veszéye viszont ennek a szűzi ártatlanságnak az, hogy képtelen megfelelő válaszokat nyújtani a mai ember gondjaira-kérdéseire-kételyeire. Felütöm az egyik világszerte legtekintélyesebb XX. századi ortodox teológus dogmatikai kézikönyvét, és hiába keresem bármilyen tüzetesen: kérdésünket nem méltatja egyetlen mondatra sem. Ez a probléma – és annyi más még, amit az utóbbi századok hoztak fejünkre és fejünkbe – egyszerűen nem létezik számára. Ehelyett arról találunk elmélkedést, hogy vajon az első emberpár mennyi ideig élhetett a paradicsomi ártatlanságban. Nem tudjuk, hangzik a válasz, de minden bizonnyal nem olyan hosszasan, hogy ez az idő elegendő lett volna az engedelmességben való megerősödéshez. Ha így lett volna, nem bukhattak volna el éppen olyan könnyűszerrel.<sup>70</sup> Nos, ez a teológiai gondolkodásmód viszont túlságosan is sokat időzik a maga – patrisztikus korban megrekedt – paradicsomi ártatlanságában.

*19.* A kreacionizmus védőbástyáit a metodista-neoprotestáns-evangelikál egyházközösségek fundamentalista körei jelentik. Jellegzetességük, hogy – a görögkeletiekkel ellentétben – nagyon is tudomást vesznek a különböző természettudományos vagy filozófiai kihívások tényéről, ennek hatalmas anyagát képesek együvé gyűjteni;<sup>71</sup> de a megoldásban, a válaszadásban semmivel sem térnek el az előző megközelítéstől, azokétól, akik semmit sem tudnak mindezekről (valójában tudnak, csak a teológia tulajdonképpeni körén kívül eső kérdéseknek tarják őket). A válasz: a bibliai literallizmus, ennek alapján pedig hit és tudomány dichotómiája.<sup>72</sup>

20. Záradék: A hit türelme „nem ad mindenre azonnal választ; nem követeli, hogy a tudomány ma mindenben igazat adjon neki; nem ijed meg, ha bizonyos jelenségek ellentétességnek tűnnek Isten szavával; a hit annyira bizonyos az Igében, hogy derűsen tárja föl kételyeit, és képes várni a homályos dolgok megvilágosodására.”<sup>73</sup>

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Az utóbbi időben magyar nyelvterületre is kezd begyűrűzni a – jobbra észak-amerikai ihletésű – fenti polémia. Napilapok cikkeznek róla (Kronika, 2000. november 11–12; december 23–24; stb.), teológiai szakfolyóiratok és könyvek foglalkoznak vele (Az Út, 2001. július – szeptember; Theológiai Szemle, 2001/2; Henri Blocher: *Kezdetben*; Thaxon – Bradley – Olsen: *Az élet eredetének rejtélye* – mindkettő a Harmat Kiadónál, 1998-ban jelent meg), nyilvános előadások taglalják (Kolozsvár, MásVilág Klub, 2000. novemberében), Budapesti rendszeres találkozókön biológusok és teológusok egy csoportja folytat párbeszédet róla, melynek e sorok írója is részese. Ilyen előzmények után láttam szükségesnek néhány olyan alapvető teológiai szempont felmutatását (anélkül, hogy valamely irányban elmélyedtem volna), melyek fogódzóként szolgálhatnak a kérdés további tárgyalásához.
- <sup>2</sup> Idézi J. Moltmann, In: *Theology Today*. 2001, July, 155: „We shall lament the blindness of those who only allow the validity of tradition in physics instead of reason and experiment; we shall be horrified at the error of those who in theology put the arguments of reason in place of the tradition of Scripture and Fathers.”
- <sup>3</sup> Igen tanulságos, sőt megkerülhetetlen bevezető erről a kérdéskörrel Gerhard Lohfink könyve: *Jetzt verstehe ich die Bibel*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1973; francia fordításban: *Enfin je comprends la Bible*, Labor et Fides, Genf, 1987.
- <sup>4</sup> Lásd a tudományos és keresztény antropológia kérdéskörét a rendkívül kiegyensúlyozott, gazdag anyagot közlő *Evangelischer Erwachsen Katechismus* kötetben. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1975. A két teremtéstörténet összevetése: 174.
- <sup>5</sup> Louis Berkhof: *Systematic Theology*. The Banner of Truth Trust, 1939, reprint 1988, 190: „What can be said against the view that we have in Gen 1 and 2 two different and more or less contradictory

accounts of creation?” (Mit válaszolhatnánk arra a véleményre, hogy a Gen 1 és 2-ben két, egymásnak többé-kevésbé ellentmondó teremtéstörténettel van dolgunk?)

- 6 Lásd D. Bonhoeffer *Etikájának* bevezető gondolatait. Egyébként hogy a bibliai paradicsom képe mennyire nem egy régmúltban létezett földrajzi helyre utal (valahol a Tigris és Eufrátesz között), hogy az mindenestől mennyei valóság, ezt jól példázza a Jel 2,7, ahol a megdicsőült Krisztus ígéri : „A győzedelmesnek enni adok az élet fájáról, amely az Isten paradicsomának közepette van.” A hangsúlyos jelen idejű ‘van’ (hó esztin) arra utal, hogy a paradicsom mindig is olymódon létezett, ahogyan most is van: az Istennél. Ahogyan most ‘van’ a paradicsom, ugyanúgy volt, és ugyanúgy lesz is minden időben: Isten tökéletes igazságának és életének tere/valósága, mely az ember számára Krisztusban vált elérhetővé.
- 7 Pierre Gisel: *La création*. Labor et Fides, 1987, Genève, 49: „Adam n’est pas le premier homme, surnaturel, mais une figure (paradigmatique) dont la constitution est homogène à la nôtre. Gen 3. ne raconte donc pas, *stricto sensu*, la ‘chute’ d’un état ontologique parfait dans un autre perverti.” (Ádám nem az első, természetfölötti ember, hanem olyan paradigmaticus alak, akinek felépítése a miénkkel teljesen azonos. A Gen 3 – szó szoros értelemben – nem egy tökéletes ontológiai állapotból egy romlott állapotba történő bukásról szól.) Lásd a kérdés teológiai vonzatait a Róm 5,12 exegézis-történetében Ágostonnál („in quod omnes peccaverunt”), a reformátorok elemzéseiben, a dialektika-teológia képviselői (Barth: Ádám, mint Krisztus projekciója, nem történelmi figura – keine ‘historische’ Gestalt; In: *Der Römerbrief*. Chr. Kaiser, München, 1933, 149) valamint a jelenlegi egzegéták magyarázataiban (Stuhlmacher, Leenhardt).
- 8 Lásd Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1963, 149k. G. von Rad Mózes I. könyve mellett a teremtés-teológia másik „koronatanúját”, Deutero-Ésaiást ugyanilyen vonatkozásban említi: „So spricht Deuterojesaja in Kapitel 42,5 oder in 43,1 in hymnischen predikationen von Jahwe, ‘der die Himmel geschaffen’, ‘der dich geschaffen, gebildet hat’, um dann im Hauptsatz zu soteriologischen Aussagen überzugehen: ‘Fürchte dich nicht, ich erlöse dich’. Hier, oder auch in 44,24b–28, steht das Wort von dem Schöpfer im Nebensatz oder als Apposition; sichtlich hat es in der Verkündigung des Propheten nur eine dienende Funktion und tritt niärgends selbständig auf; es soll das Vertrauen in die Macht und in die Hilfsbereitschaft Jahwes stärken.” (Deutero Ésaiás például a 42,5-ben vagy a 43,1-ben himnikus prédikációkban beszél arról a Jahvéról, ‘aki az eget terem-

tette', 'aki a te Teremtőd és a te alkotód', hogy innen eljusson a központi szoteriológiai állításhoz: 'Ne félj, mert megváltottalak'. Itt ugyanúgy, mint a 44,24b–28-ban, a teremtőre utaló kijelentés mel-  
lérendelt, némileg másodlagos szerepet játszik; a próféta igehirde-  
tésében egy más cél szolgálatában áll, önállóan elő sem fordul: a  
Jahve hatalma, segítőkész jelenléte iránti bizalmat hivatott erősíte-  
ni.)

<sup>9</sup> A Heidelbergi Káté is ezen a nyomon halad; az 1. kf-ben először be-  
szél „az én hűséges Uramról és Megváltómról”, hogy innen eljusson  
„az én mennyei Atyám” gondviselő munkájáig.

<sup>10</sup> Gisel: i. m. 22: „Mais la création n'est une grâce que dans la mesure  
ou, réciproquement, on aura su et compris que la grâce est création.”

<sup>11</sup> Bolyki János: *Hit és tudomány*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosz-  
tálya, Budapest, 1989. 23.

<sup>12</sup> Egyébként a Genézis Könyvében is ez történik; például a Nap, Hold,  
csillagok nem istenségek, mint a korabeli kánaáni kultuszokban.  
Éppen ezekkel polemizál az első teremtéstörténet! Egyetlen Isten  
van, akihez képest az égítetek misztikus hatalmuktól megfosztott  
lámpások csupán. Ilyen irányban keresendő annak is a magyaráza-  
ta, hogy már az első napon van világosság, holott az égítetek csak  
a negyedikén jelennek meg.

<sup>13</sup> Az idézetek Bolyki János említett könyvéből valók, 36–37.

<sup>14</sup> *Belga Hitvallás*. Ford. Juhász Ágnes. Koinónia, Kolozsvár, 1998, 2.  
cikkely, 17.

<sup>15</sup> Position Statement of the American National Association of Biology  
Teachers (NABT), 1995. Idézi Phillip E. Johnson: *Defeating  
Darwinism by Opening Minds*. InterVarsity Press, Downers Grove,  
Illinois, 1997, 15: „The diversity of life on earth is the outcome of  
evolution: an unsupervised, impersonal, unpredictable and natural  
process of temporal descent with genetic modification that is  
affected by natural selection, chance, historical contingencies and  
changing environments.”

<sup>16</sup> Ph. E. Johnson: i. m. 99: „In the evolutionary pattern of thought  
there is no longer either need or room for the supernatural. The  
earth was not created, it evolved. So did all the animals and plants  
that inhabit it, including our human selves, mind and soul as well  
as brain and body. So did religion. Evolutionary man can no longer  
take refuge from his loneliness in the arms of a divinized father  
figure whom he has himself created, nor escape from the respon-  
sibility of making decisions by sheltering under the umbrella of  
Divine Authority, nor absolve himself from the hard task of meeting  
his present problems and planning his future by relying on the will  
of an omniscient, but unfortunately inscrutable, Providence. „

- 17 Ph. E. Johnson idézett művének nagy nekirugaszkodást sugalló címe.
- 18 Lásd William A. Dembinski azonos című könyvét (*The Bridge Between Science – Theology* alcímmel), InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1999.
- 19 Lásd ehhez Ph. E. Johnson: i. m. 58, valamint L. Hegedűs: *Aspekte der Gottesfrage*. Siebenbürgischer Distrikt der Reformierten Kirche in Rumanien, Klausenburg, 1998, 81 kk.
- 20 Richard Dawkins.
- 21 Ennek a világszemléletnek személyes síkon megmutatkozó, közvetlen vetülete az egzisztenciális elveszettség. Ebben a háttérben bizonyulnak mélységesen igaznak Viktor E. Frankl szavai: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie.” (Akinék van *miért* élnie, annak szinte mindegy a *hogyan*. Szó szerint: majd’ minden *hogyan* elhordoz.) Idézi L. Hegedűs: i. m. 104.
- 22 Csányi Vilmos: *Az evolúció általános elmélete*. Kriterion, Bukarest, 1986, 77: „Bár speciális, csak a legmagasabbrendűekben működő fiziológiai mechanizmusok szerepe egyáltalán nem zárható ki, mégis az a véleményem, hogy az agynak a koncepcióstruktúrák segítségével folyó modellkészítő tevékenysége *per se* *kognitív* funkció.” Minden bizonnyal magára az emberi gondolkodás tényére is kiterjeszhető ez a dőltbetűs definíció, szemben a DNS-zsarnoksággal.
- 23 Richard Dawkins: *Folyam az Édenkertből*. Kulturtrade, Budapest, 1995, 119.
- 24 Martin Honecker: *Einführung in die Theologische Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990, 217: „Neuerdings wird der Grundsatz ‘vivere secundum naturam’ von der Soziobiologie (z. B. *R. Dawkins*) aufgenommen. Die Moral ist, dieser These nach, genetisch programmiert. Die Ethik ist ein Produkt der Evolution.” (A ‘vivere secundum naturam’ tételét a szociobiológia – pl. *R. Dawkins* – újból felelevenítette. Eszerint az erkölcs genetikailag beprogramozott magatartás. Az etika az evolúció terméke.)
- 25 Csányi Vilmos: i.m. 10.
- 26 I. m. 28.
- 27 Dr. Szentpétery Péter: *Alkotásainak értelmes vizsgálata*. Theologiai Szemle, 2001/2, 80. A magam részéről Abraham Kuyper-rel együtt „állítom és fönntartom, hogy Arisztotelész egymaga többet tudott a világegyetemről (kiemelés tőlem – V.S.B.), mint az összes egyházatyák együttvéve.” In: *Kálvinizmus és modernitás*. Koinónia, Kolozsvár, 2001, 120.
- 28 Robert Spaemann, müncheni filozófus kérdezi: „Wann müssen wir theologisch denken? – Nie. Wann können wir teleologisch denken? – Immer.” Idézi Max Thürkau, In: *Die Spatzen pfeifen lassen*.

Christiana, Stein am Rhein, 1992, 51. Ha a célszerűség elfogadása, a véletlenszerűség ellenében, a teológiai látás tartozéka, akkor a 'teológiai' 'teológiai'ra' cserélve, nyugodtan parafrázálhatunk: Mikor *muszáj* nekünk teologikusan gondolkodnunk (ti. a tudományos evidenciák hatására)? – Soha. Mikor *szabad* nekünk teologikusan gondolkodnunk (ti. az ideologizált tudományok ellenére)? – Mindig.

<sup>29</sup> Dr. Falus András akadémikus, a SOTE Genetikai, Sejt- és Immunbiológiai Intézetének vezető professzorától kölcsönzött kifejezés. Lásd ugyanezt a gondolatot Phillip E. Johnson idézett könyvében, 14: „Evolution is the science that studies how God created the species.” (Az evolúció tudománya azt vizsgálja, hogy Isten hogyan teremtette a fajokat.) – Vagy Theilard de Chardin állítását: „Az evolúció nem teremtő, amint a tudomány egy pillanatra hitte, hanem azt fejezi ki, ahogyan térben-időben megtapasztaljuk a teremtést.” Idézi Nyíri Tamás: *Emberréválás és teremtés*. In: Vigilia, 1968/1, 1. – Gyökössi Endre: *Az őstörténet*. Szent Gellért Egyházi Kiadó, Budapest, 1994, 59: „Amit az emberről mond a 139. zsoltár – miért ne érthetném az emberiségre is, a nagy tudóssal és teológussal, Thielickével együtt valahogy így: „*Bizony te alkottad első sejtemet, / te takaragattál engem a tengerek, / majd a föld méhében. / Magasztallak, hogy csodálatosan megkülönböztettél. / Csodálatosak a te cselekedeteid, / és jól tudja ezt az én lelkem. / Nem volt elrejtve előttem az én lényem, / amikor még ősnyalka voltam, / amikor titokban tovább formáltattam és idomítottam, / mintegy a föld méhében. / Látták szemeid az én alakuló testemet / és könyvedben ezek mind be voltak írva – / az évmilliók is, amikor mint előembert, / milliónyi évekig tartó fejlődés egy pontján / néven szólítottál, megismertted magad velem, / magasztos tekinteted elé hívtál, / egyedülálló méltósággal felruháztál; / olyannal, amit egyetlen állatnak sem adtál. / És nékem milyen kedvesek a te gondolataid, / Óh Isten! Mily nagyok azok summája!*”

<sup>30</sup> Phillip E. Johnson: i. m. 14: (he) „is trying to ride two horses that are going in opposite directions.”

<sup>31</sup> Alister McGrath: *Híd*. Új utak az apologetikában, Harmat, Budapest, 1997, 72: „...a tudományos kutatás folyamatosan töltötte fel a réseket, aminek az lett az eredménye, hogy Isten fokozatosan kiszorult egy sor állandóan szűkülő résből. Hihetőbb, és a keresztény hitvédelemben mindinkább elfogadott megközelítés, hogy a tudományosan 'adottra', és nem a tudományosan 'nyitottra' összpontosítunk.”

<sup>32</sup> Helmuth Thielicke dilettáns kísérletnek nevezi a próbálkozást, amellyel a darwinizmus veszélyét úgy akarják elhárítani, hogy *magát* az evolúció elméletét próbálják szétszedni, azon örvendezve, ha

az állat – ember átmenetre utaló csontok hézagosságuknak bizonyulnak („...sich der darwinistischen Bedrohung dadurch zu entziehen, dass man die Evolutionstheorie selbst zu zersetzen suchte und sich über jeden Knochen freute, der beim Übergang vom Tier zum Menschen noch zu fehlen schien”). *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen, 1983, 362.

<sup>33</sup> Jn 4,20–23

<sup>34</sup> A *Theologische Realenzyklopädie*, 693 joggal leplezi le a világszemléleti evolucionizmus misztikus jellegét: nem elégszik meg a részek (fizikai-biológiai jelenségek) magyarázatával a tudomány eredményeit misztikusan túlbecsülve úgy tűnteti fel azokat, mint amelyek a valóság egészét képesek megragadni („ganzheitliches Verständnis der Wirklichkeit”). Csakhogy ezen az úton kikerülhetetlen és zavaró buktatók is vannak: azok az „apróságok”, melyek kilógnak az evolúciós sémából, melyek nem magyarázhatók meg kizárólag ezzel az érveléssel. Darwin 1860. április 3-án, Asa Grey botanikusnak címzett levelében éppen emiatt aggódik, amikor „a struktúra irritáló tulajdonságairól” ír: „Ha csak megpillantok egy pávát, bárhol is ütközök belé, bárhol is essen rá a tekintetem: valósággal rosszul vagyok.” In: Max Thürkhauf: i. m. 50. Jób is csak csodálkozni tudott a strucc, víziló, paripa stb. ok-nélküliségének látványán, anélkül, hogy érthette volna azokat. Érteni nem lehet őket (sem), de megbékelni lehet velük (is): az ok nélkül cselekvő Istenben, akinek magyarázhatatlan szeretete minden cselekvésének egyedüli „oka”.

<sup>35</sup> Anthony de Mello, In: *Fohászok és vallomások*, Vigilia, Budapest, 1988, 391: „Bocsáss meg,” mondta egy tengeri hal/ „Idősebb vagy nálam,/ meg tudod hát mondani,/ hol találok azt, amit Óceánnak hívnak?”/ „Az óceán,” mondta az idősebb hal,/ az, amiben benne vagy.”/ „Ez az? De hiszen ez víz./ Én pedig az óceánt keresem”,/ mondta a csalódott hal,/ s továbbbúszott, hogy keresse az Óceánt.

<sup>36</sup> Paul Tillich: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.”

<sup>37</sup> Umberto Eco a klónozás kapcsán jegyzi meg, hogy ezt a „tudományos-fantasztikus csűrést-csavarást valami együgyűen materialista determinizmus lengi be, amely szerint az ember sorsa csakis az örökölt génállománytól függ.” In: *Gyufalevelek*. Európa, Budapest, 2001, 299.

<sup>38</sup> Nyíri Tamás: i. m. 4.

<sup>39</sup> Dr.Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 245, kiemelés tőlem (V.S.B.) – Erőteljes irodalmi megfogalmazása ennek a gondolatnak Karinthy Frigyes *Az Ige így született* c. verse, In: *Új aranyhárfa*. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodája, Budapest, 1992, 42.

<sup>40</sup> In: *Evolúció és hit*. KOK, Kampen, 1975, 39.



- <sup>41</sup> Jób 10,9–11. Vö. Nyíri Tamás: i. m. 4.
- <sup>42</sup> Jn 1,12–13
- <sup>43</sup> William A. Dembinski idézett könyvének (16. jegyzet) méltatásában Henry F. Shaeffer így fogalmaz „...the most sacred twentieth-century intellectual idol – the unproven notion that all of life can be explained in terms of natural selection and mutations.” ( ...a legszentebb huszadik századi intellektuális bálvány az az igazolatlan feltevés, hogy az életben minden megmagyarázható a természetes szelekció és a mutáció nyelvén.)
- <sup>44</sup> A „korona” metafora itt ezt jelenti, ha pedig idői értelmet is tulajdonítunk neki, akkor pontosan megfelel az evolúciós modellnek: ő, az ember, a teremtés i-betűjén a pont. Ez az aggodalom szólal meg Erich Sauer *Az ember nemessége* c. könyvében: „Ha az ember nem közvetlenül a teremtő kezéből került ki, hanem csak közvetve, számtalan állathoz hasonló közbeeső lény fejlődésének útján: akkor hogyan állunk az ember nemességével?” (Evangéliumi Kiadó, Brockhaus Verlag, Wuppertal, évszám nélkül, 26).
- <sup>45</sup> Mintegy Luther *iustitia aliena* fogalmának analógiájára; Krisztus igazságát, mint természetünktől egyébként *idegen igazságot* Isten nekünk kölcsönzi, felruház vele, nekünk tulajdonítja.
- <sup>46</sup> Legalábbis jó adag felvilágosult optimizmus szükségeltetik ahhoz, hogy Leibniz-cal egyetértsünk: „ez a világ minden lehetséges világok legjobbika”.
- <sup>47</sup> Abraham Kuyper „abnormalistáknak” nevezi azokat a hithű keresztényeket, akik a fentiek értelmében állítják, hogy a világ mai állapota, az eredethez viszonyítva, „abnormális”. Ezzel szemben áll a „normalisták” meggyőződése; a két (világ)szemlélet – szerinte – kibékíthetetlen. Lásd az említett szerző *Kálvinizmus és modernitás* c. előadássorozatát, Koinónia, Kolozsvár, 2001, 136–137.
- <sup>48</sup> 2Tim 1,14
- <sup>49</sup> Louis Berkhof: *Dogmatika*.1973, In: Hit és evolúció, 42.
- <sup>50</sup> Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Osiris, Budapest, 1996, 268 kk.
- <sup>51</sup> Uo. 271.
- <sup>52</sup> Uo.
- <sup>53</sup> Uo. 269.
- <sup>54</sup> Ab-solutum am. Eloldott.
- <sup>55</sup> Idézi Falus András. In: Ferenczy Andrea: *Genetika – génetika*. Harmat, Budapest, 1999, 65. Noha Pál még ezt is vitatja a Róma 7-ben: Nem azt teszem, amit akarok (a jót), hanem azt, amit nem akarok (a rosszat)!
- <sup>56</sup> Itt csupán egy formális logikai csúsztatásra hívom fel a figyelmet,

anélkül természetesen, hogy a Káté egészének mélységes evangéliumi tartalmát vitatnám.

57 Kiemelések tőlem – V.S.B.

58 Az „Ádám-ban” kifejezés Római-levél szerinti értelmében itt sajnos nincs lehetőség elmélyedni.

59 Kol 2,17

60 Róm 11,32; kiemelés tőlem – V.S.B. Persze itt szintén továbbkérdeshetnénk: Teremtésével tette ezt az Isten, mintegy ontológiailag, azaz *de facto*; vagy pedig „csak” *de iure*, deklaratív módon, törvényével. Fontos megérteni, hogy ez a kétféle szempont alapvető különbsége.

61 Uo.

62 Az adatok *A Dogmatika kézikönyve* (Vigilia, 1999, 210 kk.) vonatkozó fejezetéből valók.

63 I. m. 2.

64 „...which does not wish to teach how the heavens were made but how one goes to heaven.” In: *Encyclopaedia Britannica*. 18. köt, 859.

65 Idézi Dr. Szathmári Sándor: *Theológiai antropológia dióhéjban*. Református Zsinati Iroda, Budapest, 1990, 16.

66 A. H. Strong a *Systematic Theology* című, 1885-ben az Egyesült Államokban megjelent kézikönyvében így ír: „We grant the principle of evolution, but we regard it as only the method of divine intelligence.” Ugyanott: „The wine in the miracle was not water because water had been used in the making of it, nor is man a brute because the brute has made some contributions to its creation.” In: *Encyclopaedia Britannica*, Uo. (Megengedjük az evolúció gondolatát, de mindössze az isteni intelligencia módszerét látjuk benne. – A kánai borról nem gondolhatjuk, hogy az víz volt, csupán azért, mivel vizet használt a Mester annak előállításához; az ember sem tekinthető állatnak azért, mert emez némi szerepet játszott az ember teremtésében.)

67 Prof. Dr. Sebestyén Jenő: *Református Dogmatika*. Budapest, 1940, I/141.

68 A „nem redukálható komplex rendszerek” tudományos relevanciájának eldöntését is bizzuk a szakemberekre. Amennyiben ez a megközelítés tudományosan helyesen is írná le magát a mechanizmust, vallásfilozófiai értelemben vett „jel-értékén” el lehetne ugyan gondolkodni, viszont túlzás bármiféle „isten-bizonyítékot” látni benne. Lásd Szentpétery Péter idézett cikkét.

69 Amikor a fentiek szerinti egyértelmű protestáns állásfoglalásról beszélünk, akkor *teológiai megnyilatkozásokra* (szakkönyvekre) gondolok, és nyilván nem tagadom, hogy a történelmi protestantizmuson belül is léteznek olyan személyek és közösségek, akik szemléletük-

ben inkább a 19. pontban ismertetett evanglikál irányzatokhoz állnak közel.

<sup>70</sup> Dumitru Stăniloae: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. București, 1996, I/319: „Nu știm cât a rămas omul în starea primordială. Însă el nu a apucat să se consolideze în ascultarea lui Dumnezeu și să progreseze în cunoașterea lui, pentru că în acest caz căderea nu s-ar mai fi produs cu atita ușurință, sau nu s-ar fi produs deloc.”

<sup>71</sup> Lásd például az egyik legnépszerűbb teológus Carl F. H. Henry *God, Revelation and Authority* című, hatkötetes munkáját; kérdésünkkel a VI. kötet foglalkozik (Crossway Books, Wheaton, Illinois, 1999).

<sup>72</sup> A tudomány-teológia viszonyát az említett *Erwachsenen Katechismus* az egyszerű, de szemléletes hármassal mutatja be: 1. behódolás (tudomány a hitnek – a középkorban; hit a tudománynak a modernizmusban); 2. szembenállás, harc (darwinizmus, vallásos fundamentalizmus); 3. kölcsönös, saját korlátokat figyelembe vevő kiegészítés (dinamikus, komplementer szemlélet – az újabb katolicizmusban és a történelmi protestantizmusban). Michael Welker a *Theology Today* említett számában a fentinelő árnyaltabban, hat modellben vázolja a tudomány-teológia feszültségének feloldási kísérleteit: 1. a modernista fogás: olyan egyetemes perspektíva, közös fogalmi keret és nyelvi toposzok megállapítása, mely képes áthidalni a kettő közötti szakadékot; ez esetben mintegy mesterségesen ki kell terjeszteni mindkét terület határát, hogy létrejöjjön egy bizonyos keresztmetszet; 2. a redukcionista kísérlet: mindkét területet tartalmilag úgy zsugorítani, amíg egyik is, másik is egy közös nevezőben találkozik (például a hit is a „végső valóságot” keresi, ugyanúgy, mint a tudomány); 3. a teljes dichotómia, a párhuzamosság dualizmusa hit és tudomány között, miszerint a kettő két teljesen különböző sík; 4. ehhez szorosan kapcsolódik a klisék használata, a sematikus megközelítések: az egyik tényekkel foglalkozik, a másik a illúziókkal; 5. a speciálisan teológiai klisék világa (például ‘az eszkatológiát csak a jövő érdekli’), szemben 6. a speciálisan tudományos klisék világával (‘a tudomány a valósággal foglalkozik, mely semmi más, mint matéria’).

<sup>73</sup> Henri Blocher: *Kezdetben*. Harmat, Budapest, 1998, 272.

# A Sátán-kérdés teológiai relevanciája avagy: *Ordít-e az oroszlán, ha nincs?*

*Kettős követelmény előtt állunk: a semmis hatalmát Isten-  
nel szemben a lehető legcsekélyebbre, önmagunkkal szem-  
ben viszont a lehető legtöbbre kell tartanunk. (Karl Barth)*

*A hit más irányba tekint: nem a gonosz eredete érdekli, ha-  
nem annak a vége. (Paul Ricoeur)*

*A kultúra annak vágyából él, hogy önnön szétszórt darab-  
jait egy végérvényes rendszerbe fogja, valamint a dolog ter-  
mészetéből adódó lehetetlenségből, hogy ez a rendszer va-  
laha is létrejöjjön. A tökéletes rendszer a kultúra halálát  
jelentené éppúgy, mint a rendszeralkotás igényéről való le-  
mondás. (Leszek Kolakowski)*

## I. A KÉRDÉS AKTUALITÁSA

Az emberi szellem kibontakozása történetének legérdeke-  
sebb pillanatai – és ezek a pillanatok sokszor évtizedeket, ne-  
tán egy-két századot is jelezhetnek a földi halandó naptárán  
– bizonylyan azok, melyekben minden addigi megüledett-  
nek tűnő gondolat-, rítus-, érték- és hit-réteg lassan, de fel-  
tartóztatathatatlannal csúszni kezd; olyan szeizmikus mozgás  
indul el, melynek első dübörgését senki, avagy csupán a pró-  
féták és szentek hallják, utólag pedig – filozófusok értelme-  
zik. Tagadhatatlan, hogy egy ilyen kitarzott pillanat aktív  
vagy passzív, tudatos vagy öntudatlan szereplői vagyunk ma  
valamennyien; részesei egy olyan fordulatnak, melyet kul-  
túrfilozófusok modernből a posztmodernbe való átmenetként  
jelölnek. Mi, keresztény teológusok különösképpen szeret-  
nénk abban a gondolatban ringatni magunkat, hogy mennyi-  
re biztonságos a mi hitrendszerünk egész fedezéke. Hogyan  
is érinthetné, hogyan is kezdhetné ki az örök dolgok jól kiko-  
vácsolt rendjét holmi e világi, történelmi fordulat, legyen az

átmenet akár olyan léptékű is, mint amelynek kellős közepén vagyunk? Hisz Jézus Krisztus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz! Valóban, minden érték átértékelődésének forgatógépében a hitnek ez a bizonyossága: kőszikla. Ugyanakkor figyelmeztetés is: nem a Krisztusra vonatkozó hitrendszer és beszédmód a változhatatlan fedezék, hanem Ő maga! A kettő semmiképp sem szakítható el egymástól (liberális zsákutca), hisz a változásnak kitett jel – a mindenkori teológiai beszédmód – a jelzett valóságra: a Szentháromság Istenre és művére mutat, ám a kettő összeelegyítése-azonosítása (ortodox zsákutca) ugyanolyan végzetes tévedés volna. Ezért maradhat derűs a hit a történelmi-szellemi kataklizmák idején is: nem fél attól, hogy változó beszéddel utaljon arra, Akinek léteiben nincs változás, vagy változásnak árnyéka. De hát az „örök igazságokat” is elborítja az „anything goes” (bármilyen) mai kultuszának mindeneket relativizáló szennyáradata? Vagy élünk a gyanúperrel, hogy ezek az igazságok tulajdonképpen nem is érdemlik meg az „örök” jelzőt? Úgy gondolom, Krisztus maga egyedül ez az igazság. A reá és művére vonatkozó beszéd vonalán pedig – beleértve azt a negativitást is, amit Ő maga győzött le – szintén *van* örök igazság, melynek része, hogy *nincs* örök igazság ennek az igazságnak az életben elfoglalt helye és annak mindenkori konkrét vonatkozásai nélkül.

A fenti, általános érvényű megállapításokat igazolja bármelyik teológiai kérdéskör alakulásának, fejlődésének történeti elemzése mind a Szentíráson belül, mind pedig azt követően a kereszténység két évezredes tradíciójában. Igen, az előttünk járók változó istenkép tükörcserepein villantották fel – a Szentlélek által – a Változatlan arcát. Nem csoda hát, ha ugyanígy áll a dolog azzal az Isten ellenes valósággal is, melyet előbb mint kozmikus tohu-va-bohut, majd pedig mint a szív sötétjét helyezett hatályon kívül a „Legyen világosság!” parancsa (1Móz 1,2 – 2Kor 4,6).

Elegendő a bibliai hit egészének szövetéből a „kígyó”, „Sátán”, „hazugság atyja”, „e világ istene”, „antikrisztus”, „Belzebúb”, „ördög”, „fenevad”, „mélység angyala” megnevezések által jelölt – valóságot?, mit is?, kit is? maradjunk in-

kább, semleges diplomáciával, egyelőre ennél a kifejezésnél – szívesen kiemelnünk ahhoz, hogy rögtön nyilvánvaló legyen: e fogalmak és jelentéstartalmuk fejlődése a zsidó-keresztény hagyományon belül is több, viszonylag jól körülhatárolható korszakot mutat. Az Ószövetségben teljes egyértelműséggel beszélhetünk egy *fogság előtti* (Kr. e. VI. sz.) korról, melyben az egyetemesen ható sátáni-démoni erők képzete semmiféle szerepet nem játszik, hisz nem velük, hanem a kánaánita pogány istenekkel, a baálokkal hadakoznak JHVH prófétái. A *fogság utáni* kor ószövetségi irodalmában már egyértelműen jelen van az antropomorf vagy zoomorf képekben szemléltetett gonosz, de meglepő az a határozott és tudatos visszafogottság, mellyel a kanonizálás folyamán az apokrifus irodalom valóságos dömpingjének túlbujánzó fantáziával kiszínezett ilyen vonatkozású szövegeit kiszűrték. Az *Újszövetségben* Jézus Krisztus betegeket gyógyít, halottakat támaszt, démoni hangokat némít el, légiókat űz ki megszállottakból annak jeleként, hogy bizonytalansággal érkezett az Isten országába. A mennyieieknek, földieknek és föld alatt valóknak az újszövetségi iratokban kétségtelenül tükröződő eme háromszintű világképe uralja aztán a *patrisztikus kor*; a *középkor* és a *reformáció* egész gondolatvilágát. A *felvilágosodás*<sup>1</sup> azzal a mámorító érzéssel jelentkezett az európai szellemtörténetben, hogy az ember a saját maga okozta addigi kiskorúságából felnőhet, nagykorúságának jele pedig éppen az, hogy értelmét a korábbi metafizikai-vallásos mankók nélkül is képes használni.<sup>2</sup> A tudományok szabad kibontakozását szorgalmazó szemlélet – a kert uralására és őrzésére kapott mandátum értelmében – nyilvánvalóan bibliai gyökérzetű,<sup>3</sup> de ettől a gyökérzettől való elszakadás eredményeképpen az ember, mindenkori történelmében először, egy olyan folyamatot hajtott végre önmaga és a mindenség viszonyában, amely folyamatot joggal és találóan nevezi Max Weber „a világ varázstalanításának”, „titoktalanításának” (Entzauberung der Welt). Ennek a lényege pedig, szintén az ő szavaival, az, hogy szemléletében „nincsenek olyan titokzatos és kiszámíthatatlan hatalmak, amelyek belejátszanának a világ- és emberiség történetébe, ezzel szemben sokkal inkább arról van szó,

hogy – elvileg – bizonyos előzetes kiszámíthatóság alapján, mindent uralni lehet.”<sup>4</sup> Max Horkheimer és Theodor W. Adorno *A felvilágosodás dialektikája* című program-iratukban ugyanezt a jellemzést nyújtják: „A felvilágosodás a legtágabb értelemben mindig is azt a célt tűzte ki a haladó értelem számára, hogy félelmeitől mentse meg az embert, és hogy őt mindenek urává emelje. ...A felvilágosodás programja az volt, hogy fossa meg a világot a maga titokzatosságától. Mítoszokat kívánt rombolni és bevett képzeteket. ...Semmiféle titoknak nincs létjogosultsága többé, sőt annak a váagnak sem, mely ezek napvilágra jövetelét óhajtáná. ...A mítosz alapját a felvilágosodás mindig is az antropomorfizmusban, a szubjektivitásnak a természetre vetítésében látta. A természetfölötti, a lelkek és démonok az embernek magának a tükröképei, annak az embernek, aki visszaretten a csupasz természettől. A felvilágosodás egyetlen közös nevezőre hozza a legkülönbözőbb mitológiai alakokat, és ez nem más, mint az emberi szubjektum.”<sup>5</sup> Meglepő felismeréssel folytatja viszont a szerzőpáros fejtegetését azzal a gondolattal, hogy a felvilágosodás szellemisége végzetszerűen halad afelé, hogy önnön könnyörtelen dialektikájának áldozatává legyen: önmagában hordja saját pusztulásának a csíráit. A racionalizmust, mint a legitim racionalitás vadhajtását, valamint az individuum autonómiáját és szabadságeszményét a végletekig hajtva, ezeket a modernitás tabuiként soha meg nem kérdőjelezve, a felvilágosodás könnyen önmaga ellentétébe csaphat; a tisztaszemű bestia tekintete egyszer csak elborul – mitől is? –, majd pedig fölfalja saját magát. Az értelem túlhajtása az értelmetlenségbe csaphat át, az abszolút racionalizmus – okatlan irracionalitásba: babonába, horoszkópba, olyan bevallott vagy bevallatlan reménységbe, mely a transzcendensre mutató jeleket okkult, paranormális, eksztatikus, mazochista-szadista stb. jelenségek rendkívüliségében és délibábjában kívánja megragadni. Miért is? Nyilván azért, mert túlságosan is vérmes reményekkel kecsegtette Ész istennő feltétlen híveit; nem csupán a matéria, a tapasztalati világ, a társadalom kérdésében kiáltotta ki magát egyedülilletékesnek (ez, bizonyos megszorításokkal, rendben is lett volna), hanem oly-

ként tetszelgett, mint aki mindezen területek uralása révén, paradox módon, majd azt a mennyországot is elhozza a földre, amely ország képzetét vallásos kacatként már rég kidobták – éppen ennek az istennőnek a nevében. Olyasmit ígért ez az új idol, amit képtelen volt teljesíteni. Mi más is következhet, mint a csalódás és kiábrándulás; hívei serege, vagy legalábbis egy részük, gyanakodva kezdi figyelni, eltávolodik tőle, majd pedig már olyan kérdésekben sem érdeklí az Ész istennő tanácsa, amelyekben igazán nem ártana kikérni a véleményét. A kereszténységből, mely megbonthatatlan egyensúlyban „józan misztika” (K. Kitamori idézi C. Hilty-t), a modern kor előbb csak a józanságot akarta megtartani. Nem volt ez másként a teológiai mitológiátlanítás Bultmann nevével fémjelzett jószándékú elképzelésében sem, aki szerint lehetetlen, hogy valaki villanyvilágítást és rádiókészüléket használjon, hogy betegség esetén modern orvosi és klinikai berendezéseket vegyen igénybe, ugyanakkor pedig higgyen az Újszövetség szellem- és csodavilágában.<sup>6</sup> Mostanság viszont ott tartunk, hogy sokan minden józanságot elvetve, immár csak a misztika és a meditációk, az irracionális ellenőrizetlen, ködös és ismét félelmetesen delejező tartománya felé lát némi kitörési lehetőséget abból a szellemi zsákutcából, amelybe került. A két világ – a végletes racionalizmus, ill. irracionálizmus – között pedig, egy valóságos senki földjén, megszületik, mégpedig tömegesen, egy eddig nem igazán létező embertípus: az, aki önmagának is idegen. Az otthontalan szellem – *the homeless mind* – kitör egy eddig jól zárt palackból, és lakozást vesz az emberben. Ettől kezdve teljesen közömbös, hogy valaki milyen ontológiai minőséget vél lapangani a Pusztító (Jel 9,11) szelleme mögött: akár valamiféle realitással rendelkező túlvilági lényre gondol, akár nem, egy bizonyos: ez a szellem tönkre tesz. Nem kiteljesíti, hanem lerombolja a személyt, azt az imago Dei-t, aki személy-voltát Teremtőjével és a teremtményekkel való szeretetközösségben nyerhetné meg. A senki földje sem ártalmatlan terület tehát (ha van egyáltalán ilyen; nincs), mennyivel kevésbé lehet ilyen akkor az okkultizmus, spiritizmus említett irracionális világa, ami ma annyira izgatja az emberek fantáziáját. Csú-



pán példaként említem, hogy egy erős dualista világgépet propagáló németországi szekta, az Opus Angelorum, mely szerint a világ nem más, mint Isten és a sötét hatalmak közötti folyamatos összecsapások hadszíntere, nemrégiben jelentette meg „Handbuch der Engelwerk” címmel kézikönyvét, mely mintegy kalauz kíván lenni a láthatatlan világ egész birodalmában. Több mint négyszáz nevesített angyalt és mintegy kétszáz démont sorol fel teljes hierarchikus rendben (miért épp ennyi?, a Jelenések könyve szerinti kétharmad-egyharmad aránya volna ez?) ez az „értelmi szinten elbutító, pszichikailag rabszolgává tevő hamis üdvtan” (P.F. Schmid),<sup>7</sup> mely természetesen a Szentírásra hivatkozik, de amelyben a hangsúly a Krisztus-követésről szélsőségesen áttevődik az angyalokkal való harcközösségre a démoni seregekkel szemben. Vevő pedig akad bőven. Egyrészt annak az általános sodrásnak az okán, melynek értelmében eljött az idő, hogy a sápadt teóriák (Goethe) helyett minél több tapasztalattal, minél egzotikusabb élményanyaggal töltsse fel magát az ember – legalábbis a következő önpusztító megüresedésig. A XXI. század társadalmá ízig-vérig: élménytársadalom.<sup>8</sup> Mindent ki kell próbálni, a drogoktól kezdve a szexuális perverzításokon keresztül az úrturizmusig, hisz csak azzal rendelkezik az ember, amit megél. Másrészt viszont a teológiai elemzésnek feltétlenül meg kell látnia ezekben a jelenségekben a hedonisztikus „Carpe diem!” hajszólo parancsán túl az ilyen sodrásban élőknek azt a titkos reménységét, mely a Róma 8 értelmében sóhajtozik és nyög, és öntudatlanul is arra vágyik, hogy különös vagy éppen hátborzongató tapasztalata peremén egyszer csak felbukkanjon egy olyan valóság, melyből értelmezhető lesz ő maga és a világ; igen, hogy felnyíljon a transzcendens kapuja. Nem jelent ennél kevesebbet az a tény, hogy, példának okáért: „Németországban ez idő szerint mintegy 600 szekta és pszicho-csoport működik, hozzávetőleg 2 millió taggal. És ebben nincs benne a szervezetlen okkultizmus szürke foltja. Mintegy 40 000 protestáns és katolikus lelkész áll szemben több mint 100 000 adóköteles vállalkozóként regisztrált jóssal.”<sup>9</sup> Így jutottunk el, a felvilágosodás törvénytörő dialektikájának spirálján, a világ módszeres

titoktalanításától az ellenkező végletbe: a világ még titokzatosabb és áthatolhatatlanabb ködbe vonásáig, a Max Weber-i „Entzauberung der Welt”-től a Morris Bermann-i „Wieder-  
verzauberung der Welt”-ig, a világ még reménytelenebb – mert tudományos mezbe öltöztetett – újramitizálásáig.<sup>10</sup> Eledázhatatlan tehát, hogy egy „rövid, éles pillantással”<sup>11</sup> ismét (és folyamatosan) szembenézzon a teológiai gondolkodás a *mysterium iniquitatis*-nak (2Thessz 2,7) azzal a valóságával, amely oly zavarba keltően képes arra, hogy arctalanságba burkolózzék.

## II. SÁTÁN SZÜLETIK. EGY FOGALOM GENEZISÉNEK ÉRTELMEZÉSI KÍSÉRLETEI

Hogyan lehetséges, kérdezzük, hogy az ószövetségi szigorú monoteizmus világában egyáltalán felbukkan, előbb homályos, majd pedig egyre jobban körülhatárolt szerepkörben egy Istennel szemben álló, az ő akaratát mindegyre keresztezni igyekvő hatalom?

*Herbert Haag*,<sup>12</sup> kortárs katolikus teológus többlépcsős fejlődésről beszél. Eredetileg a SaTaN profán értelemben vett emberi ellenséget jelöl, azt a személyt, aki egy ügyben ellentmond valakinek (1Sám 29,4; 1Kir 5,18). Majd kifejezetten a törvénykezésben használt műszóként jelenti a bíróság előtti vádlót (Zsolt 109,6). Itt válik fontossá a környező kanaánita népek Izrael hitvilágára gyakorolt hatása, mely hatás a nem szűnő prófétai figyelmeztetések közepette, a királyi rendelkezések tiltó vagy szabad utat jelentő gyakorlata szerint hol megerősödött, hol alábbhagyott, míg végül azt eredményezte, hogy Izrael megszűrve-elutasítva bár, de átvette ennek a hitnek bizonyos elemeit: a szellemi és démoni hatalmasságok képzetét, mégpedig úgy, hogy ezeket egyértelműen alárendelte JHVH megkérdőjelezhetetlen és szuverén hatalmának. Így lesz a fogság utáni korban a sátán szellemi nagyság, maga a *vádló* Isten udvartartásában, úgy, ahogy a Jób könyve kerettörténetében vagy a Zak 3,1–7-ben Jésua főpap vádlójaként megjelenik.

A kölcsönhatás-elmélet általánosan elfogadott gondolatánál viszont sokkal érdekesebb Haagnak az a tétele, miszerint egy igen komoly *teológiai szükség* is ott munkált a sátáni hatalom képzetének kialakulásában és fejlődésének (később: burjánzásának) dinamikájában. Izráel népének arról a történelmi passiójáról van szó, a pusztító erőknek és a tömény gonoszságnak a fogság idején megmutatkozó azon alakzatairól, melyeket nem lehetett többé összhangba hozni JHVH népe iránti irgalmasságával és mindenhatóságával. JHVH semmiféle metafizikai riválist maga mellett meg nem tűrő monizmusának csúcsa Deutero-Ésaiás szemléletében így fejeződik ki: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (bóré ra’), én az Úr cselekszem mindezt.” (Ésa 45,7). A negativitásnak ezek az erői, a sötétséget és bajt teremtő hatalmak itt még mindenestől Isten valóságán *belül* találnak helyet. A Szentírásnak ilyen és ehhez hasonló kijelentései (melyek a predestináció értelmezésében kerülnek egymás mellé, mint például a fáraó szívének a megkeményítése, Ésa 6-ban a „hallván halljatok, de ne értsetek” parancsa, a „Jákóbot szerettem, Ézsaut gyűlöltem” érthetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem” panasza – Jób 6,4) – végsőkéig kiélezett formában – kivétel nélkül arra utalnak, hogy Isten uralja a gonoszt, hogy a történelem minden látszat ellenére sem csúszott ki a kezéből, és semmiképp sem értelmezhető úgy, hogy Isten morális értelemben rosszat cselekedne. Ennek ellenére annyira borotvaélen billegő megfogalmazások ezek, hogy egy idő után lehetetlennek bizonyult kizárni a félreértéseket; lehetetlen volt úgy elgondolni a rosszat cselekvő Istent, hogy ez ne kérdőjelezné meg a szövetség Urának eredendő jóságát. A negativitás hatalmai az egy Istenen belül<sup>13</sup> – *causalitas mali in Deo* – visszafoghatatlan feszítőerőt gyakoroltak erre az abszolút egységként elgondolt Isten-képzetre; a kettő iszonyatos erővel szétszakadni kívánt, mint maghasadáskor az ellentétes töltésű elemek. Innen érthető, hogy a fogság utáni Sátán-képzet – mintegy Istenből kivezetett negativitás – megtestesíti Isten teremtett világában mindazt a fenyegetettséget, melynek ki van téve az ember: a történel-

mi pusztításért felelős hatalmakat, az ellenszegülőt, mely valláserkölcsi értelemben bűnei miatt ellenállhatatlanul vádolja az embert, végső soron pedig azt a hatalmat, melynek mint démonikus-romboló princípiumnak jól kijelölt helye van Isten üdvtervében. „Így szolgálja ezen elemeknek az Istenképtől való elkülönítése a kegyelem gondolatának (egyértelműségének) a biztosítását. Az pedig, hogy ilyen pozitív módon, minden dualizmust kizárva tagolják be ezeket a hatalmakat az isteni udvartartásba és uralmi rendbe, jelzi azt a sajátosságot, mely az ószövetségi Sátán-elképzelést oly élesen elválasztja a kánonon kívüli irodalomtól (von Rad)”.<sup>14</sup> Tételét, melyet, mint az előbbi hivatkozás is jelzi, mások is képviselnek, Haag többek között két párhuzamos igehely összevetésével igazolja, illetve szemlélteti. A 2Sám 24,1-ben ezt olvassuk: „Újból haragra gerjedd az Úr Izráel ellen. Felingelrehte ellenük Dávidot, és ezt mondta: Menj, vedd számba Izráelt és Júdát!” Ezzel szemben a 1Krón 21,1-ben, ahol a Sátán az egész Szentírásban először szerepel tulajdonnévként, ez áll: „A Sátán Izráel ellen támadt, és rávette Dávidot, hogy megszámlálja Izráelt.” Az a tény, hogy a krónikás tudatos szövegkorrekciót hajt végre, és a cselekvés korábbi alanyát, az Urat, a Sátánnal helyettesíti, arra mutat, hogy az emberek számára irracionálisnak, ellenségesnek és kiszámíthatatlannak tetsző cselekedeteket elválasztja Istentől, és magára a Sátánra ruházza át. Haag úgy látja, hogy a Sátán itt Isten haragjának a megszemélyesítéseként lép színre. Szerinte nem más ez, mint „szükségmegoldás”, „rossz kiút”, mely arra hivatott, hogy Istent tehermentesítse.<sup>15</sup> Ugyanakkor egy különös paradoxonra is felhívja a figyelmet: az a démoni világ, amellyel szemben egykor egy kikezddhetetlen monoteizmus nevében felléptek a próféták, most úgy tűnik, egy bizonyos korlátozott értelemben mégis legitimitást nyer, sőt egyenesen hasznos is: azért, hogy ugyanennek az Istennek a jóságát és szentségét védelmezzék, hogy a gyanú árnyékát is kizárják, mely erre a jóságra és szentségre vetül, megnyitnak egy ellenőrzött és szűk kiskaput, melyen a negativitás középplényei beléphetnek Izráel hitébe, mindenekelőtt a tradíció által felkínált Sátán nevű főangyal uralma és vezetése alatt.<sup>16</sup>

A fentiekben vázolt elmélet mellett, azzal szoros összefüggésben, a Sátán-fogalom megszületését taglaló hipotézisek közül figyelemre méltó még *A. van de Beek*, holland teológus véleménye. Ismeretes, hogy a választott nép istenképe a babiloni fogság kohójában igencsak megtisztul és kitágul: JHVH többé nem csupán az az Isten, aki „kinyújtotta karját” és kihozta őket egykor a faraó, most pedig Nabukodonozor kezéből; ő maga a világ Teremtője, kinek tekintete egybefogja a föld *minden népének* sorsát. Ő tehát nem csak szabadító, de Teremtő is, és nem csupán a tizenkét törzs Ura, hanem valamennyi népé is egyben: a kozmikus mindenség éppúgy kezében van, mint az emberi történelem valamennyi szála. Izráel népe ekkor ismeri fel igazán JHVH *univerzális* valóságát.<sup>17</sup> Ugyanakkor a zsidó-keresztény hagyományban a Sátán-hit lényegében mindig az Isten-hit ellenpólusaként lépett fel. A Sátánnak tehát egy másodlagos, valamiképpen az Istenhitből származtatott szerepe van.<sup>18</sup> Ezért, úgy tűnik, a nép szemében egyetemessé lett Istennek valamiképpen az ‘ellentmondója’ is szükségképpen univerzális-kozmosz-jegyeket öltött. Felségterülete, hatása természetszerűleg kiterjedtebbnek és hatalmasabbnak mutatkozott, mint a csupán emberi kéz alkotta kánaánita nem-isten Baáloké. A Mindenható mögé odalépett, majd szorosan hozzátapadt a mintegy-mindenhatónak tekintett árnyéka.

### *III. A SÁTÁN MINT BUKOTT ANGYAL*

#### *1. Az angyali bukás mint metafizikai esemény állítása*

Ilyen előzmények után a késő judaista szemléletben lesz a Sátán Sammael-ként egyik legelőkelőbb bukott angyalfejedlemmé, aki irigységből, hatalmi vágyból vezette félre az első emberpárt, eszközként a kígyót használva. Azokat az angyalokat, akik hozzá csatlakoztak és munkájában részt vettek, a Sátán angyalainak nevezték. Ő maga minden Sátánok (így, többesszámban!) feje. Három fő tevékenységi kört tulajdonítottak neki: bűnre ingerli az embert, rágalmazza és vádolja őket Isten előtt, valamint ő hozza el a halált, mint a bűn mi-

atti büntetést.<sup>19</sup> Ebben a hagyományban viszont a Kr.e. I–II. századból való ún. *Etióp (Első) Énok Könyve* szerint minden gonosz forrása Azazel<sup>20</sup> főangyal, míg a *Tizenkét pátriárka testamentumának* szintén dualisztikus szemléletében ugyanazt a szerepet Beliár tölti be, akiről azonban nem derül ki, hogy hogyan is lett gonosszá. Az *Ádám és Éva élete* pseudoepigráf irat szerint pedig a Sátán nevű angyal azért vettetik le a mennyből, mert megtagadja, hogy Ádámnak mint Isten képének – melynek ragyogása felülmúlta az angyalokét – tiszteletet adjon (szerinte azt ő érdemelné, hisz előbb teremtett). Ennek és az apokaliptikus irodalom hasonló motívumainak későbbi lecsapódását a Koránban is megtaláljuk.<sup>21</sup> Kezdetben tehát a Sátán alakját kifejezetten úgy tekintették, mint azt a vádlót, aki Isten és Izráel szövetségi kapcsolatát akarja aláásni, megtörni, összezavarni. Eredetére nézve a késő judaizmus a bukott angyalok mítoszával válaszolt majd pedig összekapcsolta a halál angyalával és a gonosz emberi ösztönökkel.<sup>22</sup> A zsidó hagyományban sohasem vált azonban olyan ellenistenné, a világ olyan urává, mint a perzsa dualizmusban.

Hogyan viszonyult mindehhez az Újszövetség? A kanoizáció folyamatát, meglepő módon, valóságos *mitológiátlanítási eljárásnak* tekinthetjük, természetesen korabeli, nem pedig XX. századi értelemben. A Sátán eredetét apokaliptikus képekben magyarázó és kiszínező irodalom ugyanis nem ment át ezen a szűrőn. Vannak, akik a Jn 8,44 (az ördög... embergyilkos volt *kezdetől fogva*), valamint az 1Jn 3,8 (az ördög cselekszi a bűnt *kezdetől fogva*) kijelentéseit egyenesen úgy tekintik, mint polémiát az ilyen erőltetett, az angyali bukásra utaló magyarázatokkal szemben, melyek tudni vélik, hogy mi volt az ördög, mielőtt ördög lett volna.<sup>23</sup> Az *ap arkhész* kifejezés itt éppen azt állítja, hogy az ördög, lény szerint, *mindig is* a pusztító volt. Emellett az angyali bukásra vonatkozó néhány utalás nyilvánvalóan az Újszövetségben is feltűnik, de úgy, hogy az eredeti képek és fogalmak egy új teológiai gondolat szolgálatába kerülnek.

Így a Júd 6 (vö. 2Pt 2,4-el) azokról az angyalokról beszél, „akik nem becsülték meg a maguk fejedelemségét, hanem el-

hagyták saját lakóhelyüket”, és akiket az Úr „örökkévaló bilincsekben és sötétségben tart fogva annak a nagy napnak az ítéletére”. A példa értelme világos: az angyalok esete éppúgy intő jel, mint azok, akik elvesztek a pusztában vagy mint Sodoma és Gomora pusztulása. Figyelmeztetés az egész gyülekezetnek, de kiváltképp azoknak az „álmódzóknak”, akik „beszennyezik testüket”. (8. v.). Énók Könyve, melynek hatása tükröződik Júdás levelében,<sup>24</sup> azokról az angyalokról beszél, akik „elhagyták az eget, hogy asszonyokkal szennyezzék be magukat”. Ez a motívum pedig a Gen 6,1–4-re nyúlik vissza („Abban az időben, amikor az istenfiak bementek az emberek leányaihoz, és azok gyermekeket szültek nekik...”). Innen érthető a párhuzam: Ha az angyalok beszennyezték magukat és ítélet alá kerültek, mennyivel kevésbé kerülhetik el ugyanezt a sorsot azok követői, az Isten felségének megvetői, ezek a víztelen fellegek és gyümölcstelen fák. Az apokaliptikus kép tehát Júdás levelében távolról sem a Sátán eredetének magyarázatát szolgálja, hanem egy paraneitikus tanítás szemléltető elemévé lesz.

A Jel 12<sup>25</sup> nagy látomása szintén nem a gonosz eredetéről, hanem annak legyőzéséről szól. A sárkány itt az Isten-ellenességnek és az Isten népével való szembefordulásnak a szimbóluma, melyet a próféták korábban a fáraóra és Egyiptomra alkalmaztak (Ésa 51,9; Ez 29,3; 32,2).<sup>26</sup> Értelmezésükben a babiloni mítoszok kaotikus-kozmikus alakjai konkrét történelmi erők leleplezésére szolgáltak. Ugyanígy, e rész vizsgálása szerint, a született Fiú megjelenése, aki vasveszszővel legelteti a népeket (5. v.), új korszakot nyitott a világ kozmikus rendjében: a Sátán pusztítása – a római birodalmi üldözések formájában – bármennyire dühöngjön is, csak evilági jelenség marad; nem gyökerezik többé a végső valóságban.<sup>27</sup> A vádló vádjai azok ellen, akik a „Bárány vérével” harcolnak, a kereszt győzelme és a húsvéti megdicsőülés után nem jutnak el immár az Isten elé; nincs többé kárhozható erejük és hatalmuk.<sup>28</sup> Tulajdonképpen a Róm 8,1 apokaliptikus-képi megfogalmazásának tekinthetjük ezt a fejezet: „Nincs tehát most már semmiféle kárhozható ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak.” Ugyanígy a Lk 10,18-

ban – „Láttam a Sátánt villámként leesni az égből” – Jézus nem egy, a történelem elején a metafizikai világban megtörtént angyali bukás látásáról beszél, nem is az idők végezetén bekövetkező végső esemény előrelátásáról, hanem az idők teljességében, azaz az ő történelmi fellépésének konkrét idejében és tényében jelenlevő üdv-valóság megmutatkozásáról. Ez a „levettetés” tehát nem azt jelenti, hogy ezután mintegy lanyhul a gonosz munkája, hisz Simon Pétert ezt követően kéri ki a Sátán (Lk 22,31 ...és mi mindent tesz még!), hanem azt, hogy Jézus jelenlétének és imádságának a terében erejét veszti ennek pusztítása.

Krisztus győzelmének erről az eszkatologikus most-járól beszélnek a következő jánoszi igék is, nem pedig arról, hogy Isten valamikor is mintegy átengedte volna e világot a gonosz jogos tulajdonául: Jn 12,31 (most vettetik ki e világ fejedelme); 14,30 (eljön e világ fejedelme, bár felettem nincs hatalma); 16,11 (e világ fejedelme megítéltetett).

A Belzebub-perikópa (Lk 11,15 sköv. és párh.) sem ad közelebbi felvilágosítást a gonosz eredetéről vagy természetéről; célja, hogy emennek és Krisztusnak a viszonyát az „erős” és „erősebb” alapfokú és középfokú jelzőkben szemléltetve egyértelművé tegye. Az Isten- és ember-ellenes romboló hatalmakat csak az képes megfékezni és gúzsba kötni, akinek adatott minden hatalom mennyen és földön.<sup>29</sup>

A *korai egyházban* a Sátán mint bukott angyal motívuma tovább fejlődött, de igen figyelemreméltó az a körülmény, ahogyan azt 561-ben, a Bragai Zsinat 7. kánonjában a tanítás rangjára emelték. Ezt a tant ugyanis apologetikus szándékkal és polemikus éllel az ún. priszcellianus dualisták ellen fogalmazták meg. Eszerint az ördög „eredetileg egy Isten által teremtett jó angyal volt” („prius ein bonus Angelus a Deo factus”), aki Isten opificiumát, szolgálatát kapta feladatul. Ugyanígy a kataroszok dualista elhajlásával szemben mondja ki a IV. Lateráni Zsinat, 1215-ben: „Diabolum non per conditionem, sed per arbitrium malum esse factum credimus.”<sup>30</sup> A két különböző korban, de hasonló szellemi ellenfelekkel szemben kimondott tétel arra utal, hogy a Sátán mint bukott angyal képzele alkalmasnak látszott arra, hogy



kifejezze azt a sarkalatos teológiai meggyőződést, hogy Istennel szemben a gonosz semmiféle ellen-isteni rangban és tekintéllyel nem léphet fel, hisz ő is csak teremtmény (a *Deo factus*). Másrészt elhatároló funkciójában megfelelőnek mutatkozott ez a gondolat arra is, hogy biztosítsa a teremtés, mint Isten munkája elegendően jóságába vetett bizalmat, éppen a gnosztikus háttérű anyag- és világ-megvetőkkel szemben. Harmadszor pedig megerősítette az etikai világrendbe vetett hitet is, hisz – ebben a felfogásban – az a bizonyos bukott angyal teljességgel a maga akaratóból cselekedett: még az a külső kísértés sem „vett vissza” saját elhatározásából, csorbítatlan szabadságából, mely Ádámot és Évát félrevezette. (Ugyanakkor, paradox módon, ezzel a gondolat-  
tal ellentétes irányba is hatott a modell, hisz ontologizálta a gonoszt!)

Kálvin – a gondviseléstannal összefüggésben – hasonló gondolatokat kapcsolt a bukott angyal képzetéhez, anélkül azonban, hogy ennek teológiai relevanciája nála bármit is visszavonna a bukás metafizikai síkon végbement eseményjellegéből. A III. századi manicheista gnoszticizmussal és a korabeli hasonló eltévelyedésekkel szemben ekképpen vitá-  
zik: „Felmerült Manicheus is felekezetével, ki két legfőbb elvet gyártott, Istent és az ördögöt. A jó dolog kezdetét Istennek tulajdonította, a rossz teremtményeket pedig az ördögre vitte vissza mint szerzőre. Ha e balgaság a mi elméket is hatalmába kerítené, Istennek a világ teremtésében megnyilatkozó dicsősége nem állana meg. Mert ha Isten tulajdonságai közül egyik sem inkább isteni, mint az örökkévalóság és az *αὐτουσία*, azaz, hogy úgy szóljak, a magától való létezés, nemde, azok, kik ugyanazt az ördögnek is tulajdonítják, az ördögöt némileg isteni címmel ruházzák fel? Hol van Isten mindenhatósága, ha felveszik, hogy az ördögnek akkora hatalma van, hogy Isten akarata ellenére s ellenkezése mellett mindazt megteheti, amit csak akar? Az az egyetlen alap, melyet a manicheusok felhozhatnak, hogy ti. Istennek semmi rossz dolog teremtését nem szabad tulajdonítani, az igaz hitet a legkevésbé sem sérti, mert e hit nem ismeri el, hogy a világ-  
egyetemben valami eredeti természete szerint rossz volna;

mivel szerinte mind az embernek, mind az ördögnek gonosz rosszasága, vagy az innét származó bűnök, nem a természetből, hanem a természet megromlásából folynak (non ex natura sed ex naturae corruptione), s kezdetben egyáltalán nem állott elő semmi, amiben Isten az ő bölcsességének és igazságának bizonyosságát ne adta volna.<sup>31</sup> Elengedhetetlen ebből a rendszerből, mint jeleztem, a szabad akaratra való utalás: „De noha az ördögöt is Isten teremtette, el ne feledjük, hogy az a gonoszság, melyet természetének tulajdonítunk, nem teremtéséből, hanem megromlásából származik. Mert ami kárhozatos csak van benne, elpártolásával s bukásával maga szerezte azt magának. S ezt az Írás azért ajánlja figyelmünkbe, nehogy abban a hitben, mintha az ördög Istentől ilyenek teremtett volna, éppen Istennek tulajdonítsuk azt, ami tőle legtávolabb áll.” A Jn 8,44-ben is ennek bizonyítékát látja: „Bizonyára, midőn azt mondja, hogy az ördög az igazságban meg nem állott, egyúttal jelzi, hogy egykor mégis csak abban volt;<sup>32</sup> s midőn a hazugság atyjává teszi, ezzel elveszi tőle annak lehetőségét, hogy azt a bűnt, aminek maga volt az oka, Istennek tulajdonítsa. Ámbár pedig e szentírási helyek rövidek, s némileg homályosak, de arra bőven elegendők, hogy Isten fensége minden rágalomtól megóvassék. S mit használ nekünk, ha több, vagy egyéb dolgot is tudunk az ördögökről?” Majd következik a tétel sommás összefoglalása: „Hogy tehát mi se töltsük felesleges elmélkedéssel az időt, az ördögök természetére vonatkozólag elégedjünk meg röviden a következőkkel: a teremtés kezdetén az ördögök Isten anyagai voltak, de megromlás következtében elvesztek, és veszedelem eszközeivé lettek másokra nézve is. S mivel ezt tudnunk hasznos dolog, Péter és Júdás világosan tanítja (2Pt 2,4; Júd 6), hogy az angyaloknak, akik vétkeztek, s az ő eredet szerint való kezdetüket meg nem tartották, hanem elhagyták lakhelyüket, Isten nem kedvezett. S midőn Pál elválasztott angyalokról szól (1Tim 5,21), hallgatagon bizonyára szembe állítja velük az elkárhozottakat.”<sup>33</sup>

A *magyar református* dogmatikai gondolkodásban Sebestyén Jenő szintén a hagyományos álláspont szószólója, miközben mértéktartásra int: „Ha azonban az angyalok világá-

ban lett először a bűn, hogyan volt az lehetséges? Mert hiszen ezek még magasabb rendűek voltak, mint az emberek. Erre nem tudunk választ adni. Az angyalok nem abszolút tökéletességgel teremtettek, hanem mutabilis existenciával és az öntudatos szellem-erkölcsi állapottal együtt jár egyfelől az elkülönülés, másfelől a szembenállás lehetősége, és így ebben potencialiter megvan az Isten elleni lázadás lehetősége is. A probléma csak az, hogy a lehetőségből miért kellett valóságnak lenni? Ez azonban a bűn metafizikájába tartozik. A Szentírás sok mindenre nem ad feleletet... azért vigyáznia kell, hogy „feljebb ne bölcsekedjék”, mint meg van engedve.”<sup>34</sup> Hasonló véleményen van Török István, aki szerint „a sátán is Isten teremtménye, tehát nem valami őslétező. De mindjárt tegyük hozzá, gonoszsága nem a teremtésből, hanem a megromlásból származik.”<sup>35</sup>

A Sátán-eredet ilyenyszerű értelmezése túlélte tehát a XVIII. századi felvilágosodást, és – általánosságban szólva – ma is az egyházi hagyomány része. A kérdés pontosabb elemzése nyomán azonban sokkal árnyaltabb kép tárul elénk. A *konzervatív* oldalon a – főleg amerikai hátterű – fundamentalista-evangelikál egyházközösségek teológiája áll, mely a kérdés fenti, kálvini összefoglalását ma is teljes szószerintiséggel érti. Ezzel *átellenben* találjuk ma (kevés kivételtől eltekintve) a protestáns teológia irányadó képviselőit, valamint a katolikus teológia „másként gondolkodó”, disszidens művelőit. *A kettő között* próbál egyensúlyozni a hivatalos katolikus álláspont.

Annak magyarázata, hogy a fundamentalista szemléletben ilyen egyértelműen tartja magát a bukott-angyal képzetének szó szerinti értelmezése, egy sajátos Szentírás-szemléletben és interpretációs módszerben keresendő. Ennek értelmében a Biblia nem más, mint információ-gyűjtemény a természetfeletti világról.<sup>36</sup> Ha ez a kiindulópont, akkor – a hagyomány tehetetlenségi erejétől hajtva, csipetnyi fantáziával – könnyedén lehet a nagyon is természetesbe-történetibe ettől merőben idegen természetfeletti jelentéseket belevetíteni. Kérdésünk kapcsán csupán utalok itt egy gyakran idézett ószövetségi hivatkozásra, az Ésa 14,12–15-re, mely a babilo-

ni király bukását beszéli el, gúnydal formájában. A Vulgata fordításban a 12. vers így hangzik: „Quomodo cecidisti de caelo lucifer!” (Leestél az égről fényes hajnalcsillag!) A hajnalcsillag (= lucifer) itt használatos fordítását, majd Lucifer = Sátán későbbi azonosítást egybeszöve, egy egzegetikailag teljesen alaptalan hagyomány ezen a helyen is az angyali bukás leírását véli felfedezni. Hihetetlen, hogy milyen gátlástalan könnyedséggel mos össze ennek a szemléletnek egy jeles képviselője (a különben alapos kultúrájú és a XX. század második felében tiszteletet parancsoló evangelizációs munkát végző), Francis A. Schaeffer is olyan dolgokat, melyeknek semmi közük egymáshoz.<sup>37</sup>

A *katolikus álláspont* a második világháborút követően a történetkritikai Írás-értelmezési módszer térhódításával a háttérben, előtérben pedig a meghirdetett *aggiornamento* programjával, kénytelen feladni jó néhány korábbi tanítás szó szerinti értelmezését. Ugyanaz a racionalizáló tendencia, ami például az evolúció-kérdéssel kapcsolatban megmutatkozott, a II. Vatikáni Zsinat sok tekintetben felszabadító légkörében a Sátán-kérdést sem hagyja érintetlenül. Ezt a bizonyos katolikus teológiai körökben is egyre erősödő folyamatot viszont egyre kevésbé nézi jó szemmel a Szentszék. Ennek a nemtetszésnek adott hangot VI. Pál pápa egyik beszédében, mely 1972. november 15-én, a szokásos szerdai audiencián hangzott el, és amely utólag megkerülhetetlen hivatkozási alapnak bizonyult ebben a vitában. Eszerint a Gonosz nem csupán a jónak a hiánya, hanem valóságosan működő hatalom, élő szellemi lény, mely megromlott és romlásba visz, egy rettenetes, titokzatos és félelmetes realitás; aki pedig ennek a létét tagadja, az ily módon kilép a bibliai és egyházi hagyomány köréből.<sup>38</sup> Ebben a szellemben jelent meg 1975. július 4-én a „Christlicher Glaube und Dämonlehre” (Keresztény hit és démon-tan) című dokumentum,<sup>39</sup> mely megerősíti a IV. Lateráni Zsinat (1215) döntéseit a következő pontokban: 1. Isten a látható és láthatatlan világ teremtője; 2. A Sátán valóságosan létező szellemi lény; 3. Eredete az angyali bukásra vezethető vissza.<sup>40</sup> Jellemző azonban, hogy itt nincs szó e tanítás dogmatikai kötelezettségéről, hisz a Hittani Kongregá-

ció, noha a dokumentumot segítségként nyomatékosan ajánlja a híveknek, és tartalmával tökéletesen egyetért, *mégsem saját állásfoglalásaként* közli. A szöveg, melyet ennek a testületnek a megbízásából egy névtelen szakértő készített el, jogi értelemben magánvéleménynek minősült. A katolikus egyház, némi dodonai bölcsességgel, ily módon világossá tette a maga álláspontját, anélkül azonban, hogy a vitát lezárta volna.

## 2. Az angyali bukás mint metafizikai esemény tagadása

Márpedig a vita valóságosan dúlt. A katolikus „ellenzék” legmarkánsabb képviselője a már említett nagytekintélyű bibliatudós, Herbert Haag volt,<sup>41</sup> aki 1969-ben jelenteti meg a már címében is provokatív könyvét, az *Abschied vom Teufelt* (Búcsú az ördögtől), majd ennek bővebb kifejtését, a *Teufelsglaube-t* (Ördög-hit, 1974). Kevéssel korábban már egy szerzőpáros, Thomas és Gertrude Sartory hasonló munkával állt elő, ugyanolyan egyértelmű címválasztással: *In der Hölle brennt kein Feuer* (A pokolban nem ég semmiféle tűz, 1968). Értelmezésükben búcsút mondanak a régi elképzelésnek, miszerint a Sátán önálló akarattal és szabadsággal rendelkező személyes valóság lenne, aki eredetileg Isten teremtménye ugyan, de szabad akaratból gonosszá – sőt minden gonosz hatalomnak és magának a világnak is a fejedelmévé – lett; egyszerűen az individuum fölötti (transzperszonális) rossz szimbólumát látják benne.

Milyen megfontolások alapján jutottak a szerzők, és melléjük még oly sokan, erre az álláspontra? Haag egyháztörténeti, hermeneutikai, pszichológiai, gyakorlati-katekhétai, valamint dogmatikai-antropológiai vonatkozásokról beszél. Úgy véli, hogy az *egyház történetének* szövevényében valóságos fekete fonálként húzódik végig a Sátán-hit egész szörnyűsége hatástörténete. A boszorkányüldözések ártatlan áldozatainak tízezreit – főleg a hatalomnak kiszolgáltató asszonyokat, akiket nem egy esetben azzal vádoltak, hogy magával az ördöggel és cinkosaival fajtalanokdtek – nem küldhették volna máglyára akkor, ha a Sátánt nem éppen

olyan természetes magától értetődöttséggel tekintették volna úgy, mint már-már fizikailag létező, örökké a Jó (értsd: a hatalmi pozícióban lévő egyház, tehát annak vezetői) ellen merészkedő szellemi lényt. Sokan a ma hódító destruktív szektákat, főleg a sátánizmust mint határozottan keresztényellenes, az ösztönvilágot istenítő, magát a Sátánt önálló hatalomként és a világ uraként tisztelő vallásos szubkultúrát is úgy tekintik, mint olyan jelenséget, melynek létrejöttében – noha kifordított- és a megváltás összefüggéséből kiszakított módon – ott kísért ez a középkori-keresztény Sátán-kép. Haag arra az ellenvetésre, hogy az ördög ott garázdálkodhat a legkönnyebben, ahol a létét tagadják, azt válaszolja, hogy épp ellenkezőleg: leginkább olyankor vitte véghez rémtetteit, olyankor demonizálta egyik társaság (egyén, ország, faj, felekezet) a másikat, amikor jelenlétében és munkájában túlságosan is hittek.<sup>42</sup> A Szentírás *hermeneutikai* megközelítése tekintetében a módszertani sokféleség jogosultságát elismeri ugyan, de ezek között vezető szerepet egyértelműen a történet-kritikai eljárásnak tulajdonít. Vallja, hogy a Szentírás teljes biztonsággal, megbízhatóan és tévedéstől mentesen tanítja azt az igazságot, melyet Isten üdvösségünk érdekében adott.<sup>43</sup> Meglepő módon, a Szentírás alapvető céljának és értelmének ez a meghatározása szó szerint egybecseng a II. Helvét Hitvallás szemléletével: „Ebben a szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt ami az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik.” (I. fej.) Ez az alapelv messzemenő hermeneutikai következményekkel jár. Ha ugyanis az Írás célja az ember Istennek tetsző élete és üdvössége, akkor felszabadulhatunk az alól a kényszer alól, hogy benne történelmi-, földrajzi-, csillagászati-, kozmológiai kézikönyvet lássunk, és hogy az igazságot nagyon is szegényesen a szöveg és leírt események közötti matematikai megfelelésben keressük. Haag különbségtételét a kötelező tanítás és a nem kötelező világkép, a szöveg magva és héja, a mondott és a szándékolt valóság (gesagte und gemeinte) között, a fenti reformátori elv alapján is, jogosnak kell elfogadnunk, akkor is, ha a mai hermeneutikai felismerések fényében kissé naiv-

nak, meghaladott-modernnek tartjuk azt az optimizmust, mely hitt abban, hogy a héjnak a magról való ilyenszerű lehántása maradéktalanul lehetséges. E különbségtétel alapján, állítja a szerző, könnyűszerrel felismerhető, hogy az újszövetségi iratoknak nem céljuk, hogy a különböző időben és kultúrában élő mindenkori embert (tan)kötelező módon a korabeli zsidó démonhithez kapcsolják.<sup>44</sup> Nem arról van szó tehát, hogy a Biblia használja-e az ördög, Sátán, gonosz lelkek stb. szavakat (nyilvánvalóan igen), hanem hogy mit ért ezen. Jézus megkísértésében például a Sátán az ellenkező lehetőség – az Atya akaratára mondott nem – megszemélyesítője.<sup>45</sup> Ezért állíthatja Haag, hogy az emberi élet nem Isten és a Sátán, hanem az emberi bűn és az isteni kegyelem összecsapásában zajlik.<sup>46</sup> *Pszichológiai* érve szerint, a Sátánról és az örök pokolról való tanítás valósággal eltorzítja („pervertálja”) az evangélium bűnbocsánatról és szabadításról szóló jó hírét. A középkori egyház tanfelfogása nyomán, máig érezhetően, az evangélium örömméneke – az ördögüzenet fenyegetésévé lett. Fölösleges félelemmel terheli a lelket akkor, amikor, szerinte, nyugodtan lehet valaki jó keresztény az ördög létezésében való hit nélkül is.<sup>47</sup> Haag továbbá úgy látja, hogy a keresztény hit tanításának *pedagógiai-katekhétikai* munkáját is rendkívüli módon megterheli és megnehezíti a Sátán- és a démonvilág kérdésének hagyományos megközelítése, és egyfajta tisztességtelen légkört („Atmosphäre der Unehrllichkeit”) teremt, hisz sok esetben maguk a vallástanárok (lelkészek) sem képesek már ezt a tanítást magukévá tenni, de vállalt feladatként mégis ezt adják tovább. Haag nem annyira azt igyekszik bizonyítani, hogy sátáni vagy démoni hatalmak márpedig nincsenek, mint inkább azt, hogy az azokban való hit nem nélkülözhetetlen, nem lényegi része a „depositum fidei”-nek (Ratzinger vádja ellenére sem, aki szerint Haag az ördög és a démoni hatalmak nemlétét exegetikai eredményként tünteti fel). Ugyanakkor nem habozik levonni a következtetést, miszerint a Sátán-hit: anakronizmus, mégpedig nem csupán korunk felvilágosult polgárainak, hanem maguknak a keresztényeknek a szemében is.<sup>48</sup> A felsorolt szempontokon kívül a *dogmatikai* megfontolásokat fejti ki a leg-

részletesebben. Egyfelől úgy látja, hogy az angyali bukás mítosza csupán szükségmegoldás, mely abból a kényszerítő vágyból született, hogy a világban jelenlévő gonoszra valamilyen ésszerű és kézzelfogható magyarázatot adjon. Magyarázatként viszont, lássuk be, valóban nem használható, hisz a gonosz eredetének problémáját nem megoldja, csupán áthelyezi a metafizikai színpad mögé. Ezért a Sátán a gonosz magyarázataként használhatatlan és szükségtelen, hisz a bűn valósága – vele vagy nélküle – mindenképpen misztérium marad.<sup>49</sup> Másrészt – és ez a súlyosabb kérdés – Haag egy olyan antropológiai modellt fejt ki, mely paradox módon éppen a Sátán elvetésének következtében, egy bizonyos modern manicheizmus határát súrolja. Arról van szó ugyanis, hogy a gonosz forrásának magyarázataként a legkülönbözőbb elméletek is végeredményben három tényezőnél köthetnek ki: Isten, Sátán, ember. Ha a Sátán munkáját teljes egészében kizárjuk, a „kié a felelősség a gonosz miatt?” kérdés keresztüztében ott marad az ember; és amennyiben az ember teremtmény, szükségképpen Alkotója is a gyanúsítottak illetve vádlottak padjára kerül. A bibliai bűneset leírása Haag értelmezésében éppen arról szól, hogy Ádám, azaz a mindenkori ember mennyire esendőnek: jónak, de a bűnre hajlamosnak teremtett. Hangsúlyos, hogy itt nem csupán az ember fizikai végességéről vagy törekenységéről van szó, hanem kifejezetten morális gyengeségéről, mégpedig mint természet szerinti („von Natur aus”) adottságáról. Ez az alkati morális gyengeség még nem bűn. De... és itt lép fel a szerző a bűnmisztérium szakadékának arra a keskeny szélére, ahol előtte már annyian szédülni kezdtek. Mert embernek lenni anynyi, mint megkísértettnek lenni, és mert az emberi alkat védőfalának ez a leggyengébb pontja akkora valószínűséggel szakad be a kísértés nyomására, hogy az már a szükségszerűség, a tragikum határát súrolja, sőt, mondjuk ki Pál ítéletét, *minden fal átszakadt*, mert „mindannyian vétkeztek”, nos, ezen a ponton egy félelmetes kérdés, mint valami fenevad, nyomul fel a mélységből, keresvén kit elnyeljen. A kérdés kevésbé dramatizált, már-már szenttelen, borotvaéles logikára valló változata pedig, reformátori eleink megfogalma-



zásában, így hangzik: „Nem igazságtalanul cselekszik-e azért Isten az emberrel, mikor tőle törvényében olyat követel, amit *teljesíteni nem képes?*”<sup>50</sup> Haag a probléma – értsd: minden ember bűnös – szemléltetésére a következő hasonlattal él:

Ha egy építómunkás leesik az állványról, rögtön megvizsgálják, hogy nincs-e valamilyen baj a szerkezettel. Ha azonban minden egyes építómunkás, aki egyszer csak fölmászik, le is zuhan, akkor jó okunk lehet arra gondolni, hogy tényleg az állványzattal van valami gond. De itt ez az állványzat maga az emberi alkat-szerkezet, amely, legalábbis a hívók szemében, Istentől származik.<sup>51</sup> Nos, ezen a ponton Haag átlépi azt a határt, melyet keresztény teológusnak nem szabad átlépnie, ti. akkor, amikor úgy tekinti Istent, mint aki nem csak a világra mint teremtettségre, hanem ezzel együtt óhatatlanul a benne levő minden gonoszságra is igent mondott: „A keresztény igehirdetés túl hosszú ideig beszélt egy olyan Istenről, aki egy gonoszságtól mentes világot és benne bűn nélküli embert tervezett, ahhoz, hogy egy napon csalódottan állapítsa meg, hogy az ember bizony vétkezik. Ha Isten mindentudó, ahogyan mi hisszük, akkor mindezt jó előre kellett tudnia. Ha tehát erre az emberre, akiről tudva tudta, hogy vétkezni fog, igent mondott, akkor ezzel egyszer s mindenkorra igent mondott a világban lévő minden gonoszságra is.”<sup>52</sup>

Nos, ez a logika, különösképpen pedig ez a megfogalmazás, tarthatatlan. A kijelentés, miszerint a bűn oka az ember lelki alkatában keresendő a *felelősség oldaláról* tekintve, igen, elfogadható, a *teremttség oldaláról* viszont semmiképpen nem, hisz akkor az „ilyennek teremtetem” könnyed vállrándításával intéznénk el a dolgot.

A gondolatmenetben ugyan igazságmozzanatként foghatjuk föl annak a kifejezési szándékát, hogy Isten erre a mi világunkra, amennyiben gondviselésével fönntartja azt, valóban minden pillanatban igent mond. De Isten – és ezt nem lehet eléggé nyomatékosan hangsúlyozni – ezt a fönntartó igent nem a gonoszra mondja, hanem *a gonosz ellenére csakis a világra* (a világ fennállásának tényére). Ha ehhez a különbségtételhez nem ragaszkodunk, olyan Istenhez jutunk,

aki nagyvonalúan szemet húnny a bűn fölött, vagy legalábbis tolerálja azt, és akinek – amennyiben ily módon őt tennénk meg a bűn forrásaként és igazolásaként – semmi köze nincs a Biblia Istenéhez.<sup>53</sup> Korábban már tisztáztuk, hogy a Szentírásnak ilyen vonatkozásban talán legfélreérthetőbb helye is, az Ésa 45,7,<sup>54</sup> mit jelent és mit nem. Márpedig úgy tűnik, hogy – Haag elemzése szerint, lásd 6. o. – a valamikor a fogás utáni időben Istenből mintegy „kivezetett” rosszat most ő maga vezeti „vissza” Istenbe – az ésaiási megfogalmazásnál is félreérthetőbb módon. Noha nem állítja azt, hogy Isten „bűnrészes” lenne, burkoltan mégis ezt sejtetik mondatai: „Ha Isten az embert úgy teremtette, hogy a rossz kikerülhetetlen része, akkor azt a világot is akarnia kellett, melyben jelen van a gonosz.”<sup>55</sup> Vagy egy újabb hasonlattal: Ha egy útépítő mester úgy építi meg az utat, hogy az egy szakadékba vezet, és a bekövetkező katasztrófák felelőségét azzal hárítja el magától, hogy azt ő igazán nem akarta, és hogy megfelelő óvatossággal elkerülhető lett volna a szerencsétlenség, nos, ez azért valóban elfogadhatatlan érv lenne részéről. Hát Isten vajon nem ilyen útépítő mesterhez hasonlít akkor, amikor a szakadékba futó utat, magát az emberi természetet megalkotja?<sup>56</sup> Itt válik nyilvánvalóvá annak a szigorú értelemben vett etikai világnézetnek – minden jogosultsága mellett is – a határa, mely minden gonoszság egyedüli forrásává az ember szívét (gyűrött pszichikumát, agresszivitását, létfenntartó ösztönét stb.) teszi meg.<sup>57</sup> Mert makacsul visszatér a kérdés: de hát ki teremtette az ember szívét? Óhatatlan, hogy miután a racionalista logika a Sátán-hipotézist teljességgel kizárta a számba vehető hatástényezők közül, az ember szívére a gyanút ne hárítsa át az Isten szívére: teremtő szándékára, egy bukott világra mondott teremtő igenjére. Láthatóan nem képes elkerülni ezt a csapdát maga Haag sem, hisz az a gondolata, hogy a világban lévő gonosznak és az egyetemes bűnbeesettségnek az oka egyszerűen abban az emberi természetben és alkatban van, melyet Isten maga akart és teremtett,<sup>58</sup> azt jelzi, hogy egy olyan manicheista ízü felfogásnál köt ki, amely felfogás magában a teremtettségben látja a gonoszt, és természetesen annak alsóbbrendű – mert

a gonosszal kompromisszumot kötő – demiurgosz-alkotójában. Ilyen irányba mutat a következő kijelentése is, amit 1980-ban, egyetemi búcsúelőadásában mondott, mely szerint a bibliai istenkép fejlődése olyan értelemben beszűkülés, hogy az Újszövetség Istenének, ellentétben az Ószövetséggel, lehetetlen *a valóság egészét* tulajdonítani: „Egyedül az Ószövetség Istene képes arra, hogy a világban lévő rosszat is megmagyarázza; az Újszövetség Istene alkalmatlan erre.”<sup>59</sup> Így jut el Haag a Sátán-képzet racionalisztikus kizárása után, egy olyan „teremtett természet” felfogásig, mely maga lesz egy fatalista szemlélet princípiumává.. Igaz ugyan, hogy a hagyományos (ágostoni) modellben az eredendő bűn tragikus jegye alatt született valamennyi emberre ugyanúgy érvényes, hogy *non posse non peccare*, viszont az istenképből minden sötétséget egyértelműen kizáró theologumena – az ember egyetlen reménye – sértetlen maradt. Ezt a tételt pedig, mint a teológiai gondolkodás horizontját sohasem szabad föladni. Haag talán ott téved, hogy *egyetlen* igazságban kívánja összefogni a bibliai kijelentésnek és a hagyományos dogmáknak azt a *két*, egymással feszültségben lévő és egyszerre fönntartandó tanulságát, melyről egyébként ő maga is beszél, hogy ti. 1. lehetetlen, hogy egy ember bűn nélkül élje le az életét; 2. ennek ellenére az ember felelős. „Sátán-ellenes” érveinek a felsoroltak közül minden bizonnyal ez a legvitathatóbb pontja.

Protestáns oldalon Paul Tillich ugyanúgy elveti azt a gondolatot, hogy Lucifer bukása magyarázó oka lehetne az emberi bukásnak. Nála az angyali és démoni hatalmak egyértelműen léterők, nem pedig létezők: „A Genézis történetében a kígyó képviseli a természet dinamikáját, ami körülveszi az embert, és benne is működik. De a kígyónak önmagában véve nincs ereje. A lényegből a létezésbe való átmenet csak az ember által történhet meg. A későbbi tanítások a lázadó angyal szimbólumát is hozzákapcsolták a kígyó szimbólumához. De nem azért, hogy az embert felmentsék felelőssége alól; Lucifer bukása – még ha Ádám megkísértéséhez is vezet – nem oka az ember Bukásának. Az angyalok bukásának mítosza nem segít feloldani a létezés talányát. Sőt egy még en-

nél is homályosabb talányt hoz be, nevezetesen azt a kérdést, hogy a ‚boldog lelkek‘, akik öröktől látják a Isten dicsőségét, miképpen kerülhettek abba a kísértésbe, hogy elforduljanak Istentől. Ha így nézzük az ember Bukását, sokkal több értelmezésre van szükségünk, mint ha csak magát a Bukást értelmeznénk. Ezt a mítoszt azért vonhatjuk bíráló alá, mert a léterőket összekeveri a létezőkkel. Az angyali és démoni hatalmakról szóló tanítás igazsága az, hogy a jónak és a rossznak egyaránt vannak személyiség fölötti szerkezetei. Az angyalok és a démonok azoknak az alkotó, illetve romboló léterőknek a mitológiai nevei, amelyek mindig kétértelmű módon szövődnek bele egy és ugyanabba a személyiségbe, egy és ugyanabba a társadalmi csoportba, egy és ugyanabba a történelmi szituációba, és itt küzdenek egymással. Nem lények, hanem léterők, melyek a létezés átfogó szerkezeteitől függenek, és a kétértelmű élet alkotó elemei.”<sup>60</sup> Ennek a megközelítésnek az erőssége az, hogy a bibliai szemlélettel teljes összhangban, a létet mint adottságot tekinti, anélkül, hogy magyarázni kényszerülne a gonosz eredetét, hisz a teológiát nem a rossz eredete, hanem annak a vége, a legyőzése érdekli (Ricoeur).

Barth szintén elutasítja a bukott angyal képzetét, anélkül azonban, hogy a *semmist* (das Nichtige), mint látni fogjuk, semminek tekintse. Ezt azonban nem a modern világkép nyomására teszi, mint Tillich, Haag és még sokan mások, hanem kifejezetten teológiai megfontolásokból. Eszerint egy olyan Sátán képzete, mely valamikor jó angyal volt, tehát eredeti lénye szerint jó, csak lázadó akarata tette rosszá, nem képes kifejezni azt a radikális rosszat, amellyel nem köthető semmiféle kompromisszum, és aki ellen szabad lelkiismerettel harcolni kell.<sup>61</sup> A Sátán, aki a jánosi értelemben „kezdetből fogva” embergyilkos volt, tehát nem volt idő, amikor nem lett volna az, Barth szerint akkor is hazudik, amikor elhiteti, hogy ő, mint egy magasabb hatalom, sőt, magasabb hatalmak feje, a mennyből jött volna a földre. Ezért a bukott angyalokról szóló tanítás szemében nem más, mint egy relikvia az ósdi dogmatikák rossz emlélkü maradványai közül.<sup>62</sup>

### 3. *Túl az állítás-tagadás meddő dilemmáján: mit jelent az anygali bukásról és a sátánról való beszéd?*

A kérdésünkre vonatkozó állítás, illetve tagadás antagonisztikus egymásnak feszülése zsákutcába vezet. Anélkül, hogy a dilemmát egyik vagy másik irányba eldöntenénk, tegyük félre egyelőre azt az ambiciózus szándékot, mely azt kutatja, hogy a Sátán van-e, és hogyan van a metafizikai színpalaton innen és túl. Mielőtt valamiféle válaszhoz eljutnánk, a vizsgálódás első lépéseként inkább kérdezzük azt, hogy a keresztény hitrendszer sajátos nyelvezetén belül *mit jelent* az anygali bukásról és általában a sátánról való beszéd? Ez az eljárás egyrészt ősrégi (hisz már Ágoston, Kálvin is alkalmazza), másrészt viszont kifejezetten annak a hatásnak tulajdonítható, amit a XX. század második felének Gadamer és Ricoeur nevével fémjelzett nyelvfilozófiai megközelítései a teológiai hermeneutikára gyakoroltak. Ilyen előzmények után állítja George A. Lindbeck *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*<sup>63</sup> című könyvében, hogy mielőtt bármelyik teológiai kérdés elemzésébe bocsátkoznánk, megkerülhetetlen feladat a teológiai beszédmód, és ennek hordozó eleme, a dogma természetének megállapítása. A keresztény teológia történetében a XVIII. századig töretlenül tartotta magát az a nézet, miszerint a dogma a transzcendens világról, illetve az ember ahhoz való viszonyáról fejez ki objektív igazságokat. Sűrített információköteg tehát a dogma, a matematikai valóságmegértés képleteihez hasonlóan. Ha igaz az  $A+B=C$  összefüggés, akkor minden  $C$ -től különböző szám esetén az egyenlőség jelét át kell húzni; ebben az esetben az eredeti összefüggés tehát hamis. Ugyanígy van ez a vallás ilyenszerű, „kognitív-tételes *ortodoxiónak*” nevezett szemléletmódjában: egy adott kérdésre csak egyetlen helyes válasz lehetséges. Így például ha az úrvacsorára vonatkozó katolikus transzszubsztanciáció tana „igaz”, akkor a protestáns tanítás szükségképpen „hamis” – és fordítva. (Sőt, ebben az esetben a lutheri, kálvini, ill. zwingliánus megközelítések is kölcsönösen kizárják egymást. Az eszkatológiában szintén rövidzárlathoz vezet az ilyenszerű vagy-vagy kérdésfelvetés: ha „igaz”, hogy

még ma velem leszel a paradicsomban, akkor „nem igaz” az utolsó napi feltámadás.) Kérdésünkre vonatkoztatva: a sátán eredetére vagy létrehozására vonatkozó különböző elképzelések ebben a megközelítésben szükségképpen kizárják egymást. A felvilágosodás valláskritikája nyomán – főleg Schleiermacher (1768–1834) munkásságának köszönhetően – egy másfajta dogma-értelmezés fogalmazódik meg. Ebben a „tapasztalati-expresszív *liberalizmusnak*” nevezett szemléletben a dogma igazsága többé nem önmaga mint jel, valamint a külső szellemi világ valamely szelete mint jelzett dolog közötti megfelelésben keresendő. Ez a jel a belső tapasztalatok és élmények világára vonatkozik; a dogma tehát nem más, mint ennek fogalmi-képi kifejezésére szolgáló szimbólum. „Mivel a dogmák jelképek, nincs állandó jelentésük, s igazságuk sem attól függ, hogy mit mondanak a világról, hanem hogy mennyire hitelesen, mennyire őszintén fejezik ki azt a belső tapasztalatot, amelyből megszülettek.”<sup>64</sup> Eszerint a démoni hatalmak sem lennének egyebek, mint annak a mélyeséges belső hasadtságnak a mitologikus kifejezői, amely mintegy idegen hatalomként erőt vesz rajtunk, és nem engedi, hogy azt tegyük, amiben a belső ember szerint gyönyörködünk, hanem pontosan ennek ellenkezőjére kényszerít: annak elkövetésére, amit gyűlölünk.<sup>65</sup> G. Lindbeck egy harmadik típusú, *kulturális-nyelvi vallásértelmezésében* a vallásokat a nyelvekhez, illetve a hozzájuk tartozó életformákhoz, kultúrákhoz hasonlítja. Ezeket szemiotikai értelemben „valóság- és értékrendeknek”<sup>66</sup> tekinti, tehát „a valóság értelmezésére és az élet megélésére szolgáló kifejezésmódoknak”,<sup>67</sup> a dogmákat pedig a vallás nyelvtani szabályaiként kezeli. „Ebből a nézőpontból – írja – az egyházi dogmák legnagyobb jelentőségű feladata a működésük. Ezúttal azonban nem expresszív jelképekként vagy az igazság igényével megfogalmazott állításokként, hanem a beszéd-, magatartás- és cselekvésmódok közösségileg mértékadó szabályaiként kell működniük.”<sup>68</sup> Ökumenikus irányú hasznosíthatóságán túl („az önfeladás nélküli megbékélés lehetősége”<sup>69</sup>), mit jelenthet ez az ún. szabály-elmélet kérdésünkre vonatkoztatva? Mindenekelőtt azt, hogy felismerjük: egyfelől nem a sátánra vonatkozó elképze-

lések szó szerinti értelmezése biztosítja számunkra a hitbéli forrásainkkal való hiteles folytonosságot (identitás-kérdés), másrészt viszont a keresztény hit a maga hitelre méltóságát a mában nem attól fogja megnyerni, hogy minden misztikusnak-mitologikusnak tűnő szövegrészt Bultmann ollójával kimepszünk a Szentírásból (relevancia-kérdés). Nem igaz, hogy *tertium non datur*. A harmadik út első lépéseként a teológusnak is meg kell szívlelnie azt, amit Paul Ricoeur általában a filozófus feladatának tekint, nevezetesen azoknak a nyelveknek – kifejezőmódoknak és szimbólumrendszereknek – a védelmét, ápolását és fönntartását, ugyanakkor értelmezését és kibontását, melyek az élet különböző területein: a tudomány, a filozófia, a költészet, a mindennapi élet és nem utolsósorban a vallás berkeiben használatosak.<sup>70</sup> Ez utóbbira vonatkozóan különösen mítosz-értelmezése jelent eleven ösztönzést a teológia számára. A bibliai bűnesetre utalva például leszögezi, hogy nagyon is helytelen azt állítani, hogy a bukásról szóló leírás „csupán egy mítosz”. Sokkal inkább ezt kell mondani: a bűneset-történet magán viseli egy mítosz nagyságának minden jegyét, mitikus hordereje van, tehát sokkal egyetemesebb jelentőségű, mint egy krónikás által feljegyzett egyszeri emberi történet. Lényeges itt az allegória és a szimbólum közötti különbségtétel. Míg az allegória annak a szellemi értelemnek a kibontása után, amelyre utal, mintegy fölöslegessé válik, addig a szimbólum esetében az analogikus kapcsolat, ami az első (szó szerinti) jelentést a másodikkal (szellemi) összeköti, sohasem objektiválható. Ily módon a szimbólum sohasem válik fölöslegessé, a jelentése sohasem redukálható egyetlen jól csiszolt dogmatikai kijelentéssé. Kétirányú mozgást sűrít magába, ettől lesz annyira élővé: egyrészt a titkot-titokzatosságot-misztériumot, másrészt pedig az általa előhívott és megkövetelt értelmi tevékenységet, azt a gondolati erőfeszítést, amellyel újból és újból kézbe vesszük, megforgatjuk és nem megadjuk, hanem észreveszünk, felfedjük jelentését. Mert a szimbólum az, ami gondolkodóba ejt (*donne à penser*). Így például a bibliai bukás mítoszáat a következő etikai világrend és annak határai feszültségében értelmezi. Ez az etikai világszemlélet szabadnak

tekinti az embert, következésképp olyannak, aki tökéletesen felelős tetteiért, tehát a jóról és gonoszról való döntés teljességgel hatalmában áll. Ez esetben az ember nem csupán passzív módon a gonosz elszenvetője, annak mintegy megnyilvánulási terepe, hanem kizárólagos forrása. Általánosságban értelmezhető az emberi cselekvés ezzel a szabadság – tett – következmény ok-okozati láncszorral. Az emberi jogrendet és az ezáltal biztosított társadalmi együttélést fönnt sem lehetne tartani enélkül az alapállás nélkül. De a bibliai antropológia mélyebbre hatol. A mi szabadságunk – teremtményi korlátozottságunk, biológiai adottságok, társadalmi kényszerpályák révén – véges szabadság. Ennek a szabadságnak a határait pedig a bukás történetében éppen a kígyó jelzi, amelyben a kívánság, a bűnre csábítás mintegy az emberen kívülről érkező valóságként jelenik meg,<sup>71</sup> tehát az emberi szabadság határain túl eső területről származik, még akkor is, ha –a babiloni mítoszokkal ellentétben – itt a kígyó nem az a félelmetes hatalom, mely teljesen megrabolva az ember szabadságát, annak végzetét jelentené. A gonosz, minden emberi szabadságot megelőzően, ott van. Annak nem csupán cselekvő alanya az ember, de tárgya is: a gonosz mint keselyű, lecsap rá és hatalmába keríti őt. Az akarat nem vegytisztán szabad, hanem szolgálai akarat is egyben. A *posse peccare et non peccare*, úgy tűnik, már Ádámnál is olyan gyenge lábakon állt, hogy rá is inkább az érvényes, hogy *non posse non peccare*. Jogosan fordítja tehát Ricoeur a *servum arbitrium*-ot „a szolgálai-szabad akarat paradoxona” körülírással. Valóban, a Róma 7 „nem azt cselekszem, amit akarok” mélységéig mutat a bibliai kígyó, anélkül hogy a páli felismerés és megfogalmazás teljesen lefedné és így fölöslegessé tenné a bukás mítoszának egész jelentésbeli gazdagságát. Ugyanakkor a gonosz „csupán” történeti, másodlagos, a természetéhez tartozó valóság. A történetből nyilvánvaló, hogy a létezés rendjében „bármennyire ősi is a Rossz, a Jó még sokkal ősibb”.<sup>72</sup> A csupán felvillantott szövegértelmezési módból is világos, hogy a mitologikus jellegű, vagy éppen letűnt világnézeti elemekkel „terhelt” bibliai szövegeket nem bölcs dolog sem egyszerűen kivágni, sem úgy tekinteni reájuk, mint



érinthetetlen szó-bálványokra. Viszont nem is szükséges „megmenteni” ezeket a kritikus szövegrészeket valamilyen sematikus értelmezéssel (hisz épp fordítva: az Ige hivatott arra, hogy eszköze legyen a mi megmentésünknek): például démoni háttérűnek tekintett betegségek leírását *minden esetben* pszicho-patológiai magyarázattal szalonképessé tenni és ezzel egyszer s mindenkorra a kérdést elintézettnek, végérvényesen megmagyarázottnak, lezártnak tekinteni. A türelmes, a szövegnek bizalmat előlegező hermeneutikai eljárás (a gyanú hermeneutikája helyett) lehet egyedül termékeny. Érvényes ez nem csupán a bibliai szakaszokra, hanem azokra a teológiai reflexiókra, dogmákra, melyeknek mindig hosszú történetük, sajátos kontextusok van, és amelyeket Ricoeur *spekulatív szimbólumoknak* nevez. Ebben a megközelítésben pedig a Sátán eredetéről, mint bukott angyalról szóló szimbólum is alkalmas lehet olyan hit-tapasztalatok és a kijelentésből nyert olyan bizonyosságok „megkötésére” és hordozására, melyek nélkülözhetetlen elemei a keresztény hit szerkezetének, ahogyan erre fentebb már utaltunk (a dualizmus kizárása, a teremtés elegyítetlen jósága, a létezés erkölcsi és tragikus szerkezete). Ezzel tehát egyelőre annyit mondtunk ki, hogy azoknak a szövegeknek-szimbólumoknak is, melyek nem férnek bele egy szekularizált-racionalisztikus gondolkodás szűkös keretei közé, igenis – minden szószerintiségen innen vagy túl – van *jelentésük* és *értelmük*. Érvényes ez a Sátánról, démonvilágról való teológiai beszédre is. A kutakodó elme persze rögtön azt kérdezi: ezek után a szövegben ily módon jelenlévő és abból kihüvelyezett spirituális jelentésen túl az már nem is érdekes, hogy például a Sátánra való utalás ténylegesen megfelel-e (az igazság korrespondancia-kritériuma értelmében) egy valóságosan létező, metafizikai lénynek? A problémafelvetés kikerülhetetlen, ezért mielőtt megkísérelnénk összefoglalni vizsgálódásunk eredményét, óhatatlan megvizsgálni még két nagyhatású megközelítést, egyiket a patrisztikus kor, másikat a XX. század teológiájából.

#### IV. A VAN-NINCS VALÓSÁG A PRIVATIO BONI ÉS A DAS NICHTIGE ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

A Jel 17,8 szerint a fenevad „vala és nincs, noha van”. Volt és nincs, noha lesz. Volt és nincs, de megjelenik. A fenevad az, aki volt, aki *nincs*, és aki eljövendő. Kétségtelen, hogy a győzelmes Krisztusra vonatkozó „volt, *van* és eljövendő” kifejezés, illetve az exodusbeli VAGYOK, vagyok, aki veled voltam-vagyok-leszek tudatos negatív lenyomatáról van szó.<sup>73</sup> A pusztító hatalom megtestesítőjének létéről nem lehet *ugyanazt* a *vant* kimondani, mint az Örökkévaló létéről, akinek uralmi korlátja alá vettetett. Létmódja a „van, noha nincs – nincs, noha van” paradoxona.

*Augustinus* (354-430) szenvedélyes gonosz-kutatásában, gyötrelmes töprengései végeredményében, ha lehet nála egyáltalán ebben a kérdésben bármilyen letisztult végeredményről beszélni – nem lehet –, szintén ez a fenti kettősség tükröződik. *Egyfelől* tartja magát híres tételéhez, miszerint a gonosz nem más, mint a jó hiánya: *privatio boni*. „Nem tudtam még – írja a *Vallomásokban* –, hogy nem más a rossz, mint a jó hiánya. Ha ez nincs, akkor egyáltalán a rossz sem létezik.”<sup>74</sup> Ágostonnak a rossz problémájához való viszonyában döntő körülmény, hogy keresztény gondolkodói pályájának ebben az első szakaszában, melyben a *Vallomások* is született, azzal a gnosztikus-mánicheus világlátással polemizál, mellyel megtérésével szakított (más kérdés, hogy lappangó módon hogyan kísérte ez végig pályáján),<sup>75</sup> és amelynek dualisztikus szemlélete a Gonosz ontologikus valóságát, annak ellen-isteni rangját hangsúlyozta. Ágoston ezzel szemben kívánt a leghatározottabban állást foglalni. Gondolatmenete a következő: „Világosságom derült arra is, hogy jók azok a dolgok, amelyekben romlás keletkezik. Nem történhetnék meg bennük ilyen romlás, ha legmagasabb rendű jók volnának ők, de akkor sem, ha nem volnának jók. ...Minden megromló a jóságát veszíti. Ha pedig minden jósága elenyészett, megszűnik létezése... ha tehát valami minden jóságát elveszíti, semmiképpen sem létezik tovább. Amíg tehát van, addig jó. Vég-

eredményben: minden létező jó. (*Ergo quequaque sunt, bona sunt.*) A rossz – eredetét én annyira kerestem – semmiképpen sem mondható állagnak (*substantia*). Ha állag volna, jó is volna... Az egyes dolgok jók, és azért minden együttvéve nagyon jó. Lám a mi Istenünk igen jónak alkotott meg mindent.<sup>76</sup> Ezek után a Sátán elgondolható ugyan „megromlott jóság”-ként, de a *jóság* és a *szubsztanciális létezés* itt megállapított, szigorúan egyenes arányú összefüggése mégis kizárni látszik annak bármiféle „lényként” való létezését, hisz mi más volna a Sátán, mint az abszolút gonosz. Szubsztanciaként csak úgy létezhetne, ha szemernyi jóság mégis maradt volna még benne, ami *per definitionem* képtelenség. A következő mondatok pedig sejteni engedik, hogy az anyagi bukás gondolata nemcsak egykor, de a visszaemlékezés idején sem szolgáltatott kielégítő magyarázatot a hippói püspöknek, hisz a gonosz eredetét mindössze áthelyezi az emberi-immanensről egy metafizikai-transzcendens síkra. „Majd azzal a kérdéssel bibelődtem: ki teremtett engem? Vajon nem az én Istenem? Ő nem csupán jó, hanem maga a Jóság. Honnét van tehát, hogy akarom a rosszat, és a jót nem akarom? Talán, hogy így legyen valami, amiért jogos büntetést szenvedek? Ki bökte, vagy ki szemezte belém a keserűségnek ezt az ojtógallyát, ha teljesen az én édes Istenemtől vagyok? Ha pedig az ördög volt az ojtó, honnét van akkor maga az ördög? És ha az ördög jó angyalból lett gonosz akarattal ördöggé, honnét van benne ez az őt ördöggé alakító gonosz akarat? Hiszen az egész angyalt jóvá teremtette a végtelenül jóságos Alkotó... Ezek a gondolatok újra földre tepertek és fojtogattak engem. Ámde nem vezettek le immár sunyi módon a tévelygés ama örvényébe, ahol senki meg nem vall téged.”<sup>77</sup> A manicheizmussal való viaskodására így emlékezik: „És szólottam: ...Hol van tehát a rossz, és honnét származik? Hol tört be a teremtett világba? Mi a gyökere és hol lappang a magja? Vagy teljességgel nem is létezik? Ám miért félünk és óvakodunk tőle, ha nincsen? Vagy ha félünk, de alaptalanul, bizonytalansággal rossz maga ez a szívünket hiábavaló módon ösztökélő és kínzó félelem, és annál gonoszabb rossz, minél kisebb okunk van félelemre, és mégis reszketünk. Tehát vagy létezik

a rossz, és tőle félünk, vagy éppen ez a félelem a rossz. Honnét származik tehát a rossz, ha a jó Isten jónak teremtett mindent? Igen, a nagyobb és legfelsőbb jó kisebb jókat alkotott, de mégis jó minden, teremtő és teremtés egyaránt. Honnét van a rossz? Volt talán valami rossz őanyag?... Hiszen nem volna mindenható, ha nem alkothatna valami jót, csupán e rossz őanyag támaszával, pedig ezt ő maga sohasem teremtette. Nyomorúságos lelkem efféle gondolatokat görgetett. És ráólmosodtak a halálfélelem emésztő gondjai, de mégsem lelte meg az igazságot. Ám a katolikus egyház hite Krisztusodban, Megváltónkban, Urunkban, Istenünkben megragadt mégis erősen a szívemben.” Jellemző e két utóbbi idézet vége: az egyház hite úgy ragad meg egyre erőteljesebben Ágoston szívében, hogy közben racionális szinten semmit nem old meg a gonosz eredetének és mibenlétének kérdéséből, de az egzisztencia síkján *megcselekszi* azt, ami ennél fontosabb: megóvjá a tévelygés ama örvényétől, ahol hallgat a hitvallás és feloldja a ráólmosodó halálfélelem emésztő gondjai alól. Nos, itt jutunk el az ágostoni *másfelől*höz. Ahhoz a tényhez ugyanis, hogy a végig fölntartott *privatio boni* gondolattal<sup>78</sup> nyilvánvaló feszültségben Ágoston – a biblikus nyelvezettel teljesen azonosulva – beszél, mégpedig szent haragvó szenvedéllyel a körmönfontról, a bestelelkűről, aki nem más, mint az ördög, az ellenség, a sátán, a világ fejedelme. Eredetét, némileg különös díszletek közé helyezve, így jeleníti meg: „Ő ugyanis, Uram, az első és utolsó útonálló, aki elhatározta, hogy megrabolja dicsőségedet, miután fölfuvalkodottságában és fönnhéjazásában felpukkadt és arcára bukott, te pedig levetted őt szent hegyedről és a tüzesen izzó kövek köréből, amelynek közepette járdogált.”<sup>79</sup> Ha tüzetesen megvizsgáljuk a sátánra való utalás szövegkörnyezetét, feltűnő, hogy Ágoston minden esetben a Krisztusban megnyert, illetve a másutt meg nem nyerhető szabadulás-szabadítás összefüggésében említi. A Sátán-kérdés tehát nem a kozmológia, hanem egyetelműen a szoteriológia része. „Ím, véget nem érő hálókat szótt lábaink elé, és minden utunkat különféle csapdákkal rakta tele, hogy lelkeinket lépre vigye. Vajon ki fog megmenekülni? Hurkot vetett a gazdagságban, hurkot

vetett a szegénységben, töröket állított fel az ételben, italban, az élvezetben, az álomban, a virrasztásban, töröket rakott a beszédben, a munkában és minden utunkon. Te azonban, Uram, szabadíts meg minket a vadászok töréből és a súlyos veszélytől, hogy hálavallomás fakadjon szívünkéből, amikor mondjuk: »áldott legyen az Úr, aki nem adott minket az ő fogaiknak martalékul. Lelkünk megmenekedett, mint a madár a vadászok törétől; a tör elrontatott és mi megszabadultunk« (Zsolt 124,6–7).”<sup>80</sup> Az egyházatya kimeríthetetlen írói eszköztárral képes leleplezni a gonosz kaméleon természetét: „Mert nagyon körmönfont ám, meg bestelelkű is, én Uram, az ellenségem, s nem is csak olyan szeri-szóra lehet az ő utainak ágagógát fölfedni, sem orcájának színét leleplezni, hacsak te meg nem világosítasz. Mert majd itt, majd meg ott, hol báránynak, hol meg farkasnak öltözködve kerül elibénk, hol sötétségnek, hol meg világosságnak mutatja magát, s a dolgok különleges alakulása szerint helyhez és időhöz furfangosan alkalmazkodva, más és másfajta kísértéseket okoz. Hogy a szomorúakat magával rántsa, ő maga is szomorúságot ölt magára; hogy az örvendezőket lejtőre vigye, ő maga is vidámságot színlel; hogy a lelki embereket félrevezesse, a világosság angyalává változik; mikor erőseket akar bilincsbe verni, szelidséget színlel, hogy a szelídeket bekaphassa, farkasként áll elibük. Ezt persze a különféle kísértéseknek neki megfelelő módja szerint kell végrehajtania: hogy ezeket az éjjeli rémmel, azokat a nappal repülő nyíllal rémítse, azokat a sötétben járó vésszel, másokat a déli gonosznak támadásával. S kiben van annyi fortély, hogy ravaszságait fölismerje? Kiben, hogy eszén túljárjon? Ki fogja álruháját letépni? Ki fogafehére mögött szörnyű torkát észrevenni?”<sup>81</sup> A visszatérő kérdés mindig ugyanaz: Mit műveljen a boldogtalan ember, ki szabadíthatja meg őt: „Ha ugyanis az ember, belső emberi volta szerint gyönyörűségét találja Isten törvényében, mit kezdjen az értelme törvénye ellen viaskodó és a tagjaiban rejlő bűn törvényének foglyává tevő másik törvénnyel? Igazságos vagy, Uram, mi pedig vétkeztünk és gonoszt cselekedtünk. Istentelenségbe merültünk, megsúlyosbodott rajtunk kezéd, és igazságosan kerültünk a hajdani bűnözőnek, a ha-

lál fejedelmének kezébe (Dán 3,27–32). Ő elcsavarta akaratunkat, hogy hasonlóvá tegye a maga akaratához, mellyel az igazságban meg nem állott. Mit műveljen tehát a boldogtalan ember? Ki szabadítja meg e halálnak testéből, hacsak nem kegyelmed, Jézus Krisztus, a mi Urunk által, kit magadnak öröknek szültél és teremtettél utaid elején, kiben e világ fejedelme semmi halálra méltót nem talált, és megölte őt, s a minket vádoló, ellenünk szóló okmány erejét veszítette.”<sup>82</sup> Következésképp: amiről *nem lehet* beszélni lételméleti-kozmológiai alapon, arról *beszélni kell* a szoteriológia okán! Ágostonnál a sátán említése mindig annak a teológiai-evangéliumi hitnek a szolgálatában áll, miszerint ki kell zárni az önmegváltás minden kísérletét-kísértését, hisz az egyedül csak Krisztusban ragadható meg. Nála pontosan tükröződik az a két alapszempon, amely egy feloldhatatlan *antropológiai feszültségre* utal: 1. az ember teljes mértékben felelős tetteiért; 2. a gonosz nála nagyobb hatalom. A sátán említése tehát az ember *szoteriológiai tehetetlenségét* hangsúlyozza, nem pedig *erkölcsi menthetőségét*. Lélegzetelállító természetességgel helyezi Ágoston egymás mellé a látszólag egymásnak ellentmondó kijelentéseket: „Engem nem idegen vas kötözött bilincsbe, hanem a *saját akaratom* vasa. Az *ördög* (kiemelések – V.S.B.) akaratomra kulcsolta karmait, láncot kovácsolt belőle, és pórázra fűzött engem. Elrugaszkodott akaratomból lám szenvedély született. Kiszolgáltam a vágyat, szokás lett belőle. És mert a szokásnak nem szegültem ellene, végül szükségyszerűséggé változott.”<sup>83</sup> A „saját akaratra kulcsolt ördögi karmok” paradoxona az egyoldalú etikai ember- és világszemlélet határát jelzi, és Szabadítóért kiált.<sup>84</sup>

Világos tehát a gonosz lényként való létezésére így kimondott ágostoni *nemnek* is és *igennek* is a teológiai hordereje és célzata: az előbbi azoktól a kísértésektől véd, amelyek a világszemlélet síkján a dualizmus, az etikum területén pedig a fatalizmus oldaláról támadhatnak, míg az utóbbi az olyan monizmussal szemben óv, mely a gonosz forrását is Istenben keresné, illetve az etikai pelagianizmus talaján álló, és a gonosz emberi uralhatóságának mítoszát valló-gyakorló embert józanítja ki, és inti nagyobb alázatra. A két pólus feszültsége

Ágoston teológiájában végig megmarad, ami abban is megragadható, hogy tisztázatlan marad a gonosszal kapcsolatosan tagadott *substantianak*, illetve a gonosz lelkek és az ördög létmódjául tekintett *légnemű testnek*,<sup>85</sup> valamint *szellemi testnek*<sup>86</sup> a viszonya.

Karl Barth *Die Kirchliche Dogmatik* című főművében a III/3-as fejezetben bő száz oldalon keresztül tárgyalja a némi-képp a sátán és a démoni világ metafizikai alapjának, lényegének tekinthető „das Nichtige” (a semmis) problémáját, mégpedig a következő beosztásban: A semmis problémája – A semmis félreismerése – A semmis megismerése – A semmis valósága. A hatalmas anyag könnyebb áttekinthetősége kedvéért némileg más elrendezésben foglaljuk össze mondanivalóját.

A *semmis fogalmát* Barth több síkon határozza meg, legjellegzetesebbek a teremtés-, gondviselés- és váltságtani megközelítései. Az előbbi összefüggésében leszögezi, hogy Isten ennek nem teremtője (Schöpfer), de mégis szerzője (Urheber).<sup>87</sup> Milyen értelemben? Isten a teremtésben választ, mégpedig mindazt, amire kimondja az ő pozitív, teremtő igenjét. A választás viszont szükségképpen annak mellőzését, elvetését jelenti, amire nem terjed ki. A semmis pontosan az, amit Isten *nem* akar.<sup>88</sup> Innen nyeri egészen sajátos létét, hisz nem csupán Isten akarata, hanem az ő nem-akarata is hatékony. Az a valóság – és az így előállt valóság! –, melyre ez az isteni elvetés irányul, maga a semmis. Mivel tehát Isten „bal-kézzől” is uralkodik, ezért alapja és ura ennek a semmisnek. Választása, az ő tulajdonképpeni kegyelmi aktusa, az *opus proprium*. Ennek rendjén előáll ugyan a semmis, mintegy Isten *opus alienuma* nyomán, anélkül azonban, hogy önálló teremtményként, vagy önálló egzisztenciaként létezhessen; egy ilyen Isten által a teremtésben akart, vagy tőle függetlenül létező egzisztencia képzete elhordozhatatlan lenne a keresztény gondolkodásmód számára.<sup>89</sup> A semmis mindazáltal nem semmi: pusztító potenciállal rendelkezik. Ez a nem teremtő és nem teremtmény, ez a „harmadik cselekvő”<sup>90</sup> Isten gondviselő tekintete előtt mindig is egy idegen test marad, mely nem helyezhető egy sorba azon valóságokkal, melyekre ez a

gondviselés irányul, noha az, a semmis, sohasem vonhatja ki magát ennek érvényességi köréből.<sup>91</sup> Mindezek a gondolatok viszont megmaradnának az absztrakció szintjén, ha az egész *Dogmatikára* jellemző krisztológiai koncentráció nem lépne itt is előtérbe. Eszerint a semmis az a „valóság”, amely okán és amellyel szemben Isten maga teremtmény lett a teremtésben. A semmis az a sötétség, ami Jézus Krisztust a keresztre vitte, és amit ő ugyancsak a kereszten legyőzött.<sup>92</sup> Barth eme definíciója joggal szorítja háttérbe a nem sajátosságosan teológiai kérdésfeltevéseket, vagy éppen kíváncsiskodó spekulációkat a gonosz „önmagában-való-létét” illetően. Teológiai összefüggésben az így feltett kérdés nyilvánvalóan nem releváns. Hisz egyáltalán arra a felismerésre, hogy a gonosz „van”, mégpedig olyan módon, hogy az Isten minden képzeletet felül haladó beavatkozását teszi szükségessé, szintén nem józan megfontolásból vagy a mindennapi tapasztalatból, hanem az Ige kijelentése révén jutunk. Ezért csakis ilyen összefüggésében, mégpedig Krisztussal való ellenségességében és az általa történt legyőztetéséből következtethetünk vissza annak valóságára és természetére.

E pozitív meghatározás mellett lényeges az az *elkülönítés*, melyet Barth a semmis, illetve a teremtés árnyoldala<sup>93</sup> között megállapít. A kettő semmiképpen nem azonos. Ez utóbbihoz sorolja Barth az emberi világ olyan negatívumait mint a szegénység, sikertelenség, bánkódás, öregség, betegség, sőt a meghalás biológiai szükségszerűsége. Értelmezésében felszabadító az, hogy a világ egész valóságára, melynek a felsorolt jelenségek mind részei, fönntartás nélkül igent lehet mondani. Minden félelmetességük ellenére elfogadhatók a jó teremtés elemeiként, még akkor is, ha fönntállásuk, hozzájuk való ellentmondásos emberi viszonyunk elvezet egészen a semmis határáig. Nem így viszont a tényleges semmis, melyre Isten sohasem mondott teremtő igent, mely mindig az ezerarcú bűn egyik formájaként nyilvánul meg, és sohasem tagolható be olyan árnyék-elemként, mely a magasabbrendű harmónia fényét hivatott még ragyogóbbá tenni. Nem tekinthető továbbá olyan lénynek sem, melyre – mint utolsó jelöltre – az *apokatastasis* okán nyert üdvösség várna. A gonosszal sem-



miféle alkut nem köthet az ember, mert annak lehetőségét Isten a maga részéről végérvényesen kizárta.

A semmis, Barth értelmezésében, *hatékony hatalom*,<sup>94</sup> mellyel számolni kell, noha az sem nem Isten, sem nem teremtmény. Tehát: annak elfogadásából, hogy a semmis sem Isten, sem a teremtmény létmódjában nem létezhet, túlságosan elsietett, felületes és a gonosz tragikus súlyát könnyűszerrel ártalmatlanító eljárás lenne azt a következtetést levonni, hogy az egyáltalán „nincs”. Isten ténylegesen számol ezzel a valósággal, és keresztény hit szempontjából elfogadhatatlan minden olyan fölfogás vagy tanítás, mely erre a végső negativitásra vonatkozó „van”-t bármilyen módon gyengíti, könnyűszerrel elintézi vagy éppen tagadja.<sup>95</sup> Létezik tehát a valóságos gonosz, a valóságos halál, mint ahogy a valóságos bűn is létezik, nem kevésbé egy valóságos sátán minden sergével együtt – Barth szerint ez a semmis a maga dinamikájában –, és egy valóságos pokol is létezik. Ám a „valóságos” kifejezés ebben a gondolatsorban nála nem egyenlő valamiféle szubsztanciális, szellemi lényként való vagy térben elhelyezhető létezéssel. Nem ezen valóságok ontológiai minősége felől spekulál – ahogyan ezt a Szentírás sem teszi egyetlen helyen sem –, hanem számára a „valóságos” negativitás azt jelenti: szembenállás a teremtés egészével, annak halálos tagadása, elnyeléssel, pusztulással való fenyegetettsége.<sup>96</sup> Látható, hogy a gonosz végső valóságára kimondott ugyanazon igennel és nemmel találkozunk itt, mint Ágoston esetében. Ez az állítás és tagadás azt a paradoxont hivatott kifejezni, mely föloldhatatlanul ott lappang minden gonosz-értelmezés mélyén, miszerint *minden, ami van, Isten teremtménye – a gonosz van, de nem Isten teremtménye* (Gollwitzer).

Keresztény embernek csak annyiban „számít” a gonosz, amennyiben *ennek* hatalmát törte meg Jézus Krisztus győzelme. Barth számára ez a szemlélet egy lényeges módszertani következetesség eredménye: ő a gonosz misztériumát – éppen úgy, mint a Teremtő és teremtmény viszonyát – nem filozófiai eljárással, mintegy kívülről, hanem ellenkezőleg: teológiailag, azaz belülről kívánja megragadni.<sup>97</sup> Innen érthető az a szintén nem feszültségmentes állítása, miszerint annak

tudása, hogy a gonosz legyőzetett, fontosabb, mint annak ismerete, hogy van. Az előbbi teológiai ismeret, mely az Isten-ember viszony tengelye mentén viszonyul a gonoszhoz is, miközben azt úgy tekinti valóságosnak, hogy „lelkiekhez lelkiket szab”; az utóbbira, a „puszta” létezésre irányuló kérdésfeltevés viszont sokszor parttalan mitologizálásba és spekulációkba fullad. Ellenben egy genuin teológiai meggyőződés szerint, Isten igazsága a hazugság erőiként leplezi le a gonoszt, mely mindenüvé benyomul, ahol nincs helye Isten igazságának, ahol azt nem hirdetik, nem hiszik és nem ragadják meg, és így ez az igazság nem beszél, nem világol és nem uralkodik.<sup>98</sup> Ahol viszont ez az igazság érvényt szerez, ott a gonosz nem gondolható el többé úgy, mint amelynek igénye, joga és hatalma lehetne Isten teremtményei fölött; aki ebben az igazságban és ezáltal az igazság által él, az nem tekinthet többé úgy a világra, mint a semmis prédájára, mint ha a sajátosan keresztény éppen az lenne, hogy a lehető legnagyobb tiszteletet tanúsítsuk iránta. Az aggodalmaskodó, a törvényeskedő, a tragikus, a bizonytalan, a búbanatos, a melankolikus, egyszóval: a romboló, a negatív gondolkodásmód akkor telepszik meg az ember tudatában, amikor az nem képes minderre Krisztus győzelmének a perspektívájából tekinteni.<sup>99</sup>

Összefoglalásképp elmondható, hogy Barth szemléletében a kijelentésből megismert *semmis*: 1. nem semmi, de nem is teremtő vagy teremtmény, így nem saját jegye az isteni-emberi létezésnek sem: szubsztancia-nélküli, üres, veszélyes látszat; 2. léte Isten-ellenességében van, a hazugság módozataiban; 3. Krisztusban tört meg a hatalma, és a világ jelenlegi „még nem” állapotában működő látszat-ereje mintegy Isten rendelkezési állományában van: Istent a semmis nem szolgálja akarja, hanem szolgálni kénytelen mindaddig, amíg Isten lesz minden mindenekben; 4. ennek ismeretében a keresztény ember az Isten szabadító tetteire épített félelemnélküliségében félheti igazán.<sup>100</sup>

A kétféle veszély, a teológiai Szkhüllä és Kharübdisz, amelyet mindenáron el kell kerülnünk, ha nem akarunk elmerülni, a következő: a gonosz valóságát sem túl nagyra értékelni,

sem pedig alábecsülni nem szabad (a sátán-tannal kapcsolatos *in excessu* vagy *in defectu*). Egyfelől ott vannak a manicheusok, priszcellianusok és a hozzájuk hasonlók, akik nem állják, hogy a *causalitas mali in Deo* vakmerő gondolatáról elmélkedjenek, és ezzel Isten szentségéhez megengedhetetlenül közel lépjenek (ami ellen leghatározottabban a kálvinisták lépnek föl), másrészt pedig a régi-új pelagiánusok, akik a gonosz minden fajtáját kizárólag a teremtmény számlájára írják, kivonva azt Isten gondviselésének és uralmának a köréből, és így nyíltan vagy burkoltan, de Isten mindenhatóságát és cselekvését teszik kérdésessé.<sup>101</sup>

## V. KÖVETKEZTETÉSEK

*(A gonosz: van. Milyen ontológiai minőségben kell elgondolnunk? Adiafóra. Lényege nem ontológiai, hanem teológiai-krisztológiai-eszkatológiai természetű. Az emberhez képest transzcendens hatalom. Krisztusban győzetett le, ebből a győzelemből naponként részesedünk annak teljességre jutásáig.)* Az a szellemi tér, amit az Isten-hiány létrehoz, nem semleges. Amennyiben a Szentháromság-egy-Istent kiszorítjuk emberi életünk bármely: egyéni-pszichikai, családi, közösségi-, gazdasági-, kulturális-, tudományos-, politikai síkjáról, ott nem semleges hely, nem valamilyen neutrális lét-tér keletkezik, ahová belépve mintegy abszolút nullpontról indíthatunk bármely gondolatot vagy cselekvést. Nem a tiszta *tabula rasa* szituációja teremődik így meg, ahol végre semmilyen előfeltétellel nem kell számolnunk, és ahol az abszolút szabadság mámorító levegője maradna a kivonuló – mert kiutasított – Isten mögött. A kirekesztett Isten helyén olyan lét-örvény keletkezik, melynek idegen hatalma megsemmisítő. A gonosz: örvénylő mélység, elnyeléssel fenyegető, hullámozó, hínáros, bűzlő mocsár, halálos, Ariadné-fonal nélküli labirintus. Mindenképpen ennek kell kifejezésre jutnia, akár mitikus eszköztárral, személyes (antropomorf-zoomorf) kategóriákkal írjuk ezt körül, mint ahogy azt általában (de nem kizárólagosan, a Szentírás egyetlen alapigazságot sem jelenít

meg *kizárólagos* képekben vagy fogalmakban ) a biblikus és hagyományos teológiai beszédmód teszi, akár a személytelen jelleget sugalló fogalmakkal igyekszünk megragadni, értsd: leleplezni azt. Valóban: az Isten-hiány helyén sötét hatalmak fészkelnek. Az ember által kiszorított Isten helye: dögvészes melegágy, ahol démonok párzanak, és sötét hatalmak születnek. A gonosz tehát, mivel csakis Isten-felől határozható meg – éppúgy, mint a hitetlenség a hit felől, az elvetés a kiválasztás felől – legmélyebb lényege szerint: Isten-hiány, de annak semmiképpen sem semleges, hanem pusztító jellegében. Olyan hiány, melyben már ott van az ember elutasító döntése. Az ember teremtené hát a gonoszt? Nem, de a kérdésnek mindenképpen fontos a barthi metafizikai megközelítés mellett ez az erkölcsi-etikai vonatkozása. Ennél azonban tovább kell lépnünk.

Az ember aktivizálja ugyan ezt a hiányt, ezt a potencialitást, a gonoszt magát, de az mindig több, mint a történelmi, társadalmi, örökléstani, pszichikai, evolúciós stb. gyűrődésekben és traumákban felhalmozódott és rögzült gonosz matematikai összege.<sup>102</sup> Igen, mindez, de *még valami*. A mindenestől az immanensben megmutatkozó hatalom az ember lehetőségeihez képest transzcendens természetű, mégpedig kétszeresen: egyrészt túl van önmaga megszabadításának a határain, másrészt pedig semmilyen biológiai, pszichikai, társadalmi, hatalmi adottságból maradéktalanul le nem vezethető, irracionális. A bűn, éppúgy, mint a gonosz eredete, negatív misztérium: talány. Ezért a bűn-gonosz-Sátán bármilyen fokú „megértése” sohasem járhat együtt azzal a heuréka-élménnyel, amely pozitív értelemben, a Krisztusra való „rátalálás” esetében lehetséges, és amit a Szentlélek belső bizonyosságtétele hitelesít (Jn 1,41: Εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν). A Római levél egyik-másik fejezetébe elég bepillantani, hogy lássuk Pálnak azt a sziszifoszi küzdelmét azért, hogy kifejezhesse a bűnnek a maga megragadhatatlan, racionális magyarázatra sohasem redukálható titkát. Pál a Róma 7-ben a bűn hatalmáról, az értelem törvényével szembeszegülő testi törvény erejéről beszél, anélkül azonban, hogy a Sátánt, mintegy ennek a megfoghatatlan negativitásnak a magyará-

zó elvét említené. Kétségtelen, hogy ugyanarról a hatalomról van itt szó antropológiai fogalmakban kifejezve, amit másutt mitikus szóhasználat (Sátán stb.) jelöl a Szentírás. *A bűn titka tehát azonos a sátán titkával és fordítva.* A mitikus szóhasználat erőteljesebben fejezheti ki a paradoxon mélységét, de elidegenítőleg is hathat, a ma embere ugyanis kevésbé érti ezt a beszédmódot; használata az igehirdetésben és a teológiai nyelvben eszközi jelentőségű, és mindenképpen körültekintő mérlegelést követel – éppúgy, mint az elvontabb, „modernebb” fogalmi megközelítések. Olvassuk a Róm 7, a Róm 9–11 stb. fejezeteit, és valósággal halljuk Pál nyögését, vajúdását, hogy kimondja a kimondhatatlant. Nem azt cselekszem, amit akarok... És ha Isten dicsősége bűnöm által öregbül, miért ítéltetem el?! Vagy itt van az Izráel-paradoxon: ha van Istentől jövő ígéret, azt csak úgy semmissé teszi az emberi engedetlenség? A szellem embere jajgat – majd a jajgatás doxológiába csap át. Ó, Isten, mely igen kikutathatatlanok az Ő útjai. Logika és néminemű racionális következetesség nélkül a teológia: szélhámosság. Jajgatás és doxológia nélkül viszont nagy rakás okos unalom. Ezért beszélünk *mysterium iniquitatis*-ról (2Thessz 2,7). Ha nem tartanánk fenn a gonosznak ezt a többlet jellegét, ha túl könnyűszerrel, a korszellem hatására, nem pedig teológiai megfontolások vezérlete alatt, egyszerűen kijelentjük róla, hogy „nincs” – nevezzük bárhogyan is ezt a többletet –, ha a felsorolt tényezőkből maradéktalanul levezethetőnek tartanánk, akkor a magunk erejéből kikutathatónak, megérthetőnek, így uralhatóknak is vélhetnénk. Eszerint *minden rajtunk áll, vagy bukik.* Csakhogy az efféle etikai pelagianizmus a szoteriológia terén mindig is az önmegváltás gondolatát, mint a maga édestestvérét vonta maga után (némi áriánus ízű krisztológiával). Ez pedig megengedhetetlen. Ezen a ponton lényeges az igazság-mozzanata a protestáns ortodoxia egyik jeles képviselője híres mondatának, melyet a felvilágosodás tendenciáinak ellenében fogalmazott meg: *Nullus diaboli, nullus redemptor.*<sup>103</sup> A Barth szerinti megközelítés – az Isten által kimondott nem, a nem-választott valóság mint a gonosz születésének a terepe – azért fontos, mert ez egyér-

telművé teszi, hogy Isten maga áll vele szemben: az ember összeroppanna annak súlya alatt. Ez viszont már a gonosz transzcendenciáját jelzi. Így jutunk el Paul Tillich megkerülhetetlen tételéhez: „A létezés az erkölcsi szabadságban és a tragikus sorsban gyökerezik – egyaránt. Bármelyik oldalt vetjük el, felfoghatatlanná válik az emberi szituáció.”<sup>104</sup> Fontos tehát kiemelnünk: a gonoszról-bűnről-Sátánról mint az embert leigázó hatalomról, melynek saját erejéből képtelen ellenállni, sohasem azért beszél az Írás – és így a teológiának sem szabad ezt tennie –, hogy fölösleges félelmet keltsen a emberben, vagy hogy ezzel bizonyos nehezen értelmezhető jelenségek plauzibilis magyarázatát nyújtsa,<sup>105</sup> sem pedig hogy ezzel enyhítő körülményt, illetve felmentést szolgáltatson az embernek, vagy hogy legalábbis visszavegyen az ember felelősségének százszázalékos erkölcsi kötelezettségéből. Az a tény, hogy fennáll ennek az áthárításnak a veszélye – a kigyó, az asszony mondta – még nem ok arra, hogy kétségbe vonjuk a gonosz, a bűn hatalom-jellegét. Éppen ez a hatalom-jelleg jelenti a tragikus sorsot – miközben valljuk az ember vitathatatlan erkölcsi szabadságát. A rossz az ember *szabadsága* révén *szükségszerűen* bekövetkezik (Leszek Kolakowski). A paradoxon a maga teljes feszültségében fenntartandó. Igen, Isten az embertől valóban olyat követel, amit teljesíteni nem képes: ezért van szüksége Szabadítóra. Másképpen kifejezve: mindenestől erkölcsi lények vagyunk, a Sátán nem lehet metafizikai alibi a bűnre (miközben Istennek sincs szüksége ilyen bűnbakra). A bűn mégis hatalmába ejtő sodrás: szó sem lehet semmiféle önmegváltásról. A bűn mint realizált kísértés: pusztító, az ember örök rendeltetését tévútra csúsztató hatalom – ezt fejezi ki teológiai antropológiai és etikai síkon az *eredendő bűn* dogmája, mitikus-személyes formában a *Sátán* megnevezés, tér-időn túli tér-idő kategóriát használva pedig a *pokol* fogalma. Ezzel kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy *egyrészt* nem tartható fönn az *apokatastasis*-tan, mint ahogy nem tanítható az elkárhozó lelkek teljes elpusztulása, létből való kihullása, megsemmisülésének gondolata sem. Jehovista elképzelés. Ez a kisebb baj. A nagyobb az, hogy ily módon elveszhet az evangéliumi üzenet háttérmély-

sége és komolysága. Jogosnak tekinthetjük Emil Brunner Barth univerzalizmusára vonatkozó bírálatát. Szerinte az egyoldalú kegyelemtan mintha a következőt sugallná. A viharos tenger partján hangosan szól az intés: figyelem, senki se merészkedjen a vízbe, életveszély!, miközben odasúgjuk az embereknek: valójában térdig ér, ha akarsz sem tudsz megfulladni, de ne mondd senkinek! A végleges létből való kihulás semlegesén, ár nélkül fejezi ki a szörnyűséget, azt, hogy ember elvétí teremtési célját. Nyitva kell hagyni mind az elkárkozás, mind a pokol lehetetlen-lehetőségét. Határ-fogalmak ezek éppúgy, ahogy a Sátán is „határ-figura.” De nem ezeket a dolgokat hirdetjük, hanem ennek mintegy negatív háttér-horizontján az evangéliumot. A pokol: a menny árnyéka, éppúgy, mint a kiválasztásnak az elvetés. Ez a képzet teszi erőssé annak a kifejezését, hogy mit veszít az ember, amit pedig *nem lehet eléggé erőteljesen* kifejezni. Teológiai regulatív funkciója – éppúgy, mint a Sátánnak – kétségtelen és feladhatatlan. Az az elképzelés, miszerint az elkárhozónak a halál előtti pillanatban felvillan szörnyű vesztesége,<sup>106</sup> majd pedig ezzel a gyöttrő képpel lelkében hull ki végérvényesen a létből, kiszűri ugyan a pokolra vonatkozó vulgáris elképzeléseket, hátránya viszont, hogy akár *semleges univerzális üdvösségként* is értelmezhető, már amennyiben ezt a gondolatot kellő távolságtartással nem a „spekulatív logika” tapogatózásának tekintenénk csupán, hanem egyenesen dogmának; ez esetben ugyanis az üdvösséggel szembeni cinizmus, közöny melegágyává lehetne. Az elképzelés jó szándéka persze világos: feloldani az Isten igazsága, illetve szeretete közötti – valóban botrányos – feszültséget. De ha ezt a feszültséget nem semlegesíti maga a Szentírás sem, bizonyára jobb, ha mi, teológusok sem kísérletezünk vele. Egyébként pedig, ellenkező irányból nézve, a létből való végleges kihullás/megsemmisülés éppúgy tűnhet *semleges kárhozatnak* is, hisz éppolyan szörnyű gondolat lehet, mint amilyen volt egykor a szurkos fazekak víziója: a szavak és képek elégtelenek az örök dimenziójának a kifejezésére. Emellett pedig tudnunk kell, hogy az Írás elsősorban nem arról szól, hogy *mi* van, hanem hogy *ki* van, hogy *ki a VAN*, a transzcendens-immanens világban, va-

lamint arról, hogy *nekünk, embereknek mihez kell tartanunk magunkat.*

*Másrészt,* az Isten titkait túl magabiztosan ismerő, gőgös, bigott és könyörtelen látnok által hirdetett kettős végre, a mennyre-pokolra vonatkozó tanítás, mely nem tudja elképzelni, hogy a pokolban ne égne az emberiség nagy része (az evangéliumi sokan-kevesen félreértéséből) éppúgy herézis, mint a mindenek üdvözülésének tanítása a „márpedig így lesz” módján. Az evangélium arra tanít, hogy miben bízhatunk, és miben remélhetünk. *Üdvösséget remélek minden embernek,* amennyiben szeretem őket.<sup>107</sup> De nem taníthatom, hogy minden ember üdvözülni is fog, vagy egyszerűen csak kihull a létből. Miért? Nem csak azért, mert túlságosan könnyen vissza is lehet élni vele – igaz, a *sola gratia* elvvel ugyanúgy vissza lehet élni –, hanem mert a Szentírás sem oldja fel a fent jelzett feszültséget.

Az említett negatív határfogalmak olyan szerepet töltenek be a hitből fakadó gondolkodás – a teológia – egészében, mint például az egyházatyák *Extra ecclesiam nulla salus* híres-hírheft tétele a maga összefüggésében. Nincsen sehol másutt üdvösség, mint az egyházban, ez azt jelenti, hogy nincsen senkiben másban üdvösség, mint Krisztusban, mi tehát boldogan valljuk, hogy Benne üdvösségre lertünk. Semmi többet nem jelenthet ez a kijelentés. A kívül valókra nézve nem hordoz semmiféle közlést. Mi közöm ahhoz, hogy róluk ítélkezzem, kérdi Pál. Őket az Isten ítéli meg. Dogmává merevített formában viszont a fenti, mindenestől pozitív hitvallás azt jelenti: mindenki, aki nincs az egyházban, egyenes úton száll a kárhozatba. Ezt tanítani viszont istentelenség és abszurditás. A biblia a kegyelem-ítélet, üdvösség-kárhozat, kiválasztás-elvetés hirdetésében sajátos aszimmetriát mutat, mégpedig a fogalom párok első tagja javára, tanítja Emil Brunner. Ezt pedig így kell hagyni, bármennyire is nehezebb esik ez a mi emberi logikánknak. Valóban: iszonyú bajban van az ember! A Sátán-pokol-eredendő bűn képzetében ez a kerügma. Ezért egyetérték Otto Weberrel: Mi, keresztények nem az ördögben hiszünk. Az ördög nem szerepel a Hiszek-egyben. Mindazáltal az egész hitvallás nem más, mint az ör-



dög megtagadása, *abrenuntiatio diaboli*. Az a hatalom, amellyel szemben a hit hitnek bizonyul, nincs, noha van, *érvénytelen, noha reális*.

Milyen természetű hatalomról-hatalmakról van szó? A fentiekből kitűnik, hogy bármilyen ontológiai létmódot tulajdonítsunk is a gonosznak – a személyestől a nem-létezve-létezőig – mindez, Goethét parafrázálva, csupán név, mely elhomályosítja, ez esetben nem a szent csodát, hanem a *szenstelenség talányát*. Nem cövekelhetjük ki felségterületét; ha ugyanis bármilyen létezési módba bezárjuk (a „van”, „nincs”,<sup>108</sup> „személyes”, „személytelen” kifejezések nem megfelelően árnyalt használata ezt teszik! ezzel máris behatároljuk, és, a fölötte való könnyű uralom látszatát keltve, éppen *hatalom jellegét* tagadjuk. Pedig nyilvánvaló, hogy a bibliai bizonyásgtevők *mint ilyet* tapasztalták meg.<sup>109</sup> A Szentírás így nevezi: hazug és emberölő. Hogy ez mit jelent, az csakis a kijelentés Istene felől érthető meg, hisz innen, a vele való gyökeres szembenállásból kapja sajátos transzcendenciáját. Legprecízebb megnevezése: *antikrisztus*. Kvázi-személyességét onnan nyeri, hogy azzal az Istennel áll szembe, aki a leg-sajátosabb módon személylé lett a Krisztusban, és aki: igaz és emberszerető (filantroposz! Tit 3,4). Ez a döntő meghatározás, és a hívő embernek ennyi elég. De a gondolkodó-töprengőnek már kevésbé, aki azt kérdezi, hogy a gonosz más módon is transzcendens-e, t.i. a természet síkján, és az emberi természetén túli, önálló entitással, öntudattal, akarattal rendelkező szellemi létezőként kellene-e elgondolni? Nos, ez belefér ugyan a keresztény tanításba – a Biblia világában kétségkívül így képzelték –, de annak *nem szükségképpeni eleme*. Illetve csak annyiban szükségszerű, amennyiben ez a „személyesség” nem más, mint „valóságosságának” (= Isten „kiszorítása” esetén számolni kell vele) a kifejezője.<sup>110</sup> *Ezen a síkon*, ti. ontológiai értelemben állítani vagy tagadni világvég és világszemlélet kérdése, nem sajátosságosan teológiai probléma. A „van” különböző elképzelésekkel párosult állítása, mint láttuk, éppolyan veszélyes torzulásokhoz vezethet, mint a könnyűszerrel kimondott „nincs”.<sup>111</sup> Mert a teológus végső esetben kimondhatja ugyan ezt a „nincs”-et a létezők terüle-

tén (*privatio boni*), de csakis úgy, ha Ágoston módjára rögtön „igen”-t is mond rá a létezők síkján.<sup>112</sup> Ha ezt nem teszi világossá, akkor jogos a kérdés, hogy *az oroszlán, mely szerte jár, keresvén kit elnyeljen, ordíthat-e – ha nincs?* Krisztus azért jött, hogy az ördög munkáit lerontsa. A semmi ellen viszont nincs szükség megváltóra. A semmissel szemben annál inkább.

A mitikus-tudatos-személyes lényként elgondolt Sátán (és a hatalma alá rendelt démoni sereg) veszélye a kereszténység történetében mindig is lappangó dualizmus. Ebben, mint önálló mozgásterülettel rendelkező, Krisztustól függetlenített kozmológiai tényezőben való hit a természetes, Isten szeretetből adott törvényein nyugvó világot egy kiszámíthatatlan, félelmetes helyre teszi, amibe bármikor belenyúlhat a sátán, aki ily módon mindenféle negatív csoda és szerencsétlenség végrehajtására bármikor képes. Egy teljességgel a kiszámítható-uralható természeti törvényekbe zárt, a tudomány által is túlhaladott racionalista-modernista világképpel szemben a keresztényeknek nem egy ezzel homlokegyenest ellenkező világlátást kell képviselniük, mely szerint a világ teljességgel nyitott, ugyanis a démoni hatalmak kényük-kedvük szerint nyitogathatják<sup>113</sup> (kétlem, hogy az okkult jelenségek erre utalnának). A világ Isten szeretetét tükröző természeti törvényekkel szabályozott szerkezet-egész, melynek kulcsai szintén egyedül az Ő kezében vannak, és jótetszése szerint bármikor szabadon megnyithatja ezt az egyébként javunkat szolgáló és az életet egyáltalán lehetővé tevő zártságot. A dualista Sátán-kép okozta beteges félelem semmiképpen nem segíti elő a keresztény hitet. Ezért nem gondolom, hogy az Isten-hit egyenesen arányos lenne a Sátán-hittel,<sup>114</sup> miközben valóban egyenesen arányos az Isten-hiány, Isten-nélküliség, istentelenség korántsem semleges, ténylegesen sátáni, értsd: *antikrisztusi* erejétől való szent félelemmel, üdvösséges rettegéssel. Ezért tartom, Barhtal együtt, szerencsésebbnek a gonoszra vonatkozó semleges formula használatát (*das Böse* – szemben a *der Böse*-vel<sup>115</sup>), anélkül azonban, hogy kiiktatnánk a teológiai beszédmódból a hagyományos megnevezéseket, hisz ezeknek fontos szerepük van:

a gonosz megváltóért kiáltó dimenzióját jelzik, ilyen értelemben nyelvi szempontból a végső kérdéseket elevenen tartó valóságos intézményekként működnek.<sup>116</sup> Eközben a keresztény embernek nem úgy kell harcolnia a maga mindennapi hit-harcát, hogy egyik szemét reménykedve Krisztusra veti, míg a másikat félve-rettegve a sátánra. Nekünk mindkét szemünket, teljes figyelmünket arra a Megtartóra kell szegez-nünk, aki a gonosz – bárhogyan is gondolnánk el<sup>117</sup> – minden hatalmát megtörte, hogy bennünket naponként részeseivé te-gyen ennek a győzelemnek. Ez viszont sohasem lehet azonos egy könnyed, korszellemből fakadó, „elavult sátán”-ról szóló ál-evangéliummal. Van félelem és rettegés, mellyel megtarta-tásunkat munkáljuk, és ez annál erősebb, minél nagyobbak látjuk üdvösségünk tétjét; de ez nem azonos azzal a gonosz félelemmel, amelyet a szeretetnek ki kell úznie, és amelynek lelkét *nem* adta nekünk az Isten. Ha félnünk szabad valami-től, az nem a kvázi-istenségnek tekintett sátán; maga a *világ fejedelme* kifejezés is azt jelzi, hogy alávetett, rendelkezési ál-lományban lévő hatalomról lehet csupán szó. Sokkal inkább félnünk annak a lehetetlen-lehetőségétől, hogy az egyszer re-ánk találó kegyelemtől és ennek Urától, Krisztustól elsza-kadjunk. Ezért hangsúlyozza Kálvin, hogy az evangéliumi fi-gyelmeztetés – attól féljete, aki mind a testet, mind a lelket elveszítheti a gyehennában – egyes egyedül Istenre vonatko-zik. Ez a félelem viszont teljes összhangban van az ígélet re-ménységével. Kálvin szavai érvényesek – bárhogy is neve-zük a gonosznak-bűnnek azt a hatalmát, melynek megtörésé-re saját erőforrásunk önmagában kudarcra van ítélve: „Mivel azonban a Sátán fejének szétzúzásáról szóló ígélet Krisztus-ra és minden ő tagjaira közösen vonatkozik, ezért tagadom, hogy a Sátán valaha legyőzhetné, vagy csak el is nyomhatná a híveket. Gyakran zavarba hozatnak ugyan, de lélekjelenlé-tüket nem veszítik el úgy, hogy többé össze ne szedjék magu-kat; a csapások súlya alatt összeroskadnak ugyan, de aztán fölkelnek; sebet kapnak, de nem halálosat, s végül egész éle-tük pályáján úgy győzködnek, hogy utoljára győzedelmet vesznek. Ezt azonban nem kell egyes cselekményekre is érteni.”<sup>118</sup>

Szellemi *tény* vagy szellemi *lény*-e a Sátán?<sup>119</sup> Az előbbi a hit számára szükségszerű és bizonyos. Az utóbbi közömbös (a hit számára ugyanis nem releváns, a tudományos-tapasztalati vizsgálódás körén pedig kívül esik).

A csillagrendszerek végtelenje (a makro- és mikrokozmosz fizikai valóságának csupán mintegy 5%-át ismeri ma a tudomány), a földet át- meg átszelő, az egyén számára átláthatatlan hatalmi struktúrák, a parapszichológiai jelenségek világa – olyan valóságok, melyekkel szemben klasszikus ismereteink igencsak hézagosaknak bizonyulnak, és ki a megmondhatója, hogy mindezek mélyén romboló vagy gyógyító, kaotikus vagy kozmikus erők gomolyognak, hogy pusztítást vagy megtartatást hoznak-e életünkre. Ha csak ezekkel szembesülünk is, *ki az, ki nem fél közülünk?* Mit mondjunk akkor a szellemi világról? Pál, amikor angyalokról és fejedelmekről, magasságról és mélységről, jelenvalókról és eljövendőkről, hatalmakról és egyáltalán *bármilyen teremtményről* beszél, akkor bizonyos, hogy ezzel nem a látható és láthatatlan világ „adekvát leírását” kívánja nyújtani, hanem az evangélium szabadító erejében akar részesíteni, mely szerint *bármilyen* is legyen a számunkra ismeretlen anyagi és szellemi világ: semmi sem szakíthat el minket Isten szeretetétől, mely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban (Róm 8,35–39).

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Ebben a bevezetőben erre a korszakra és az ezt követő váltásra figyelünk, melynek immár bőségesen mutatkoznak a jelei, és amely váltás teszi tulajdonképpen ismét időszerűvé a Sátán-kérdést.
- <sup>2</sup> Kant: *Was ist Aufklärung?* „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.” In: Martin Honecker: *Einführung in die Theologische Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1990, 179.
- <sup>3</sup> Ruh: *Säkularisierung* (1982): „Diese Wandlung des neuzeitlichen Lebens- und Bewußtseins wird nur deshalb und nur so lange zutreffend als Säkularisierung charakterisiert, sofern sie in Beziehung gesetzt wird zur christlichen Tradition, die die historische und geistige Herkunft des neunzeitliche Denkens ausmacht.” Idézi Claret, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen: Zur Diskussion um den Teufel*. Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, 1997, 23. Dolgozatom első felében erre a munkára támaszkodom.
- <sup>4</sup> Uo. 22.
- <sup>5</sup> Uo. 23.
- <sup>6</sup> Uo. 29: Bultmann: *Újszövetség és mitológia*: Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfälle moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.
- <sup>7</sup> Uo. 35.
- <sup>8</sup> Értékes elemzést nyújt ehhez a kérdéskörhöz: Heinzpeter Hempelmann: *Gott in der Erlebnisgesellschaft – Postmoderne als theologische Herausforderung*. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 2001.
- <sup>9</sup> Klaus Douglass: *Az új reformáció*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2002, 85.
- <sup>10</sup> Claret, Bernd J.: i. m. 21.
- <sup>11</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, Zürich, 1950, 609: Warum nur ein Blick auf diese Sache? Darum, weil es sich um eine Wüste Sache handelt, um die man zwar als Christ und Theologe wissen muss, in die man sich aber beiliebe nicht vertiefen, über die man sich also in einer Darstellung wie der unsrigen auch nicht verbreitern soll. Sie ist in ihrer Weise sehr Real. ‘Der Anblick war weder unterrichtend noch

erfreulich.' So hat Goethe empfunden und geurteilt, nachdem er auf der Spitze des Vesuvs eine Weile in dessen offenen Krater hinunter geschaut hatte. Wer diese Empfindung und dieses Urteil am Rande des Kraters, an dem wir jetzt stehen, nicht teilte, der sähe nicht, was da zu sehen ist. Wüste Sachen soll man, wie real sie immer sein mögen, nicht zu lange anschauen, nicht zu genau studieren, nicht zu intensiv in sich aufnehmen. Es hat noch keinem gut getan – den grossen Martin Luther (und gerade ihn!) nicht ausgenommen –, den Dämonen (sie drängten sich für Luther in der Regel in einer einzigen Figur, dem Teufel, zusammen) allzu häufig, allzu lange, allzu feierlich, allzu prinzipiell und systematisch in die Augen zu blicken. ... Es geht nicht darum, sie leicht zu nehmen, es geht aber darum, sie so zu behandeln, wie es ihr ihrem Wesen nach zukommt. Gerade ein kurzer, scharfer Blick darauf ist für sie nicht nur genügend, sondern auch das einzig Richtige.

<sup>12</sup> Claret, Bernd J.: i.m. 84 sköv.

<sup>13</sup> Luther ennek kapcsán a „bal kézről” (opus alienum), ill. „jobb kézről” (opus proprium) uralkodó Istenről beszél, Barth pedig e megkülönböztetések mellett az Isten „tulajdonképpeni”, ill. „nem tulajdonképpeni” akaratáról.

<sup>14</sup> Gerhard Kittel: *ThWNT II.*, W. Kohlhammer, Verlag Stuttgart, 1935, 69: Der alttestamentliche Satan verkörpert die Bedrohung der Menschen von der Welt Gottes her, sei es, dass er der Verklager ihrer sittlich religiösen Fehlsamkeit ist, sei es als ein im Heilsplan fest verankertes, dämonisch-zerstörerisches Prinzip. So dient die Abspaltung dieser Elemente aus der Gottesvorstellung der Sicherung des Gnadengedankens. Und dieses positive, absolut undualistische Eingegliedertsein in den göttlichen Hofstaat und das göttliche Regieren ist die Besonderheit der alttestamentlichen Satan-Vorstellung gegenüber der nachkanonischen Literatur (von Rad).

<sup>15</sup> Claret: i. m. 110: Sie entsprang einem religiösen Bedürfnis des Judentum, das sich nicht mit der Vorstellung abfinden konnte, das Böse in der Welt sei letztlich auf das Walten Gottes zurückzuführen. ... Offenbar gab es aber im Frühjudentum eine religiöse Richtung, die diese Vorstellung nicht mehr ertrug, die aus dem Gottesbild jede Willkür und Menschenfeindlichkeit eliminieren wollte. Der Satan bot sich als willkommene Lösung an.

<sup>16</sup> H. Haag, idézi Claret: i. m. 113: „In ihm ist also der göttliche Zorn gleichsam verkörpert, von Jahwe losgelöst und zu einer selbständigen Persönlichkeit geworden“. (J.W. Rothstein) Die dämonische Welt, die einst im Namen des Monotheismus bekämpft wurde, tritt im Namen eben dieses Monotheismus nun erneut auf den Plan.

- ... Dem Chronisten bot sich für sein dämonisches Zwischenwesen die durch die Tradition bereits vorgegebene Bezeichnung Satan an.”
- <sup>17</sup> Gerd Theissen: *Az első keresztények vallása*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2001, 373: „Izráel Istene is egy nagy történeti krízis következtében magasztosult egy és egyetlen Istenné. Jeruzsálem lerombolását követően földi ‘vereségét’ (ami az ókori keleti felfogás szerint népe legyőzése következtében egyértelmű volt) mennyei győzelemmé értelmezték át. Ő vált az egyetlen Istenné. Minden más istent nem létezőnek nyilvánítottak. Ez a monoteista dinamika érvényesült az őskereszténységben is: az, akit e földön a jelenvaló világ gonosz hatalmasságai keresztre feszítettek, a mennyben a minden más hatalom és erő fölötti uralom trónusára ült.” Mondanom sem kell, hogy a szerző nem arról beszél, hogy az Örökkévaló csak a Kr. e. VI. században vált volna egyetemes Istenné, hisz ez nyilvánvaló abszurditás lenne, hanem hogy népében ekkor tisztult le és erősödött meg ez az ismeret. Ez a különbségtétel a kérdés vallástörténeti vonatkozásainak bemutatása során egyéb vonatkozásokban is (pl. Sátán-kép) mellőzhető.
- <sup>18</sup> A. van de Beek: *WHY? On Suffering, Guilt and God*. Translated by John Vriend. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 183: „The observation that the concept has possibly been adopted is of less interest than the question *why* it was adopted or reactivated. It could be, that it has to do with the demise of the threat of idolatry... After the exile Israel radically renounced the worship of alien gods... Another concept was needed: that of the satan or those of ancient mythical images were suited. This fits into the framework of the universalisation of the JHWH faith. The Lord is not the private God of Israel over against other gods. He is the God of the entire world and the other gods are vanities (Isa 44). Opposing the universal God is not the vain power of the god of a Canaanite tribe, but the power of universal evil. ...As a rule the idea of Satan functioned in Judaism and Christianity as the polar opposite of true faith. Hence Satan had a secondary function derived from faith in God. Only he who confessed God also acknowledged Satan as his adversary. Only on the odd occasion, in the liturgy of Satanists, does Satan function independently as a god.”
- <sup>19</sup> *Lexikon zur Bibel*. Herausgegeben von Fritz Rienecker, Brockhaus Verlag, 1960, Wuppertal, 8. Auflage, 1981 – „Teufel”, 1390.
- <sup>20</sup> Így nevezi a 3Móz 16 a pusztai hatalmat, amelynek kiküldi a főpap a bűnbakot. A New English Bible „precipice”-nak fordítja (mélység). A francia TOB szerint itt a bűnök pusztaságba küldéséről, azaz megsemmisítésüknek mozzanatáról van szó.

- <sup>21</sup> Meglepő a Koránnal való hasonlóság; 7. szúra, 11–13: „Bizony, mi megteremtettünk titeket. Azután megformáztunk benneteket. Ezután azt mondtuk az angyaloknak: ‘Boruljatok le Ádám előtt!’ Ők pedig mindannyian leborultak, kivéve *Iblis*. Ő nem tartozott azok közé, akik leborultak. ... ‘Én jobb vagyok, mint ő’ – mondta – ‘engem tűzből teremtettél, őt pedig agyagból’. Ő pedig azt mondta: ‘Indulj innen lefelé (a földre)! Hogy jössz te ahhoz, hogy itt fennhéjázó légy?! Kifelé! Megalázott leszel a megalázottak között!’ (Simon Róbert ford.)
- <sup>22</sup> *ThWNT*, diabolos, 69.
- <sup>23</sup> *ThWNT/VII.*, *satanas*: „Es wird hier gerade abgewehrt, nach etwas zu fragen, was der Teufel war, ehe er Teufel wurde, vielmehr wird gesagt, dass der Teufel eben dadurch bestimmt ist, dass er der Teufel ist. Ob bewusst oder unbewusst, jedenfalls werden hier die Gedanken, die das Spätjudentum einschliesslich Qumran über Sein, Wesen und Ursprung des Teufels geäußert hat, abgewehrt.”
- <sup>24</sup> Eric Fuchs, Pierre Reymond: *La deuxième Épître de Saint Pierre, L'épître de Saint Jude*. Labor et Fides, Genève, 1988, 164.
- <sup>25</sup> Jel 12,7–11: „Ezután háború támadt a mennyben: Mihály és angyalai harcra keltek a sárkánnyal, és a sárkány is harcra kelt angyaltársaival együtt, de nem tudott felülkerekedni; és azért többé nem volt maradása a mennyben. És levettetett a hatalmas sárkány, az ősi kígyó, akit ördögnek és Sátánnak hívnak, aki megtéveszti az egész földkerekséget; levettetett a földre és vele együtt angyalai is levettetek. Hallottam, hogy egy hatalmas hang megszólal a mennyben: ‘Most lett a mi Istenünk az üdvösség, az erő és a királyság, a hatalom pedig az ő Krisztusáé, mert levettetett testvéreink vádolója, aki a mi Istenünk színe előtt éjjel és nappal vádolta őket. Legyőzték őt a Bárány vérével és bizonyágtételük igéjével azok, akik nem kímélték életüket mindhalálig.’”
- <sup>26</sup> Pierre Prigent: *L'Apocalypse de Saint Jean*. Labor et Fides, Genève, 1988, 181.
- <sup>27</sup> Uo. 177.
- <sup>28</sup> *ThWNT/VII.* Stuttgart, 1966, *satanas*, Foerster: „Dieser Sturz Satans aus dem Himmel und sein Zeitpunkt „in der Zeit“ (12.v.), nämlich in Verbindung mit Jesu Auftraten (5. v.), trennen das Neue Testament vom Judentum.”
- <sup>29</sup> *ThWNT/II.*, 69: „Fehlt jeder Versuch, des Teufels Sein, Werden, und Wirken zu vergegenständlichen...Hier bleibt ein Geheimnis, das zu lösen nicht unternommen wird. Die Macht des Bösen ist als eine einheitliche, zielstrebige handelnde angesehen. Ihr Ziel ist das Verderben der Menschen in jeder Hinsicht, besonders aber der



- Kampf gegen Jesus von Nazareth als den Bringer der erlösenden Herrschaft Gottes.”
- <sup>30</sup> Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, III. Aufl, 1964 (I, 1955), 540.
- <sup>31</sup> *Inst.* I.14,3.
- <sup>32</sup> Kálvin itt figyelmen kívül hagyja az *ap arkhész*-t. Vö. a fentiekkel, a 23. jegyzetnél.
- <sup>33</sup> *Inst.* I.14,16.
- <sup>34</sup> *Református dogmatika*. Bp. 1940, III. főrész, 163.
- <sup>35</sup> Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 224.
- <sup>36</sup> *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview*. Volume Two, *A Christian View of the Bible As Thruth*. 1982, Crosway Books, Wheatton, Illinois, 1994 (II. kiad.), 53: „We might well enjoy a book about the supernatural world. That half of the universe intrigues us and it stands, not somewhere far off, but immediately before us, almost as a fourth dimension, so that there is indeed a cause and effect relationship between it and our own visible world at every existential moment. It really is not less natural and no less real than the seen part of the universe, and we cannot understand the seen half if we write off the existence of the unseen portion. But while we would be interested of finding out some of these things in more detail, we are given adequate knowledge. *Information about the supernatural world* (kiemelés tőlem – V.S.B.) is brought in to help us understand who we are as man – lost man looking for meaning, and saved man looking toward the second coming of Christ. When the serpent enters, we are introduced to this other half of the universe. One of the lies of Satan, by the way, is his attempt to convince us to follow modern liberal thought in breaking the Bible into pieces and destroying its unity.”
- <sup>37</sup> Uo. 54–55 : „You can call him the old serpent, or the Devil, or the Satan. In any case, with this information before us, who we are dealing with in Genesis 3,1 is clearly identified. The definite article that is applied to Satan in Revelation 12,9 and to the serpent in Revelation 20,2 and Genesis 3,1 is important. ...the serpent actually is, even here, made a proper name – The Serpent.” „Satan, without an outside temptation, had already chosen to revolt... Adam and Eve, on the other hand, were tempted by the father of The Lie, someone outside themselves. Although there is some debate over this, and without wishing to be dogmatic about it, *I think that Isaiah 14, 12–15 gives us the fall of Satan* (kiemelés tőlem –V.S.B.) Assuming that the word stars reffers to the other angels, he was

- saying, in short, I will be greater than all the rest. But he goes further, specifically adding, I will make myself like the Most High..
- 38 Idézi Claret, Bernd J.: i. m. 145: „Das Böse ist nicht mehr nur ein Mangel, sondern es ist eine wirkende Macht, ein lebendiges geistiges Wesen, verderbt und verderben, eine schreckliche Realität, geheimnisvoll und beängstigend...Wer die Existenz dieser Realität bestreitet, stellt sich außerhalb der biblischen und kirchlichen Lehre...“
- 39 Uo.
- 40 Haag csípős kommentárja az eseménnyel kapcsolatban nem marad el. Uo. 152: „In der namenlosen Not der Kirche weiß es nicht Wichtigere zu tun, als die alte, herkömmliche und im Grund heidnische Lehre von Teufeln und Dämonen in aller Breite und behäbiger Gewichtigkeit wieder aufzulegen und die Menschen zu ermahnen, nicht etwa fester an Gott zu glauben und auf ihn zu vertrauen, sondern fester an den Teufel zu glauben. Einmal mehr hat Rom an der Zeit vorbeigeredet.“
- 41 Vaskos *Bibliai Lexikona* magyarul is közismert.
- 42 Claret, Bernd J.: i. m. 61: „La plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas (Charles Baudelaire).“ Uo. 103: „Auf die Behauptung, daß der Teufel seine Siege dann erringt, wenn er geleugnet wird, erwidere ich, daß der Teufel vor allem dann seine Untaten begangen hat, wenn man seine Präsenz und sein Wirken glaubte.“ Ugyanígy Török István, *Dogmatika*. Free University Press Amsterdam, 1985, 224.
- 43 Uo. 89: „... sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heils willen (salutis causa) in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“
- 44 Uo. 95: „Es läßt sich unschwer erkennen, daß es nicht die Lehrabsicht der neutestamentlichen Schriften sein kann, den Menschen aller Zeiten und Zungen den damaligen jüdischen Dämonen glauben als verbindlich vorzulegen.“
- 45 Uo. 121: „In Satan ist nur die andere Möglichkeit, das Nein zum Willen des Vaters, personifiziert.“
- 46 Uo. 94: „Nicht zwischen Teufel und Gott spielt sich das Menschenleben ab, sondern zwischen menschlicher Sünde und göttlicher Gnade.“
- 47 Uo. 99: „Hier werden Menschen in Ängste gestürzt, und die Frohbotschaft des Evangeliums in eine Drohbotschaft vom Teufel pervertiert. ... Er gehört nicht zum christlichen Glaubensgut. Man darf sich also getrost voll und ganz als Christ verstehen, ohne an den Teufel zu glauben.“
- 48 Uo. 95: „Der Teufelsglaube ist ein Anachronismus, und zwar nicht

nur für den 'aufgeklärten' Bürger des 20. Jahrhunderts, sondern gerade auch für den Christen."

<sup>49</sup> Uo. 125: „Der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, er ist auch unnötig. ...Die Sünde ist und bleibt ein Mysterium, aber sie bleibt ein solches mit und ohne Teufel."

<sup>50</sup> A Heidelbergi Káté 9. kérdése, kiemelés tőlem V.S.B. Az Ádám történeti bukására utaló válasz gondtalan egyértelműséggel felel *nem-mel* a kérdésre, elhárítva ezzel Isten felelősségét, biztosítva a teremtés eredeti jóságába, valamint az ember abszolút felelősségébe vetett hitet (némileg enyhítve ezt a sátáni kísértésre történő utalás motívumával). Ez a modell erőssége és eredeti teológiai intenciója. Gyengéje viszont – és itt teológiai, tehát nem az evolúciós szemléletből fakadó gyengeségről beszélek –, hogy Ádám ivadékaira nézve, azaz valamennyi emberre nézve, akit rajta kívül valaha is hordozott a föld a hátán, ez a válasz nem válasz. Mert akkor ók: 1. Vagy nem Isten teremtményei, vagy 2. Istennek olyan teremtményei, akik eleve az „eredendő bűn” tragikus jegye alatt születtek, tehát morális alkatukban valóban reménytelenül gyengék. Mélyebb, biblikusabb és evangéliumibb lett volna ebből a szörnyű logikai zsákutcából a törvény pedagógiai haszna irányába kitörni; *Isten mindeneket bűn alá rekesztett*, hogy nyomorúságunk, az engedelmességre való kép telenségünk, melyet erőssé és nyilvánvalóvá tesz a törvény, Krisztus kegyelméhez kényszerítsen bennünket: *hogy mindeneken könyörüljön*. Isten tehát egy magasabb igazság érdekében „igazságtalan”. De itt, mondom, már Pál is szédülni kezdett, és a logikai eszmefuttatása szükségszerűen doxológiába csapott át; egyedül ez óvta meg attól, hogy az apóriák szakadékába zuhanjon. Egyébként a reformátori dilemma Haag megfogalmazásában így hangzik, Claret, Bernd J.: i. m. 197: „Wenn Gott, wie wir sahen, eine Welt geschaffen hat, in der es das Böse geben muß (kiemelés H.H.!), wenn es an der gottgewollten Verfasstheit des Menschen liegt, dass er nicht frei von Sünde leben kann, wäre dann Gott nicht ungerecht, wenn er ihn für seine unvermeidlichen Sünden mit der ewigen Verdammnis bestrafen würde?” – Ez az a pont, ahol a teremtmény végessége érintkezik morális esendőségével, anélkül azonban, hogy a kettő azonosítható volna. Ezért kéri (követeli?) Jób (14,5): „Ha határt szabnál neki, melyet nem léphet át, légy hozzá elnéző...”

<sup>51</sup> Claret, Bernd J.: i. m. 195: „Denn wenn, wie es ein Dogma der katholischen Kirche will, kein Mensch während seines Lebens sündenfrei bleiben kann, dann muß das Böse offenbar im Menschen angelegt sein. Wenn ein Bauarbeiter vom Gerüst fällt, wird man erst überprüfen, ob am Gerüst etwas nicht in Ordnung war. Wenn

aber jeder Bauarbeiter, der das Gerüst besteigt, hinunterfällt, dann ist gewiß am Gerüst etwas nicht in Ordnung. Dieses Gerüst aber ist hier die menschliche Konstitution, die – jedenfalls für den gläubigen Menschen – von Gott stammt.”

<sup>52</sup> Uo. 196: „Die christliche Verkündigung hat uns zu lange das Bild eines Gottes gezeichnet, der eine Welt ohne Böses und einen Menschen ohne Sünde geplant hatte, und der eines Tages enttäuscht feststellt, daß der Mensch sündigt. Wenn Gott allwissend ist, wie wir glauben, dann muß er dies ja im voraus gewußt haben. Wenn er also zu diesem Menschen, von dem er wußte, dass er sündigt würde, ja sagte, dann hat er ein für allemal zu allem Bösen in der Welt ja gesagt.”

<sup>53</sup> Egyszerű hasonlattal: a szülő is tudja, hogy gyerekére előreláthatóan majd sokféle szellemi-fizikai szenny fog tapadni. Mégis akarja a gyermeket: igent mond az életére. De nyilvánvaló, hogy a gyermekre és annak az életére mond igent, nem pedig mindarra, ami majd bemocskolja.

<sup>54</sup> Lásd fent, 5. o: JHVH semmiféle metafizikai riválist maga mellett meg nem tűrő monizmusának csúcsa Deutero-Ésaiás szemléletében így fejeződik ki: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (bóré ra’), én az Úr cselekszem mindezt.” (Ésa 45,7). A negativitásnak ezek az erői, a sötétséget és bajt teremtő hatalmak itt még mindenestől Isten valóságán *belül* találnak helyet. A Szentírásnak ilyen és ehhez hasonló kijelentései (melyek a predestináció értelmezésében kerülnek egymás mellé, mint például a fáraó szívének a megkeményítése, az Ésa 6-ban a „hallván halljatok, de ne értsetek” parancsa, a „Jákóbot szerettem, Ézsaut gyűlöltem” érthetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem” panasza – Jób 6,4) végső-kig kiélezett formában kivétel nélkül arra utalnak, hogy Isten uralja a gonoszt, hogy a történelem minden látszat ellenére sem csúszott ki a kezéből, és semmiképp sem értelmezhetők úgy, hogy Isten morális értelemben rosszat cselekedne.

<sup>55</sup> Claret Bernd J.: i. m. 195: „Wenn aber Gott den Menschen so erschaffen hat, daß das Böse sein unvermeidlicher Anteil ist, dann mußte er auch eine Welt wollen, in der es das Böse gibt.”

<sup>56</sup> Bizonyára helyesebb, ha azt mondjuk: Isten olyan útépítő, akinek az útja nem szakadékbba, hanem olyan gyönyörűséges tájakra vezet, melyet szem nem látott és embernek szíve meg sem gondolt. Ugyanakkor a szabadon használatos sávok mellé egy pirosaszfaltú, tiltott sávot is épített: az ellene való döntés-élés sávját. De ha tiltott, miért építette, ha épített, miért tiltott? (Miért van a kertben olyan fa, amelyről nem ehetsz? Nem lenne egyszerűbb, ha ott sem volna?)

Nem azért építette, hogy azon járjunk, hanem azért, hogy ha oda sodródnánk is, az ne jelentse rögtön halálunkat: legyen *honnan* visszatérnünk. De ha valaki Istentől elkészített lehetőségként értelmezi a piros sávot, az embernek adott szabadság negatív lehetőségeit is? Csak az élhet ebben a fatális félreértésben, hogy mindent *szabad*, amit *lehet*, aki nem hallja Isten tiltását, aki tehát nincs beszélő viszonyban vele.

<sup>57</sup> Mk 7,21–23: „Mert belülről, az ember szívéből jönnek elő a gonosz gondolatok, paráznaságok, lopások, gyilkosságok, házasságtörések, kapzsiságok, gonoszságok; valamint csalás, kicsapongás, irigység, istenkáromlás, góg, esztelenség. Ezek a gonoszságok mind belülről jönnek; s ezek teszik tisztátalanná az embert.”

<sup>58</sup> Uo.197: „Das Böse in der Welt und die universale Sündenverfallenheit haben ihre Ursache ganz einfach in der gottgewollten Beschaffenheit des Menschen.”

<sup>59</sup> Uo. 197: „Allein der Gott des Alten Testaments kann auch das Böse in der Welt erklären; der Gott des Neuen Testaments ist dafür ungeeignet.”

<sup>60</sup> Paul Tillich: *Rendszerez Teológia*. Osiris, Budapest, 1996, 26.

<sup>61</sup> Ugyanígy vélekedik Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, III. Aufl, 1964 (I, 1955), 541: „Ist der Böse kein Gegengott, sondern ‘irgendwie’ Kreatur, so lasst sich das fundamentale Böse-Sein dieses Bösen nur sehr schwer festhalten, ohne dass damit das Gut-Sein des Schöpfers in Frage gestellt wird.” Ennek az elhatárolódásnak a jogossága nyilvánvaló, hisz a hagyományos katolikus felfogás a bukott angyalok – teremtettségük révén nyert – elveszíthetetlen *méltóságáról* beszél. Így például Schmaus: *Katholische Dogmatik*: „Die Würde, die ihm (dem gefallenen Engel) als Geschöpf Gottes unverlierbar eignet, wird durch die Sünde nicht vernichtet.” Idézi Claret Bernd J.: i. m. 346.

<sup>62</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, Zürich, 1950, III/3, 609: „Der ängelische und der dämonische Bereich gehören ihrer Herkunft und Art nach gerade nicht zusammen. Zwischen Himmel und Hölle...ist nichts gemeinsames. ...Es gibt keinen Nenner, auf dem sie beide zu finden wären. Wer das behauptet und wer es so darstellt, weiss nicht, von was er redet.” 616: „Es lügt, indem es so tut, als ob auch es vom Himmel her, als eine höhere Gewalt; als ein ganzes Heer höherer Gewalten – auf die Erde kame.” A 623. oldalon pedig a bukott angyal képzetéről írja: „Sie ist eine von den bösen Träumen der alten Dogmatik. ...Ein wirklicher, ordentlicher Engel tut das nicht. ...Der Teufel war noch nie ein Engel. Er war *ap arkhés* der Menschenmörder.” Barth szerint ugyanis az angyalok eredeti szabadsága sohasem a bolond-

ságra való szabadságot jelentette. Az angyali bukás gondolata számára azért sem elfogadható, mert szemléletében a teremtés és szövetség elválaszthatatlanul összetartoznak. A semmissel (gonosszal, Sátánnal) viszont nem lehet szó semmilyen – még 'bukás előtti' – szövetségről sem. (Vö. uo. 542.)

<sup>63</sup> Eredeti kiadás: *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, Westminster, 1984. Magyarra a jelzett címmel Ittész Gábor fordította, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1988.

<sup>64</sup> Ittész Gábor, Bevezetés G. Lindbeck idézett művéhez, 6.

<sup>65</sup> Már Kálvin is elutasítja ezt az egyszerű azonosítást, mégpedig azzal a nyilvánvaló pedagógiai céllal, hogy a „lanyhább ellenállás” veszélyét kizárja, *Inst.* I.14,19: „Amint pedig föntebb megcáfoltuk ama szent angyalokra vonatkozó téves bölcselkedést, mely azt tanítja, hogy az angyalok nem egyebek, mint jó gondolatok és indulatok, melyeket az ember elméjében Isten ébreszt, úgy e helyen meg kell cáfolnom azokat, kik azt hazudják, hogy az ördögök nem egyebek, mint bűnös szenvedélyek és háborgások, melyeket a mi testünk gerjeszt bennünk. Ezt pedig röviden megtehetem, mivel e tárgyra vonatkozólag elég sok és világos szentírási bizonyíték van (Jn 8,44; 1Jn 3,10; Mt 25,41; 2Pt 2,4). ...Ezt érintenem már azért is érdemes volt, hogy az emberek a fenti tévelygésbe bebonyolódva, azt gondolván, hogy nincs ellenségük, az ellenállásban lanyhábbak s vigyázatlanabbak ne legyenek.

<sup>66</sup> G. Lindbeck: i. m. 39.

<sup>67</sup> Uo.

<sup>68</sup> Uo.

<sup>69</sup> Uo.

<sup>70</sup> Claret, Bernd J.: i. m. 256: „Grundsätzlich besteht die Arbeit des Philosophen in einem nachdenken über Sprache... Diese Reflexion über Sprache darf nicht verwechselt werden mit der Linguistik, die ja als eigene Wissenschaft fungiert, sie konzentriert sich vielmehr auf den Gebrauch der Sprache in verschiedenen Wissenschaften, im Alltagsleben, aber auch in der Politik, in der Religion und in der Dichtung. Der Philosoph hat also die Aufgabe, die Vielfältigkeit und die Fülle der unterschiedlichen Sprachen zu schützen; dies könnte man als den allgemeinen Aspekt seiner Tätigkeit bezeichnen.”

<sup>71</sup> Uo. 285: „In der Tat ist es merkwürdig, daß es dem Adamsmythos nicht gelingt, den Ursprung des Bösen allein in der Figur eines Urmenschen zu konzentrieren; er spricht auch vom Widersacher, von der Schlange, die der Teufel wird; er spricht auch von einer anderen Person, Eva, die das Gegenüber dieses Anderen, der Schlange oder des Teufels, darstellt. ...Der Jahwist die Schlange

absichtlich *bewährt*. Valamint: Pierre Gisel, *La création*, Labor et Fides, 1980, 1987-2, 40: „Le serpent. Reste d’une figure chthonique, de l’incarnation démoniaque des mythes babyloniens, ici partiellement démythologisé: le serpent est créature, comme tous les animaux des champs. Il entre en dialogue avec l’homme. La plupart des exégètes soulignent, à juste titre, que le narrateur s’est efforcé d’objectiver le moins possible le mal en une figure extérieure et dont l’homme serait l’innocente et tragique victime. Le serpent ne figure pas, face à Dieu, quelque souveranité rivale et concurrente; il agit dans le cadre du créé... Et l’homme est coupable... En profondeur, le serpent incarne l’illusion qu’on jugera mieux de Dieu et de ses bienfaits en se situant sur un autre terrain que celui qu’ils désignent. Il se veut juge et maître de Dieu.”

<sup>72</sup> Claret, Bernd J.: i. m. 263.

<sup>73</sup> Kiss Sándor: *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*. Jel 17,8: „ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται: Isten Jahve nevének a paródiája.”

<sup>74</sup> A. Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1982, III/VIII.12.

<sup>75</sup> Lásd ehhez Heidl György kiváló monográfiáját: *Szent Ágoston megtérése*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001, mely az egyházatya megtérését hosszú szellemi fejlődés eredményeként mutatja be.

<sup>76</sup> A. Augustinus: i. m. VII/XII.18.

<sup>77</sup> Uo. VII/III.5.

<sup>78</sup> *De civitate Dei*. XII/7. Idézi Agostino Trapé: *Szent Ágoston*. Ford. Dr. Ladocsi Gáspár. Szent István társulat, Bp, 1987, 148: „Nagy tévedés, és nagy örütség az, ha azon dolgokra, melyeket rosszul használnak az emberek, átvinnénk azt a rosszat, amit a dolgok használója követ el. A rossz ugyanis, mivelhogy hiány, nem valamiféle tárgyban létezik, hanem a cselekvés módjában van, mivel rossz természet nem létezik. ...Így a fősvénység sem valamely arany bűne, hanem azé az emberé, aki rendetlenül szereti az aranyat. ...A kéjvágy sem a szépséggel és bájjal felruházott test bűne, hanem a léleké, mely rendetlenül szereti a testi élvezeteket.”

<sup>79</sup> Szent Ágoston: *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*. Ford. Némethy Ernő. 1922, Esztergom, Reprint Halász és Társa, Royal Press Kiadó, XVII. 5.

<sup>80</sup> Uo. XVI.7.

<sup>81</sup> Uo. XVII.8-9.

<sup>82</sup> A. Augustinus: *Vallomások*. VII/XXI.27.

<sup>83</sup> Uo. VIII/V.10.

<sup>84</sup> További ilyen értelmű szövegek olvashatók Ágostonnak *A Szentháromságról* c. művében, melyben a sátán minden fondorkodásában Krisztus ellenpólusa, valóságos anti-Krisztus. Ford. Gál Ferenc.

Szent István Társulat, Budapest, 1985, IV/10.13: „Abban áll az igazi béke és a teremtőnkkel való szilárd kapcsolat, hogy az élet Közvetítője által megtisztultunk, és kiengesztelődést nyertünk, mint ahogy a halál közvetítője által (mediator mortis) beszennyeződöttünk és eltávolodtunk. Ugyanis ahogy a kevély sátán a kevély embert a halálba vezette, úgy az alázatos Krisztus az engedelmeskedő embert visszavezette az életre. Ahogy az elbizakodva elbukott és romlásba vitte azt, aki hallgatott rá, úgy ez önmagát megalázva feltámadt, és felemelte a benne hívőt. Maga a sátán nem jutott oda, ahová elvezette az embert (a bukott angyal ugyanis a halált kárhózatában hordozta, nem testében, amije nem volt), azért az embernek úgy tűnhetett, hogy hatalmas fejedelem a démonok seregében, s ezek által gyakorolja gonosz hatalmát. Így az embert az elbizakodottság ragályos betegsége révén inkább hatalomra, mint igazságra ösztönözte, hamis tanítás által felfuvalkodottá tette, szentségtörő és varázslatos csalásokkal teli szertartások által csapdába ejtette, a kíváncsi és gógós lelket félrevezetve és illúzióba kergetve romlásba vitte, a *teletai*-nak (a misztérium vallásokba való beiktatása) nevezett szertartások által a lélek tisztulását ígérte, mert a világosság angyalának képébe öltözött (1Kor 11,14), és sokféle mesterkedés által hazug jeleket és csodákat vitt véghez.”

IV.12.15: „A halál útja Ádám bűnével nyílt meg előttünk: Egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál, s így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert ő benne mindnyájan bűnbe estek (Róm 5,12). Ennek az útnak a közvetítője az ördög volt, aki sugallta a bűnt, és elhozta a halált. A mi kettős halálunkat is saját egyetlen halálával készítette elő. Ő gonoszsága által lelkileg halt meg, mert teste nem volt, minket azonban a bűnbe is belerántott, és a bűn által a halál részesévé is tett. A lelki halált az ő kísértése folytán megkívántuk, a másikat az igazságos ítélet folyományaként kaptuk. Ezért van megírva: Isten nem teremtette a halált (Bölcs 1,13) és nem ő a halál oka, hanem a bűnös igazságos büntetésként kapja a halált. A bíró rója ki a büntetést a bűnösre, de a büntetés oka nem a bíró igazságossága, hanem a bűn megtorlása. Tehát ahová a halál közvetítője betaszította, ő maga nem jött oda, tudniillik a testi halálba... Az élet Közvetítője azonban megmutatta, hogy nem kell félni attól a haláltól, amely már együtt jár emberi mivoltunkkal, hanem inkább kell félni a gonoszságtól, melyet hittel legyőzhetünk... mivel halálunk a bűn büntetése, az ő halála lett áldozat a bűnért.” IV: 13.17: „A hazugság atyja, a halál közvetítője azonban csalárd módon szembe helyezkedett az élettel a tisztulás céljából megtartott, szentségtörő szertartások és áldozatok révén, amelyekkel félrevezette az elbizakodott embereket. Ő ugyanis sem



halálunknak nem lehetett részese, sem feltámadásunknak. Csak egyetlen halálát állíthatta szembe a mi kettős halálunkkal, de olyan egyetlen feltámadást sem állíthatott elénk, amely újjászületésünk szentsége és az idők végén való feltámadásunk mintája lett volna. Az élet igazi közvetítője az, aki mint élő lélek saját testét újra életre keltette, s a halál közvetítőjét, aki lelkileg volt halott, a benne hívő lelkektől eltávolította, hogy ne uralkodjék bennük, hanem legföljebb kívülről támadja őket, de le ne győzze. ...Aki lelkileg halott, az a lelkileg élőbe nem hatolhat be. De mivel mindenképpen az emberek halálát kívánta, annak a halálnak az előidézésére adta magát, amelyre képes volt, mert hatalmat kapott, hogy az ellen támadjon, amit az élő közvetítő tőlünk, halandó emberektől magára vett. S ott szenvedte el a teljes vereséget, ahol tudott valamit ártani. Amikor megkapta a külső hatalmat, hogy az Úr testének halálát okozza, éppen akkor veszett el belső hatalma, amellyel uralkodott felettünk. Ekkor történt, hogy sok halottban sok bűnnek a bilincse megoldódott, egy embernek az egyszerű halála által, aki soha bűnt nem követett el. Az Úr azért adta ezt nekünk önként, hogy ne ártsen nekünk az, aminek alá vagyunk vetve. Nem valakinek a jogából vették el az életét, hanem saját maga adta oda. Ő tudott volna nem meghalni, ha nem akart volna, tehát csak azért halt meg, mert akart. ...Halálát mint egyetlen igaz áldozatot ajánlotta fel értünk, s azzal minden bűnt eltörölt, megsemmisített és eltüntetett, amelyeknek alapján a fejedelemségek és hatalmasságok büntetésképpen hatalmukban tartottak bennünket... Így az ördög az ember felett, aki beleegyezett kísértésébe, mintegy szerzett jogot gyakorolt, és mivel ő maga nem volt alávetve a test és a lélek romlásának, azért a halandó, törékeny, szegény és beteg ember felett úgy uralkodott, mint a gazdag és hatalmas, a rongyos és alattvaló felett. De ezt az uralmát éppen egy valakinek a testi halála által vesztette el. ...Így amikor a gonosz mintegy saját jogán fordult ellenünk, a megölt ártatlan még több joggal legyőzte őt, s a bűnből eredő szolgaságunkat megtörte. Megszabadított attól a szolgaságtól, amely jogos volt a bűn miatt, de amikor az ő ártatlan vérért igazságtalanul kiontották, akkor megváltoztatta halálos ítéletünket, és a bűnösöket a megváltással megigazultakká tette.”

<sup>85</sup> Uo. IV/11.14: „A gonosz lelkek a légnemű testek által könnyen hozhatnak létre olyan jelenségeket, amelyeket még a jobbindulatú földi emberek is megcsodálnak. A földi testeket ugyanis bizonyos meszterkedésekkel és ügyességgel úgy lehet kezelni, hogy a színházi előadásokon az emberek számára csodálatos dolgoknak látszanak; akik nem láttak ilyeneket, azok elbeszélés alapján alig hiszik el. Az ördög és angyalai az anyagi dolgokat finomabb elemek segítségével

még könnyebben alakítják át hihetetlennek látszó jelenségekké, vagy titkos ráhatással az emberek becsapására a képzeletükben hoznak létre képeket, így ébren vagy álomban félrevezetik vagy őrjengővé teszik őket.

<sup>86</sup> Uo. IV/13.18: „Az ördög mentes a testi haláltól és erre büszke is, de más halál készült számára a pokol örök tüzében, amelyben nem csak a testi teremtmények, hanem a szellemi testtel rendelkezők is gyötrődnek. ... Az Isten Igéje megmaradt annak, ami volt, egyáltalán nem változott, de alacsonyabb rendű természetet vett föl, és így elviselhette azt, ami nálánál alacsonyabb. Viszont a tisztátalan ördög, akinek nincs földi teste, testileg nem szenvedhet. Így ha ők maguk jobbak is az ördögnél, de testben élnek, azért ki vannak téve a halálnak, míg a test nélküli ördögök nem hálnak meg.”

<sup>87</sup> Az „abszolút logikát” követelő bírálatok figyelmen kívül hagyják azt a körülményt, hogy Barth az Istenről való beszédet csupán mint „megtört teológiát” tartja lehetségesnek. Ezt mellőzve hangsúlyozhatja csak David Ray Griffin (*God, Power and Evil – a Process Theodicy*. Philadelphia, Westminster Press, 1976, 2 – University Press of America, 1991, 150 sköv.), hogy a barthi rendszerben nem lehet eltekinteni attól, hogy Isten cselekszik mindent mindenekben, így a gonosz „passzív” szerzéséért is ő a felelős. 163: „...one would have to conclude that Barth’s response to the problem of evil involves a denial of the validity of logic.” A logikai inkonzekvenca vádja akkor lenne jogos, ha Barth maga mint tökéletes logikai rendszert ajánlaná teológiáját.

<sup>88</sup> Karl Barth: *KD III/3*, 406: „Das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt, ist das Nichtige. ...Gott erwählt und eben damit verwirft er auch, was er nicht erwählt. ...Nur von da aus ist das Nichtige. Aber von da aus ist es. Indem Gott auch zur Linken Herr ist, ist er der Grund und Herr auch des Nichtigen. ...Es hat sich nicht selbst erschaffen. Es hat keine Macht, die ihm nicht von Gott gegeben wäre. Auch es ist von Gott. ...Eine reale Dimension wird auch damit eröffnet, einem Wirklichen *sui generis* wird auch damit – auch darin, dass Gott hier ganz und gar nicht Schöpfer ist – Existenz zugesprochen und Gestalt gegeben. Das Nichtige ist das, was Gott nicht will. Nur davon lebt es, daß es das ist, was Gott nicht will. Aber eben davon lebt es: weil und indem nicht nur Gottes Wollen, sondern auch Gottes Nichtwollen kräftig ist, und also nicht ohne reale Entsprechung sein kann. Die reale Entsprechung des göttlichen Nichtwollens ist das Nichtige. ... Aber eben die Sünde des Menschen bestätigt auch die tatsächliche Existenz des Nichtigen.”

<sup>89</sup> Uo. 408: „Jede solche Auffassung vom Nichtigen würde also als

christlich untragbar zu bezeichnen sein, in welcher diesem eine andere Existenz als die in diesem Gegenüber zu Gottes Unwillen zugesprochen würde: eine selbständige, von ihm unabhängige Existenz also oder eine von ihm gewollte Existenz wie die seines Geschöpfes. ...Innerhalb jener Grenze ist es eben kein Schein, sondern Wirklichkeit. ...Diese Negation seiner Gnade ist das Chaos, die Welt, die Gott nicht wählte.”

<sup>90</sup> Uo. 330: „das dritte Wirkende”.

<sup>91</sup> Uo. 327: „Es gibt unter den Gegenständen von Gottes Vorsehung einen Fremdkörper, den sie, indem sie auch ihn umfasst, indem auch er sich ihr nicht entziehen kann, jedenfalls in einer seinem besonderen Wesen entsprechenden höchst besonderen Weise umfasst: verschieden von der Art, in der sie die Kreaturen und das kreatürliche Geschehen beherrscht – einen Fremdkörper, den man mit den anderen Gegenständen von Gottes Vorsehung niemals in einer Linie sehen und in einem Atem nennen kann, im Blick auf den uns darum die ganze Lehre von Gottes Vorsehung noch einmal neu zum Problem werden muss. Wir bezeichnen diesen Widerspruch und Widerstand, diese störrische Element, diesen Fremdkörper (unter Vorbehalt näherer Erklärung) als das Nichtige. 422: „...mit einem Fremdkörper muss hier in der Tat gerechnet werden; anders denn als Fremdkörper kann das Nichtige bestimmt nicht in Frage kommen; es kann aber auch als dieser Fremdkörper nicht ausserhalb, sondern nur unter der Jurisdiktion des vaterlichen Waltens Gottes gesehen und verstanden werden.”

<sup>92</sup> Uo. 346: „Das Nichtige ist die „Wirklichkeit”, um derentwillen (namlich im Gegensatz zu der) Gott selbst in der Geschöpfungswelt Geschöpf werden, der er sich in Jesus Christus selbst stellen und unterwerfen und sie eben so überwinden wollte... Was Jesus Christus ans Kreuz gebracht und was er am Kreuz besiegt hat, das ist das wirklich Nichtige. ...das war offenbar nichts von ihm Gewahltes, Gewolltes und Gewirktes, nichts, zu dem er zuvor Ja gesagt hatte oder je Ja sagen könnte.”

<sup>93</sup> Uo. 403: „Auf dieser Schattenseite grenzt das Geschöpf an das Nichtige. ...Es ist aber diese Grenze selbst und als solche nicht das Nichtige; es hat jene Schattenseite der Schöpfung als solche mit dem Nichtigen nichts zu tun. Alle diejenigen Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, in denen das Nichtige als eine wesensnotwendige Bestimmung des Seinden und des Daseins und also des Geschöpfes oder gar als eine Wesensbestimmung des ursprünglichen, schöpferischen Seins Gottes selber gedeutet wird.”

<sup>94</sup> Uo. 330: „Aber das ist das Besondere, das hier zu bedenken ist, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf, genauer gesagt: im Bereiche des

Geschöpfes unter der Herrschaft des Schöpfers ein Wirkendes auf dem Plan ist, das weder vom Schöpfer noch vom Geschöpfes zu erklären und nun doch nicht zu übersehen oder zu leugnen, sondern in seiner ganzen Eigenart in Rechnung zu stellen ist.”

<sup>95</sup> Uo. 402: „Was eigentlich und wahrhaft ist, das kann ja nur Gott und sein Geschöpf sein. Das Nichtige ist aber weder Gott noch ein Geschöpf Gottes. So kann es auch nicht sein, wie Gott und wie seine Geschöpfe sind. Dass es folglich Nichts ist, d. h. nicht ist, wäre freilich eine voreilige, verharmlosende Folgerung. Gott rechnet mit ihm. ...es in seiner eigenen, in einer dritten Weise tatsächlich gar sehr „ist“. Alle diejenigen Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, die diese „ist“ leugnen oder abschwächen oder leicht nehmen wollen. Das Nichtige ist nicht das Nichts. Es ist aber das Nichtige.”

<sup>96</sup> Uo. 353: „Es gibt ein wirkliches Übel, und einen wirklichen Tod, wie es eine wirkliche Sünde gibt. ...es auch einen wirklichen Teufel samt seinem Heer und eine wirkliche Hölle gibt. „Wirklich“ heißt auch hier: im Gegensatz zur Totalität der Schöpfung Gottes. ...Es ist nicht nur das moralische, es ist auch das physische, es ist das überhaupt Nichtige. Es ist die umfassende Negation des Geschöpfes und seiner Natur. Und es ist als solche eine Macht.”

<sup>97</sup> Uo. 423: „Wir wollten das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf nicht philosophisch und also von außen, sondern theologisch und also von innen verstehen. ...von ihm (von dem Fremdkörper) nur im Rückblick darauf gedacht und geredet werden darf, dass es durch die in Jesus Christus erschienene und kräftige Barmherzigkeit Gottes gerichtet, widerlegt und erledigt ist.”

<sup>98</sup> Uo. 620: „Die Wahrheit Gottes erledigt sie, weil und indem sie, mit ihr konfrontiert, als Lügenkräfte offenbart, demaskiert, bloßgestellt werden. Das ist die Erkenntnis, die in Sachen der Dämonen noch wichtiger ist, als die, das sie existieren, und zwar als Kräfte und als solche immer und überall existieren. Doch noch immer und überall da, wo die Wahrheit Gottes nicht ist, nicht verkündigt, nicht geglaubt, nicht begriffen ist, und darum nicht redet, nicht leuchtet, nicht herrscht.”

<sup>99</sup> Uo. 420: „Es ist nicht mehr erlaubt, von ihm so zu denken, als ob es immer noch Anspruch, Recht und Gewalt über Gottes Kreatur hätte, als ob es noch immer vor uns und über uns wäre, als ob, die von Gott geschaffene Welt noch immer eine ihm verfallene und von ihm beherrschte Welt wäre, als ob auch wir Christen es noch immer zu respektieren hätten: als ob vielleicht gerade das besonders christlich sei, hier möglichst großen Respekt zu empfinden und die Welt gerade in seiner Hinsicht zu möglichst großem Respekt

aufzurufen! Es ist nicht mehr erlaubt, vom Nichtigen so zu denken, als ob die reale Befreiung oder Lösung von ihm erst die Sache irgendeiner Zukunft, eines erst beforstehenden Ereignisses wäre. Es liegt auf der Hand, dass man faktisch immer wieder so denkt: immer wieder die ängstlichen, die gesetzlichen, die tragischen, immer wieder die unsicheren, und kümmerlichen, immer wieder die im Grunde melancholischen Gedanken, die da unvermeidlich sind, wo man aus dem christlichen Glauben zu denken nicht fähig oder nicht bereit ist.”

<sup>100</sup> Uo. 417. 424–425.

<sup>101</sup> Karl Barth: *KD III/3*, 331: „Und man sah die Schwierigkeit eben in dem vorhin angedeuteten Dilemma: entweder *in excessu* oder *in defectu* sich zu verfehlen, entweder mit den Manichäern, Priscilianisten und ähnlichen alten Irrlehrern von einer *causalitas mali in Deo* zu reden und damit der Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten (eine Möglichkeit, gegen die sich die Calvinisten besonders sorgfältig abzugrenzen hatten), oder aber das Böse mit den alten und neuen Pelagianern nur der Kreatur zuzuschreiben und also der Vorsehung und Herrschaft Gottes mehr oder weniger zu entziehen und sich damit der offenen oder verdeckten Leugnung der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes schuldig zu machen.”

<sup>102</sup> Lásd Kálvin véleményét a 66. jegyzetnél!

<sup>103</sup> Idézi Wolfgang Trillhaas: *Dogmatik*. Vierte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin-NewYork, 1980, 147.

<sup>104</sup> Paul Tillich: i. m. 267.

<sup>105</sup> Ahogy némelyek az erkölcsi készséget nélkülöző gyermekek és állatok, tehát a *par excellence* ártatlanok emberi cselekvésre vissza nem vezethető szenvedését magyarázza (pl. Ludger Oenig-Hanhoff, 1986-ban elhunyt tübingeni filozófus, Claret Bernd J.: i. m. 234.).

<sup>106</sup> Vö. Varga László: *Istenismeret*. Marosvásárhely, 1992, 240: „A halál pillanatában az ember előtt felvillanhat az élet, melyet ő engedelmességével eldobott magától, a Krisztus arca, akit csak most ismer fel, s a visszavonhatatlan ítélet kétségtelen és kétségbeejtő tudatával hullhat ki a létből. De ez már csak spekuláció, ez Isten titkai közé tartozik, nem közölte velünk, tehát nem tartozik ránk. A spekulatív logika pedig könnyen önellentmondásokba ütközik. Ha ugyanis elfogadjuk azt, hogy a halállal átlépünk az „örök pillanat” időtlenségébe, akkor a tudatos pillanat is az örök időtlenségbe torkollik. De hogy ez mit jelenthet a gyakorlatban, azt elképzelni sem tudjuk. Nem szabad tehát a kijelentett tanítás ösvényéről lelépni. Mi lesz a kárhozottak sorsa? Nesciamus et nesciabimus – nem tudjuk és nem is fogjuk megtudni, míg magunk is el nem érjük az örök-kévalóságot.”

<sup>107</sup> A hívő ember jó lélekkel el tudja gondolni azt is, hogy Isten igazsága nem csupán mint megtorló igazság lehetséges, hisz uo. 241: „a legnyomorultabb életű hívő is többet nyer már a földön, mint a legboldogabbnak mondott hitetlen”.

<sup>108</sup> Varga László: *A Sátán a Szentírásban*. Kézirat, 31: „Nincs olyan Sátán, transzcendens hatalom, mely közénk és Isten közé állhatna.” Ez genuin bibliai üzenet, amennyiben hangsúlyos az *olyan* határozó. Ami távolról sem lehet egyenlő azzal, hogy racionalisztikus-szekularizált megközelítésben ez a Sátán könnyűszerrel nem létezőnek nyilvánítható, ahogyan azt a szerző állítja: „nincs, nem él, nem fenyeget semmiféle Sátán, ördög, gonosz lélek.” (*A Sátán halott!*, Tanulmányok, cikkek, előadások, A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tanárainak kiadása Kolozsvár, 2003, 52.) Hisz ha csupán ilyen alapon tagadjuk a Sátán létét, ez a tagadás szükségképpen magának Istennek a létre is kiterjed. A vízvonalzó kérdés ez: Krisztus uralma alatt vagy csupán egy racionalisztikus-felvilágosult-modern világkép súlya alatt semmisül meg a Sátán. Ha az előbbi végbemegy, megtörténik egyéni és közösségi szinten, akkor nem hitbéli köteleességem többé sem a „nincs”-et, sem a „van”-t csökönyösen hajtogatnom, mert az istenfiak szabadságával állíthatom Pállal együtt, hogy *bármi is legyen* a számunkra ismeretlen valóságban, minket *semmi* nem szakíthat el Isten szeretetétől. Varga László kérdésére – *Mi a magyarázata annak, hogy igen sok, komolyan hívő keresztény emberben öröm helyett spontán visszatetszést szül a Sátánnak mint felettem álló személyes hatalomnak nemlétéről szóló tanítás?* (uo.) – a választ nem csupán abban látom, hogy a saját felelőssége áthárításának reflexszé vált gesztusával nem szívesen maradna hoppon – azaz metafizikai alibi nélkül – az ember, hanem sokkal inkább abban a teológiai igazságban, amit maga a szerző is leszögez, de nem visz végig teljes következetességgel, miszerint „a Sátán létének tagadása önmagában soha nem szabadít fel sem a Sátán hatalma, sem a Sátán fogalma alatt uralkodó bűn hatalma alól. Azt egyedül csak a Krisztusban, a felettünk valóban uralkodó, minket a kereszthalálig szerető, bűneinkből megváltó egyetlen örök Istenben való hit adhatja meg.” (i. m. 29.) Ha ez így van, márpedig így hisszük, akkor nem kell csodálkozni azon sem, ha ez a világnézeti alapon történő tagadás semmi többletet nem ad hozzá az evangéliumi hit, a Krisztusban megnyert győzelem öröméhez.

Csakis ilyen értelemben, nem pedig általánosan érvényes Van de Beek megállapítása, aki túlhangsúlyozza a Sátán „személyességét” némiképp összemossa azt Isten igazi – személylé lett – személyességével, i. m. 196: „The person who has trouble with the reality of the devil had better remember that the same worm which gnaws

at belief in the devil, also gnaws at belief in the existence of a personal God. ...Concerning both of them, we can only be persuaded from without that they are not just impersonal powers but persons *who speak to us* (kiemelés – V.S.B.)”.

<sup>109</sup> Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, III. Aufl, 1964 (I, 1955), 539: „Gewiss, wir Glauben als Christen nicht „an“ den Teufel. Der Teufel steht auch nicht im Credo. Aber wir glauben „gegen“ den Teufel. Das ganze Credo ist zugleich abrenuntiatio diaboli. Aber die Macht, gegen die Glaube Glaube ist, hat, so gewiß ihr keine Geltung zukommt, doch Realität. Wir vermögen ihr keinen Bereich beizumessen; sie könnte in einer Ontologie nur dadurch Platz gewinnen, daß sie zugleich nivelliert und gerade als Macht gelegnet würde. Aber als *Macht* haben sie die biblischen Zeugen erfahren.”

<sup>110</sup> Claret, Bernd J. joggal veti föl azt a figyelemreméltó gondolatot, i. m. 82, miszerint a *személy* (*személyi jelenlét*) fogalmának a használatát a klasszikus úrvacsora vitákban kifejezettek apogetikai funkciót töltött be, ti. az, hogy Krisztus személyesen jelen van a jelekben, azt hivatott kifejezni, hogy *realiter, valóságosan* ott van, számolni kell vele. Jellemzőnek tartja, hogy Duquoc *Symbol ou réalité* c. könyvének német kiadása a *Satan – Symbol oder Person?* címmel jelenti meg, ahol a *személy* (Person) fogalma a „valóságos” szinonimája lesz. Ez a megközelítés azt sugallja, valóságosként fogadhatunk el valamit anélkül, hogy fontos lenne a további kérdés: *miképpen* valóságos?

<sup>111</sup> *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975, 336: „Der marxistische Philosoph Ernst Bloch wirft der Aufklärung Verharmlosung des Bösen vor: ‘Das Böse soll ja nun in dem Optimismus der Aufklärung wirklich nur als schwach und klein gesehen werden, wie bloße Schönheitsfehler etwa in einer sonst vollkommenen Welt.’ Weder Wahn und Agressionstrieb auf der subjektive Seite noch sämtliche Unterdrückungen und soziale Inhumanitäten auf der objektiven Seite reichen aus, ‘um ein Phänomen wie Auschwitz kausal zu erklären, ja auch nur in nacherfahrende Sprache zu bringen.’”

<sup>112</sup> Lehetséges, hogy Szókratészhez kanyarodnánk vissza (Platón, Apologia, XV), aki szerint van ugyan démoni, de nincs démon? Kérdés, hogy e kettő közül a melléknév vagy a főnév fejezi-e ki erőteljesebben a megismerhető-uralható elemekre nem redukálható *mysterium iniquitatis*? Eszerint kell itt dönteni szavak dolgában!

<sup>113</sup> *Inst.* I.14,17: „Ami pedig a Sátán és Isten közötti ellenségeskedést és harcot illeti, ezt úgy kell értenünk, hogy eközben szilárdan álljon előtünk az, hogy a Sátán Isten akarata s intése ellenére nem képes

semmit tenni. ...De mivel Isten az ő hatalmának zabláján teljesen megkötözve tartja, csak azt hajtja végre, mit neki Isten megenged, s így teremtőjének akarva, nem akarva engedelmeskedik, mivel kénytelen azt a szolgálatot végezni, amit Isten akar.” *Inst.* I.14,18: Mivel pedig Isten a tisztátalan lelkeket tetszése szerint ide s tova hajtja, e kormányzását akképpen irányítja, hogy az ördögök a hívekkel állandó harcban legyenek, cselekkel rohanják meg, ostrommal ingereljük, háborúsággal gyötörjük, gyakran el is bágyasszák, megzavarják, megrettentésük, néha meg is sebezzék, de soha le ne győzzék, és el ne nyomják, a hitetleneket ellenben maguk alá vessék, lelkükön és testükön hatalmat gyakoroljanak, s azokkal mindenféle bűnt elkövessenek úgy, mint saját rabszolgáikkal.”

<sup>114</sup> Ellentétben Török Istvánnal: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 226: „...olyan korokban, mikor a sátán létét tagadják, a kereszténység restté, tunyává és megalkuvóvá válik, annak jeléül, hogy a sátán tagadását többnyire megelőzte a Krisztus titkos vagy nyílt megtagadása.”

<sup>115</sup> Walter Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1968, 203: „Ob es das Böse (to ponéron) oder der Böse (ho ponéros) ist, in jedem Fall ist die böse Macht als eine Wirklichkeit gesehen, die wie ein lauerndes, sprungbereites Tier, das auf Beute aus ist, gedacht wird (Vgl. Gen 4,7; 1Pt 5,8). Dieser drohenden Gefahr entrissen zu werden, um nicht von ihr verschlungen zu werden, bitten die Beter des Unser-Vater gemeinsam.

<sup>116</sup> A kérdés, ugye, ez: Vajon a mocsár mélyén, melyből a magam erejéből nem menekülhetek, leselkedik-e reám még egy tengeri szörny is? Teljesen mindegy, ha egyszer úgyis elnyeelem.”

<sup>117</sup> Tavaszy a „nem test és vér elleni tusakodásban” éppen a gonosz elhelyezhetetlenségét látja. *Református Keresztény Dogmatika*. Kolozsvár, 1932, 140.

<sup>118</sup> *Inst.* I.14,18.

<sup>119</sup> A „személy” megjelölést a Sátánra alkalmazni kiváltképpen nehéz, márcsak ennek a fogalomnak a zsidó-keresztény talajon sarjadt XX. századi perszonalizmusban elfoglalt abszolút pozitív jelentése miatt is. Ezenkívül – amennyiben a legcsekélyebb mértékben is törekszünk arra, hogy megfelelően árnyalt fogalmi készletet használjunk – kérdéses, hogy *ugyanazon* „személy” kifejezéssel jelölhető-e annyira *különböző* létezők, mint Isten, Sátán és ember. Róluk merészelvén szót ejteni, hasznos lehet, ha emlékezetünkbe idézzük azt a szent félelmet és rettegést, ahogyan a patrisztikus kor atyái viaskodtak az olyan kifejezések megtalálásáért, amelyek a leginkább alkalmasak arra, hogy a lehető legtöbb félreértést kizárják az isteni dolgok értelmezéséből. Tudatában voltak például annak, hogy nem



jelölhetik *ugyanazzal* a kifejezéssel azt a módot, ahogyan a Fiú, illetve a Szentlélek az Atyától ered, hisz ez könnyen félreérthető lett volna, azt sugallva, hogy az Atyának valamiképpen két Fia van. Ezért volt szükséges az eredetre vonatkozó *különböző* megjelölésekre (nemzi a Fiút, lehelli a Lelket). És bár ezzel a tudatos elővigyázatossággal sem sikerült minden félreértést kiküszöbölni – például: ugyanaz a *persona* fogalom fejezi ki a szentháromság-tanban a személyek *hármasságát* (Deus unus in tribus personis distinctis), mint a krisztológiában a két természet *egységét* (una persona) –, a szavak és a jóták megválasztása óriási horderejének tudatában voltak. Ugyanakkor azt is látták, hogy a tét, amire a szavak utalnak, túl van a szavakon. Ágoston szerint *nem* azért beszélünk a Szentháromság Istenről, hogy *megmondjuk, kicsoda* Ő, hanem hogy ne hallgassuk el hitünket. (Szó szerint: hogy ne hallgassunk. De Trinitate V, 10: „Non ut illud diceretur, sed ne taceretur”). Jaj nekünk, ha a szavakért való harc hevét a teológia művelésének ez az alázata nem ellensúlyozza! Tehát: J. Ratzingerrel együtt valóban inkább a személyiséget leromboló, a közösséget összetörő aperszonális valóságról, *Un-Person*ról kellene beszélni. Ricoeur szerint pedig, amennyiben a Sátán „személy”, megtéréséért kellene könyörögnünk, ami nyilvánvaló abszurdum.

## „Életem ideje a te kezében van”

(Zsolt 31,16)

Az eutanázia-kérdés keresztény szemmel<sup>1</sup>

(1. ÉLŐBEN) Az alábbi történetet hiteles helyről hallottam, nem írói fantázia szüleménye tehát. Nem is egyedi eset. Egy olyan kor tünete, mely kétségbeesett erőlködéssel, kizárólag saját emberi erőforrásaira és bölcsességére támaszkodva igyekszik megoldást találni a százarcú, önnön határait elmosó élet rejtélyeire.

*Mindennapjait éli a holland kisváros, csak a nap süt szokatlan hévvel ezen a nyárvégi koraesten. Csendes utcában szolid, olyannyira jellegzetes, hatalmas üvegtáblájú ház várja vendégeit. Gyönyörű, virágos előkertben frissen nyírt pázsitot permetez az öntözőalkalmatosság, remeg a szórófej, mintha porban fürdőző madárka volna, perdül jobbra, forog balra, nevet a vízszugár a ragyogásban, játszik, táncol az élet. A kertet át-vágó, házhoz vezető ösvényre ellenkező irányból fordul be most két meghívott – a vendégeket körültekintően, külön erre az alkalomra nyomtatott kártyával invitálták –, a férfi, kézitáskájáról ítélve, orvosféle lehet, a hölgy kalapos, középkorú; kézfogással köszöntik egymást, mosolyuk – érthetetlen módon – különösen kényszeredett, csaknem torz. A néhány fős társaság már együtt van odabent, a tágas nappaliban két, csaknem egyidős, negyvenen túli férfi a kandalló párkányzatának támaszkodva társalog, a kandallóban most nyilván nem raktak tüzet, egyikük whiskyt, a másik narancslevet kortyol; mögöttük, kissé jobbra, a fotelben, deresedő öregúr, világos öltönyt, lazán kötött nyakkendőt visel: akaratát sugárzó vonásaik is elárulják, hogy – a vélhetően özvegy – apa és fiai ünnepelnek ma együtt. Születésnap, névnap ez, esetleg egy jól menő családi vállalkozás kitüntető figyelme néhány vezető munkatárs iránt? A férfiak a labdarugó világbajnokságról meg az ellőtt tizenegyesekről nyilvánítanak szakvéleményt, hölgyeik pedig nevetve arról, hogy ez az egyetlen férfitéma milyen kibírhatat-*

lan. A háttérből CD szolgáltat tökéletes minőségű muzsikát – Mozart? –, jótékonyan töltve ki a téma fesztelensége ellenére is olykor elakadó társalgás hézagait. Feltűnő, hogy nincsenek gyerekek. Az apa, akit láthatóan untat a terefere, a kertbe megy, ott sétálgat egy ideig, de nem is séta ez, inkább téblábolás rózsától-rózsáig, mintha mormogna is nekik valamit, és egyáltalán nem érdekli, hogy a vízszugár most őt pásztázza végig! Visszamegy a házba, fotelébe ül (senki sem vette észre, hogy kint járt), rákos betegekre jellemző, hamusápadt arcára természetességet igyekszik parancsolni, mindhiába persze, tekintete hol a semmibe réved, hol meg az ezüst falióra tapad, mint aki arra vár, hogy egy vendég, az est legfontosabb és rögzítményes pontos vendége az óraütéssel egy időben lépjen majd a házba; ölében csukva a családi fotóalbum. Nem, köszöni, semmi erőset nem kér, hártja el rekedtes hangon a poharat.

– Mitől vizes a ruhád, apu? Még meg találsz fázni...

Mint ki üvegkalitkában van, kívülről hallja az elmosódó hangokat, de jelentésüket már nem kívánja megfejteni. Fél tíz mutat a falióra. A hirtelen gongütésre riad, eszmél fel újra: metsző élességgel lát, hall maga körül mindent. Érzi, amint egyre inkább felé fordul a figyelem, fia vállát veregetve bátorítják:

– Mindig is erős ember voltál, mindig is magad döntöttél, apu.

Araszolnak a percek. A kalapos nő lép hozzá hirtelen (valamilyen lelkész nő, derül ki végül):

– Jó lesz, nagyon jó lesz – mondja átszellemült arccal, miközben kezét szorongatja.

Mások hallgatnak, mosolyogni próbálnak. Az orvos is néma, de ő tudja, a nagyjelenet úgyis az övé. A tíz gongütés már senkit, vagy majdnem senkit sem riaszt meg: tökéletesen felkészült rá a társaság.

– Akarja, ugye? – fordul a hamuszín arc felé, mint valami varázsló, az orvos. Az, mintha csak egy álarc volna, tétován előrebillen. Néhányan elismerően összenéznek.

– Akkor üljön át kérem, ide, erre a kényelmes kanapéra.

Mint robotgép követi a nyájas hangú utasítást. Az orvos, mint lelkészek a megtört kenyeret szokták, fölemeli a kicsi, li-

la tablettát. Biccent. Az öreg megrándul, ahogy kinyújtja a nyelvét. Az orvos ráteszi az édes glazúrba vont, gyorsan öltő mérget.

„Mint habos, vöröslő tengeren a lemenő nap”, ezt gondolta a kalapos hölgy, és nagyon elégedett volt hasonlatával.

– Orvost, papot kéne hívni – nyöszörög valaki, de ezt senki sem hallja meg.

– Na, milyen ízű? – hajol fölé a mágus.

– Senkinek sem kívánom – mondja jól érthető hangon.

Aztán elvágódik, de zuhanás közben még tisztán látja arcát, amint megvillan kisebbik fia videókamerájának lencsésén.

(2. KÉRDÉSEK) Mi történt itt? Hátborzongató hidegvérrel végrehajtott családi gyilkosság? Vagy épp ellenkezőleg: jótékony, irgalmas cselekedet gyakorlása, mely figyelembe véve a gyógyíthatatlan beteg akaratát, igyekezett őt megkímélni a hosszú szenvedéstől, amivel várhatóan szembe kellett volna néznie? A beteg megértése és a vele való egyetértés emberi gesztusa, a beteggel, aki egy aktív, valószínűleg vezető beosztásban eltöltött élet után emberi méltóságán alulinak találta, hogy őt valaha is mások gyámolítsák, etessék, ágytálazzák netán?! Vagy pontosabb, ha azt mondjuk: itt segítséggel végrehajtott öngyilkosságról van szó? Ha valakit kórházi ágyon néhány hónapja már csak lélegeztető gépek éltetnek, lekapcsolhatják-e a szerkezetet? Ha nyilvánvalóan súlyos értelmi és fizikai fogyatékos gyerek jön világra, hagyhatják-e – ”irgalomból” – meghalni? Milyen mértékű legyen a fájdalomcsillapítás? Alkalmazható ez akkor is, ha mellékhatásként megrövidíti a beteg életét? Kinek kell adott esetben döntenie? A betegnek, hisz az ő életéről van szó? Az orvosnak, hisz voltaképpen ő ismeri a betegség stádiumát és annak várható kimenetelét akkor, amikor döntésre kerül a sor? Szülőnek, gyereknek, egyszóval hozzátartozóknak, hisz őket érinti legelővénebben mind a beteg életének a meghosszabbítása, mind annak esetleges halála? A törvényszéki orvosnak vagy bírónak is állást kell foglalnia, vagy a döntés bizonyos felelősségét felvállalhatja a lelkiigazgató, a lelkész, netán az államelnök is? És milyen büntetőjogi következményei lehetnek egy

ilyen vagy hasonló esetnek? Mit mond erre a humánerkölc, és mit a keresztény etika? Ismertek-e a korábbi századok, ezredek valamilyen hasonló gyakorlatot, és ha igen, hogyan befolyásolja a kérdés alakulását, a huszadik század szédületesen fejlődő orvostudománya? Apropos, orvostudomány: hol is van hát az élet titokzatos határa, és mi jelzi ezt? A szív- ill. agyműködés leállta? Tudjuk, tudhatjuk-e egyáltalán a pillanatot, amikor átlépjük azt a bizonyos vonalat, mely némelyeknek az életre vivő „aranykapu”, másoknak meg rettegéssel fenyegető, feneketlen mélység? Melyek a probléma gócpontjai? És mit mond minderről a Biblia? Ha pedig annak lapjain nem találunk hasonló történeteket, meglehet, hogy Isten Igéje egy ilyen döntő, valóban élet-halál kérdésben támasz nélkül hagyna?

(3. FOGALMAK) Tudatában vagyunk ugyan, hogy ezen az ember számára olyannyira homályos határmezsgyén, amit maga a halál jelent, sokszor alig lehet éles elkülönítéseket tenni, mégis szükségesnek látszik néhány használatos fogalom tisztázása.

Az *eutanázia* elmélete és gyakorlata a halál misztériumával foglalkozik tehát, pontosabban a meghaló vagy halni készülő emberrel, mégpedig úgy, hogy számára a lehető legkönnyebb, legjobb legyen az életből való eltávozás. Maga a kifejezés két görög szó összevonásából adódik: eu = jó, könnyű + thanatosz = halál. Jó halál – furcsa összetétel, hisz lehet-e egyáltalán jó az, amitől retteg a természeti ember, lehet-e könnyű a halál, még akkor is, ha fájdalommentes? Az Oxfordi Angol Szótár szerint mindenesetre ilyen értelemben használták a kifejezést – a szakirodalomban először 1646-ban: „*a világból való halk, könnyű, fájdalom és kínlődás nélküli eltávozás*”<sup>2</sup>. Tegyük hozzá: többnyire már előrehaladott stádiumban lévő, gyógyíthatatlannak ítélt betegek „halálba segítéséről” van szó. Az angol nyelvterületen használatos „*mercy killing*” (= irgalmas ölés), a német „*Sterbehilfe*” (meghalni segítés) kifejezés szintén ilyen irányba mutat. Sőt, gondoljunk a magyar „kegyelemdőfés” szavunkra: az arénában harcoló

római gladiátor legyőzött, vérző ellenfelét egy utolsó, „kegyelmes” döféssel küldi halálba.

*Kívánt- vagy igényelt eutanáziáról*<sup>3</sup> beszélünk, ha a beteg kifejezett óhajára, tudtával és beleegyezésével rövidítik meg életét.

*Megengedett eutanáziáról* van szó amennyiben például malformált csecsemők, súlyos elmebetegek vagy öntudatlan állapotban lévő betegek helyett haláluk felől mások döntenek (hozzátartozók, orvosok, bíróság).

Az ún. *halálra jelölés* vagy *nem kívánt eutanázia* az áldozatok szempontjából emberölés vagy éppen közönséges gyilkosság : a társadalom számára valamilyen megfontolásból haszontalannak ítélt emberek – testi-szellemi fogyatékosok, visszaeső bűnözők, öregek, egy bizonyos alsórendűnek ítélt etnikumhoz tartozók stb. – halálba küldését jelenti. Ilyen értelemben eutanáziáról legfennebb a halált okozók szempontjából lehet szó. (Ahogyan a náci „orvosi központokban” folyó gyilkos ténykedés jelölésére is cinikusan az eutanázia kifejezést használták).

Az *aktív eutanázia* során konkrét műveleteket tesznek a halál előidézése érdekében, míg a *passzív eutanázia* az orvosi kezelés mellőzésével vagy megszakításával, a táplálék fokozatos megvonásával a beteg meghalni hagyását jelenti.

*Asszisztált, felügyelt öngyilkosság* esetén a beteg maga is aktív saját halála okozásában, de mások jelenlétében, segítségével hajtja ezt végre.

A fenti kategóriák egymás mellé helyezésével természetesen árnyaltabb képet kapunk a beteg, illetve környezete viszonyulását illetően (pl. önkéntes passzív eutanázia).

(4. ELŐZMÉNYEK) Mondd el, mit gondolsz a halálról, és megmondom véleményed – az életről. Az a mód, ahogyan különböző korok, népek, kultúrák saját elesettjeiket, a már- vagy még harcolni, dolgozni nem tudókat, nem sokat ígérő csecsemőket vagy éppen haldoklóikat kezelték, sokat elárul az illető társadalom életfelfogásáról. A gyakorlat erkölcsi bírálattát mellőzve, az eutanázia előtörténetéből itt csupán néhány jellegzetes mozzanatot emelnék ki. Noha a szoros értelemben

vett eutanázia tulajdonképpen az egyre hatékonyabb orvosi technikát kifejlesztő XX. század és elsősorban a jóléti társadalom problémája, bizonyos formában nyilván már a legkorábbi korok emberei is szembesültek vele, különösen ha annak passzív formájára, a meghalni hagyásra gondolunk. *Nomád népek* vagy éppen háborús idők menekülő csapatai elhagyták az öregeket, sebesülteket, egyszerűen a gyámolításra szorulókat azért, hogy ezzel is növeljék a menekülők vagy más lakóterületet keresők túlélési esélyeit. Az *ókori Spártában* viszont a harcképes, fizikailag egészséges társadalom biztosítása érdekében vitték ki a torzszülött csecsemőket a Tajgetosz nevű hegy vadonjaiba meghalni. Az említett példához képest a *klasszikus görögség* annyiban áll közelebb korunk kérdésfeltevéséhez, amennyiben ott is, mint manapság, a „jó halál” kívánása, gyakorlása nem annyira valamilyen közvetlen szükség eredménye, mint inkább egy bizonyos életfelfogásnak, filozófiának tudható be. A sztoikusok felfogásában az ember saját életének ura, és ha elég bölcs, belátja, hogy legjobb elkerülni, megelőzni minden emberi nyomorúságot vagy fájdalmat, ha pedig elég bátor, nem sokat tétovázik: meleg fürdőbe ül, hogy minél kellemesebb legyen, és egyszerűen felvágja ereit. E filozófiai iskola megalapítója, Zénó, kilencvennyolc évesen, miután egy baleset során kificamította ujját, úgy döntött, nem túri tovább az élet kellemetlenségeit: inkább felakasztotta magát.

A Kr. előtti IV. század kiemelkedő gondolkodói, Platón és Arisztotelész helyeselték a fogyatékosan született csecsemők meghalni hagyását. Ez utóbbi *Politika* c. munkájában írja: „az újszülöttek kitevéséről vagy felneveléséről pedig úgy intézkedjen a törvény, hogy semmiféle korcyszülöttet nem szabad felnevelni”.<sup>4</sup> *Nikhomakhoszi Etikájában* viszont ellenzi a gyógyíthatatlan betegek halálba segítését, és erénynek számít a szenvedéssel, halállal szembenező bátorság. Az *ókori Rómában* főleg az élvhajhász, hedonista életszemléletet valló, gazdag, művelt réteg körében gyakorolták kiúttalannak látszó élethelyzetek végső megoldásaként a lehető legkellemesebb körülmények között végrehajtott öngyilkosságot (Lásd Petronius alakját H. Sienkiewicz *Quo Vadis* c. regényé-

ben). A *korai kereszténység* történetében gyakran elmosódni látszik a határ a Krisztusért vállalt mártíromság, a hősiek önfeláldozás és a halált már-már szántsándékkal kereső, öngyilkos vértanúság között. „Mert néktek adatott az a kegyelem a Krisztusért, nemcsak hogy higgyetek Őbenne, hanem hogy szenvedjete is Ő érette” – írta volt Pál a filippibelieknek. Ezt az „Ő érette” való szenvedést és halált némelyek kezdték mintegy a mennyekbe való legbiztosabb belépőkártyának tekinteni, úgy, hogy – akár önkéntesen is – egyre többen választották az örök dicsőségbe jutásnak ezt a módját. Tekintélyes egyházi vezetők nagy tisztelettel övezték a mártírok emlékét, rendszeresen megemlékezve róluk az istentiszteleteken. Különös tiszteletet tanúsítottak például az olyan nők iránt, akik üldöztetések idején azért követtek el öngyilkosságot, hogy így meneküljenek meg az őket fenyegető megbecstelenítéstől. Az elharapódzó önkéntes mártíromság ellen leghatározottabban *Augustinus*, a IV–V. század nagy tanítója lépett fel. A megpróbáltatásokat egyébként példamutató bátorsággal és kitartással viselő ún. donatistákkal szemben, akik közül némelyek sziklákról vetették alá magukat a mártíromság dicsőségéért, Augustinus a „Ne ölj!” parancsolatot hangsúlyozza, valamint Krisztus megkísértésének történetét, ahol az ördög szintén arra akarja rávenni az Isten Fiát, hogy vesse magát a mélységbe. Főleg az ő munkássága nyomán következik be az a szemléletváltás, amit később a kérdéssel foglalkozó zsinatok határozatai is tükröznek. Ennek értelmében például törölték a mártírok sorából azokat, akikről bebizonyosodott, hogy szándékosan lettek öngyilkosok, a továbbiakra nézve pedig öngyilkosokat nem részesítettek egyházi temetésben, sőt a 693-as toledói zsinat az ilyeneket egyházi átokkal sújtotta.<sup>5</sup> A *középkor* egyházi gondolkodásmódját pedig legvilágosabban a XIII. század filozófus-teológusa, Aquinói Tamás foglalta össze. Eszerint: az öngyilkosság önmagunk – a közösség – és Isten ellen elkövetett bűn; senkinek sem áll jogában önmaga felett bíraskodni; egy vétség miatti rossz lelkiismeretre sem lehet gyógyír, mert nem lehet jóvátenni egy bűnt egy még nagyobb elkövetésével, végérvényesen elveszítve ugyanakkor a bűnbánat lehetősé-



gét; egy nő megbecstelenítése sem lehet ok az öngyilkosságra, hisz csak a testet alázza meg az erőszak, a lélek egyetértése nélkül. *A reformátorok* mind tanításaikban, mind életgyakorlatukban sokkal inkább a cselekvő, megszentelt életre figyeltek semmint a halál titokzatos kérdéseinek boncolgatására. Kálvin a leglényegesebb bibliai támpontokat ragadja meg, amelyek figyelembevétele elégséges eligazítást nyújt az életben, melyre a halál árnya vetül. Tanításában az élet „mulandó és árnyékhoz hasonló” ugyan, de mégis Isten áldása, amelynek Ő maga szabott határt; Isten dicsősége szolgálatának színtere, ugyanakkor előkészület az örökéletre: „ennélfogva át kell bennünket hatnia annak a vágyódásnak, hogy azt a másik életet elnyerjük, és a haláltól nem szabad kislelkűleg félni”. Krisztus áldozatával és feltámadásával kitépte a halál méregfogát: nagy úr még, de az Isten választottait nem tarthatja többé rettegésben. A Korinthusbeliekhez írott első levél 15. fejezetének győzelmi híradása visszhangzik a reformátorok halálról szóló soraiban : „Halál, hol a te fullánkod, pokol, hol a te diadalmad?” *A modern* értelemben vett eutanázia-kérdés első megfogalmazói között tartják számon magát Karl Marxot, aki 1826-ban a „De euthanasia...” című cikkében arra inti az orvosokat, hogy gyógyíthatatlan pácienseiknél mellőzzék a fölösleges beavatkozásokat. Az aktív eutanázia „áldásos” gyakorlatát pedig egy bizonyos Samuel Williams, angol író propagálta először 1870-ben megjelentetett „Euthanasia” című írásában. *A XX. század* aztán szomorúan igazolta a prófétai figyelmeztetést: ha az emberek nem számolnak többé Istennel, ha számukra már Isten „halott”, akkor ő maga, az ember ül a bírói székbe „Istenként mutogatván magát”; akkor feljogosítva érzi magát, hogy ő maga döntsön életről-halálról, arról, hogy az emberi nemből ki minősíthető hasznosnak vagy haszontalannak. Éppen ez történt a náci Németországban, amit jól tükröz Adolf Hitler 1939-es ún. eutanázia parancsa, mely elrendeli a fogyatékosok, szenilisek, cigányok, nemi betegek sterilizációját, ill. megsemmisítését, valamint erre hivatkozva lehetővé teszi mindazok félretételét, akik valamilyen módon a hatalmi gépezet útjában állottak. Mintegy kétszázhetvenezer ember

esett áldozatául ennek az örült intézkedésnek, többnyire orvosi kísérletek szenvedő alanyaiként.

(5. ORVOSI / GAZDASÁGI SZEMPONTOK) Ki lehet tehát kapcsolni a lélegeztető gépet? És a pumpát, mely a szívet helyettesíti? Az agyhalál megállapítása után – ami a Harvardi Orvosi Egyetem 1968-ban közzétett eredményei szerint a halál beálltának jól mérhető orvosi kritériuma<sup>6</sup> – minden bizonnyal. Mert ez már nem a halál előidézését, csupán annak józan – van ilyen?! – tudomásulvételét, és az abból szükségszerűen következő orvosi intézkedéseket jelenti. A különböző életfunkciók gépi fenntartása ilyen esetben már valóban „a humanitás terrorját” (H. Thielicke) jelentené. (Jegyezzük itt meg: a mi tájainkon még igen távol állunk attól, hogy az orvosi túlgondoskodás, a józan határokon túlmenő ápolás jelentsen problémát; mifelénk még sokkal inkább a siralmas kórházi állapotok, a hálapénzes haszonlesés – tisztelet a kivételnek –, az embertelenség terrorja kísért!) Ami pedig az orvos részéről a fájdalom csillapításának, illetve az élet meghosszabbításának kötelezettségét illeti, ez a két követelmény gyakran valóban összeegyeztethetetlennek bizonyul. A kérdés bonyolultságát jól érzékelteti két hippokratészi szöveg (Hippokratész, az ókor leghíresebb orvosa, élt Kr. e. 460–377). Az egyik, az orvosi eskü, amire általában az eutanázia-ellenzők hivatkoznak, éppen az akkori időkben is gyakorolt, igényelt halálba segítéssel szemben egyértelműen kimondja: „Halált okozó szert nem fogok senkinek sem kiszolgáltatni, még kérésre sem, sőt ilyenféle tanácsot sem fogok adni”. Ám ugyanő a *Mesterség könyve* címet viselő munkájában egy bizonyos józanságra inti a buzgó gyógyítókat: „...nem nyúlni azokhoz, akiket a betegség már egészen hatalmába kerített”.<sup>7</sup> Erre a szakaszra természetesen az eutanázia-propagálók utalnak előszeretettel. A kérdés szövevényein túl: úgy gondolom, minden beteg méltán igényli fájdalmainak elviselhetővé tételét – és a korszerű gyógyszerészet ma már ezt teljes mértékben lehetővé is teszi; amennyiben az orvos valóban ezt célozza, nyilván jogos a beavatkozás. Még talán akkor is, ha mellékhatásként számolnia kell azzal, hogy így az agonizáló beteg

életét esetleg megrövidítheti. Mert mi a biztosíték, hogy a fájdalomcsillapítás mellőzése esetén nem állna be ugyanúgy korábban a halál, éppen a gyötrő és nem enyhített szenvedések miatt? Ugyanakkor igaz, hogy az orvos elsősorban az élet- és nem a haldoklás folyamatának meghosszabbításáért felelős, de ezzel a kijelentéssel is csínján kell bánni, hisz visszaélésekre adhat okot. Mert a kérdés makacsul visszatér: hol fejeződik be az élet, és hol kezdődik a haldoklás folyamata? És ne felejtjük, éppen ennek meghosszabbítása adott már számtalanszor lehetőséget az életbe való visszatérésre, gondoljunk például a klinikai halál állapotából újraéledt betegekre.

Az orvostikai szempontok másik lényeges vetülete a gazdaság. Egyszerűen szólva: mire van pénz? Milyen beruházásokat engedhet meg magának egy kórház? Milyen költséges berendezéseket? És mit képes kifizetni maga a beteg? A saját kezelésre fordított összegnek van-e valamilyen józan határa? Egy amerikai, idős, gyógyíthatatlan nagymama azért kérte, hogy a költséges, csekély eredménnyel biztató kezelését abbahagyják, hogy az így „megtakarított” összegből unokája tandíját fizethesse.<sup>8</sup> Hogyan ítélték meg az ilyen gesztus? Önfeláldozás? Vagy az élet véges természetének józan, talán Istenben megnyugvó belátása és elfogadása? Anyagiak – és az élet, illetve az anyagiak vélt vagy valós hiánya – és az élet-ről való lemondás rég ismert feszültséget jelent a magyarság történetében is. Egyrészt, az élet előzetes kioltása az egykézés tekintetében. Valaki joggal kérdezte: ha a *már* megromlott életminőség öreg emberek halálba segítségét eredményezi, akkor ez nem éppen az abortusz tükörképe-e, ahol a várhatóan „rossz minőségű életet” „segítik halálba” – még világrajotte előtt? Másrészt, a valóban nyomorúságos századelő gyászos történetéhez tartoznak az olyan esetek, melyek egyikét Sánta Ferenc írja le a *Sokan voltunk* című novellájában. A soktagú család úgy „segít” kenyérgondjain, hogy hagyja elmenni a nagyapát a Büdösbe, beugrani a kénes barlangba. „Aki csak belészippant, mind megfullad egy sorban. Onnan élő fia ki nem jön. Ha madár belérepül, ki nem száll, mert meghal. Nagyapám is meghal (...) Hát éppenséggel oda

ment, és apám akarta, anyám is hagyta, hacsak nem ők küldték. Jaj, édes Istenem, nagyapám!”<sup>9</sup>

(6. JOGI VONATKOZÁSOK) Különös, hogy miközben az ember valamilyen módon mindig az életéért harcol akár egyéni, akár politikai eszközökkel, hogy míg e harc nagy vívmányának éppen azt tekintik, hogy az 1953-as Európai Emberjogi Konvencióban hangsúlyos minden ember „élethez való joga”, eközben egyre hangosabb eutanázia-társaságok a „halálhoz való jogért” szállnak síkra. Azért tehát, hogy a betegnek társadalmilag elismert joga legyen például ahhoz, hogy betegsége adott stádiumában visszautasítsa a további kezelést. A kérdés jogi vonatkozása rendkívül bonyolult. Jelenleg a világ egyetlen államában sem megengedett a nem kívánt, önkéntelen eutanázia. Ám az önkéntes elhatározás alapján történő halálba segítés szabályozása is különös körülményt igényel, hisz a paragrafusok részei mindig az eljárással való visszaélés lehetőségét rejtik: az orvos részéről, hogy túl hamar nyúl a végső megoldáshoz, a beteg részéről pedig nem kizárt, hogy elhatározását adott esetben átmeneti depresszió, felindultság, esetleg családi nyomás motiválja. Morális szempontból teljességgel elfogadhatatlan az a gyakorlat is, amire pedig a svájci jogszabályok lehetőséget adnak, miszerint az orvosok túladagolt fájdalomcsillapítókat helyezhetnek el a beteg elérhető közelébe, hisz ez immár a beteg rejtett öngyilkosságra való ösztönzését jelenti. Ide kapcsolódik a törvényhozás máig megoldatlan egyik dilemmája: ha az öngyilkosság, vagy az arra vonatkozó kísérlet önmagában nem büntethető – márpedig nem –, bünténynek minősíthető-e az ahhoz való segítségnyújtás, vagy az arra történő biztatás/bűjtetés (e kettő között is hol a határ?)?

Lássuk ezek után néhány olyan fejlett ország joggyakorlatát, ahol ez a kérdés különösen időszerű! (Ismereteink szerint Romániában még nincsen eutanázia-törvény, a Magyar Parlament pedig a közelmúltban utasított el egy belga típusú törvénytervezetet.)

1963-ban a *jaپán* Legfelsőbb Bíróság törvényesnek nyilvánította az eutanázia-gyakorlatot minden olyan esetben,

ha: a betegség gyógyíthatatlan, a szenvedés elviselhetetlen; a beteg tiszta tudattal kéri az aktív eutanázia alkalmazását; az orvos tulajdonképpen célja a fájdalom megszüntetése; a halálba segítséget – mely módszerében elfogadható kell hogy legyen – maga az orvos végzi.<sup>10</sup>

Lényegében ehhez hasonló volt a *holland* Parlament hosszú, vitás időszakot lezáró, 1993 februárjában hozott törvénye, melynek értelmében elvileg még bűncselekmény ugyan az eutanázia gyakorlása, de az azt végrehajtó orvosokat nem vonják felelősségre, ha az esetről előzőleg az orvosi tanács írásban jóváhagyó szakvéleményt közöl, valamint ha utólag törvényszéki orvos állapítja meg az eljárás szabályszerűségét. Teljesen nyilvánvaló volt mindkét szabályzás ellentmondásossága: nem lehet pontosan tudni, hogy fájdalomcsillapításról vagy halálba segítsérről van-e szó; ha pedig valami bűncselekmény, hogyan lehet azt mégis „szabályszerűen” végrehajtani? Ezt a kétértelműséget küszöbölte ki az Európában elsőként 2002-ben Hollandiában és Belgiumban elfogadott törvény, mely (Kolumbia mellett) a világon először engedélyezi az aktív eutanázia végrehajtását, melynek során immár nem a fájdalomcsillapítás „mellékhatásaként” következik be a halál, hanem kifejezetten ezt célzó, jól megfontolt és jogilag meghatározott cselekvés folytán. Ennek értelmében az eutanázia „az az aktus, mely szándékosan véget vet egy ember életének, annak kérésére.”<sup>11</sup> A kérés a beteg részéről „tudatos, szándékos, megfontolt, többszörösen kifejezett és minden külső nyomástól mentes kell hogy legyen”, ő maga pedig „reménytelen – szó szerint: kiúttalan – egészségügyi helyzetben van, miközben olyan állandó és elviselhetetlen fizikai vagy pszichikai szenvedést él át, mely nem enyhíthető.” Az orvos kötelessége, hogy részletesen feltárja a beteg számára annak egészségi állapotát; nem teheti meg a végzetes beavatkozást, amíg mindketten nem jutnak arra a következtetésre, hogy a beteg helyzetében „nincs semmilyen más értelmes (sic! – V.S.B.) megoldás” („Il doit arriver, avec le patient, à la conviction qu’il n’y a aucune autre solution raisonnable dans sa situation”). Az orvosnak konzultálnia kell egy másik szakorvossal, aki a beteg megvizsgálása után hasonló követ-

keztetésre jut. Az orvosnak, amennyiben a beteg óhajtja, konzultálnia kell az eutanázia szándékáról a páciens által megnevezett személlyel. Amennyiben a beteg az előbbieken leírt állapotban van, de a halál előreláthatólag nem rövid időn belül következne be, ugyanakkor a beteg mégis kéri a „halálba segítsé”t, az orvosnak egy második kollegájával is tanácskoznia kell. Ha ő is megerősíti a korábbi diagnózist, el kell telnie legalább egy hónapnak az írásban kért eutanázia, illetve annak végrehajtása között. Figyelemre méltó, hogy a «nem rövid időszak» tartama egyáltalán nincs pontosítva. Egy akár előreláthatóan még viszonylag hosszú ideig élő beteg, aki gyógyíthatatlan páciensként elhordozhatatlannak ítéli meg «fizikai vagy pszichikai» szenvedését, kérheti az eutanázia végrehajtását. Gyakorlatilag az asszisztált öngyilkosságot teszi lehetővé ez a törvény, hisz a gyógyíthatatlanság orvosi ténye mellett, mely még semmit nem mond a várható élettartamról, a «pszichikai fájdalom» hihetetlenül képlékeny, szubjektív érzetét teszi meg végül döntő kritériummá. Bárki előre is hitelesített írásba foglalhatja az eutanázia végrehajtását igénylő kérését (legtöbb öt évvel azon képessége elvesztése előtt, hogy akaratát kinyilváníthassa), amennyiben: a jövőben bármilyen gyógyíthatatlannak minősített betegséget állapítanak meg nála; öntudatlan állapotba jut, és a tudomány mai állása szerint állapota visszafordíthatatlan. A törvény tartalmazza, hogy az eutanázia végrehajtására vonatkozó kérelem nyilván bármikor visszavonható, illetve, hogy egyetlen orvos sem kötelezhető annak végrehajtására, amennyiben ez ellenkezne saját meggyőződésével. Azt, hogy egy „halálba segítség” megfelelt-e a törvényes előírásoknak, egy tizenhat tagú bizottság ellenőrzi, akik közül nyolc az orvostudományok doktora, négy jogászprofesszor, négy pedig az elhunytat korábban kezelő orvosi közösség tagja kell hogy legyen. Az így bekövetkezett halál jogi megítélése a „természetes halál” kategóriájába tartozik.

*Nagy-Britanniában* már 1936-ban, később pedig 1969-ben próbálkoztak az eutanázia törvényesítésével – mindkét alkalommal sikertelenül. A „fájdalommentes halál előidézésére” vonatkozó utóbbi kísérlet törvénytervezete szerint a beteg-

nek a kívánt „halálba segítés” előtt legkevesebb 30 nappal nyilatkozatot kell aláírnia, mely három évig, majd újbóli aláírás esetén életfogytiglan érvényes. Íme a szöveg legfontosabb szakasza: „Alulírott ... ha a jövőben valamikor súlyos testi károsodás érne, és olyan betegségben szenvednék, mely a legjobb tudás szerint is gyógyíthatatlan, és várhatóan néhez gyötrelmekkel járva értelmes létezésem lehetetlenné tenéné, kívánom, hogy általam meghatározott időben és körülmények között, illetőleg, amennyiben már nem tudnám véleményemet kinyilvánítani, felelős orvosom döntése alapján, eutanáziát hajtsanak végre. Abban az esetben, ha a fent leírt állapotban szenvednék, kérem, ne végezzenek semmilyen aktív beavatkozást életem meghosszabbítása vagy öntudatom visszaállítása érdekében. Ez a nyilatkozat mindaddig érvényes, amíg vissza nem vonom, aminek megtételére bármikor szabad lehetőségem van.”<sup>12</sup>

(7. MIT MONDJUNK AZÉRT MINDEZEKRE?) Ön, tisztelt olvasó, aláírná ezt a szöveget? Nekem, megvallom, lúdbőrözik tőle a hátam. Nem arról szól-e minden hasonló leírt vagy akár csak elgondolt állásfoglalás, hogy az ember még saját halálát is adminisztrálni, uralni kívánja valamiképp? Nem hamis illúziókergetés csupán „rendelkezni” egy olyan dolog felől, aminek mi alávetettjei, szolgálói, szenvedő alanyai vagyunk? Nem az az ember kíván ily módon kifogni a halálon, némiképp felülkerekedni rajta, akinek a halál még mindig le nem győzött, rettenetes ellenség? Mindenesetre, aki a halál emberi oldalról valóban áthatolhatatlan misztériumára nem hajlandó elfogadni az isteni megoldást – aki hisz énbennem, ha meghal is él –, az bizonyosan sokkal hajlamosabb arra, hogy saját, egyéni megoldást keressen, eutanáziát, vagy ha kell, akár öngyilkosságot is. Mert aki önmagának él, az önmagának is hal. Figyeljük meg a fenti nyilatkozat két motivációját: a szenvedés és az életminőség (az előttem lévő szövegben: értelmes létezés = rationale Existenz – V.S.B.) kérdését! A szenvedés a Szentírás szerint önmagában semmiképpen sem tekinthető érdemnek vagy erénynek, sokkal inkább a világ olyan fájdalmas ténye az, amelyet éppen a felebaráti szere-

tetnek kell enyhítenie. Másrészt viszont ebben a világban nem a szenvedés a legfőbb, végső rossz, ahogyan azt például a buddhizmus látja. A szenvedés kegyetlen, gonosz dolog, de lehetséges ennél valami sokkal rettenetesebb is: az, amikor az ember szellemi gyökerei kiszakadnak az Istennel való közösség éltető anyaföldjéből. Mint ahogyan a beteget is sokszor kegyetlenebbül érinti környezete részvégtlensége, szeretetlenségbe, hűtlenségbe fagyott, nyomasztó kapcsolata, mint maga a fizikai fájdalom. Jézus is azt mondja a bethesdaie meggyógyítottak: eredj el, és többé ne vétkezz, hogy rosszabbul ne legyen dolgod. Rosszabbul? Ugyan mi lehetett volna még rosszabb annál a harmincnyolc éves szenvedésnél, annál a harmincnyolcszor háromszázhatvanöt napon és ugyanannyi kínos éjszakán át tartó megaláztatásnál, a csalódásnál, ami a már-már tópartig vonszolt beteg nyomorult testét újból és újból letaglózta, és ő makogott, mint az állat, hogy nagy ég, meddig még?! „Minőségi életet”<sup>13</sup> élt ott, akkor ez az ember, „racionális egzisztenciát” tudhatott magáénak? És ha tíz év múlva feladja, húsz év múlva, harminchét és fél év múlva? Meg lehetett volna érteni, nem? Pontosan itt van a gond ezekkel a megfogalmazásokkal, ezekkel az etikai határokkal, hogy reszketnek, mint a nyárfalevél. Nem is tehetnek mást: szent, kibeszélhetetlen titkokat érintenek. Hol van tehát a határ, hogyan határozható meg az a bizonyos szenvedésküszöb vagy éppen életszínvonal, ami alatt már nyugodt lélekkel nyilvánítható életre nem méltónak az élet? És ha elfogadjuk, hogy van ilyen küszöb, és ha annak meghatározása a beteg „joga”, mit teszünk e meghatározás alapjává? Egyszerűen azt, hogy *így érzem én*, és *punktum!* Így érzem én egy adott életre vonatkozóan, sajátomra vagy másokéra nézve, én, a beteg, én, az orvos, én, a hozzátartozó, netán én – a terrorista?! Értjük ugye, hogy miért tiltakozik ezen a ponton leghevesebben a keresztény gondolkodásmód. Mert ha az emberi szubjektivitás ingoványos talajába helyeznénk a végső, élet-halált eldöntő szó kimondásának jogát, olyan zsilipeket nyitnánk meg, amelyeken keresztül valami nagyon sötét, szennyes árhullám öntené el az embert. Találóa írja az eutanáziáról, illetve a hamis gyakorlatok és értékek társa-



dalmi elfogadásának rejtett folyamatáról a sokat szenvedett, tolószékhez kötött keresztény író, Joni Eareckson Tada: „*Lassan már senki sem tudja pontosan hogyan, de elviselhető lesz. Aztán elfogadható. Később legális. Végül pedig dicséretes*”.<sup>14</sup> Akkor mindent szabad, ölni is akár... Ilyen logika alapján gondolta úgy Raszkolnyikov, Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* c. regényének hőse, hogy jogában áll emberi életek felett dönteni, és ugyanúgy jogában áll emberi életeket bizonyos mértékek alapján értékesnek vagy értéktelennek tartani. Az uzsorás vénasszony, akinek meggyilkolása árán akar boldogulni, semmi kétség, tényleg gonosz, fősvény, semmirekellő, haszontalan teremtés. De *teremtés*, és épp ez a bökkenő. Éppen ezért nem jelenthet ilyen esetben semmit bizonyos tulajdonságok felsorolása, hasznossági, gazdasági vagy más hasonló szempontok egyszerűen nem jöhetnek számításba, amikor egy élet felől kell dönteni. Az igazság a lány, Szonya oldalán van, aki felismer valamit abból, hogy az élet rőffel nem mérhető, hogy az valami abszolút és egész. Jellemző ket-tejük – Szonya és Raszkolnyikov – párbeszéde a kiszemelt ál-dozaatról:

- „ – (Szonya:) De azért, hogy lehet valakit megölni?
- Az egy tetű.
- *Nem, nem tetű*. Hát ha tetű, hogy van az, hogy mégis gyötrődik?
- Ez számítan, ki húz többet a mérlegen?
- Lehet, hogy maga húz kevesebbet.” (Az idézet Dosztojevszkij regényvázlatából való.<sup>15</sup>)

A Szentírás döntő szemléletbeli támpontokat nyújt, noha konkrét „eutanázia-esetekről” nem tudósít. A kérdéshez közel álló néhány Bibliában leírt öngyilkosság – a Júdásé kivételével – valamennyi harci cselekmény része, és mint ilyen nem szolgáltatnak konkrét eligazítást: legyőzött vezérek, királyok követik el, hogy ne kerüljön szégyenszemre Izráel képviselője a körülméletlen pogányok kezére. (Lásd az 1Sám 31 egyszerű, megrázó sorait Saul és szolgálai haláláról). Az eutanázia-kérdés tehát filozófiailag – és teológiailag különösképpen – az élet és halál uralásának problémája. Olyan kérdés, amelyre eleink az írás alapján klasszikus választ adtak:

„Mind testestől, mind lelkestől, akár élek, *akár halok*, nem önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak, a Jézus Krisztusnak tulajdona vagyok...” Aki nem kérdezett meg arról, hogy világra akarok-e jönni, hiszem, hogy annak eldöntését sem fogja reám bízni, hogy ki akarok-e abból menni, és ha igen, mikor, hol és mimódon? És igaz, hogy a Biblia nagyjai nemegyszer így sóhajtottak: *elég már, Uram, vedd el az életem*, de azért annak végrehajtását vagy elutasítását mégiscsak az Úrra bízták. A keresztre-feszítettés kínjában pedig, minden „minőségi élet” megcsúfoltatásának órájában Jézus sem sürgette a rómain, hogy egy kegyelemdőféssel könyörülne rajta: Atyja kezébe tette le nemcsak életét, de agonizálását, haláltusáját is. Egy szóval: Atyám gondja vagyok, és az ő gondja a halálom is. A gondviselés és teremtés hit mindezek bizalomteljes elfogadására jogosít. Egyrészt. Másrészt viszont tudjuk, hogy a konkrét helyzetek emberi döntéseket sürgetnek, Bosznia nyomorúságos kórházaiban éppúgy, mint a szerencsésebb napnyugat fényes műtőtermekben. Bármennyire is szentnek tartjuk az életet, bármennyire is feladatunk annak védelme és gondozása, „elvégzett dolog, hogy az emberek meghalnak”. Porrá lesz, ami porból való. A keresztény ember, amilyen eltökélten ragaszkodik e földi élethez mint Isten megbecsültnivaló adományához, éppoly készséggel teszi is le azt – ha üt az óra – mennyei Atyja kezébe. Nem bálványozza biológiai létezését. Számára ez nem a minden.

A java csak ezentúl jön. „Kívánok elköltözni és a Krisztussal lenni, mert ez mindennél jobb.”<sup>16</sup> De nem világmegvetésből kívánja ezt, nem csap ez át sem világundorrá, sem túlfűtött rajongássá: „...ha szükséges még továbbvinnem a szolgálatot, szívesem teszem, ha ezt akarja az én Uram”. Ebben a minden értelmet felülhaladó egyensúlyban és békességben várja a keresztény ember – nem a halált, annál sokkal izgalmasabbat – Krisztust, az Életet, a vele való találkozást. El lehet tehát engedni az életet, e színes szalmaszálát, amibe a végsőig kapaszkodunk, nem fogcsikorgató kényszerből, nem mert egy nálunknál erősebb, sötét hatalom kicsavarja azt kezünkől, hanem mert tudjuk: nem a semmibe hullunk alá,

hanem oda érkezünk, ahová mindig is vágyakoztunk. Ennek várására jogosít fel a megváltásról és a végső dolgokról szóló keresztyén tanítás.

Köszönöm, Uram, hogy életem ideje a te kezében van – és nem az enyémben.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A kérdés elemzéséhez a jelzett hivatkozásokon kívül lásd még:  
Dr. Szűcs Ferenc: *Eutanázia keresztyén etikai szempontból*. In: Az eutanázia keresztyén szemmel, Reformátusok a Közéletben Alapítvány, RPI, Budapest, 2002.  
Ferencz Antal: *A bioetika alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 2001.  
Hartmut Nikelski: *Keresztyén segítségnyújtás haldoklóknak*. Szent István Társulat, Budapest, 1984.  
John M. Frame: *Medical Ethics*. Presbyterian and Reformed Publishing Company, Phillipsburg, New Jersey, 1988.  
Martin Honecker: *Grundriß der Sozialethik*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1995. Ethische Problemaspekte angesichts des Endes des Lebens, 120-133.  
Elisabeth Kübler Ross: *Les derniers instants de la vie (1969)*. Genève, Labor et Fides, 1975 (trad fr.).  
Dr. John Breck: *Darul sacru al vieții*. Crestwood, New York, 1998, a román forrás: Pathmos, Cluj, 2001  
Dr. George Stan: *Teologie și bioetică*. Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001.
- <sup>2</sup> Blasszauer Béla (szerk.): *A jó halál*. Gondolat, Budapest, 1984, 7.
- <sup>3</sup> A fogalmi meghatározásokhoz: uo. 119 sköv.
- <sup>4</sup> A kérdés részletes történetéhez: uo. 21 sköv.
- <sup>5</sup> Kocsis Attila: *Jó halál-e a „jó halál”? Az eutanázia keresztyén etikai megítélése*. Doktori értekezés, Debrecen, 1995. 39.
- <sup>6</sup> Uo. 13.
- <sup>7</sup> Uo. 36.
- <sup>8</sup> Joni Eareckson Tada: *Miért ne válasszuk a halált?* In: Vigilia, 1995/7, 488.
- <sup>9</sup> Sánta Ferenc: *Isten a székéren*. Magvető, Budapest, 1970, 18.
- <sup>10</sup> Kocsis Attila: i. m. 44.

- <sup>11</sup> A törvényt 2002. május 28-án fogadta el a Belga Parlament, a hivatalos közlöny, a *Moniteur* 2002. június 22-én közölte, és ez év szeptember 22-én lépett érvénybe. Mivel a kérdéseggyüttes olyan referenciális szövegről van szó, melyet minden bizonnyal sok kutató és érdeklődő a maga nyelvi precizitásában kíván megismerni, hasznosnak láttuk függelékben közölni a törvény teljes, eredeti (francia nyelvű) szövegét.
- <sup>12</sup> *Theologische Realenziklopädie*. Band X. Walter de Gruyter Kiadó, Berlin – New York, 1982, 553. Vö. *Euthanasie*, 551–557.
- <sup>13</sup> Blasszauer Béla: i. m. 23: „Bentham, a hasznossági elmélet előfutára már az élet minőségére helyezte a hangsúlyt azzal, hogy a 'lenni vagy nem lenni' Shakespeare-sorokat 'boldognak lenni vagy egyáltalán nem lenni'-re alakította át.”
- <sup>14</sup> J. E. Tada: i. m. 494.
- <sup>15</sup> Fjodor Dosztojevszkij: *A művészetről*. Kriterion, Bukarest, 1980, 262.
- <sup>16</sup> Fil 1,23

FÜGGELÉK

## L'euthanasie

### Addendum

La Loi relative à l'euthanasie a été officiellement adoptée le 28/05/2002, publiée au Moniteur le 22/06/2002 et entrée en vigueur le 22/09/2002. En voici le texte.

MINISTERE DE LA JUSTICE

28 MAI 2002. – Loi relative à l'euthanasie (1) –

Publiée le : 2002–06–22

ALBERT II, Roi des Belges,  
A tous, présents et à venir, Salut.

Les Chambres ont adopté et Nous sanctionnons ce qui suit :

**Article 1<sup>er</sup>** : la présente loi règle une matière visée à l'article 78 de la Constitution.

#### **CHAPITRE I<sup>er</sup>. – Dispositions générales**

**Article 2** : Pour l'application de la présente loi, il y a lieu d'entendre par euthanasie l'acte, pratiqué par un tiers, qui met intentionnellement fin à la vie d'une personne à la demande de celle-ci.

#### **CHAPITRE II. – Des conditions et de la procédure**

**Art. 3. § 1<sup>er</sup>**: Le médecin qui pratique une euthanasie ne commet pas d'infraction s'il s'est assuré que:

- le patient est majeur ou mineur émancipé, capable et conscient au moment de sa demande;
- la demande est formulée de manière volontaire, réfléchie et répétée, et qu'elle ne résulte pas d'une pression extérieure;
- le patient se trouve dans une situation médicale sans issue et fait état d'une souffrance physique ou psychique constante et insupportable qui ne peut être

apaisée et qui résulte d'une affection accidentelle ou pathologique grave et incurable;  
et qu'il respecte les conditions et procédures prescrites par la présente loi.

- § 2** : Sans préjudice des conditions complémentaires que le médecin désirerait mettre à son intervention, il doit, préalablement et dans tous les cas :
- 1° informer le patient de son état de santé et de son espérance de vie, se concerter avec le patient sur sa demande d'euthanasie et évoquer avec lui les possibilités thérapeutiques encore envisageables ainsi que les possibilités qu'offrent les soins palliatifs et leurs conséquences. Il doit arriver, avec le patient, à la conviction qu'il n'y a aucune autre solution raisonnable dans sa situation et que la demande du patient est entièrement volontaire;
  - 2° s'assurer de la persistance de la souffrance physique ou psychique du patient et de sa volonté réitérée. A cette fin, il mène avec le patient plusieurs entretiens, espacés d'un délai raisonnable au regard de l'évolution de l'état du patient;
  - 3° consulter un autre médecin quant au caractère grave et incurable de l'affection, en précisant les raisons de la consultation. Le médecin consulté prend connaissance du dossier médical, examine le patient et s'assure du caractère constant, insupportable et insupportable de la souffrance physique ou psychique. Il rédige un rapport concernant ses constatations.  
Le médecin consulté doit être indépendant, tant à l'égard du patient qu'à l'égard du médecin traitant et être compétent quant à la pathologie concernée. Le médecin traitant informe le patient concernant les résultats de cette consultation;
  - 4° s'il existe une équipe soignante en contact régulier avec le patient, s'entretenir de la demande du patient avec l'équipe ou des membres de celle-ci;
  - 5° si telle est la volonté du patient, s'entretenir de sa demande avec les proches que celui-ci désigne;
  - 6° s'assurer que le patient a eu l'occasion de s'entretenir de sa demande avec les personnes qu'il souhaitait rencontrer.

- § 3** : Si le médecin est d'avis que le décès n'interviendra manifestement pas à brève échéance, il doit, en outre :
- 1° consulter un deuxième médecin, psychiatre ou spécialiste de la pathologie concernée, en précisant les raisons de la consultation. Le médecin consulté prend connaissance du dossier médical, examine le patient, s'assure du caractère constant, insupportable et inapaisable de la souffrance physique ou psychique et du caractère volontaire, réfléchi et répété de la demande. Il rédige un rapport concernant ses constatations. Le médecin consulté doit être indépendant tant à l'égard du patient qu'à l'égard du médecin traitant et du premier médecin consulté. Le médecin traitant informe le patient concernant les résultats de cette consultation;
  - 2° laisser s'écouler au moins un mois entre la demande écrite du patient et l'euthanasie.
- § 4** : La demande du patient doit être actée par écrit. Le document est rédigé, daté et signé par le patient lui-même. S'il n'est pas en état de le faire, sa demande est actée par écrit par une personne majeure de son choix qui ne peut avoir aucun intérêt matériel au décès du patient.
- Cette personne mentionne le fait que le patient n'est pas en état de formuler sa demande par écrit et en indique les raisons. Dans ce cas, la demande est actée par écrit en présence du médecin, et ladite personne mentionne le nom de ce médecin dans le document. Ce document doit être versé au dossier médical.
- Le patient peut révoquer sa demande à tout moment, auquel cas le document est retiré du dossier médical et restitué au patient.
- § 5** : L'ensemble des demandes formulées par le patient, ainsi que les démarches du médecin traitant et leur résultat, y compris le(s) rapport(s) du (des) médecin(s) consulté(s), sont consignés régulièrement dans le dossier médical du patient.

### **CHAPITRE III. – De la déclaration anticipée**

- Art. 4. § 1<sup>er</sup>** : Tout majeur ou mineur émancipé capable peut, pour le cas où il ne pourrait plus manifester sa volonté,

consigner par écrit, dans une déclaration, sa volonté qu'un médecin pratique une euthanasie si ce médecin constate :

- qu'il est atteint d'une affection accidentelle ou pathologique grave et incurable;
- qu'il est inconscient;
- et que cette situation est irréversible selon l'état actuel de la science.

La déclaration peut désigner une ou plusieurs personnes de confiance majeures, classées par ordre de préférence, qui mettent le médecin traitant au courant de la volonté du patient. Chaque personne de confiance remplace celle qui la précède dans la déclaration en cas de refus, d'empêchement, d'incapacité ou de décès. Le médecin traitant du patient, le médecin consulté et les membres de l'équipe soignante ne peuvent pas être désignés comme personnes de confiance.

La déclaration peut être faite à tout moment. Elle doit être constatée par écrit, dressée en présence de deux témoins majeurs, dont l'un au moins n'aura pas d'intérêt matériel au décès du déclarant, datée et signée par le déclarant, par les témoins et, s'il échet, par la ou les personnes de confiance.

Si la personne qui souhaite faire une déclaration anticipée, est physiquement dans l'impossibilité permanente de rédiger et de signer, sa déclaration peut être actée par écrit par une personne majeure de son choix qui ne peut avoir aucun intérêt matériel au décès du déclarant, en présence de deux témoins majeurs, dont l'un au moins n'aura pas d'intérêt matériel au décès du déclarant. La déclaration doit alors préciser que le déclarant ne peut pas rédiger et signer, et énoncer les raisons. La déclaration doit être datée et signée par la personne qui a acté par écrit la déclaration, par les témoins et, s'il échet, par la ou les personnes de confiance.

Une attestation médicale certifiant cette impossibilité physique permanente est jointe à la déclaration.

La déclaration ne peut être prise en compte que si elle



a été établie ou confirmée moins de cinq ans avant le début de l'impossibilité de manifester sa volonté.

La déclaration peut être retirée ou adaptée à tout moment.

Le Roi détermine les modalités relatives à la présentation, à la conservation, à la confirmation, au retrait et à la communication de la déclaration aux médecins concernés, via les services du Registre national.

- § 2** : Un médecin qui pratique une euthanasie, à la suite d'une déclaration anticipée, telle que prévue au § 1<sup>er</sup>, ne commet pas d'infraction s'il constate que le patient:
- est atteint d'une affection accidentelle ou pathologique grave et incurable;
  - est inconscient;
  - et que cette situation est irréversible selon l'état actuel de la science;
- et qu'il respecte les conditions et procédures prescrites par la présente loi.

Sans préjudice des conditions complémentaires que le médecin désirerait mettre à son intervention, il doit préalablement :

- 1° consulter un autre médecin quant à l'irréversibilité de la situation médicale du patient, en l'informant des raisons de cette consultation. Le médecin consulté prend connaissance du dossier médical et examine le patient. Il rédige un rapport de ses constatations. Si une personne de confiance est désignée dans la déclaration de volonté, le médecin traitant met cette personne de confiance au courant des résultats de cette consultation.  
Le médecin consulté doit être indépendant à l'égard du patient ainsi qu'à l'égard du médecin traitant et être compétent quant à la pathologie concernée;
- 2° s'il existe une équipe soignante en contact régulier avec le patient, s'entretenir du contenu de la déclaration anticipée avec l'équipe soignante ou des membres de celle-ci;
- 3° si la déclaration désigne une personne de confiance, s'entretenir avec elle de la volonté du patient;
- 4° si la déclaration désigne une personne de confiance,

s'entretenir du contenu de la déclaration anticipée du patient avec les proches du patient que la personne de confiance désigne.

La déclaration anticipée ainsi que l'ensemble des démarches du médecin traitant et leur résultat, y compris le rapport du médecin consulté, sont consignés régulièrement dans le dossier médical du patient.

#### **CHAPITRE IV. – De la déclaration**

**Art. 5** : Le médecin qui a pratiqué une euthanasie remet, dans les quatre jours ouvrables, le document d'enregistrement visé à l'article 7, dûment complété, à la Commission fédérale de contrôle et d'évaluation visée à l'article 6 de la présente loi.

#### **CHAPITRE V. – La Commission fédérale de contrôle et d'évaluation**

**Art. 6. § 1<sup>er</sup>** : Il est institué une Commission fédérale de contrôle et d'évaluation de l'application de la présente loi, ci-après dénommée « la commission ».

**§ 2** : La commission se compose de seize membres, désignés sur la base de leurs connaissances et de leur expérience dans les matières qui relèvent de la compétence de la commission. Huit membres sont docteurs en médecine, dont quatre au moins sont professeurs dans une université belge. Quatre membres sont professeurs de droit dans une université belge, ou avocats. Quatre membres sont issus des milieux chargés de la problématique des patients atteints d'une maladie incurable.

La qualité de membre de la commission est incompatible avec le mandat de membre d'une des assemblées législatives et avec celui de membre du gouvernement fédéral ou d'un gouvernement de communauté ou de région.

Les membres de la commission sont nommés, dans le respect de la parité linguistique – chaque groupe linguistique comptant au moins trois candidats de

chaque sexe – et en veillant à assurer une représentation pluraliste, par arrêté royal délibéré en Conseil des Ministres, sur une liste double présentée par le Sénat, pour un terme renouvelable de quatre ans. Le mandat prend fin de plein droit lorsque le membre perd la qualité en laquelle il siège. Les candidats qui n'ont pas été désignés comme membres effectifs sont nommés en qualité de membres suppléants, selon une liste déterminant l'ordre dans lequel ils seront appelés à suppléer. La commission est présidée par un président d'expression française et un président d'expression néerlandaise. Les présidents sont élus par les membres de la commission appartenant à leur groupe linguistique respectif.

La commission ne peut délibérer valablement qu'à la condition que les deux tiers de ses membres soient présents.

**§3** : La commission établit son règlement d'ordre intérieur.

**Art. 7** : La commission établit un document d'enregistrement qui doit être complété par le médecin chaque fois qu'il pratique une euthanasie.

Ce document est composé de deux volets. Le premier volet doit être scellé par le médecin. Il contient les données suivantes :

- 1° les nom, prénoms et domicile du patient;
- 2° les nom, prénoms, numéro d'enregistrement à l'INAMI et domicile du médecin traitant;
- 3° les nom, prénoms, numéro d'enregistrement à l'INAMI et domicile du (des) médecin(s) qui a (ont) été consulté(s) concernant la demande d'euthanasie;
- 4° les nom, prénoms, domicile et qualité de toutes les personnes consultées par le médecin traitant, ainsi que les dates de ces consultations;
- 5° s'il existait une déclaration anticipée et qu'elle désignait une ou plusieurs personnes de confiance, les nom et prénoms de la (des) personne(s) de confiance qui est (sont) intervenue(s).

Ce premier volet est confidentiel. Il est transmis par le médecin à la commission. Il ne peut être consulté qu'après une décision de la commission, et ne peut en

aucun cas servir de base à la mission d'évaluation de la commission.

Le deuxième volet est également confidentiel et contient les données suivantes :

- 1° le sexe et les date et lieu de naissance du patient;
- 2° la date, le lieu et l'heure du décès;
- 3° la mention de l'affection accidentelle ou pathologique grave et incurable dont souffrait le patient;
- 4° la nature de la souffrance qui était constante et insupportable;
- 5° les raisons pour lesquelles cette souffrance a été qualifiée d'inauspaisable;
- 6° les éléments qui ont permis de s'assurer que la demande a été formulée de manière volontaire, réfléchie et répétée et sans pression extérieure;
- 7° si l'on pouvait estimer que le décès aurait lieu à brève échéance;
- 8° s'il existe une déclaration de volonté;
- 9° la procédure suivie par le médecin;
- 10° la qualification du ou des médecins consultés, l'avis et les dates de ces consultations;
- 11° la qualité des personnes consultées par le médecin, et les dates de ces consultations;
- 12° la manière dont l'euthanasie a été effectuée et les moyens utilisés.

**Art. 8** : La commission examine le document d'enregistrement dûment complété que lui communique le médecin. Elle vérifie, sur la base du deuxième volet du document d'enregistrement, si l'euthanasie a été effectuée selon les conditions et la procédure prévues par la présente loi. En cas de doute, la commission peut décider, à la majorité simple, de lever l'anonymat. Elle prend alors connaissance du premier volet du document d'enregistrement. Elle peut demander au médecin traitant de lui communiquer tous les éléments du dossier médical relatifs à l'euthanasie. Elle se prononce dans un délai de deux mois. Lorsque, par décision prise à la majorité des deux tiers, la commission estime que les conditions prévues par la présente loi n'ont pas été respectées, elle envoie

le dossier au procureur du Roi du lieu du décès du patient.

Lorsque la levée de l'anonymat fait apparaître des faits ou des circonstances susceptibles d'affecter l'indépendance ou l'impartialité du jugement d'un membre de la commission, ce membre se récusera ou pourra être récusé pour l'examen de cette affaire par la commission.

- Art. 9** : La commission établit à l'intention des Chambres législatives, la première fois dans les deux ans de l'entrée en vigueur de la présente loi, et, par la suite, tous les deux ans :
- a) un rapport statistique basé sur les informations recueillies dans le second volet du document d'enregistrement que les médecins lui remettent complété en vertu de l'article 8;
  - b) un rapport contenant une description et une évaluation de l'application de la présente loi;
  - c) le cas échéant, des recommandations susceptibles de déboucher sur une initiative législative et/ou d'autres mesures concernant l'exécution de la présente loi.

Pour l'accomplissement de ces missions, la commission peut recueillir toutes les informations utiles auprès des diverses autorités et institutions. Les renseignements recueillis par la commission sont confidentiels. Aucun de ces documents ne peut contenir l'identité d'aucune personne citée dans les dossiers remis à la commission dans le cadre du contrôle prévu à l'article 8.

La commission peut décider de communiquer des informations statistiques et purement techniques, à l'exclusion de toutes données à caractère personnel, aux équipes universitaires de recherche qui en feraient la demande motivée. Elle peut entendre des experts.

- Art. 10** : Le Roi met un cadre administratif à la disposition de la commission en vue de l'accomplissement de ses missions légales. Les effectifs et le cadre linguistique du personnel administratif sont fixés par arrêté royal délibéré en Conseil des Ministres, sur proposition des

ministres qui ont la Santé publique et la Justice dans leurs attributions.

- Art. 11** : Les frais de fonctionnement et les frais de personnel de la commission, ainsi que la rétribution de ses membres sont imputés par moitié aux budgets des ministres qui ont la Justice et la Santé publique dans leurs attributions.
- Art. 12** : Quiconque prête son concours, en quelque qualité que ce soit, à l'application de la présente loi, est tenu de respecter la confidentialité des données qui lui sont confiées dans l'exercice de sa mission et qui ont trait à l'exercice de celle-ci. L'article 458 du Code pénal lui est applicable.
- Art. 13** : Dans les six mois du dépôt du premier rapport et, le cas échéant, des recommandations de la commission, visés à l'article 9, les Chambres législatives organisent un débat à ce sujet. Ce délai de six mois est suspendu pendant la période de dissolution des Chambres législatives et/ou d'absence de gouvernement ayant la confiance des Chambres législatives.

## **CHAPITRE VI. – Dispositions particulières**

- Art. 14** : La demande et la déclaration anticipée de volonté telles que prévues aux articles 3 et 4 de la présente loi n'ont pas de valeur contraignante.
- Aucun médecin n'est tenu de pratiquer une euthanasie.
- Aucune autre personne n'est tenue de participer à une euthanasie.
- Si le médecin consulté refuse de pratiquer une euthanasie, il est tenu d'en informer en temps utile le patient ou la personne de confiance éventuelle, en précisant les raisons. Dans le cas où son refus est justifié par une raison médicale, celle-ci est consignée dans le dossier médical du patient.
- Le médecin qui refuse de donner suite à une requête d'euthanasie est tenu, à la demande du patient ou de la personne de confiance, de communiquer le dossier

médical du patient au médecin désigné par ce dernier ou par la personne de confiance.

- Art. 15** : La personne décédée à la suite d'une euthanasie dans le respect des conditions imposées par la présente loi est réputée décédée de mort naturelle pour ce qui concerne l'exécution des contrats auxquels elle était partie, en particulier les contrats d'assurance. Les dispositions de l'article 909 du Code civil sont applicables aux membres de l'équipe soignante visés à l'article 3.
- Art. 16** : La présente loi entre en vigueur au plus tard trois mois après sa publication au Moniteur belge.

Promulguons la présente loi, ordonnons qu'elle soit revêtue du sceau de l'Etat et publiée par le Moniteur belge.

Bruxelles, le 28 mai 2002.

Par le Roi : ALBERT.

Le Ministre de la Justice, M. VERWILGHEN.

Scellé du sceau de l'Etat : le Ministre de la Justice, M. VERWILGHEN.

# Könyvek társasága

## Születés előtt – a halál árnyékában

*„Egy hajszálon múltott az életem – vagy lehet, hogy Isten kegyelmén.”*

A tekintélyes szerzőpáros, Philip G. Ney, a British Columbia University orvostudományi tanszékének klinikai professzora, valamint a szellemi fogyatékosok biokémiai okait vizsgáló tudós gyermekgyógyász, Marie A. Peeters-Ney *Abortusztúlélők*<sup>1</sup> című könyvének megrázó tapasztalatait foglalja össze minden bizonnyal az egyik túlélő fenti mondata. Ugyanakkor – tétován – egy olyan értelmezési horizontot nyit, amelyben nem csupán másként érthetjük meg önmagunkat, létezésünket – fogantatásunk és születésünk félelmetes esetlegességének megannyi fintorával együtt –, hanem, és ez a döntő, megtanuljuk másként hordozni önmagunkat, hisz ebben a távlatban felismerjük, hogy mindannyian hordozottak vagyunk; igent mondhatunk életünkre, tudván, hogy Isten is igent mondott reánk a Krisztusban; elkezdhetjük végre helyesen szeretni magunkat, hisz Ő előbb szeretett minket. Egyszóval, ha az idézett mondatban a „lehet” nem egyszerűen csak szófordulat, agnosztikus tanácstalanság, hanem a reménység készsége és nyitottsága, hogy a sebzett ember (és ki nem az?) a hit bátorságával Istenben fogant, nála elrejtett és felé tartó életként értse és élje meg önmagát, akkor... nos, mi történik akkor? *Életgyógyulás.*

Hogy mi minden gyötéri a posztabortusz szindróma polip-

<sup>1</sup> Philip G. Ney, Marie A. Peeters-Ney: *Abortusztúlélők*. Agapé Életvédő Alapítvány–Koinónia, Kolozsvár, 2001.



szorításában élőket, akik távolról sem elhanyagolható népesség-töredéket, hanem immár az emberiség felét (!) is kitekzik? Ennek a fájdalmas tapasztalatnak a mélyrétegei tárulkoznak fel e könyv lapjain, miközben a szerzőpáros az árnyaltan bemutatott hiteles vallomásokat a legszakszerűbb szociálpszichológiai megfigyelések alapján értékeli, felmutatva egyszersmind e lélektani-egzisztenciális nyomorúság szövevényes és alattomos társadalomromboló hatását.

Az abortusz kérdésében elfoglalt álláspont – mint egyébként minden más etikai viszonyulás – a szélsőségek határai között ingadozik. A „mindennemű művi vetelés = gyilkosság”, valamint az emancipált-hedonista „a hasam az enyém, én rendelkezem vele” jelszót skandálók mindkét oldalon népes tábora között a terhesség idejének függvényében korlátozott abortusz hívei (12. hét, egyes esetekben 24. hét) próbálnak kompromisszumos megoldást találni. A negyedik álláspont, a pragmatikus etika védelmezői az ún. indikációk figyelembevételével törekszenek elfogadható megoldást nyújtani, amikor az anya életének kockáztatása, a magzat nyilvánvalóan súlyos fogyatékosága, belátható érzelmi okok (nemi erőszak), vagy éppen nyomorúságos szociális háttér esetén elvileg nem tartják kizártnak az abortusz lehetőségét. Csakhogy e sok esetben hasznos, mindazonáltal szenttelen jelzőtáblák között ott bukdácsol az ember. A döntés elé kényszerült, kétségeivel – és magzatával! – nem egyszer magára hagyott anya. Ami pedig az úton történik, az szívszorító.

Világszerte évi hatvanmillió (!) abortusz tanúskodik arról, hogy amit mindközönsegesen az emberiség lelkiismeretének nevezünk, nos, az a valami egyre inkább megedződik. „Dosztojevszkij nem tudott mindent a gonoszságról. Azt gondolta, hogy az az ember, miután megölte az öregasszonyt hazamegy, és szétesik és megsemmisül stb. Holott... a mi korunkban megtanultuk, hogy az ember napi teendői során emberek tucatjait gyilkolhatja meg, aztán hazamegy és megdicséri a felesége frizuráját.” (Jozsif Brodskij)

Abortusztúlélőnek számít mindenki, aki: olyan térségben születik, ahol fennáll annak statisztikai valószínűsége, hogy valakinek már megszületése előtt kioltásák az életét (egyes

helyeken elérheti a 80%-ot!); akinek „megtartása” egyáltalán szóba került, élete így egyértelműen szülői-orvosi döntés függvénye lett; akinek egy vagy több testvérét már abortáltak; akinek arcába kiáltják, akár csak egyszer is a életben: „abortálhattalak volna, igen, ezt kellett volna tennem!”; aki olyan fogyatékossgal él, amellyel az újabb prenatális szűrés normák szerint nem lett volna szabad megszületnie – és ennek tudatában is van; aki magzatként – emberileg szólva – valamilyen alkalmi eseménynek köszönhetően maradt csak életben (mert épp akkor nem volt ott az orvos stb.); aki túlélte az orvosi beavatkozást, adott esetben úgy, hogy ikertestvérét roncsolták szét az anyaméhben... E felsorolás (szakszerűbben és pontosabban lásd a 21. oldalon) háttérben válik egyértelművé az ilyen emberek gyökérproblémája: életem háttorzongatóan esetleges, kiszolgáltatva valaki(k) elvárásának vagy éppen szeszélyének. Az anya hangoztatott szeretete és az emellett megférő ölési képesség pedig egyszerűen feldolgozhatatlan dichotómia egy túlélő számára: „A legnehezebb dolog azt elfogadni, hogy valaki, aki azt vallja, hogy szeret, meg akart ölni.” (330. o.) „A szomorúság tétován/ kicsordul árva számon./ Mivé is lett az anyatej?” – emlékezünk Pilinszky szavára. Az emberi életről táplált egyszeriség és méltóság reménye, melyben valamiképp megmutatkozik a választottság, az összetéveszthetetlen érték, melyhez hasonló nem volt és nem lesz többé „a nagy időn keresztül” (Kosztolányi) – nos, mindez cinikus gúnyolódásnak tűnik számunkra. Valósággal szétmállik az a személyt teremtő, Istenhez emberekhez-világhoz kötő, alapvető létbizalom, amelynek hiányában valamiféle irreális árnyék-létre kárhozzatik az ember, saját megalázott önértékelése siralomvölgyében. Az élőhalott pedig elfogadhatatlannak érzi saját magát: „holott élek/holott halok/ halott élő/ élő halott... egész lényem/lüktet gennyed/nem fogadnak/be a mennyek” (Petri György). „De ha én nem rendelkezem abszolút, Istentől kapott értékkel, akkor más sem. Eldobható vagyok, de ők is azok” – vallja a *len-ni vagy nem lenni* borotvaélén egyensúlyozva egy túlélő.

Mi azonban mindannyian – az apostol szavai szerint – napoként a halál révén állunk. És eredetünket tekintve is,

alulnézetből, emberi perspektívából, milliárdnyi apró „véletlen” eredője az életünk. Az az érzés, hogy az ember nem más, mint létbe-vetett lény: alapérzés. És noha mindaz, amiről e könyvben szó esik, ezt az alapérzést tragikusan felfokozza, mindazáltal kétségtelen: mindannyiunknak egyformán szükségünk van megváltásra, a totális és radikális bűnbocsánat elfogadásának gyógyító hatalmára, reményt, távlatot nyitó vigasztalásra. Arra a bizonyosságra, hogy az alulnézet esetlegessége nem teszi kétségessé a felülnézet perspektíváját: Isten az én Alkotóm, aki atyai arcát felém fordította a Krisztusban. Életünk esetlegességein, szüleink jó vagy gonosz szándékán túl reá nézve mondhatjuk: Te formáltál anyám méhében, csontjaim nem voltak rejtve előtted, alakatlan testem már látták szemeid (Zsolt 139).

A bibliai Józsefet, a cifraruhás legényt testvérbátyjai kidobták az élők sorából. Mélységes mély kútba vetették: abortálták. De tetszett Istennek hogy felhossa onnan, hogy dicsőségre, tisztességre emelje; az Isten szeretete jóra gondolta fordítani mindazt a gonoszt, amit ellene elkövettek. Övéi halálra szánták – de mit árthat az, ha Isten életet mondott reá; sőt, Isten még ezt a gonoszságot is jóra fordítja: egész családja megtartójává lesz József, amivé sosem lehetett volna, ha nem kerül a kútba. Isten az abortusz-szindróma szenvedéseit is képes szeretetének kohójában valami mássá változtatni: egy megszabadított élet háttérmélységévé, hogy még bőségebb legyen a hálaadás. Ez a logika nyilván sohasem vezethet oda, hogy cselekedjünk hát a gonoszt, hogy jó származzon belőle. Távolról sem. *Előre tekintve* figyelmeztető kiáltás ez a könyv mindenki számára, aki még nem járta be az abortuszpokol bugyrait. Ahogyan a Szentírás is egyértelműen tanít, amikor a paráznákkal és gyilkosokkal egy sorban *a farmakos*-okat, a „bűbájosokat” ítéli meg, akik *farmakeia*-t, magzatelhajtást okozó szert kevernek (Gal 5,20; Jel 21,8). Az első század végén pedig az őskeresztény *Didakhé* szó szerint így int: „Ne keverj mérget, ne hajtsd el a magzatot, a megszületett gyermeket ne öld meg!” *A visszafelé nézők* viszont olvasásuk az *evangéliummal együtt* e könyv sorait, és mindenkinél mélyebben fogják érteni a prófeciát: Az ő sebeiben – a Krisz-

tuséiban – gyógyultunk meg. Mert Isten mindannyiunk rejtett haragját, visszafojtott dühét, tehetetlen keserűségét: anyámnak-apámnak-magamnak-világnak-Istennek a megbocsátani nem-tudásomat őreá veté. Mert „a Krisztus testén tombolja ki magát a világ. A megkínzott pedig megbocsát e világnak. Így történik az ember megbékélése. Íme az ember: Ecce homo.” (Bonhoeffer) Ő az érettünk abortált. A Feltámadott. Az a valamilyen okból végre nem hajtott halálos ítélet, amelyet a túlélők rémálmodukban is a fejük fölött éreznek, és amelyet valamikor ellenükre hoztak, az is: elvégeztetett. Szabadok tehát.

Amikor Pál apostol visszatekint élete nagy fordulatára, szó szerint ezt mondja: nekem is, mint egy torzszülöttnak – *tamquam abortivo* –, mint egy abortálnak, megjelent a Krisztus (1Kor 15,8). Felismerte, hogy azelőtti életét „a halál jegyeseként” (Tótkés István) élte. Éppúgy, mint az a meggyötört, aki e könyvben így szól: nem merek a tükörbe nézni, nehogy más arc – az elvetélté, a halotté – pillantson vissza rám; aki a magyarázatok felől bizonytalan, csak zavart érzései felől bizonyos. Pált is ebből az árnyék-létből, ebből a szellemi-erlelben mintegy abortált állapotból emelte ki, hívta el és állította Isten a maga versenypályájára, hogy a háta mögött lévő dolgokat elfeledje, az előtte lévőket pedig megragadja.

Áldott, aki jó az Úrnak nevében!

## A bajok eredete?

Phillip E. Johnson, a nem kevés önbizalmat sugalló *Defeating Darwinism by Opening Minds*<sup>1</sup> című könyv szerzője három évtizeden keresztül volt a kaliforniai Berkley egyetem jogászprofesszora. Elkötelezett keresztényként egyre nagyobb aggodalommal szemlélte azt a szellemi-lelki pusztítást, amit nem is annyira az evolúció tudománya, mint inkább a tudományként forgalmazott darwinista ideológia és a nyomában már a kezdetektől fellépő, ma is ható szociáldarwinista ember-szemlélet okoz. Ha ugyanis az ember *kizárólag* a legfejlettebb állatnak tekintendő minden mögöttes, személyes isteni valóság nélkül, aki csupán a két immanens-evolúciós istenségnek, az időnek és a véletlennek köszönheti létét, akkor alapjaiban kérdőjeleződik meg az emberi együttélés lehetősége, a személyes méltóság, az etikai normák megalapozhatósága és végül magának a létezésnek minden értelme. Az évtizedeken át vajúdó aggodalmat tett követte: a szerző több más társával, különböző szakterületek keresztény meggyőződésű, neves tudosaival együtt átfogó programot dolgozott ki, melynek célja a darwinizmusra támaszkodó materialista ideológia egyeduralmának tudományos alapokon történő megdöntése. A stratégia a beszédes „The Wedge” (az ék) nevet kapta, és az említett ideológia tuskóját hivatott széthasítani. E program jegyében olyan nagyhatású könyvek láttak még napvilágot, mint ugyanezen szerző *Reason in the Balance – The Case Against Naturalism in Science, Law & Education* c. munkája (1995), továbbá a matematikus-teológus-pszichológus-filozófus képzettséggel rendelkező William A. Dembinski: *Intelligent Design – The Bridge Between Science & Theology* (1999), valamint a biokémikus Michael J. Behe: *Darwin’s Black Box* (1996) c. művei.

<sup>1</sup> Phillip E. Johnson: *Defeating Darwinism by Opening Minds*. [A darwinizmus legyőzése a józan ész segítségével.] InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997.

A könyv legfőbb érdeme, hogy jól dokumentált, következetes érveléssel hívja fel a közvélemény figyelmét azokra a csúsztatásokra, amelyeket a tudományos élet jó néhány képviselője különböző megnyilvánulásaiban megenged magának akkor, amikor nem elégszik meg azzal, hogy természettudományos eszközeivel leírja magát a fizikai-biológiai jelenséget, a feltételezett evolúció-mutációs változásokat, hanem – elhagyva szakterülete határait – fennen hangoztatja, hogy a jelenségek mögött a véletlen, illetve a semmi üressége és céltalansága lepleződik le. A természeti folyamat *mechanizmusa* és az arra aggatott *ideológia* megkülönböztetése, valamint annak felmutatása, hogy a kettő nincs ok-okozati összefüggésben egymással, a természettudós intellektuális becsületességének alapvető követelménye. Csak azért, mert képesek vagyunk rekonstruálni egy festmény létrejöttének különböző fázisait annak „időbeni kibontakozásával” – vászonkifeszítés, alapozás, körvonalak, az előtér alakjai, a háttér, a fény-árnyék megfestése, stb. –, tehát mert tudjuk, *hogyan* került a festék az anyagra, ebből, ugye, még nem következik kényszerítő logikával, hogy mindez egy „felügyelet nélküli, személytelen, előre nem látható,” kaotikus folyamat eredménye; a(z evolúciós) folyamatot metafizikai jelzőkkel ellátni (sem teista, sem ateista értelemben) nem a tudomány dolga.

Nos, éppen itt érkezünk el a könyv gyenge pontjához. Ez pedig az, hogy túlságosan kilóg belőle a másik irányú ideológiai/vallási lóláb. Azt a bizonyos éket mintha nem köszörülték volna elég élesre ahhoz, hogy a hit és tudomány sokszor hajszálvékony határmezsgyéjére pontosan illeszthető legyen. Mert a hívő ember felismerheti ugyan az anyagot szervező, attól függetleníthető, képletbe sűrítendő információ szellemi jellegét (a valóság mint az ‘intelligent design’ eredménye), és Istenre utaló jelként is tekintheti, de azt semmiképpen sem kezelheti isten-bizonyítékként. Isten valóságának egyetlen megfogható pontja a földön az a Jézus Krisztus, akit szemünkkel láttunk, kezünkkel tapintottunk, és aki „az élet Igéje”. Sajnálatos, hogy könyvünk mintegy a keresztény igazhitőség feltételévé teszi azt a meggyőződést, hogy ‘fajok között márpedig nincsenek ugrások’. Pedig a hit alapkérdése nem

ez, hanem sokkal inkább az, ami Jézus szájából hangzott el a Filippi-Cézáreai úton: kinek mondanak engem az emberek? Ez a kérdés, valamint az arra adott felelet, sohasem lehet – sem pozitív, sem negatív értelemben – az éppen aktuális tudományos kutatás függvénye. Szerzőnk minden objektivitása ellenére is hajlamos rá, hogy az evolucionizmussal kreationizmust szegezzen szembe, mellőzve például Karl Barthnak a *Kirchliche Dogmatik* III/2-ben bőséggel kifejtett alapszemponyjait, melyek értelmében: tudományos jellegű dogmákkal nem egyházi jellegű dogmákat kell szembeállítani; a fejlődélméletet elvileg elfogadva ne feledkezzünk meg arról, hogy az embernek „előre” és „felfelé” kell tekintenie ahhoz, hogy *ebből* az egzisztenciális léthelyzetből visszatekintve biológiai származását is helyesen értékelje; a tudományos kérdések olyannyira szakosodtak, hogy ezen a területen – tetszik, vagy sem – tényleg a tudósok kezére kell bízunk magunkat (természetesen, amennyiben szerényen megmaradnak a tudomány saját területén), a még nyitott természet-tudományos kérdéseket pedig bízunk a holnap tudósaira: nem kell azokat idő előtt bibliai idézetekkel eldönteni.

## A posztmodern kísértése

Teológiai munkákat megjelentető két német kiadó, az R. Brockhaus Wuppertal és a Brunnen Giessen szövetsége – Die Theologische Verlagsgemeinschaft, TVG – azzal a céllal jött létre, hogy olyan szakszerű munkákat publikáljanak, amelyek ragaszkodnak ahhoz, hogy a Szentírást továbbra is színmértéknek tekintsék. Ezen belül a „Rendszeres teológiai monográfiák” sorozat 6. köteteként látott napvilágot Heinzpeter Hempelmann *Gott in der Erlebnisgesellschaft* című tanulmánykötete.<sup>1</sup> A szerző eddigi munkáinak már címében/alcímében világosan körvonalazza alapvető szándékát: eligazítást nyújtani annak a kereső embernek, aki a szekularizáció-globalizáció-modernizmus-posztmodernizmus szellemi útvesztőjében egyre homályosabban látja a keresztény hit, az evangéliumi üzenet relevanciáját (Pl. *Wie wir denken können* – Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik [Hogyan gondolkozunk. A Szentháromság Isten kijelentéséről szóló tanítás a tudományelmélet, a nyelvfilozófia és a hermeneutika számára]; *Glauben wir alle an den selben Gott?* – Christlicher Glaube in einer nachchristlichen Gesellschaft [Ugyanabban az Istenben hiszünk-e? Keresztény hit egy posztkeresztény társadalomban]; *Grundfragen der Schriftauslegung* – Ein Arbeitsbuch mit Texten von Martin Luther, Johann Georg Hamann, Friedrich Nietzsche [Az írásértelmezés alapkérdései. Szöveggyűjtemény M. Luther, J. G. Hamann és Friedrich Nietzsche írásaiból]).

A bevezető *a tapasztalat* kérdéskörének különböző irányvonalait villantja föl, miután előjáróban a nyelvfilozófus H.-G. Gadamert idézi, aki szerint aligha van ennél tisztázatlanabb fogalom a posztmodern diskurzusban. Eszerint a

<sup>1</sup> Heinzpeter Hempelmann: *Gott in der Erlebnisgesellschaft – Post-moderne als theologische Herausforderung*. [Isten az élmény-társadalomban – a posztmodern mint teológiai kihívás.] R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 200.



tapasztalat jelenthet valamilyen *abszolút objektív*, az érzékeknek, hangulatnak, előítéleteknek alá nem vetett tudást, az önmagunktól való szükséges távolságtartást; ugyanakkor az *abszolút szubjektív-személyes* szinonimája is lehet, maga a 'principium individuationis' a külső szemlélő szenvtelenségével szemben, aki számára egy dologhoz-eseményhez való viszony egy egyszerű képlet vagy tanítás személytelen formájába sűríthető; végül pedig, mivel az arisztotelészi értelemben vett tapasztalat nem más, mint emlékezetbe vésett gyakorlat, és az innen leszűrt elvi következtetéseknek működniük kell, ebből adódik fogalmunk harmadik ismertetőjege: a tapasztalat olyan *praktikum*, mely eligazít a világban. Mindhárom valamilyen hiányt kíván pótolni: az objektivitás, a hiteles önazonosság, a gyakorolhatóság és hasznosság hiányát. Nyilvánvaló, hogy a kereszténység legjobb hagyományában az ilyenszerű tapasztalatnak messzemenően helye van. Noha szerzőnk nem polemizál azzal a neoortodox hagyománnyal, mely a tapasztalatot valósággal kilúgozta a maga rendszeréből (tegyük hozzá: *a maga kontextusában* joggal, a Schleiermacher-i, majd a Deutsche Christen-féle egyoldalúságokkal szemben), mégis egyértelmű, hogy nem a tapasztalat-nélküliséget, hanem *a hiteles tapasztalatot* kívánja szembeállítani a legsürgetőbb mai kihívással, a posztmodern társadalom élményhajhászásával szemben. Ezért (is) hivatkozik olyan előszeretettel Lutherre, aki szerint *sola experientia facit theologum*. (43. o.) Ennek az *experientianak* az elemei az *oratio* (hódolat, ima), a *meditatio* (megérteni az Ige vezetését), de legfőképp a *tentatio* (kísértés). Ezért állíthatja a reformátor: „A hit nem az Isten-közelség lelkesítő tapasztalatában növekszik, sokkal inkább Isten távollétének rettenetében.” Ez az „a próbakő, mely nem csak megértet, eligazít, hanem megtanít megtapasztalni milyen igaz, milyen tökéletes, milyen édes, milyen kedves, milyen vigasztaló Isten szava, ez a bölcsesség minden bölcsességek felett!” A kísértésben fokozhatatlan élességgel tevődik fel a kérdés: Vajon jelen van Isten? Igazságos, hatalmas, irgalmas? Egyszóval: Isten valóban Isten? Luther joggal figyelmeztet: „Ahogyan Isten Igéje átjár téged, az ördög azon nyomban felkeres, hogy igazi dok-

tort faragjon belőled, és hogy kísértéseivel megtanítsan arra, hogy kutasd és szeresd Isten Igéjét!” (48. o.) Természetesen a tapasztalat nem arra való, hogy önálló kijelentés-forrásként függetlenítse magát az Írástól (a karizmatikusság, és általában az élmény-kereszténység veszélye). A Szentírás népének/személyeinek tapasztalatai normatív tapasztalatok, a mieink viszont mintegy a „külső gyámolító eszközök” (Kálvin) sorába tartoznak. A reformátorok – követésre méltó egyensúlyban – figyeltek tapasztalataikra, anélkül, hogy túlértékelték volna azokat. Luther: „Intek és óvok mindenkit, hogy hagyja a spekulációt, és ne hogy túl magasra szálljon, hanem ereszkedjék alá és maradjon a jászolbólcsőnél és a pólyánál, amelyben Krisztus nyugszik, akiben lakik az Isteniségnek egész teljessége testileg, ahogyan Pál mondja a Kol 2,9-ben. Ezen a helyen semmiképp sem véted el Istent, hanem bizonytalannal megtalálod őt.” (50. o.) Ez megóv a privát-kinyilatkoztatástól, az álomkórságtól. Luther tehát az Isten-fogyatkozás negatív tapasztalatáról, a hit döntéséről és ajándékaról, valamint az ennek nyomán nyert pozitív hittapasztalatról beszél. A tapasztalat, mely mindig csak sejtés, és sohasem szülhet hitet, megerősítheti azt a hitet, ami az Ige hallásából van a Szentlélek által.

Jean-François Lyotard elemzése szerint, a modern kor jellemzője volt, hogy bizonyos nagy elbeszélések (récit), melyeket ugyan nem lehetett abszolút módon megindokolni és megalapozni, mégis áthagyományozódtak, és úgy működtek, hogy mind a társadalomnak, mind az egyénnek általános érvényű célorientáltságot biztosítottak. A posztmodern szemléletben összeomlott ez az értékrend, mely századok során olyan fogalmak körül alakult ki, mint Haladás, Ésszerűség, Teljesítmény, Felvilágosodás, Kritikai készség, Értelem, Igaz, Jó. A mai embernek immár sokkal nehezebb meghatároznia önmagát e konszenzus összeomlása után, hisz „egy hatalmas szivaccsal eltörölte a horizontot” (Nietzsche), mely keretet, mértéket és távlatot adott. Miután elveszett annak hite, hogy lehetnek általános érvényű igazságok, meg kell találnia a maga különbejáratú Igazságát, hisz minden egyén maga lett önnön valóságának végső horizontja, mértéke. Így lesz az em-

ber egy saját Jó, saját Szép, saját Igaz, saját Helyes oszlopon nyugvó világ kovácsa; és számára e világok mindenikének egyforma a létjogosultsága, miután nem számol többé a hagyományos értékeket legitimizáló Istennel.

Számtalan – egyenértékűnek tűnő – vallásos opció áll a mai ember rendelkezésére. Azt választhatja, ami az „imidzse” szempontjából a legmegfelelőbb: személyes vagy személytelen, teisztikus-, panteisztikus-, deisztikus-, sőt ateisztikus Isten-képzetek között válogathat; választhat olyan egyenesvonalú, eszkatológikus idő- és történelem-szemléletet melyben végül minden megítéltetik, de ott a lélekvándorlás és az örök visszatérés elgondolása is. A ‘melyiket válasszam’ kérdésre manapság kézenfekvő a válasz: azt a szellemi-vallásos kínálatot, mely önmegvalósításom, leginkább elősegíti, és amelyet minden további nélkül áruként kezelhetek; használok, amíg megfelel, megszabadulok tőle, mikor már terhes. Ha így áll a dolog Istennel, nem meglepő, hogy az emberi viszonyokra ugyanez képeződik le: a felelősség utolsó csöppje is elpárolog. Nem az a kérdés többé, amit Pilátus még feltett, hogy ‘Mi hát az igazság?’, és az sem, hogy mi hasznos a másik, a közösség szempontjából, hanem egyedül és kizárólag: mi jó nekem? Ez az élménykultúra és élménytársadalom legszembetűnőbb szimptomája. Az értelem helyett az érzék az úr, és a mámor; az életnek nincs abszolút, Istentől nyert értelme, így hát ezen belül nem lehet különösebben egyetlen dolognak sem: a honnan-hová kérdéseket nem érdemes még csak föl sem tenni. Ezért az élményszerű tapasztalás a legfőbb jó; így válik a társadalom perc-emberek kergetőzésévé perc-élmények után.

A fentiekből messzemenő *következmények* adódnak a hit, a teológia, az egyház számára. A hívekben fokozottan jelentkeznek az az igény, hogy az istentisztelet, a liturgia az érzelmi szükségletek kielégítését szolgálja: ‘Gott muss Spass machen’. A hit legyen segítség a sikeresebb, teljesebb élethez. Ebben a szemléletben a nehézségek, a kételyek, a gazdasági kudarc, a betegség annak bizonyítékai, hogy akit ilyen megpróbáltatások sújtanak, azok nem hisznek eléggé. Ilyen talajon sarjad az a mániákus-depresszív kereszténység, mely hol

a csillagokban, hol pedig önmaga alatti mélységekben leli fel magát. Ez a közeg nem nevel kitartásra, újrakezdésre – a valóság meghaladja az ilyen embert, és végül teljességgel összezavarodik. Az ilyen ember csak a mában él; ismeretlen előtte az a teherbíró reménység, amelyről a Róm 5 beszél éppúgy, mint a történelmi és eszkatológikus távlat. Továbbá jellemzi, hogy kerül minden kötöttséget: például arra törekszik, hogy az egyházhoz tartozásnak ne legyenek reá nézve következményei, annak semmilyen formában ne legyen elkötelező ereje. Kész ujjongani Isten ígéréteinek (Zuspruch), de annál kevésbé kész arra, hogy magára vegye Isten igényét (Anspruch). Az élmény-médium az Ént teszi a világban való lét szervező elvévé a maga kívánságaival, ösztöneivel, szükségével, kielégülésvágyával, miközben lefaragja a lényegét: a kettősirányú szeretet-parancsot. Így az *élmény* összekeveredik az igazi *hittapasztalattal*, és végül kiszorítja azt. E kettő megkülönböztetése a könyv egyik leglényegesebb szempontja. Értékkeresés vagy élményhajhászás? A válasz alapvetően az Én önmeghatározásától függ. A freudi pszichoanalízisben az Én igazi valója a személytelen Az: a tudatalatti a maga ösztöneivel, azonnali szükség-kielégítés igényével, félelemreakcióival. Ha a tapasztalat szubjektuma ez a fajta Én-Az, amely ha nem nyer azonnali kielégülést, veszteségként, frusztrációként éli meg azt, akkor a tapasztalat sem tapasztalat, hanem: élmény (Erlebnis). Az igazi tapasztalat (Erfahrung) – melynek szubjektuma nem is csak a *res cogitans*, hanem a *coram Deo*-Én –, értelmes, mert értelmezhető: van koordináta-rendszere, és az ismereteim bővítéséhez, valamint előző ismereteim kiigazításához járul hozzá. Az ÉN ily módon akkor értelmes, akkor szubjektum, ha annak a Logos kölcsönöz értelmet – az értelmes szubjektum hiányában szerzett tapasztalat pedig: élmény, füst és köd, maradandó következtetések és következmények nélkül.

Miután szerzőnk körvonalazza a hagyományos Descartes-i (nyugati, modern) gondolkodásban az ÉN mint megismerő, a világot átformáló szubjektum, individuum fogalmát, mely osztatlanul szemben áll a világ dolgaival, mint tárggyal, a *res cogitans* a *res extensával*, valamint a freudi tételt – a test és

annak indulatai a pszichoanalitikai interpretáció szemüvegén keresztül szemlélve: íme az emberre vonatkozó igazság legmélyebb formája –, és miután mindkettőről kiderül, hogy nem képes átfogó választ adni az ősi kérdésre, *kicsoda az ember*, szerzőnk a posztmodern néhány teoretikusának (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo) antropológiai elgondolását vázolja. Jaques Lacan szerint önmagára a dialogikus szituációban talál rá az ember: „Amit én a beszédben keresek, az a másik válasza. Ami engem, mint szubjektumot megalapoz, létrehoz: az az én kérdésem. Az engem hallgató az a hely, ahol az Én létrejön.” De mi történik akkor, ha a velem beszélő fecseg, hazudik? Képes-e akkor az Én igazi megalapozására? Wolfgang Welsch pedig a konfrontációk elkerülése végett egyenesen a „gyenge szubjektum” kialakítását sürgeti, kívánatosnak tüntetve föl az általa így jellemzett helyzetet: „Ha nincs többé első alap, sem végső biztonság, ha az embernek a történelmi és a jelenlegi dolgok labirintusában biztos vezérfonal nélkül kell eligazodnia (...) akkor sem hivatására, sem döntéseire nézve nincs többé sem interracionális, sem transzracionális végső fórum, és végül meztelenül áll az eldönthetelenség szituációjában.” (36. o.) Ha tehát nem dönt valami mellett, ha nem kötelezi el magát, ezzel kizárja a másokkal való összeütközés motivációit? Könnyű átlátni: aligha lehetne így kikerülni a konfliktusokat. Nem gyenge személyiségekre van szüksége a világnak, ha gyógyulni akar, hanem sokkal inkább olyanokra, akiknek ereje az isteni erőtelenség által jut célhoz. Az embert csak kívülről, a kegyelem irányából lehet megalapozni, mert „Isten nagyobb a mi szívünknel”. Szerzőnk, mintegy mondanivalója summájaként, Luthert idézi: „Ezért bizonyos a mi teológiánk: mert önmagunkon kívülre helyez bennünket. Nem a lelkiismeretemre kell támaszkodnom mint végső fórumra, nem az érzékeimre, nem a cselekedeteimre, hanem az isteni ígéretre és igazságra, mely meg nem csalhat.” (62. o.)

## Protestáns etikai sajátosságok

Eric Fuchs, a Genfi Egyetem Teológiai Karának nyugalmazott etika professzora (magam az 1991/92-es tanévben hallgathattam előadásait) a protestáns etikai gondolkodás hármaskörét tárja fel *L'ethique protestante* című könyvében:<sup>1</sup> úgy mutatja be Luther, Kálvin és az angol puritánok erkölcsi nézeteit, hogy sajátosságaik nyilvánvaló közös nevezője a Szentírás marad.

A Luther okozta szellemi-vallási földrengés olyan hármaskör bástyájú vár összeomlását okozta, mely addig bizonyos védelmet és erkölcsi rendet biztosított e vár lakóinak, a középkor egész társadalmának. Így a *sola scriptura*-elv, valamint az ehhez szervesen kapcsolódó hermeneutikai tétel, a *Scriptura Sacra sui ipsius interpres* felszámolta a pápai tanítóhivatal tekintélyét; a *sola gratia* tana az érdemszerző jó cselekedetek megkérdőjelezésével szükségessé tette az évszázados etikai alapelvek egész rendszerének átgondolását; a skolasztikus tradícióban magasra értékelt *értelem* pedig hirtelen az emberi gőg melegágyaként lepleződött le, miközben a *hit* nyerte el a végső döntéshozó fórum szerepét. Az etikum nem jelenthetett többé üdvutat, miután a reformátor egyértelműen bálványimádó hajlamokkal vádolta a mögötte meghúzó emberi szándékot. Az etikai normák arisztotelészi-rationális megalapozását, elemzését és rendszerezését felváltja a hitben való élet spontán gyümölcseinek az igénye. A másik lutheri alapszempont, a két birodalom, a lelki és az evilági megkülönböztetése, a polgári demokráciákban máig ható, döntő vívmánya ugyan a reformációnak, viszont kikerülhetetlen a kérdés: a megkülönböztetés nem vált-e a gyakorlatban sokszor e két terület elszakításává? Nem vonul-e vissza túl könnyen a hívő ember a maga benső szobájába, hogy ott úgy legyen egyedül Istenével, hogy ez felmentse a kívülmaradottak iránti minden felelősség alól?

<sup>1</sup> Eric Fuchs: *L'ethique protestante*. [Protestáns etika.] Labor et Fides, Geneve, 1990.

*Kálvin* a megszentelődésről szóló tanításban kívánja ezt az érdem-tan ellenében erőteljesen fogalmazott lutheri „transzmoralitást” kiegyensúlyozni. Míg Luther számára a törvény elsősorban az evangélium ellenpólusa, addig Kálvin ugyanennek a törvénynek sokkal inkább a pozitívumait hangsúlyozza: nem más az, mint az evangélium egy formája. Miközben ugyanis – kimutatva tehetetlenségünket – Krisztushoz és az ő kegyelméhez kényszerít, ugyanakkor megmarad a hívő ember cselekvési mértékének, sőt a hitetlenekre nézve is a fegyelmezés politikai eszköztárának alapja lesz. „A Kálvin igényelte aszkézis viszont sohasem öncél, még kevésbé érdemszerző cselekedet; az ember erőfeszítése ez, hogy megszabaduljon a járulékostól a lényeg kibontakozása érdekében: helykészítés ez a Szeretet számára” (32. o.).

A *puritanizmus*, mint olyan szellem-vallási mozgalom, mely alapvetően átalakította a XVII. századi angol társadalmat, mélyen kálvinista szemléletmódban gyökerezik. „A reformátoroktól eltérően viszont, akik azt akarták, hogy a meglévő egyház visszanyerje azt a formáját, mely inkább megfelel Krisztus akarátának, a puritánok egyértelműen egy olyan új egyház létrehozásán fáradoztak, mely igazabb, hűségesebb és ‘mentes minden pápista kovásztól’, mely tönkreteszi Krisztus egyházát.” (49. o.) Alapelveik a következők: 1. Az egyház legyen az egyenlő tagok nem-hierarchikus közössége (egalitárius és antihierarchikus); 2. Az egyházfegyelem komolyan vétele; 3. Személyes elkötelezettség a tagok részéről. 4. A hatóságok kötelessége az egyéni szabadságjogok védelme. (A lelkiismereti szabadságjogok területén hasonló intézkedéseket foganatosítanak, mint majd száz esztendővel korábban hitvalló eleink a Tordai Országgyűlésen; Cromwell 1656. szeptember 17-én a Parlamenthez intézett beszédében kijelenti: „Mindazok, akik hisznek Krisztusban – az igaz valóság a Jézus Krisztusban való hit és az ennek megfelelő élet –, mindazok, akik hisznek a bűnök bocsánatában és a megigazulásban Krisztus vére által, akik az Isten kegyelméből élnek és bizonyosak e hitükben, nos, mindezek a Krisztusnak tagjai és az Ő szemefénye. Bárki, aki ebben a hitben él, függetlenül e hit formáitól, rendelkezék e szabadsággal...” – 55. o.)

5. A munka megbecsülése, az emberi élet bármely területén, mint olyan jó cselekedeteké, „melynek gyümölcseiből a magunk igaz hite felől bizonyosak leszünk” (Heidelbergi Káté).

A történelmi megalapozás után *két aktuális kérdést* fejt ki a szerző: a. Hogyan lehet szekularizált társadalmunkban érvényt szerezni egy teológiai alapokon nyugvó erkölcsfelfogásnak? b. A mai irracionális (horoszkópos, New Age-es, keleti ihletésű) vallásosság rohamos terjedése közepette, hogyan lehet visszaszerezni a hit és értelem, etikum és belátás bibliai egyensúlyát?

„Elérkezni a férfi-nő kapcsolat megújult etikumához, valamint a család szerepének igazi értékeléséhez – íme, a leg-sürgetőbb feladat mindazok számára, akik hiszik, hogy a XX. század eme alkonyán továbbra is szükséges, hogy foglalkoztassák személyes és társadalmi gyakorlatunkat azok az etikai követelmények, melyek a történelem talaján sarjadtak, és a tanúságtevőktől, prófétáktól, törvényadóktól, apostoloktól, végül magától Krisztustól a Szentírás közvetítésével jutottak hozzánk.” (133. o.)



## Cernicai éjszakák

Az 1993-ban, kilencven esztendőskorában elhunyt D. Stăniloae atyát világszerte a XX. századi ortodoxia egyik legmarkánsabb teológusának tekintik. Sajnálatos, hogy miközben teológiájának különböző vonatkozásairól doktori disszertációk tucatjait írják Oxfordtól Sidney-ig, az erdélyi magyar protestáns teológusok és lelkipásztorok mily kevésbé ismerik munkásságát. Brassó környéki, kegyes paraszt szülőktől származik, teológiai diplomát Cernăuți-ban szerez, majd doktorál, és Athén, München, Berlin egyetemeken gyarapítja tovább ismereteit. 1946-ig a Nagyszebeni Teológiai Akadémia rektora, amikor is politikai nyomásra kénytelen megválni tisztségétől; a Bukaresti Ortodox Teológiai Intézetben folytatja tevékenységét a rendszeres teológia tanáraként. 1958–1963 között, sok tízezer magyar és román értelmiségivel együtt, koncepciók per áldozataként, a nagyenyedi börtön foglya. 1964-től folytatja tanári tevékenységét. Több keleti és nyugati egyetem *doctor honoris causa* címmel tünteti ki, a változások után, 1991-ben a Román Akadémia tagjai sorába választja. Hatalmas teológiai munkássága és a *Filocalia* publikálása több, mint harminc kötetre rúg.

D. Stăniloae beszélgetőtársát (aki jeles francia filológus és egyben ortodox pap) a hazai ortodox spiritualitás egyik központjaként ismert Cernicában látja vendégül, 1981-ben. Itt nyúlnak sokszor a piciny szerzetesi lak éjszakáiba a tetszetős kötetben közreadott beszélgetések.<sup>1</sup> Három évvel azelőtt fejezte be szerzőjük a háromkötetes *Teologia dogmatică ortodoxă* címet viselő főművét. Így természetes, hogy ezekben a dialógusokban a beszélgetés szabadságát idéző, laikusoknak is követhető formában szólalnak meg újra annak legsajátosabb toposzai, egyszersmind a legilletékesebb bevezetőt kínálva az életmű iránt mélyebben érdeklődők számára.

Az oxfordi kanonok, *A. M. Allchin* a francia kiadás előszo-

<sup>1</sup> Dumitru Stăniloae – Marc-Antoine Costa de Beauregard: *Mică dogmatică vorbită – Dialoguri la Cernica*. [Kis párbeszédés dogmatika – Cernicai beszélgetések.] Deisis, Sibiu, 2000.

vában, 1983-ban, ezekkel a meleg szavakkal méltatja a szerzőt és művét: „Életem utóbbi tizenöt esztendejének legnagyobb ajándéka volt, hogy találkozhattam Dumitru Stăniloae atyával, hogy személyesen megismerhettem és megszerethettem őt. Olyan ember, aki visszaadja hitedet az életben, aki visszaszerzi azoknak az ős-szavaknak a mélységét és jelentését – szeretet, ismeret, jóság, öröm, idő, örökkévalóság, ember, Isten –, melyek olyan könnyen megkopnak.”

A román kiadás előszavában pedig maga az egykori beszélgetőtárs így vall: „Arról beszélt, amit *látott*... Tanítása nem az emberi bölcsesség talaján sarjadó meggyőződésre támaszkodott, hanem az isteni igazság karizmatikus evidenciájára, vagy Platónnal szólva, az *igazság ragyogására*; a teremtett intellektusnak a nem teremtett energiák hatására bekövetkező metamorfózisa ez, minden teológia forrása.”

Az elismerések nem vakítják el. Önmagától kérdezi a megöregedett professzor: „Mit teszek majd az Isten ítélőszéke előtt, mikor színe előtt megjelenek azzal a sok rosszal, amit elkövettem, és azzal a sok jóval, amit nem tettem meg mások javára? Lelkiismeretemben mindegyre súlyosbodnak ezek a bűnök. Úgy tűnik nekem, hogy szinte csöppnyi jót sem tettem (Mi se pare că n-am făcut aproape nimic bun). Mulasztások, bűnök sora volt az életem, és ez néha megrémít.”

Az első fejezetből megtudjuk, hogy az ifjú teológusra németországi tanulmányútja során, az 1928/29-es tanévben, döntő hatást gyakorolt Barth *Römerbrief*-je. Azonnal észreveszi viszont a dialektika teológia gyenge pontját, Isten hozánk viszonyított *ganz andere*-valóságának egyoldalú túlhangsúlyozását. „Ebben a dialektikusnak nevezett teológiában túlhangsúlyozódik az elválasztás, a távolság Isten és ember között. A *diasztázis* teóriája ez. Mindazáltal ebből a teológiából nyertem az *élő Istenről* szóló tanúságtételt, az emberhez képest az ő transzcendenciájának felismerését.” (28. o.)

A keleti teológia *jánosi* szeretet-irányultsága jut kifejezésre abban a tekintetben, mellyel a felebarát, a másik ember valósága felé fordul: „Minden helyzet, amelyben vagyunk, Isten nekünk szóló felhívása az állásfoglalásra. Minden ember, akivel csak találkozunk, Istennek egy szava hozánk. Ők né-

mán is megszólítanak minket. Isten Igéjének ikonjai ők, az Ő hiposztatikus szavához, Krisztushoz hasonlóan.” (35. o.) A szentek közösségéről szóló fejezet kulcsmondata szintén az előbb említett jánosi dimenziót sűríti: „A szeretet nélküli világ értelem nélküli világgá lesz.” (53. o.)

A szentháromság titka a szerző számára elsősorban nem dogmatikai bűvészmutatvány, hanem a személyiséggé fejlődő ember életető forrása. Forrása ugyanakkor minden erkölcsi viszonyulásnak, indítéka az „ő”, a „másik” bekapcsolásának az én-Te, illetve én-te áramkörébe: „Nem létezik elszigetelt ‘én’, sem csupán ‘én és te’, ahogyan azt Martin Buber mondta; létezik az ‘ő’ is. Te és én felelősséggel tartozunk az ő iránt.” (70. o.) Az egyházat megalapító krisztusi áldozatról mint a Szentháromság-Istennek olyan önátadásáról beszél, mely elsősorban nem a patripaszianizmus régi dogmatikai problémájához, hanem az ugyanolyan önátadó szeretet gyakorlásához kell hogy utasítson bennünket: „Az egyház a megfeszített szeretet fundamentumára épül. Istennek arra az önmagát teljesen odaadó szeretetére, mely képes elszenvedni az elutasítást is. Ez a szeretet úgy adja önmagát, hogy közben vissza is vonul, olyan szeretet, mely tökéletesen tiszteletben tartja a másik szabadságát. Önmagadat adni uralkodás nélkül: íme a szolgálat.” (97. o.)

Megszívlelendő mindaz, amit a szerző az Írás-magyarázatról mond. Elismeri ugyan a történet-kritikai egzegézis létjogosultságát, de joggal figyelmeztet, hogy egyetlen módszer sem merítheti ki ezt a gazdag isteni forrást. „A Szentírás hatalmas kiterjedésű könyv. A Biblia szavai hatalmas kiterjedésűek és végtelen mélységűek, mert azok Istennek mélységeit fedik fel, és az Ő munkájának befoghatatlanságát. Az atyák mindig ilyen értelemben magyarázzák az Írást, mégpedig a csodálkozás, a dicséret és a hálaadás állapotában. Egzegézisük nem más, mint doxológia, majdnem hogy imádság.” (148. o.)

Csak remélni tudjuk, hogy a könyv magyarul is napvilágot lát mindannyiunk gazdagodására!

## Isten, mintha lenne

Rüdiger Safranski magyarul is megjelent, nagysikerű Schopenhauer-monográfiája után olyan művel ajándékoz meg, melyet kézbe venni és olvasni: súlyos öröm.<sup>1</sup> A jelenségek mögötti igazságot (Igazságot?) egyszerre kutatja mértéktartó logikával és a tárgy megkívánta szenvedéllyel. De mi is ez a tárgy? Maga a nagybetűs, ezerarcú Gonosz, ami/aki abban a pillanatban, hogy megragadni kívánjuk, úgy csusszan ki ujjaink közül, *akárha* Isten volna. De itt az összehasonlító szócska elsősorban nem közelít, hanem eltávolít: a hasonlóság mögötti végtelen *diasztázis*ra utal, arra, hogy Isten, ellenlábásával szemben, egyetlen ponton mégis hagyta magát, a szó szoros értelmében, *rögzíteni*, tehát megragadhatóvá tenni, mégpedig a Koponyák hegyének keresztjén. Ahol pedig Isten megragadható, ott a Gonosz leleplezhető: Istennek és Gonosznak ennyiben van közük egymáshoz.

De félreértés ne essék, nem teológiai traktátust vesz kezébe az olvasó, hanem egy hatalmas ívű filozófiai esszé sorozatot, mely végső soron irracionális természetű tárgyánál fogva esetenként szükségképpen teológiai kérdésfeltevést igényel, súrolva a szintén teológiai válaszlehetőség határát. Az ív utolsó pontját ugyanis ez a mondat képezi: „Ha tudomásunk van is a rosszról, amelyet magunk művelhetünk vagy velünk művelhetnek, azért megpróbálhatunk úgy cselekedni, *mintha* egy istennek vagy saját természetünknek jó szándéka volna velünk.” (Kiemelés a szerzőtől, 332. o.) Van-e fölöttünk egy ilyen „jó szándék”, igen, vagy nem? Elképzeljük, hogy van, és úgy cselekszünk, miközben az öncsalás lehetőségének súlya bármely pillanatban összeroppanthatja eme elgondolás márdárcsontú szerkezetét, vagy pedig hitben bizonyosságot nyerünk erről a Jóságról, és ezzel együtt erőt is, hogy „a bűn és Sátán ellen szabad lelkiismerettel viaskodjunk”? Pál apostol e világra vonatkozóan használta a *hosz mé* = *mintha nem* ki-

<sup>1</sup> Rüdiger Safranski: *A gonosz, avagy a szabadság drámája*. Ford. Györfly Miklós. Európa, Budapest, 1999.

fejezést. A világ van, de úgy éljünk vele, mintha nem lenne, ti. az attól való istengyermeki szabadságban (nem pedig semmibe véve!). Szerzőnk Istennel kapcsolatban ennek fordítottját ajánlja talán? Nincs, ám tegyünk úgy, *mintha* lenne? De ezt már a hívó ember kérdezi Safranski tiszteletreméltó bölcsessége nyomán, mely filozófushoz illendően megáll saját szakterületének határán.

Tizenhét fejezetet zár közre ez a határ, a szellemtörténet megannyi nagy stációját. Külön figyelemre méltó már maga a tartalomjegyzék, mely mindenik fejezet lényegét magvas – és a könyv egészére jellemző szellemes – tömondatokban foglalja össze. Ízelítőül íme néhány:

Első fejezet: *A kezdet és a katasztrófa. Hésziodosz isteni infernója. A bibliai bűnbeesés és a szabadság születése. A tagadások genealógiája. Káin és Ábel. Az ördög karrierje. A kiűzés a Paradicsomból és a menekülés a civilizációba. Nőé. Isten is megtanul együtt élni a rosszal.*

Harmadik fejezet: *Max Weber elmélete a világ vallásos elutasításáról: a fájdalom a transzcendenciát keresi. Augustinusnak azonban Isten a szenvedélye. A rossz mint a transzcendencia elárulása. Az egydimenziós ember. Einstein óva int a tudomány perverziónjától. A Szentlélek elleni bűn.*

Tizenegyedik fejezet: *Még egyszer Kant: a morális megsza- badulás a természettől. A természet értelemmegvonással fenyeget. A rossz mint a szabadság ára. Kant sötét hasonmása: Marquis de Sade. A kicsapongások rendje és a szent közösülés. Obszcén észjátékok. Sade az abszolút rossz nyomában. A szellemi büntett akarása: az írás.*

Tizenkettedik fejezet: *A borzalom esztétikája. Flaubert gonosz tekintete. Baudelaire álmai a bitókról. Joseph Conrad a sötétség mélyén. Az abszurd Camus-nél. Sartre undora. A képzelőerő, karrierje és kockázatai. A romantikus tűzijáték. A modern irodalom sorsa. Nooteboom például. A rossz a művészetben: a művészet megtámadja önmagát.*

Tizenhatodik fejezet: *A nagy inkvizítor. A hatalom nihiliz- musa. Jób – a zsidó önmegbizonyosodás alakja a holocaust után. Jób és a következmények. Epikurosz ateizmusa. Leibniz*

*teodíceája. Kant szolidaritása Jóbbal. Az ismeretlen ok, amelyből élünk.*

A könyvet Györffy Miklósnak a tárgyalt anyagot tökéletesen értő, kitűnő fordítása teszi hozzáférhetővé és – a gyötrelmes kérdések ellenére – élvezhetővé a magyar olvasók számára.

# A bűnténytől az irgalom-tényig

Az ilyenszerű kérdések – *Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája*<sup>1</sup> – nem is igen fogalmazhatók másként, csakis így, a középkori realizmus stílusjegyeit hordozva, átfigó értelemben, mintha valahol – ha másutt nem, hát az ideák világában – valóban létezne „a mai ember”. Válaszaiknak ellenben nyilván személyre szabottaknak, „nominalistáknak” kellene lenniük. Mert, ugye, ki is ez a mai ember? A Tokió, New-York, Párizs, Hamburg, Budapest tömeg- és információáradatában élő, minden érték átértékelésén több-kevesebb sikerrel átesett/áteső „posztmodern” ember? De Budapeستől alig ötszáz kilométerre tudok olyan erdélyi falvakról, ahol bizony villanyáram sincs, és nyilván premodern viszonyok közepette legelésznek a békés bivalyok, sajátos díszletet biztosítva az égre néző őslakosnak, aki a „bűn” és az „isteni irgalom” elementáris erejű drámájának éppúgy címszereplője, mint a maguk deszkáin az előbb felsorolt tízmilliók. Ki a mai ember? Balatongyöröki-e inkább, vagy kairói? Férfi-e inkább, avagy nő? Egyedül él, vagy párkapcsolatban? Gyerek-e, vagy aggastyán? És bőrszíne? Hányas cipőt hord, de egyáltalán van-e cipője? És van-e lába? Látott-e már szivárványt? Csodálta is, vagy csak nézte? Mennyi a GDP-je, és olvasta-e Platónt? Harry Pottert? Hát a Bibliát? Ezen belül pedig: kizárólag Pállal értelmezi-e Pál apostolt, Szent Jakabbal Szent Jakabot, vagy hajlandó mindkettejüket egyazon tekintet körébe vonni? És ismeri-e a Koránt, a Bhagavadgítát, a Tao Te Kinget? Bontott-e már fel anthraxos levelet? Hiszi-e, hogy az egyik terrorista szeptember 10-én kedvesének címzett levelében *komolyan gondolta* volna azt, amit írt: „mindannyian boldogok leszünk”? Igen, vagy nem? Véletlenül nem abortusztúlélő-e ön, kedves mai ember? És létezik-e szoftver az anyanyelvén? Nem?! Ember-e ön egyáltalán? Hogyhogy? Úgy értsem, hogy még önálló államuk sincs? Van, de az nem az önöké? Tiszta képzavar, ami-

ról beszél: honvágya van saját hazájában (Gyimesi Éva)? – És igaz-e, hogy téged, mai ember, holnapi/holnaputáni ember, kló-noz-tak? – Ne légy már olyan álszent, mintha te úgy születnél volna, mint ahogy száz meg ezer évvel ezelőtt születtek az emberek! Bár tényleg van valami kirívó rajtad, mintha nem is lennél *formatervezett!* Esélyed van arra, hogy ember-múzeumban mutogassanak! De maradjunk kérdésünknél, ki a *mai* ember: aki álmában is tudja, milyen a sivatagi vihar, de sosem látott még havazást – vagy fordítva? Lehet, hogy minden ettől függ?

Nem folytatom költői kérdéseim sorát, bár nyomatékosan fölhívom tisztelt hallgatóim figyelmét, hogy itt a „költői” nem „a teológia számára fölösleges” szinonimája. Ehelyett inkább a legszentebb komolysággal vallom az irdalmas Istennek és néktek, testvéreim, hogy íme, kiálltam ide előadást tartani a „*Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája*” kérdéskörben, miközben e mondat egyetlen fogalmát sem látom, mint illenék, a maga végső tisztaságában.

Nem tudom, *kicsoda az ember* (szerencsére nem vagyok egyedül; többek között a nyolcadik zsoltár szerzője is velem szolidáris), következésképpen azt sem, ki a *mai* ember. Továbbmenve pedig, még a fölöttébb gyanús *ki vagyok én* kérdés sem tekinthető csupán amolyan pubertáskori identitás-keresésnek; ne feledjük súlyos teológia- és filozófiatörténeti hozadékát. Itt csupán három alapmodellre utalok.<sup>2</sup>

A hagyományos nyugati – modern – gondolkodásban az ÉN, mint megismerő, a világot átformáló szubjektum, individuumként, osztatlan egységként szemben áll a világ dolgaival, mint tárggyal; *Descartes* „res cogitus”-a mint abszolút szubjektum megszabadult – szabadnak vélte magát – a „res extensa” minden kötöttségétől. Pillanatig sem kétséges, hogy ki vagyok én, ki az ember ebben a megközelítésben: maga a *cogitare* öntörvényű aktusa. Csakhogy *Freud* azt állította, hogy „az ÉN nem úr többé a maga házában”, hogy nem az emeleti szépszoza giccses rendje uralja tudatalattink pincéinek iszonyú kacat-tömegét, hanem éppen fordítva: itt kell turkálnunk, ha olyasmire kívánunk bukkanni, mint „az emberi identitás magva”. A pszichoanalitikai interpretáció



szemüvegén keresztül fürkészett test és annak indulatai – íme, az ember a maga póré, leplezetlen valóságában. A *post-modern* némely teoretikusa viszont – így Jaques Lacan – a Buber, Mounier ihlette perszonalizmus nyomvonalán haladva árnyaltabb képet fest az emberi jelenségről; eszerint önmagára igazán a dialogikus szituációban talál rá az ember. Hisz amit én a beszédben keresek, az a másik válasza. Ami engem mint szubjektumot megalapoz, létrehoz: az az én kérdésem. Az engem hallgató személy az, akiben az ÉN megszületik, létrejön.

Mindhárom – végsőkéig egyszerűsített – elgondolás nyilván tartalmaz igazság-mozzanatokat; az egyetlen képlet-rácsba sem szorítható, *történő ember* különböző aspektusaira irányítja a figyelmünket. Még feltűnőbb azonban valamennyi megközelítés rész-szerintisége. Sokkal inkább leíró modelleként értékelhetjük ezeket az elgondolásokat, amelyek azonban csődöt mondanak, ha valamiféle embert megalapozó, őt transzcendáló funkciót kérnénk számon rajtuk. Sem a vegytiszta értelmem, sem a társadalmi kötöttségekre fittyet hányó, izmos ösztöneim nem képesek „túlvezetni önmagamon” (ember-alattivá tenni annál inkább!). Még a rokonszenves dialogikus szituáció sem bizonyulhat semmiféle arkhimédieszi pontnak, melyen megvethetném sarkamat, hogy kimozdítsam „empirikus magam” afelé az énem felé, aki nem vagyok, de akivé lennem kell. Nem tekinthetünk el ugyanis egy apróságtól: ki folytatja ezeket a dialógusokat? Az ember, nemdebár? Helyben vagyunk. Ki váltja meg akkor dialógusainkat a hazugságtól, a félelemtől, attól, hogy párbeszédeinkben többek legyünk, másak legyünk mint egyetlen felfúj, hetven kilós, önző gén? Ki tesz szabaddá, hogy szabaddá tessesem a velem beszélőt? Senki, mondja „a mai ember”, sugallja a gondolkodás mai trendje. Elégedjünk meg a viszonylagos dolgokkal. Ez a logika így okoskodik: ha valahol a világban két „erős szubjektum” találkozik, akik számára az ÉN öndefiníciója vitathatatlan mérték, mégpedig két különböző mérték, akkor elkerülhetetlen e két erős szubjektum ütközése. És most gondoljunk el hatmilliárd ilyen egyént, hatmilliárd biliárdgolyót: mi, tisztelt mai emberiség, folyamatos vi-

lágháború vagyunk. Egy nagy csomó permanens genocídium. Kétségbeejtő – de nem reménytelen – helyzetünket orvoslandó, tiszteletreméltó némelyek (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Wolfgang Iser) azt szorgalmazzák, hogy az ember mondjon le mindenféle „erős gondolkodásról”, adja fel az „erős szubjektumot”, ha meg akar szabadulni a legszubtilisebb, legdurvább, és a közöttük húzódo valamennyi ütközés meg ütközet erőszak-hordalékától. A non-fundamentalizmus jelszava, a sehová és semmihez és senkihez végérvényesen nem kötődés délibábja igézi meg „mai emberünket”. Az említett Wolfgang Iser egyenesen kívánatosnak, minden bűn és agresszivitás gyógyszerének látja az általa így jellemzett alaphelyzetet: „Ha nincs többé első alap, sem végső biztonság, ha az embernek a történelmi és a jelenlegi dolgok labirintusában biztos vezérfonal nélkül kell eligazodnia, ha Descartes *Első Filozófiája* fikció volt csupán, a valóság pedig sokkal inkább plurális természetű, akkor sem hivatására, sem döntéseire nézve nincs többé sem interracionális, sem transzracionális végső fórum, és végül meztelenül áll az eldönthetelenség szituációjában.”<sup>3</sup> *A puha biliárdgolyók, ha ütköznek is, de legalább nem koppannak* filozófiája ez. Kérdés persze, hogy nem *contradictio in adiecto*-e az előbbi szintagma, biliárdgolyó-e még valami, ha puha? Ember-e még az ember végső fórum nélkül? Olyan végső valóság nélkül, mely egyszerre kölcsönöz az embernek tartást, meggyőződést, szívós elkötelezettséget – de nyitottságot, mások befogadásának készségét is ugyanakkor. Ésaías próféta látomásában (42. rész) Ebed Jahvé e szent paradoxon megtestesítőjeként jelenik meg: Ő az, aki a pislogó mécses el nem oltja, a megrepedt nádat nem töri el, miközben ő maga – éppen Jahve-hoz kötődése révén – mindenestől „erős szubjektum” marad: nem pislog, és meg nem reped.

Pascalnak mindenesetre volt végső fóruma, akinek királyiságához apellálhatott (élt is e lehetőséggel). És Bonhoeffernek is, amikor a náci börtönben ugyanezzel a „Ki vagyok én?” kérdéssel viaskodott. Ebben a helyzetben papírra vetett sorait idézem: „*Ki vagyok én? Gyakran mondják: / cellámból úgy lépek elő, / derűsen, nyugodtan, keményen, / mint várából*

a földesúr.// Ki vagyok én? Gyakran mondják:/ őreimmel úgy beszélek, szabadon, tisztán, kedvesen, /mintha parancsnokuk volnék.// (...) Az vagyok valóban, aminek mondanak? / Vagy csak az, aminek magamat ismerem? / Kalitkába zárt madár; sóvárgó, nyugtalan, beteg, / aki levegőért kapkod, fuldokol, / (...) hánykolódik nagy dolgokra várva, / tehetetlenül aggódik, messze van barátja, / imádságra, gondolatra, alkotásra fáradt, / szíve üres, kész már mindentől búcsúzni? / (...) Bárki vagyok, Te tudod, ismersz: Tiéd vagyok én, Istenem!<sup>4</sup> Várúr volna az ember – avagy üres szívű bohóc? Utóbbi, aki az előbbit csak mímeli? Előbbi, akinek hát, néha kiürül a szíve? Önmagát hitben a megtestesült végső Valóság tulajdonaként ismerő ember valóban várúri gesztussal fittyet hányhat e kérdéseknek. Kiléphet saját egója, szíve-húsa zakatolásának bűvköréből: „Si reprehenderit nos cor nostrum: maior est Deus corde nostro, et novit omnia”.<sup>5</sup> Luther erről, az embert kívülről, az isteni irgalom irányából értelmező és megalapozó *ek-sztázis*ról így ír: „Ezért bizonyos a mi teológiánk: mert önmagunkon kívülre helyez bennünket. Nem a lelkiismeretemre kell támaszkodnom mint végső fórumra, nem az érzékeimre, nem a cselekedeteimre, hanem az isteni ígéretre és igazságra, mely meg nem csalhat.” Ezért gondolhatjuk bizton, hogy az ál-megoldásokkal szemben továbbra is a kereszt botránya és paradoxona az arkhimédészi pont. *Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős. Az én erőm (dünamizom) erőtelenség által jut célhoz.* A Krisztussal együtt való meghalás tehát nem végső cél; nem a személyiség – rettegett – felfüggesztése: csak út a vele együtt (szün Krisztó) történő feltámadás felé. Az ember egyetlen olyan típusú „erős személyisége” felé, mely nem rombol, hanem épít, nem sebez, hanem gyógyít. Hans Urs von Balthasar írja *A három nap teológiájában* Pál apostol eme pozitív célirányultságáról, az egyoldalú egzisztencialista megközelítést is némi képp korrigálva, a következőket: „A lutheri *sub contrario* hiátusában tehát előtűnik ugyan a Kierkegaard-féle *abszolút paradoxon*, de Pál túllép annak statikus megfogalmazásán. A paradoxont kifejező állítás sokkal inkább egyfajta belső dinamikával rendelkezik, s ez célra irányulásában fejeződik ki

(szegénnyé lett, *hogy* gazdagok legyetek), fényt gyújtván a racionális megértés lehetetlenségének a sötétségében: a *szere- tet* fényét (...) Amennyiben Jézus halála az abszolút szeretet funkciója – *mindenkiért meghalt* –, annyiban egy princípium érvényével rendelkezik. Ez persze nem ‘formális logika’, hanem olyan, amelynek tartalmát az örök és megtestesült Logosz egyszerűsége és személyisége tölti ki, sőt amelyet ő maga teremtett, és amellyel azonos. Ez az átütő erő is része a ‘botránynak’, nem szabad ‘ellágyítani’ és ‘kiüresíteni’.”<sup>6</sup> Eszerint: a *pusztító* erőnek a *teremtő* erő az alternatívája, és nem a gumi-ember.

„Istenem, mindenem”, visszhangozta egykor Szent Ferenc. „Tied vagyok, Istenem!” Nem tudom, ki az ember, de tudom, hogy kié. A lét nem nominativuszos, hanem genitivuszos szerkezetű.

És ugyanilyen tudatlan vagyok *a bűn*, de legkiváltképp *az isteni irgalom* dolgában. Ez a „legkiváltképp” pedig már egy bizonyos aszimmetriára utal, mely ott feszül e két titokzatos valóság között. Pilinszkyt parafrázálva, az *imádság* szót az *irgalommal* helyettesítve (ami, becsületszavamra, ugyanaz), ezt a tételt kapjuk:

Valójában két szó, mit ismerek,/ bűn és irgalom két szavát./

Az egyik hozzám tartozik./ A másik elhelyezhetetlen. (Az ember itt)

Vagy teológus-nyelven szólva, máris ott vagyunk a nagyon is habituális természet és az egyáltalán nem habituális kegyelem ősrégi bozótjában! Csak hálásak lehetünk azok bátorságáért, akik a „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”<sup>7</sup> dokumentummal csapásokat kívántak vágni ebben a dogmatikai rengetegben. Végre békésen beszélget egymással Pál és Szent Jakab. Mi több: talán szeretik is egymást. Sőt, mi ennél is több: talán egyenesen magasztalják Istent azért, hogy a másik kissé másfajta, mint ők maguk. Mindenesetre jó, hogy egyik fél sem kerülheti meg többé az efféle mondatokat: „Ez a hit a szeretetben tevékeny; ezért nem lehet és nem szabad a keresztény embernek cselekedetek nélkül ma-

radnia. Bármi azonban, ami az emberben a hit szabad ajándékát megelőzi vagy követi, a megigazulást nem érdemli ki és annak nem alapja.”<sup>8</sup> Örvedetes ez a közös asztal. Csak-hogy a bűn és irgalom drámáit – vagy éppen románcait – élő „mai ember” nem dogmatikai fogalmak fonnyadt mazsoláit kívánja elvenni erről az asztról. (Ezen a ponton jogosnak tartom Ratzinger bíboros egyetlen szóba sűrítető bírálátát: elkéstünk.) Persze, jobb később, mint soha. – „Eddig senki-nek sem sikerült igazán időszerűsíteni a megigazulás tanát; ez arról tanúskodik, hogy a történelmi viták elavultak. Aktuális kifejezéssel élve azt mondhatnánk: paradigmatváltás történt; a valóság koordináta-rendszerében elfoglalt helyünk egészen más látószögbe helyezett minket... A klasszikus vitákat már csak a tudósok értik, akik természetesen annál jobban ragaszkodnak a mások számára idegen, önmaguknak kjsajátított világukhoz.”<sup>9</sup> Hanem mit akar elvenni a mai ember erről az asztról? Az irgalom *tényeit*: a megbékélés kenyerét és borát. De itt nem csak az eucharisztiaira gondolok, arra is. Hanem alapvetően arra az ósrégi kérdésre, hogy ha az Ige testté lett, majd a test ismét Igévé, szová az Írásban, akkor hogyan ismétlődik meg a mindennapokban az Ige újbóli testté válása. Ne csússzunk itt egy hamis alternatíva kelepécéjébe: ne gondoljuk, hogy az evangélium-hirdetés, tehát az irgalom *beszéde* helyett, és azzal szemben, a mai embernek az irgalom *tényeit* kell inkább nyújtunk. A Bibliában a DaBaR, tudjuk, *beszéd-tény*, vagy Ebeling szavával: *szóesemény* (Wortgeschehen). Elválaszthatatlanul és összeelegyíthetetlenül, mint Krisztus kettős természete. Mit kíván a mai nemzet? Tizenkét (avagy kilencvenöt) pontnál kevesebbet, de mérhetetlenül többet is: *az irgalom beszédének tényét* és *az irgalom tényeinek beszédét* egyszerre. Az irgalom beszédének ténye megüresedik az irgalom tényeinek beszéde nélkül; az irgalom tényeinek beszéde viszont belső tartószervezet híján összeomlik, ha függetleníti magát az irgalom beszédének tényétől.

De kritikus helyzetekben eljuthatunk-e a kegyelem gyakorlatához, az irgalom tényéhez? A *horvát* nemzetiségű Miroslav Volf írja az *Ölelés és kirekesztés* c. könyve nyitánya-

ként: „Miután befejeztem előadásomat, Jürgen Moltmann professzor fölállt, és a rá jellemző módon föltette az elevenre tapintó kérdést: ‘De vajon egy *csetniket* átölelnél-e?’ Mindez 1993 telén történt. (...) Mivel igazolhatnám ölelésemet? Miből meríthetnék hozzá erőt? (...) Egy darabig szótlánul álltam, pedig tudván tudtam, mit akarok mondani. ‘Nem, nem ölelném meg, bár Krisztus követőjeként meg kellene tennem’.”<sup>10</sup> A Via Dolorosa útja a bűntényenél is megbotránkozta több irgalom-tényig vezet.

Hogyan gondolom el tehát az irgalom-tények fölmutatását a mai világ számára? Mielőtt a kérdésre válaszolnék, tegyünk egy rövid kitérőt, és az elnagyoltság ódiomát is vállalva, modellezzünk egy keveset. A *középkorban* az evilági-túlvilági evangélium (túlvilági eredet, de evilágnak szól) *csak túlvilágivá* lett. Csak cél volt, de nem eszköz – Isten igazságának földi kiterjesztéséért. A reformátori paradigma, noha erőteljes impulzusokat ad e világ felé forduláshoz, mégis inkább kényszerű átmenetnek látja és láttatja az ember peregrinációját „a siralomvölgyben”; Kálvin nem mentes a platonizáló hajlamoktól. Ilyen értelemben a reformáció is a középkori modellen belül marad. A *gratia non tollit sed perficit naturam* gondolat ellenére a kegyelem nemcsak tökéletesíti, illetve protestáns részen kicseréli-újjászüli a természetet, hanem bizony el is nyomja azt. A *szekularizált-egyházi modellben* viszont az evilági-túlvilági evangélium csak evilágivá torzult; csak eszköz már a társadalmi igazságosság megvalósítására, az ember személyi „felszabadítására”, de megszűnt célnak lenni; a hamartiológiai-szoteriológiai-eszkatológiai távlatot kiszorította a pszichológiai-szociológiai szempont. A *hedonista modell* pedig azt ruházta fel túlvilági távlatokkal, mágikus erővel, ami mindenestől csak e világi. Nem az Isten imágójának nekünk kölcsönzött, ésaiás-ötvenhármas, nem kívánatos arcú szépsége minősíti többé az embert (ez az a *humanum alienum*, ami hitben a legsajátosabban a miénk); minősítenek ezzel szemben a címek, a tárgyak, az aranyon szerzett státusszimbólumok. (Kolozsvári reklámtábla: Fiatalember álomautóban, öles felirat: Ugyan

ki az, aki ezentúl ellenállhatna hódításaimnak? – Így néz ki az, amikor tárgyaktól kölcsönözzük önnön értékünket!

Hogyan juthatunk hát közelebb az irgalom tényeihez? Talán a következők szerint: Hiszem, hogy a fenti zsákutcák kísértésében van *régi-új, manak szóló evangéliumi modell*; talán így nevezném: a dicsekvés teológiája. Róma 5 értelmében „dicsekszünk azzal a reménységgel, hogy részesülünk az Isten dicsőségében. De nem csak ezzel dicsekszünk, hanem a megpróbáltatásokkal is, mivel tudjuk, hogy a megpróbáltatás munkálja ki az állhatatosságot, az állhatatosság a kipróbáltságot, a kipróbáltság a reménységet; a reménység pedig nem szégyenít meg, mert szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adott Szentlélek által.” Aki a Léleknek ezzel a szeretetével szereti Istent, az szereti az Isten *világát* is. A páli *hos mé*, aki él e világgal *mintha nem* élne, a világtól való szabadságot, de nem a világi dolgainkban megmutatkozó félszívűséget kell hogy jelentse. Élvezhetjük a világot teljes szívvel: mert „minden tiszta a tisztának” és „minden a tiétek”. Persze, mindezt az ágostoni mérték alatt: nem feledve, hogy a teremtés immanens elemei csupán közvetítő csatornái a szépségnek, de nem forrásai. Isten a forrás, és a hívő ember számára minden dolog Isten transzparenciája a földön. Ezért nem azonosítható többé a világ a siralomvölgygel. Mert ő, a hívő ember, azt látja, hogy a pokol hetedik bugyrában is jelen van az Isten. Egy katolikus pap fogsága idején a megbilincselte, egymáshoz láncolt foglyokat látva felkiáltott: „az eleven rózsafüzér!” És mivelhogy nem volt olvasója, elmondta a maga Üdvözlégy Máriáját, köszöntve minden hozzáláncolt embert, mint a rózsafüzér gyöngyeit.<sup>11</sup> Talán így, ezzel a poverellós együgyűséggel/derűvel, valamint Kolbe-atyás<sup>12</sup> elszánással juthatunk el addig, hogy a bűntények dömpingje közepette, az Irgalom véghezvigye általunk az irgalom-tények életre hívásának aktusát. Ez sem kevesebb, mint *creatio ex nihilo*. A bűn: adott. Mégpedig – a klasszikus Barth-i alapformákat említve – az önmegváltásra törő *gőg* számtalan változatában. És adott az isteni ígéreteket megragadni nem tudó *restség* formájában (Emmaus-szindrómának is nevezhetjük: „Milyen rest a szívetek arra, hogy mindazt el-

higgyétek, amit megmondtak a próféták!"). Végül, de korántsem kimeríthetően, a *hazugság* módozataiban. A heideggeri-tillich „nem autentikus lét” végeérhetetlen színjátékaiban.

A probléma viszont az, hogy a „mai embernek” nem problémája az efféle bűnre való érzékenység. Ratzinger, ugyanott: „A mi problémánk már nem bűneink terhének megtapasztalása, hanem a bűn tapasztalásának hiánya.” Vagy ha mégis, nem jut el annak megnevezéséig (pl. a platoni-gorgiászi örök hiányérzetet nem biztos, hogy Isten utáni vágyként azonosítja emberünk). Ha pedig valami nem artikulálódik, nem is tudatosul. De az is lehet, hogy mégis; hogy a mai ember teljes intellektuális éleslátással felismeri, hogy „rajtunk már csak egy Isten segíthet”, de valami visszatartja a boldogító látástól. Megtörténik ugyan valamilyen Ivan Karamazov-féle *kvázi kenózis*, de a kegyelem kiáradása mégis elmarad. Ő az az embertársunk, „*Kit mindenétől üresen/ talált a szörnyű kegyelem,/ megsemmisülten, mielőtt/ a semmi habjaiba dőlt!*” (Pilinszky: *Késő kegyelem*). Legyünk éberek, hogy mielőtt ez megtörténne, ne csak a bűnnel, az irgalommal is mellbevágó tények formájában szembesülhessen „a mai ember”. A protestáns lelkészből agnosztikus filozófiaprofesszorra lett Cambridge-i gondolkodó, Don Cupitt prognózisa szerint a III. évezredben a vallás kizárólag úgy maradhat fenn, mint 1. értékek rendszere, 2. a magánélet tartozéka, 3. az egyéni tudat eleme, vagy mint 4. ellenkultúra.<sup>13</sup> Meggyőződésem, hogy ezt az előrejelzést egyedül az irgalom-tények dűnámisa képes a mai világban hitelesen cáfolni.

Befejezem. Az elején azt kérdeztem: ki ez a mai ember? A kérdőjeles válaszokban szétszórt szilánkok halmozát láttuk. Összességében pedig olybá tűnik a mai embersokaság a világ megannyi jelével együtt, mint *A rózsza neve* (U. Eco) végén, a leégett könyvtár perzselt lapjainak, szótöredékeinek halmozata, amit a szerzetes tarisznyájába gyűjtött. A jelek nem állhatnak össze értelmes mondatokká. De Krisztus, a Szó, látja a mondatot, és ismeri annak értelmét: önmagát. Ő, akit Ágoston *a Filozófia Arca*-ként ismert fel és azonosított, Ő maga a széthulló, az entrópia törvényének alávetett anyagi és morális világ végső személyi egysége. És Ő, aki valamennyi-



ünket iskolájába hív, a szétszórt jelekből is összefüggő mondatok olvasására tanítja azokat, akiket akar.

A fentiekből pedig szükségképpen adódik három meghatározás:

1. Azt a 23 pár kromoszómával rendelkező földi lényt nevezük embernek, akinek szüksége van az Ember Fiára – akár felismerte ezt, akár nem.

2. A bűn: bűn.

3. Az irgalom pedig mindig meglepetés.

Milyen lenne egy olyan világ, amelyben a bűn volna... nem meglepő, hanem: szokatlan?

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Elhangzott Budapesten, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem *Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája* címmel szervezett konferencián, 2001. november 28-án.

<sup>2</sup> A kérdés bővebb kifejtését, valamint teológiai értelmezését, többek között, Heinzpeter Hempelmann: *Gott in der Erlebnisgesellschaft – Postmoderne als theologische Herausforderung* c. könyvében találhatjuk, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 2001. A továbbiakban kölcsönzöm néhány gondolatát.

<sup>3</sup> Uo. 36.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. Harmat, Budapest, 1999, 165.

<sup>5</sup> 1Jn 3,20: Mert ha vádol minket a szív, nagyobb az Isten a mi szívünkénél, és mindent tud.

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar: *A három nap teológiája*. Osiris, Budapest, 2000, 46.

<sup>7</sup> 25. pont

<sup>8</sup> A Lutheránus Világszövetség és a Katolikus Egyház történelmi jelentőségű közös nyilatkozatát arról a kérdésről, amely a XVI. században az egyházszakadást okozta, 1999. október 31-én írták alá Augsburgban.

<sup>9</sup> Communio, 2000. szeptember/október.

<sup>10</sup> Harmat, Budapest, 2001, 11.

<sup>11</sup> R. Wurmbrand: *Beszédek a magánzárkában*. Harmat-Koinónia, Budapest, Kolozsvár, 1996, 30.

- <sup>12</sup> Assisi Ferencre és Maksymilian Rajmund Kolbe-re utal itt a szerző. Ez utóbbi lengyel katolikus pap volt, aki Auschwitzban 1941 júliusának végén azt kérte, hogy a halálraítéltek sorába állhasson egy családapa helyett. Az apa így menekült meg és a tábor felszabadulását is megérezte. Kolbe atyát augusztus 14-én fenol injekcióval gyilkolták meg.
- <sup>13</sup> *Eltűnt istenek nyomában.* Kulturtrade, Budapest, 1997, 9.

# Névmutató

## A, Á

- Adorno, Theodor W. 103  
Allchin, A. M. 217  
Ágoston /Augustinus 16, 18, 20, 26, 92, 123, 125, 130kk., 137, 146, 159,  
169, 176, 221, 231k.  
Alexandriai Cyrill 31  
Alexandriai Kelemen 25  
Andersen, C. 19  
Antiókhiai Ignatius 25  
Aquinói Tamás 13, 81, 176  
Arisztotelész 81, 94, 175, 209, 214  
Assisi Ferenc 234

## B

- Balthasar, Hans Urs von 227, 233  
Barth, Karl 11, 22, 29, 61, 83, 89, 100, 135, 149, 157, 162, 165, 207, 231  
Beauregard, Marc-Antoine Costa de 217  
Beek, A. van de 109, 151  
Behe, Michael J. 205  
Bellarminus 27  
XIV. Benedek pápa 41  
Berkhof, Louis 66, 91, 97  
Bermann, Morris 106  
Blasszauer Béla 187, 188  
Blocher, Henri 91, 99  
Bolyki János 93  
VIII. Bonifác pápa 27  
Bonhoeffer, D. 14, 92, 204, 226, 233  
Bradley 91  
Breck, John 187  
Brodzskij, Jozsif 201  
Brunner, Emil 11, 61, 64, 143, 144  
Bruno, Giordano 74  
Buber, Martin 64, 219, 225  
Buddha 38  
Bultmann 13, 104, 127, 149

## C

- Canterbury Anselmus 21, 87  
Chardin, Theilard de 95  
Claret, Bernd J. 149, 150, 154kk., 165, 167

Cromwell 215  
Csányi Vilmos 94  
Cyprianos 26

## **D**

Dante 27  
Darwin 73, 75, 78, 79, 96, 205  
Dawkins, Richard 75, 94  
Dembinski, William A. 94, 97, 205  
Descartes 212, 224, 226  
Don Cupitt 232  
Dosztojevszkij, Fjodor 185, 188, 201

## **E**

Eckhardt Mester 35  
Eco, Umberto 77, 96, 232  
Einstein 47, 221

## **F**

Falus András 95, 97  
Feenney, P. 28  
Ferencz Antal 187  
Ferenczy Andrea 97  
Feuerbach 51  
Foerster 152  
Frame, John M. 187  
Frankl, Viktor E. 94  
Freud 51, 212, 224  
Fuchs, Eric 152, 214  
Fulgentius, Ruspei 26

## **G**

Gadamer 125, 208  
Galilei 74, 88  
Ghandi 37, 49  
Genderen, J. v. 83  
Gisel, Pierre 69, 92k., 159  
Goethe 105, 145, 150  
Gollwitzer 137  
Grey, Asa 96  
Griffin, David Ray 162  
Grundmann, Walter 168  
Gyimesi Éva 224  
Gyökössi Endre 95  
Györfy Miklós 222

## H

Haag, Herbert 106kk., 117kk., 150, 154k.  
Hamann, Johann Georg 208  
Hauck, Fr 31  
Hegedűs Lóránt 18, 20, 94  
Hegel 57, 73  
Heidl György 159  
Hempelmann, Heinzpeter 149, 208  
Heller Ágnes 18, 20  
Heiler, Friedrich 34  
Henry, Carl F. H. 99  
Hilty, Carl 10, 104  
Hippokratész 178  
Hitler, Adolf 177  
Honecker, Martin 94, 149, 187  
Horkheimer, Max 103  
Hraskó Gábor 78  
Hunyadi László 61  
Huxley, Julian 73  
Huxley, Thomas Henry 73

## I

Iraeneus 25  
Ittész Gábor 158

## J

James, William 49k.  
II. János Pál pápa 88  
XXIII. János pápa 31  
Jaspers, Karl 38, 46  
Johnson, Phillip. E. 93kk., 205  
Jusztinosz 13, 19, 20, 33, 48

## K

Kamlah, E. 19  
K'ang-hsi császár 40  
Kálvin 28, 49, 61, 70k., 94, 97, 113, 115, 125, 139, 147, 149, 151, 153, 158,  
165, 177, 210, 214, 215, 230  
Kant, Immanuel 51, 74, 149, 221, 222  
XI. Kelemen pápa 41  
Kierkegaard, S 10, 11, 13, 18, 63, 227  
Kiss Sándor 159  
Kitamori, Kazoh 18, 104  
Kittel, Gerhard 150  
Kocsis Attila 187  
Kolakowski, Leszek 100, 142  
Kolbe, Maksymilian Rajmund 234

Kolumbusz 27  
Konfuciusz 38, 40, 41  
Koppány György 79  
Kuyper, Abraham 97  
Küng, Hans 20kk., 30kk., 64

## L

Lacan, Jaques 213, 225  
Lao-ce (Tao Te King) 35  
Leibniz 41, 44, 62, 97, 221  
Lessing 50  
Leuba, P. 49  
Lewis, C. S. 20  
Lindbeck, George A. 17, 20, 125k., 158  
Lohfink, Gerhard 91  
Luther 28, 70, 97, 125, 150, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 227  
Lyotard, Jean-François 210, 213, 226

## M

Marx, Karl 51, 177  
Mello, Anthony de 96  
McGrath, Alister E. 18kk, 63, 95  
Mohamed 36, 61, 62, 67  
Moltmann, Jürgen 91, 230  
Mounier 225  
Müller- Schwefe, Hans- Rudolf 19

## N

Newton 47, 73  
Ney, Philip G. 200  
Nietzsche, Friedrich 208, 210  
Nikelski, Hartmut 187  
Nyíri Tamás 88, 95, 96, 97

## O

Oenig-Hanhoff, Ludger 165  
Olsen 91  
Origenész 26  
Otto, Heinrich 89

## P

VI. Pál pápa 116  
Pannenberg, Wolfhart 13k., 83  
Pascal 13, 18, 19, 65, 226  
Peeters-Ney, Marie A. 200  
Petri György 202  
Prigent, Pierre 152

Pilinszky 202, 228, 232  
IX. Pius pápa 28  
XII. Pius pápa 41  
Platón 20, 39, 63, 167, 175, 218, 223  
Polkinghorne, John 20

## R

Rad, Gerhard von 92, 108, 150  
Radhnakrishnan, Sarvapalli 37  
Rahner, Karl 30, 83  
Ratzinger bíboros 119, 169, 229, 232  
Reymond, Pierre 152  
Ricci, Matteo 40  
Ricoeur, Paul 100, 124, 125, 127kk., 169  
Ross, Elisabeth Kübler 187  
Rousseau 50  
Ruh 149

## S

Safranski, Rüdiger 220  
Samuel Williams 177  
Sánta Ferenc 179, 187  
Sartory, Thomas és Gertrude 117  
Sauer, Erich 97  
Schaeffer, Francis A. 20, 116, 153  
Schmid, P.F. 105  
Shaeffer, Henry F. 97  
Schleiermacher 126, 209  
Schopenhauer 81, 86, 220  
Schrey, H.-H. 19  
Sebestyén Jenő 98, 114  
Sienkiewicz, H. 175  
Socrates 38  
Söderblom, Nathan 34  
Spaemann, Robert 94  
Suarez 27  
Stan, George 187  
Stăniloae, Dumitru 99, 217, 218  
Steck, Karl Gerhard 19  
Strong, A. H. 98  
Szathmári Sándor 98  
Szent Ferenc 228  
Szentpétery Péter 94, 98  
Szűcs Ferenc 20, 187

## T

Tada, Joni Eareckson 185, 187k.  
Tavaszy 168  
Tillich, Paul 86, 96, 97, 123, 142, 157, 165  
Thálész 69  
Thaxon 91  
Theissen, Gerd 151  
Thielicke, H. 83, 95, 178  
Thürkauf, Max 94  
Tókécs István 204  
Török István 83, 96, 115, 153, 154, 168  
Trillhaas, Wolfgang 165

## V

Vanyó László 19, 63  
Varga László 165, 166  
Vattimo, Gianni 213, 226  
Wolf, Miroslav 229

## W

Widmer 18  
Wittgenstein 5,7  
Weber, Max 102, 106, 221  
Weber, Otto 144, 153, 157, 167  
Welker, Michael 99  
Wolff 44  
Welsch, Wolfgang 213, 226  
Wurmbrand, R. 233

## X

Xavéri Ferenc 40

## Z

Zahrnt 17, 19



# Tartalom

Előszó. . . . .	7
Miért vagyok keresztény? . . . . .	9
Négy tanulmány . . . . .	21
Kereszténység és világvallások Hans Küng értelmezésében . . . . .	21
Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához . . . . .	65
A Sátán-kérdés teológiai relevanciája avagy: Ordít-e az oroszlán, ha nincs? . . . . .	100
„Életem ideje a te kezében van” (Zsolt 31,16). Az eutanázia-kérdés keresztény szemmel . . . . .	170
Könyvek társasága . . . . .	200
Születés előtt – a halál árnyékában . . . . .	200
A bajok eredete? . . . . .	205
A posztmodern kísértése . . . . .	208
Protestáns etikai sajátosságok . . . . .	214
Cernicai éjszakák . . . . .	217
Isten, mintha lenne . . . . .	220
A bünténytől az irgalom-tényig . . . . .	223
Névmutató . . . . .	235

*Felelős kiadó* Visky András  
*Felelős szerkesztő* Daray Erzsébet  
*Műszaki vezető* Suci Éva  
*Borító* Koinónia Design®

A borító Ifj. Hans Holbein *A halott Krisztus* című  
festményének felhasználásával készült.

*Kiadja*  
CE Koinónia Kiadó, Kolozsvár  
Levél- és rendelési cím  
RO-400.161 Cluj, Str. Paris 15.  
Tel/Fax: 00-40-264-450119  
E-mail: koinonia@mail.dntcj.ro  
[www.koinonia.ro](http://www.koinonia.ro)

ISBN 973 8022 75 4