

Horváth Levente

Kolozsvár

# Az ábrahámi felajánlás missziológiai [újra-]értelmezése, mint lehetséges paradigmaváltás a [poszt-]modern filozófiai és teológiai gondolkodásban

**M**indig is úgy éreztem, mostanság meg is győződtem arról, hogy Polányinak teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy az igazság objektív kritériuma önmagában absztrakt tudás is maradhat és így kizárhatja éppen magát a mi személyes részvételünket, az egzisztenciális és esszenciálisan adekvát *participációt* (ugyanabban) az (elméletileg) elsajátított tudásban.<sup>1</sup> Azonban manapság sokan előszeretettel igyekeznek ezt a Polányi-féle konstrukciót Kant, vagy éppenséggel a neokantiánus gondolkodás korrekciójaként értelmezni.<sup>2</sup> Nyilván a posztmodern szemlélet előhírnökét szeretik üdvözölni ebben, ez most így divatos. De maga Kant, ahogy azt Stephen Palmquist<sup>3</sup> is olyan találóan kimutatja, ugyanezt állítja, még az én olvasatomban is ezt észlelem. A szóban forgó kérdés veleje nyilván az, hogy meglátjuk-e és elismerjük-e a különbséget az igazság és tévedés közti absztrakt különbségtétel és e megkülönböztetés önmagunkra való alkalmazása között. Még nekem is, aki régóta fenntartásokkal böngészgetem hol Kantot, hol a neokantiánusokat, szembeszökő volt ez a különös és számomra is váratlan „felfedezés”, mármint az én Kant olvasatomban, hogy tudniillik az igazság objektív kritériuma a königsbergi Bölcselő szemében sem kizárt, hanem egyszerre lehetségesítette az empirikus tudást és a személyes involvációt. Polányi, Allen érvelése szerint Bertrand Russel-lel is szemben, amellet tanúskodik, hogy a tudomány egy önmagán túlmutató valóságot tételez, hogy azok a hitbéli meggyőződések tárgyai, és hogy ezek a hipotézisek, mint hit, egy elkötelezettség kifejeződései, egy, a valóság mögötti valóság melletti elkötelezettség kifejeződései. Ezek az állítások valóban számunkra is meghatározó módon és értelmezhetően a *Személyes tudás*ban leírtak tudományfilozófiai jelentőségű olvasatának pontos összefoglalásai, azonban ezen a helyen egy mindeddig nem nagyon észrevett vagy tárgyalt problémával is szembesülnünk kell.

---

<sup>1</sup> Polányi leghíresebb tanulmányában, a két kötetben megjelent nagy opusában, a *Személyes tudás*ban fogalmazza meg és variálja több megközelítésben is, leginkább tudományfilozófiai szempontból, ezt a minden tekintetben centrális tételét. Fejtegetéseinkben a továbbiakban erre is alapozunk, illetve ehhez viszonyulunk kritikailag. Vö: Polányi Mihály: *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához*. I–II. kötet. Ford. Papp Mária, Atlantisz, Budapest 1994.

<sup>2</sup> I.d. például: Allen, R. T.: Polányi and Truth. In: *Convivium*, No. 25, October 1987, 48–54.

<sup>3</sup> Palmquist, Stephen: A Kantian Critique of Polányi's "Post-Critical Philosophy." In: *Convivium*, No. 24, March 1987, 1–11. További fejtegetéseimben Palmquist gondolatébresztő meglátásaira (is) alapozok, mint aki felhívta figyelmemet ebben a kérdésben a kanti szemlélet támadhatatlanságára, többek között például Derrida Kant-kritikája esetében is (ld. még: *Philosophy of Religion After Kant and Kierkegaard* című, nagy lélegzetű tanulmányát, vagy egyéb, Derridával (is) foglalkozó vitázó kisebb cikkeket).

A kérdésünk az, vajon csak az alábbi két alternatívára egyszerűsödik le itt az időszzerű (avagy posztmodern?) dilemma, miszerint vagy az van, hogy az igazság minden lehetőségét tagadjuk, vagy az lehetséges, hogy minden „objektivistá” igény arra nézve, hogy az igazságot személytelenül megragadhatjuk, eleve lehetetlen, anélkül, hogy közben ne gyakorolnánk/vinnénk bele a mi, többnyire hallgatolagos (elő)ítélőerőnket és (eleve) döntésünket. E két alternatívához képest valóban a Polányi-féle látás tűnik előrehaladottnak. Mindazonáltal ez nem teszi fölöslegessé, ahogy fentebb megfogalmaztam, a Kant álláspontját, illetve nem megy túl (és nem is juthat túl) a Kant érvelésén. Ellenkezőleg, a kanti nem-empirikus objektív kritériumra való utalás az egyetlen esélynek tűnik arra nézve, hogy egy ilyen álláspontot konzisztensen fönn lehessen tartani, ahogy azt Palmquist is észreveszi. Polányi azt tartja, hogy a tudomány egy transzcendens realitást vesz célba és hogy a tudományos meggyőződések (hitek) és hipotézisek mind a mi hitünk ilyen valóságba gyökereztetése.

Azonban mintha Kant is ezt mondaná, sőt mi több, *ő még tovább lép*. Minthogy ezzel szemben, és közelebbről megfigyelve, a Polányi állítása nem állhat meg önmagában. Mert Polányi nyilván, ha azt mondaná, hogy a tudomány tényleg el is érheti ezt a (maga) célját, azazhogy nekünk tényleg elérhető lenne a valóság megbízható ismerete/tudása valóban „úgy, ahogy az van”, akkor ő is „kantiánus racionalizmusba” landolna. De ez Polányi felületes olvasatának bizonyul, minthogy én soha nem tudom a magam hitét és meggyőződéseimet összehasonlítani olyan tényekkel, amelyekről én magam nem hiszem, hogy azok tények. Másrészt azonban ha Polányi elismeri, és enged arra nézve, hogy ez a transzcendens valóság valaha megismerhető, akkor ő még mindig azzal a problémával marad, hogy hogyan lehet különbséget tenni az ismeret (vagy igazság) és a hit között.

Felmerül a jogos kérdés: az irodalmi szövegek előszeretettel hangoztatott posztmodern kritika alá esnek abban az értelemben, hogy nem tekinthetők többé önmagukban elégségeseknek arra nézve, hogy értelmezhetők lehetnének. Ez főleg Jacques Derridánál válik egyértelművé, aki úgy beszél a szövegről, mint ami az olvasó-válaszoló interpretáció középpontjában helyezkedik el. Ez a dekonstruktivizmus nem ismer el többé mozdulatlan entitásnak semmilyen szöveget.<sup>4</sup> Így tehát soha nem tekinthető olyan entitásnak sem, amely elégséges lenne önmaga jelentésének. Van, aki teológiai úton reagál minderre és hívja fel a figyelmet arra is, hogy ha a posztmodern kritika megállja a helyét, akkor a klasszikus reformátori hivatkozás a Szentírás elégséges voltára, a *sufficiens Scripturae* elve elesik.<sup>5</sup>

Nézzük tehát az akkeda-narratívát, az Ábrahám áldozatát a fentiek alapján (1Móz 22). Nem véletlenül befolyásolja és foglalkoztatja ismételten ez a történet mind a filozófiai, mind a teológiai kérdésfeltevéseket, de meggyőződésem, hogy újabban para-

<sup>4</sup> Wittgenstein jegyzi meg Kierkegaard kapcsán a *Kultúra és érték*ben, hogy a bölcsesség szenvedélytelen, de a hit ezzel szemben abban (a szubjektivitásban) áll, amit Kierkegaard szenvedélynek hív. Ilyen összefüggésben hívja „a hit lovagjának” is azt az önreflexív embert Kierkegaard, aki nem fogadja el magától adottnak azt, hogy ő keresztyén, hanem minduntalan az foglalkoztatja, hogy *hogyan válhat keresztyénné*. Innen a krisztusi(ság) és keresztyénség közti éles megkülönböztetés is nála. Mutatis mutandis, a bibliai szöveg sem az, hanem azzá válik, amivé kell hogy legyen, enigmatikusan fogalmazva Derrida tehát nincs is olyan „messze” Kierkegaardtól, mint Kierkegaard lenne Derridától.

<sup>5</sup> E tanulmány keretei nem engedik meg most e kérdés szorosabb kritikai vizsgálatát, de a reformátori szentírás-szemlélet fenntarthatóságának vagy elvetésének kérdésével nyomtatásban meg nem jelent doktori dolgozatom foglalkozik, ahol Barth neokantiánus talajon álló nézetének hermeneutikai talajon való kritikai elemzése is előkerül, Barth ugyanis elveti az elégségség elvét.

digma értékű jelentőséggel bír a missziológia számára is. Legalábbis úgy tűnik számomra, hogy az ismeretelméleti dilemmákat napjainkban a missziológia fogja újrafogalmazni.<sup>6</sup> Ahogy legtöbb kommentáriró megegyezik benne, az a szó itt (לַעֲלֹה), ami az égőáldozatot jelöli, azt is jelenti, hogy „felmenni” vagy „felvinni”, tehát így is érthető: felajánlani vagy feltenni az oltárra. Eszerint Isten mégsem azt kérte, hogy Ábrahám feláldozza Izsákot? Mint ahogy a filozófia világában az olyannyira közismert, Kierkegaard a *Félelem és rettegés*ben nem enged erre következtetni, ellenben Emmanuel Levinas, mintegy Kierkegaard értelmezését kritizálva, emellett az olvasat mellett érvel. A rabbinisztikus hagyomány, ahonnan Levinas is ihletődött,<sup>7</sup> és amit Kierkegaard úgy tűnik inkább figyelmen kívül hagyott, szintén csupán a „felajánlás” mellett érvel. Számunkra most nem ezeknek a hermeneutikai értelmezések szellemtörténeti háttere a fontos, hanem az, amire eddig a történet-értelmezések eljutottak.

Ábrahámmal a Mórián történetek után többé nem olvassuk, hogy beszélt volna még az Isten, ebből a drámai hirtelenséggel elnémuló isteni kijelentés feltételezéséből a filozófiai köteles kételkedés le is vonhatná az egyébként racionális következtetést, hogy ha Jahveh nem áll többé szóba azzal, akit egyedül tisztelt meg az „Isten barátja” jelzővel, akkor ez logikusan azt jelentené, hogy Ábrahám ki sem állta a próbát. Kierkegaard éppen ezzel a leszűkített kantiánus racionalitással vitázott közvetve. Hisz az is közismert, hogy esetünkben Kierkegaard azon a látszólag irracionális engedelmességen ámul el, hogy Ábrahám hogy tudott ennyire a saját racionalitása ellenére engedelmeskedni, hogy tudta végigvinni megingás nélkül (az Angyal közbelépéséig) a fia feláldozását a három nap idegőző, feloldhatatlan feszültségében, miközben „a kés az ő kezében volt”, azaz hogy az egzisztenciális döntés az övé, és totális értelemben az övé maradt, nem lehetett még Isten „kegyes” gondviselő módon interveniáló döntésére se várni, még kevésbé számítani. Ha ugyanis „Isten kezében lenne a kés”, azaz Isten maga venné el a gyermeket és nem öneki kell a tulajdon fiát feláldoznia, az is könnyebb lett volna Ábrahám számára, mint egy ilyen borzalmas kihívás elhordozása. Eddig az egzisztencialista olvasat, amely Ábrahám engedelmeségét csodálja, azt a létbe-dobottságot és szorongást, amely azáltal, hogy a kés az Ábrahám kezében volt, a felelősségből nem enged, miközben ezzel egyidejűleg drámaian hangsúlyozza, hogy az etikus döntés és cselekvés számára még sincsenek fogódzóink, a helyzet olyan (egzisztenciális határhelyzet), hogy a kantiánus cselekvés (és maga a morális ágens) számára sincsenek többé eligazító referenciák. Azokra az egyetemesen kötelező etikai normákra gondolok itt, ami a kantiánusok olvasatában lehetségesen az ember humánus életmegvalósulását és ugyanakkor nem zárná ki a szubjektum életének megvalósítását az egzisztencialisták szemléletében, ahogy ezt Tavasz, mint neokantiánus és egzisztenciálfilozófiai nézeteket egymásbaötvöző jelentős erdélyi bölcselőnk hitte és meg is fogalmazta: „Az erkölcsi törvény azonban egyetemesen kötelező, s az élet megvalósulása

<sup>6</sup> Nem tekinthető véletlennek, hogy pl. korunk meghatározó jelentőségű teológusa, David J. Bosch újszövetségesből lett missziológussá és missziói paradigmaváltásról ír főművében, a *Transforming Mission*-ban (vö: Bosch, David J.: *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1991; ez az utolsó és egyben főműve immár magyarul is megjelent Budapesten), amely tanulmány hatástörténetileg azóta maga is megkerülhetetlen paradigmaváltó mérföldkővé lett a misszió teológiájában is. A teologizáló missziológia kétségtelenül napjaink leggyorsabban fejlődő és legfiatalabb teológiai diszciplínájává nőtte ki magát a kilencvenes évektől errefele.

<sup>7</sup> Lásd többek között Rashi közismert és sokszor idézett szellemes szómagyarázatát, amit ő a Midrászra alapoz és arra utal vele, hogy a „felvinni” parancs után Isten azt sugallta volna Ábrahámnak másodízben, azaz a próbatétel pillanatában, hogy most már „vigye (is) le” a felvittet, a felajánlottat.

van hozzákötve.”<sup>8</sup> Sőt mi több, a kanti megfogalmazás a Böhm-tanítvány Tavaszy szerint is ugyanez: „az erkölcsi törvény mindenkire nézve az élet minden viszonylataiban egyetemesen kötelező”<sup>9</sup>, és mi Kant után mondhatjuk: a cselekvés összekötése annak ismeretelméleti előfeltételével (a jó megismerésével) lehetségesíti magát a morális, következésképpen az egyedül humánus létezését.

A kantiánus ismeretelmélet klasszikus erkölcsi definíciója volt, hogy lehetetlen az önámítás, mert lehetséges az önismeret. A posztmodern gondolkodás (közelebbről a francia bölcselek a nyolcvanas évek óta, főleg Rorty, de nyomában sokan mások) ezt a tételt megfordítja és teológiaiilag a reformátori bűn-fogalomhoz közelebb álló definícióval él: az önámítás lehetséges, mert nem lehetséges az önismeret. Mi azt tehetnénk hozzá, nem lehetséges az önismeret az ember bűneset utáni teljes romlottságából következőleg, ez teszi egzisztenciális kérdéssé az istenismeretet és egyben ez emeli ki az istenismeretet a csupán spekulatív metafizikai kutakodás erőteréből. Kálvin Institúciója ezért kezdődik azzal a fontos paradoxonnal, hogy Isten ismerete nélkül nem lehetséges önmagunk igazi megismerése, mint ahogy Isten ismerete sem lehetséges önmagunk megismerése nélkül. Erre az önámításra való hajlam miatt, illetve ennek félelmében tapint rá egyébként Kierkegaardot jogosan bírálva, Levinas, amikor a morális referencia nélküli harmadik (vallásos) stádiumot veszélyesnek tartja és az akkeda történetét visszaviszi a morális (humánus) síkra, ami Kierkegaard esetében a második stádium, az etikai, amely az esztétikait követi.

Magyarán Levinas inkább azon ámul(na), hogy Ábrahám, mikor másodszor hallotta a menyeyi hangot, meg tudott állni, kezében a felelmelt késsel és nem ölte meg Izsákot, bár az előző isteni parancs tökéletes ellentmondásban látszott lenni ez utóbbival. Levinas, főleg a talmudi Írásmagyarázatra építve, Kierkegaarddal szemben Ábrahámnak ezt a másod engedelmességét tartja fontosabbnak. A haszid hagyomány ezt az áldozás feláldozásának nevezi. Rembrandt valamit megsejtett a titokból, amikor úgy ábrázolta Ábrahámot: bal kezével elfedi Izsák szemét, miközben jobbját a késsel megfogja az angyal. Levinas olvasata szerint amiatt, hogy az apának a fia arcába kellett néznie és ez az arc, mint az Ábel arca, azt mondta neki: „Ne ölj!” Az emberi arc, Levinas közismert analógiája és kedvenc filozófiai tézise szerint, az Isten képére teremtett felebarát arca „beszél hozzánk”, ha belenézünk, ami szerinte több, mint a lelkiismeret hangja (!), és lefegyverez bennünk minden agressziót és gyilkos szándékot.

Ha a fenti, kétféle olvasat közt a teológiai szempontok újragondolását komolyan vesszük, akkor még egy fontos szempontot nem szabad szem elől tévesztenünk, mielőtt továbblépnénk. A Kierkegaard-i olvasat úgy emeli ki az Ábrahám áldozatának egyediségét, következésképpen a szubjektum cselekvésének igazolhatatlanságát az egyetemes morál előtt, hogy például a görög tragédia-hősök vagy a másik ótestamentumi hithős, Jefe áldozatával állítja szembe, aki ugyan szintén fel kell áldozza lányát, de tette a köz előtt zajlik, míg Ábrahám feleségével sem oszthatja meg amire készül, felfüggesztődik a másik ember előtt való igazolhatóság, mint vizsgáztatásnak a lehetősége is, mert Jefénél legalább az eskü morálisan és egyetemesen kötelező jellegével megiscsak megfelel a köz erkölcsi egyezményeken alapuló szemléletének és így tette legitimizálható még akkor is, ha kifogásolható. Ábrahám a vallásos strádiumban a hit lovagjaként a szubjektivitás megtestesítője, így joggal rokonítható a Nietzsche-féle,

<sup>8</sup> Tavaszy Sándor: *Az emberiség életének filozófiája*. Kolozsvár 1914, 14.

<sup>9</sup> Tavaszy Sándor: *Mi a filozófia?* Kolozsvár 1928, 11.

legalábbis Levinas szerint az erőszaknak utat engedő, vagy éppen azt bátorító-legitimizáló ethosz-fogalmához.

A mindenkori teológusnak Kierkegaard kritikáját Kanttal szemben mégis helytállóan kell tartania, itt jegyzem meg, hogy a mi Tavasz Sándorunk is mintha elmenne emellett, annak dacára, hogy mind Kant, mind Kierkegaard tanítványa volt (sőt talán éppen azért, mert egyeztethetőnek vélte, hogy böhmi ihletésű, neokantiánus értékrendszerére ráépíthetőnek vélte a saját Kierkegaard, illetve egyisztencializmus-recepcióját). A természeti vallás ugyanis Kant definíciója szerint az a vallás, amelyben én először azt kell tudjam, hogy valami az én kötelességem, mielőtt el kéne azt fogadnom Isten parancsaként. Kierkegaard Ábrahámja éppen ezen a ponton nyilvánvalóan a Kant korrekciója (és nemcsak Hegel kritikája), hisz a dán egzisztenciafilozófus Ábrahám-alakjában éppen ellenkezőleg az testesül meg, hogy ő elfogadta Isten parancsaként azt, amit nem ismert előzőleg a maga kötelességeként. A neokantiánus ismeretelméleti iskola szemléleténél a teológusnak emiatt azt kell szem előtt tartania, hogy Descartes után alig egy félévszázaddal, majd Hume és Hobbes után kétségtelenül perdöntő módon egy olyan folyamat tanúi lehetünk, mely bár már a felvilágosodásban, és így Kant által összegezett bölcseleti kutatásokban csúcsonyul, de hatástörténetileg a modernitás velejárója napjainkig, nevesen arról a szellemtörténeti folyamatról van szó, amit Thielicke úgy ír le, mint „Isten növekvő elszemélytelenítése, akár szubsztanciává, akár eszmévé” történjék is az.<sup>10</sup>

Ma már (azaz Hans Gadamer óta) tudjuk, hogy a vizsgált szöveg idegensége és főleg a félreértés lehetősége egyetemes. Igen, véleményünk szerint a morális kötelesség egyetemes felismerését meg kell előznie a félreértés egyetemessége (f)elismerésének. (Vajon nem ezért találta megjelentetésre sem érdemesnek hermeneutikai jegyzeteit a majdnem Kant kortársa, de a posztkantiánus átmenet nagy alakja, Schleiermacher, egy olyan korban, melyben ő is, mint kétségtelen, Kant egyik legnagyobb tanítványa és bírálója, nem látta még előre a hermeneutika nagy századát és redidivusát.<sup>11</sup>) Schleiermacher tulajdon szavaival élve: „a félreértés magától értetődően megjelenik, és emiatt a megértést minden ponton akarni és keresni kell”.<sup>12</sup> Milyen szerényen és másképp hangzik ez a hermeneutikai megfontolás ahhoz képest az arrogáns tételhez képest, hogy az önáltatás lehetetlen, mivel lehetséges az önismeret. A félreértés primátusának hangsúlyozásával az interpretálás folyamatában Schleiermacher voltaképpen nemcsak a szöveg jobb megértését tűzi ki célul, hanem egyúttal azt is célkitűzésül szabja a megértés folyamatában, hogy esetleg a szerzőnél is jobban értsük (és megértsük) a vizsgált szöveget.<sup>13</sup> Schleiermacher a kanti etikai „kell” categoricusa ellenében, annak sokat hangoztatott formalisztikus egyetemes jellegével vitázva kérdőjelezi meg, hogy a morál az ismeret függvénye lenne. Ezt mi is kérdésessé tettük a fentiekben, pontosabban és sajátosan itt, az akkeda-történet vonatkozásában: és (el)vitatjuk Kierkegaarddal az egyediségben megmutatkozó sajátosságot, vagy ahogy Kierkegaard megfogalmazta, hangoztatva a szubjektivitásban rejlő igazságot. Ez a

<sup>10</sup> Thielicke, Helmut: *Modern Faith and Thought*. Trans. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1990, 73.

<sup>11</sup> Vö: Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Osiris Kiadó, Budapest 2002. Ld. főleg a Schleiermacherrel foglalkozó fejezetet: 102–117.

<sup>12</sup> Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. In: *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*. Ed. Keith Clements, London, Collins 1987, 166.

<sup>13</sup> Schleiermacher: *i. m.* 167.

bírálat megjelenik Tavaszynál is az egzisztenciálfilozófia recepciójának hatására: „...az idealisztikus gondolkodás az elvont szellemi emberre nézett csupán, ennél fogva nem is törődhetett az ember égető, szűrő szükségével.”<sup>14</sup> Erre a következtetésre szükségszerűen jut el Tavasz, miután mindezt megelőzőleg már felismerte az egzisztenciálfilozófia problémátizáló jellegét és annak létszemléleti kiindulópontját: „Ma valóban minden folyamatban van, tehát ma a dolgokat nemcsak fagyasztott objektivitásukban, hanem vitális áramlásukban szemlélhetjük.”<sup>15</sup> És ugyanígy hívja fel a figyelmet a filozófiai paradigmaváltásra Kierkegaard kapcsán is: „A filozófia tehát nem kérdezhet a valóság után általában, hanem csak a konkrét léttel bíró valóság után.”<sup>16</sup>

Ami pedig Tavaszynál még ennél is szokatlanabb módon jelenik meg, az a szubjektív elem elismerése, amikor az igazság bensőségességét taglalja (annak dacára, hogy másutt, és különösen a teológiai episztemológia kifejtésének rendjén,<sup>17</sup> a tapasztalati aspektust a teológiából számúzi és/vagy bagatellizálni igyekszik): „Visszaélés az igazsággal, ha annak csak objektív, vagy ha csak szubjektív tekintetét vesszük számításba.”<sup>18</sup>

Mikor Kant ezt a felvetést (mármint hogy először meg kell ismernem mi a kötelességem, mielőtt el kéne fogadnom Isten parancsoként) – ami nyilvánvalóan a felvilágosodás talaján fogant modernizmus paradigmája is egyben –, az autonómnak kikiáltott ráció mozgósítása és az ember felnőtte válásának hangsúlyozása érdekében megfogalmazta, a fogalom elvesztette azt az ágostoni voluntarista Isten-szeretetnek éppen az önkéntes és hálás örömteli szolgálaton alapuló „categoricus imperativus”-perspektíváját, amely az etikát az immanens humánium világán kívül ragadta meg és ezáltal elkerülte az autonóm Én-fogalom halmozottan reflexív reflexiójának végtelen körköröségének közismert neokantiánus csapdait, mely akaratlanul is, és egyben szükségszerűen az önismeret racionális lehetőségének és lehetségesítésének hübriszével kérkedik. Kierkegaard egy korai Kant-kritikája vet fényt erre:

Mínél inkább belesüppedt az Én a *kriticismusban* az Én szemlélésébe, annál ösztövérebb lett, mígnem kísértetté vált, halhatatlanná, mint Aurora férje. Úgy járt ez az Én, mint a holló, mely a róka áradozásától kábultan elejtette a sajtot. Miközben a reflexió szüntelenül a reflexióról reflektált, a gondolkodás eltévedt, és minden előrefelé tett lépés természetesen egyre távolabb és távolabb vezette bármiféle tartalomtól. Itt megmutatkozott, ami mindenkor megmutatkozik, hogy a spekuláció főképp a helyes megközelítésben áll vagy bukik. Nem is észlelte, hogy amit keresett, ott volt magában a keresésben, és ha nem ott akarta keresni, az örökkévalóságig sem talált rá.<sup>19</sup>

Pontosan itt utalnék vissza a fentebb mondottakra: Kierkegaard éleslátását nem kerüli el az a tény sem, hogy ha akár kantiánus, akár neokantiánus alapon állva

<sup>14</sup> Tavasz Sándor: A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái. In: *Erdélyi Múzeum* 1933, 183. (Megjelent különlenyomatban is.)

<sup>15</sup> Tavasz Sándor: *i. m.* 174–175.

<sup>16</sup> Tavasz Sándor: Kierkegaard személyisége és gondolkodása. In: *Erdélyi Múzeum* 1930, 135. (Megjelent különlenyomatban is.)

<sup>17</sup> Vö. például Tavasz Sándor: *A dialektikai teológia problémája és problémái. A dialektikai teológia kritikai ismertetése.* Kolozsvár 1929.

<sup>18</sup> Tavasz Sándor: Az igazság mint bensőségesség. In: *Erdélyi Múzeum* 1936, 17.

<sup>19</sup> Kierkegaard, Soren: Az irónia fogalmáról. In: *Soren Kierkegaard Művei.* I. kötet, Jelenkor Kiadó, Pécs 2004, 273.

állíthatnánk, hogy a transzcendens valóság valaha megismerhető, akkor még továbbra is fennállna a probléma, hogy hogyan lehet különbséget tenni az ismeret és a hit között. Azt azonban Kierkegaard se veszi észre, hogy Kant énfogalma, amit ily módon bírált, azt a veszélyt se védi ki, amit éppen a kantianus kritikai hozzáállás alapoz meg.<sup>20</sup> Kierkegaard, akárcsak később nyomában Bultmann is, más úton igyekszik a liberális teológia buktatóit elkerülni. Hogy nem lehet különbséget tenni ismeret és hit között, arra nézve Kierkegaard Kantnak a tapasztalattal kapcsolatos szemléletét teszi felelőssé, ahogy a fenti idézet folytatásában látható (és itt csupán futólag említjük meg, hogy e tévedéstől maga Tavasz sem mentesül, ami az ő fent említett és a tapasztalatra utaló teológiaiag egyoldalú szemléletét illeti):

„De a tapasztalat számára külső, amely kemény testként ütközött össze a tapasztalóval, majd az ütközés erejétől mindketten mentek a maguk útján – das Ding an sich, mely szakadatlanul megkísérti a tapasztalót (ahogyan a középkorban egy bizonyos iskola úgy hitte, az úrvacsora látható jelei a hit megkísértésére szolgálnak) –, ez a külső, ez a Ding an sich volt Kant rendszerének támadható pontja. Kérdéssé tette, vajon maga az Én nem Ding an sich-e?”<sup>21</sup>

Nyilván itt már csírájában jelentkezik, amit később még markánsabban Kierkegaard 1846-ban a Lezáró tudománytalan utóiratban fejt ki, miszerint minden lényegi tudás a létezéshez kötődik, a létezésre vonatkoztatható, vagy másképp kifejtve, csak az olyan tudás tekinthető lényegi tudásnak, amely lényegi viszonyban (relációban) áll a léttel.

Azonban a Levinas kritikáját is komolyan kell vennünk, és itt is egy teológiai szempontot fogok alkalmazni, amire a missziológia kihívása jogosít fel.

Missziológiai szempontból tárgyalva az Ószövetséget, és az eddigi vonatkozó biblika-teológiai felismeréseket szem előtt tartva megállapítható, hogy az ábrahám-i szövetség két egymást *komplementer módon* kiegészítő igazságot tart egyensúlyban. Az egyik az Isten teleologikus céljainak *univerzalitása*, a másik pedig a felhasznált eszközeinek *partikularitása* abban, ahogy ezt a megígért és egyetemes kihatású áldást Isten véghezviszi a világ- és üdvtörténet során. Ha az előbbit nézzük, és az isteni üdvterv célkitűzésének univerzalitására kérdezzük, akkor azt látjuk, hogy Isten kezdetben exkluzíve

<sup>20</sup> Később a teológusok közül Warfield foglalkozik sokat Kant teológiai bírálatával ebben a kérdésben. Előbb összefoglalja a Kant ismeretelméleti meghatározásait a hit és a megismerés számunkra elérhető bizonyosságairól: „A ‘hit’ vagy ‘hívés’, amint állítják (Kant), az a meggyőződés, amely olyan evidencián alapszik, amely szubjektíve adekvát. Az ‘ismeret/tudás’ pedig az a meggyőződés, amely egy olyan evidenciára épül, amely objektíve adekvát.” Utána azonban ezek alapján Warfield kritikailag megfogalmazza kérdéseit Kanttal szemben (amit minálunk más megfogalmazásban és megközelítésben ugyan, de egyedül Pauler Ákosnak sikerült relevánsan feltennie, jóllehet maga is a neokantianus Böhm Károly tanítványa volt, vö. erre nézve a doktori dolgozatom kiadatlan kéziratában kifejtetteket): „Abban a pillanatban, ahogy felfogjuk az objektíve inadekvátságát bármiféle megalapozásnak, amin állva mi állíthatnánk bárminek a realitását is, azok (azonnal) szubjektíve is inadekvátá válnak.” A teljesebb érvelés angolul így hangzik: “Are all ‘beliefs,’ ‘faiths,’ specifically such, in their very nature inadequately established convictions; convictions, indeed – matters of which we feel sure – but of which we feel sure on inadequate grounds – grounds either consciously recognized by us as inadequate, or, if supposed by us to be adequate, yet really inadequate? (...) To believe on grounds of the inadequacy of which we are conscious, is on the face of it an impossibility. The moment we perceive the objective inadequacy of the grounds on which we pronounce the reality of anything, they become subjectively inadequate also.” (Warfield, Benjamin B.: *On Faith in Its Psychological Aspects*. In: *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel G. Craig, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia 1952, 380–381.)

<sup>21</sup> Kierkegaard: *i. m.* 273.

előbb egy egyént, Ábrahámot, népes családja és rokonsága közül, majd Izráel népét minden más nép közül választotta ki. Ez a kiválasztás dogmatikailag fogalmazva valóban azt jelenti, hogy a *missio Dei*, az Isten missziója egyetemes jellegének extrapolációja mutatkozott meg előbb az ősatya, Ábrahám, majd az egész Izráel kiválasztásában, ami lehetségesítette és létjogosulttá is tette egyben a „minden népek megáldatását” Ábrahámban. Azért kerül a kiválasztás fókuszába egy ember, és *mutatis mutandis* egy nép, hogy a kiválasztás sokakra, még többekre „radiálja” mintegy azt követően, a fókuszba gyűjtött áldás sugarait. Izráel kiválasztása tehát nem jelenti a többi nép elvetését, ellenkezőleg, éppen az ő megváltásukért is történt. Pál éppen ezért tartott ki amellett, hogy a pogányok „bemenése” (Róm 11), azaz az üdvkörbe-megtartatásba való (körülmetékedés és mózesi rigurózus törvénytartás nélküli) begyűjtése a Pál korában nem az Izráelnek adott ígéretek (egyedül hit általi) „jogtalan kiárúsítása” a pogányoknak, hanem inkább azok eszkatologikus beteljesedése és világméretű kiterjesztése. Ezért érvel úgy Pál, hogy a minden népek megáldatása az ő tulajdonképpeni missziója, amit az legitimizál, hogy eredetileg egész Izráel erre a misszióra volt elhíva, minthogy Izráel kapta a sajátosan *papi szerepet* a minden népek közti küldetésben. A papi-közbenjáró szerep nyilván két irányú: a pap egyfelől Isten felé a népet képviseli, a nép felé pedig Isten akaratát közvetíti. Ezt a szerepet vállalva, Pál figyelmezteti honfitársait, hogy aki a pogányokat Istenhez akarja vezetni, és a Mózes törvényeinek betartását követelve tenné, egyszóval, aki tehát mint izraelita, „a minden népek papja” missziói küldetését töltene be, az fontolja meg előbb Ábrahám személyét, elhivatását és megbízatását, mint a népek áldásának letéteményését az üdvtörténeti perspektívában (Gal 3,6–9).

Ebből is adódik a másik komplementer igazság, mely Isten célkitűzéseinek univerzalitását egyenlíti ki Ábrahám személyében: Isten eszközeinek *partikularitása*. Ugyanis Isten azt hangoztatja az egész világra kiterjedő áldás-ígéretek átadásakor, hogy *benned* áldatnak meg a föld minden népei. Ez a „benned” vagy „rajtad keresztül” a kierkegaard szubjektivitás, az egyén sajátosságának és egyediségének a paradigmája is egyben (ahogy Kierkegaard megfogalmazza: ez a szubjektivitás maga az igazság).

Ez az egy Ábrahám, majd az egy nép, Izráel kiválasztásában megmutatkozó egyediség az egyetemesség kiterjeszthetőségének előfeltétele is egyben. Ez a partikularitás teljesen és végérvényesen Jézus, a Messiás megjelenésében testesült meg, és enélkül az „ígéretben örökölt egyediség” nélkül a Krisztus eljövetele sem lehetne legitimizált, Messiás-volta lenne kétségbevonható. Ezért „dogmatikai érdek” egybetartani a misszió teológiájában biblika-teológiai megalapozásukból adódóan is ezeket a komplementer igazságokat: az inkluzív-egyetemes célt (Isten esküjét, hogy megáldja a világ minden népét) és az exkluzív-partikuláris eszközt (Ábrahám, a választott nép, majd a Mag/az Ígéret, akiket és majd Akit kiválasztott Isten, hogy rajtuk keresztül áldja meg a többieket).

Természetesen nem fizikai értelemben küldetett Izráel a többi népekhez, ez majd csak az Újszövetség missziói teológiájának lesz a sajátossága. Egyes teológusok felteszik a kérdést, ha Izráel nem küldetett sem földrajzi, sem kulturális távolságok meghaladására, akkor beszélhetünk-e egyáltalán misszióról, sőt közelebről Izráel missziói küldetéséről az Ószövetségben? Itt azonban nem redukálhatjuk az emberi misszió sajátosságára, és nem hasonlíthatjuk a misszionáriusok tevékenységéhez az ótestamentumi missziói fogalmat. Hisz elsősorban itt arról van szó, hogy Istennek van missziója az ő saját világában, a *missio Dei* pedig minden egyéb misszió alapmodellje és nem fordítva, az ember missziója nem lehet sem vonatkoztatási, sem kiindulópont, sem nem ha-



sonlítható össze az istenivel. Az Ószövetségben, az Újszövetséggel szöges ellentétben, éppen ezért a prófétai vízió szerint úgy tűnik, fordítva történik a küldés, a népek maguk gyűlnek Izráelhez, illetve eszkatologikus kitekintésben „az Ábrahám kebelébe”. Ez az utalás jobban érthető, ha arra gondolunk, hogy a Genézis első tizenegy fejezete a bűneset körül forog, amire válaszképpen a 12. fejezet az Ábrahám kiválasztásának és elhívásának, valamint a neki tett szuverén ígéretek története. Úgy is mondható, hogy az Ábrahám kiválasztása az emberiség istenképűségere való megteremtésének parallelje. Szembetűnő, hogy miután a Szentírás a bűneset előtti helyzetet, mint az Isten és ember, a férfi és a nő, és az ember és a többi teremtmény közti *harmóniát* írja le, a bűneset után e harmónia megszűnésével egy jövőbeli helyreállítandó harmónia, a *restitutio ad integrum* ígérését hozza, és ezt a megváltást csak az ábrahामी történet jelzi előre, mégpedig úgy, hogy a 12. fejezet úgy jelenik meg, mint egy radikális új kezdet az emberi történelem folyamán. Ez valóban *evangélium* az előző tizenegy fejezetben leírtakhoz képest, itt ugyanis Isten deklarálja, hogy az ő végső célja az, hogy az egész emberiséget megáldja és üdvösséget szerezzen minden népeknek. A három speciális ígélet az utódokra, a földre és az áldásra vonatkozik, és mintegy megtévezve azokat, következik, hogy „tebened áldatnak meg a föld minden nemzetségei”, ez pedig implicite Isten végső értelemben vett misszióját jelenti, még akkor is, ha Ábrahám nevét teszi Isten „naggyá” ezáltal. Ez az isteni ígélet ugyanis a 11. fejezetben leírt bábeli (nagy) névszerzési kísérlet pandantjának és végeredményében antitézisének számít.

Mi tehát az Ábrahám *missziója*? Ugyanannak az evangéliumnak a hirdetése-megjelenítése, mint amit Pál *a maga* missziójának tart és leír, az ő evangéliumának (vö. 2Tím 2,8: „...az én evangéliumom szerint”) védelmében, ez pedig nem más, mint az ő pogányokhoz való küldetése, így az Ószövetségre való utalás missziójának védelmét is jelenti egyben (vö. Gal 3,8). Magyarán, a Pál „önvédelme” nem más, mint Ábrahám isteni vocatiojának védelembevételére és egyúttal Izráel minden népek közti és felé való papi küldetésének megvédése. Amennyiben pedig az evangélium a pogányoké is, annyiban *a misszió maga is* az evangélium része, illetve e titok utolsó időbeli apostoloknak ajándékozott kijelentésével az evangélium szerves *részévé válik*, azaz a Krisztus titka, mely Pálnak kijelentetett és amelyet hirdet is, hogy Krisztus a pogányok reménysége is (vö. Ef 3,3–12 és Kol 1,25–27)! Izráel számára ez a majd csak az evangéliumban megvilágosított titka a többi népekhez való saját küldetésének, papi missziójának *nem excludív privilégium* volt, hanem egy fenséges *megbízatus* (co-missio), amely azt a célt szolgálta, hogy Izráel maga elsősorban megismerje, majd más népekkel is megismertesse Isten egyediségét és az ez egyediségéből következő megváltó hatalmát: „Csak neked adatott láthatóan tudnod, hogy az Úr az Isten és nincsen kívülé több!” (5Móz 4,35) Más szavakkal: Izráel *egyedi elhívásának* megtapasztalása képezte az alapját az Izráel Istene más istenekkel szembeni *egyedisége megértésének*. Az egyedi istenkép *egyedi misszióhoz* és a kegyelmi megváltás *egyedi útjához* vezet, és így megalapozta az Újszövetség Krisztusának egyediségét is, mint Megváltót a megváltás monoteizmus-alapú üdvtervében. Ezekből adódóan érthető, hogy az Újszövetség néhány jelentősebb ótestamentumi monoteista textust miért *kizárólag krisztológiai* kontextusban idéz és fejt ki is egyben.

Azonban mostani vizsgálódásunk szempontjából különösen fontos – és ezzel Kierkegaard kritikus értékelését is meg kell kísérelnünk az Ábrahám áldozatának egzisztencialista értelmezésére nézve – az a tény, hogy éppen Ábrahám, és successive: Izráel papi szerepe a környező pogány népek körében és megáldatásuk érdekében nem értelmezhető privilégiumnak, hanem kegyelmi ajándéknak, azaz isteni megbízatusnak

(co-missio). A Sínai hegyen Izráelnek új *identitás* (papság) és egyben *feladat* (szentség) is adatott (vö. 2Móz 19,3–6). Ez az etikai disztinkció, amire elhivatott, annak a feladatnak a szerves része, amit így fejez ki az Írás, hogy „világosság kell legyen a népeknek”. Ilyenformán már az ősatyáknál, elsősorban nyilván Ábrahám esetében organikus egység jelenítődik meg a szövetségi nép erkölcsi életminősége és aközött, hogy ez a népek megáldatására vonatkozó ígéret hogyan teljesedik (1Móz 18,18–19).

Mindenekelőtt van itt egy elgondolkodtató aspektus: Izráel „kirakatban-létele” a népek előtt, exponáltsága és el nem rejthetősége a világ előtt arra szolgál, hogy motiválja a választott népet a törvénynek való engedelmességre (vö. 5Móz 4,6–8!). És valóban, ha ezt a biblika-teológiai szempontot következetesen alkalmazzuk szisztematika teológiai szinten, akkor ez a missziológiai perspektíva szükségszerűen átrajzolja mind a törvény (keresztyén) teológiai értelmezését, mind a humánus és morál kierkegaard-i vagy levinasi filozófiai értelmezését. Magyarán: elengedhetetlennek látszik immár egy paradigmaváltás hermeneutikailag az Ábrahám áldozatának mind a teológiai, mind a filozófiai interpretációjában. És mindezt valóban csak a missziológiai felismerések teszik szükségessé. Az Ábrahám (hitből fakadó) engedelmissége nem tekinthető csupán egy, a Szabadító Isten kegyelmére adott feleletnek (teológiai-dogmatikai megközelítés, vö. 5Móz 6,20–25) és nem tekinthető az erkölcsi categoricus imperativus megismeréséből adódó kötelesség-imádó engedelmességnek sem (filozófiai-humán-etikai-kantiánus megközelítés), hanem mindenekelőtt ott van egy jelentékeny „apróság” is, mint fő indíték a motivációk együttesében: Izráel láthatósága és a kiszolgáltatottságig exponált helyzete. A cél az volt, hogy a választott nép tegye vonzóvá az Isten szolgálatát és Istennek való engedelmisségében más népeket is odavonzzon az isteni jelenlét, a Sekhina világosságához az Isten népe körében (vö. Ézs 58,6–10; 60,1–3; 62,1–2). Ez a sajátos egyéni-népi-majd újra egyéni, másszóval az ábrahám-i-izraeli-jézusi (mint a beígért „egyes számú Mag”, vö. Gal 3,16) misszió teszi indokolttá az *akkéda* újragondolását a missziológia tudománya felől és egyben szükségessé is, hogy azt a szisztematika teológiára és a posztmodern bölcséleti kérdésfeltevésekre vonatkoztatottan tegyük meg. Kezdve Bosch már említett könyvétől Leslie Newbigin termékeny munkásságáig, valamint Michael Goheen kortárs missziológussal zárva a hosszú sort, mindenki azt hangsúlyozza, hogy a szisztematika teológia 20 évszázadon át csak a filozófiával folytatott csupán párbeszédet, így most itt lenne végre az ideje annak, hogy a missziológiával is dialógust nyisson. Ezt azonban Tavaszgy már mindannyiójukat megelőzve a harmincas években kimondta, hogy a keresztyén teológia alapjaiban és gyökereiben a misszió tudománya.<sup>22</sup> Mi is valljuk ezt, azzal a megszorítással, hogy a misszió tudományának „kellene lennie”, azaz sürgősen el kéne végezni ezt a kritikai korrekciót egy mélyreható dogmatikai feltárással és átfogó kutatással, felzárkózva és hozzájárulva a világszerte szakszerűen folyó dialógushoz ebben is.

Mi itt, e tanulmány keretében csak arra szorítkozhatunk, hogy ennek a feladatnak csupán felvetését fogalmazzuk meg, a feladat kidolgozása e missziológiai kihívás nyomán újabb tanulmány tárgya lenne, de befejezésül még néhány megjegyzéssel tartozom ahhoz, hogy az összefüggéseket jobban megvilágíthassam.

<sup>22</sup> Tavaszgy Sándor: *A kalvinizmus világmisziója*. Soli Deo Gloria Kiadó, Budapest 1929, 8. (Nálunk ebben a missziológiai vonatkozásban csak a *való világ kellő* világnak való tételezése sántított, akkoriban...?)

Kierkegaard a vallásos stádium ábrahámí taglalásában, már ahogy azt a *Vagy-vagyban* is és főleg teológiailag *A halálos betegségben*<sup>23</sup> is ezt a programját előre jelezte, az emberi közösség előtt igazolhatatlan lépésként jellemzi az Ábrahám cselekedetét. Egyrészt, kérdésünk az, hogy ez a szemlélet vajon nem teszi „láthatatlanná”, azaz semmissé az éppen láthatóságból fakadó motivációt, ahogy ez a biblika-teológiai összefüggésekből, mint azt fennebb jeleztük, adódik, hisz éppen az exponálság, a láthatóság serkenti Izráelt a törvénynek való engedelmességre a szélesebb bibliai/ótestamentumi kontextus szerint. Természetesen megmaradhat a bölcselő spekulációja, de (biblika-) teológiailag ez (eleve) érvénytelen. Vagy mégis van létjogosultsága az egzisztencialista ethoszra épülő hermeneutikai megfontolásoknak, és ha igen, akkor miben és hol áll meg mindez teológiailag? Másrészt, kérdés az is, hogy a Levinas értelmezése<sup>24</sup> nem vezet-e vissza minket a kantianus általánosító, az egyedit végül mégis elvető, következtetésképp az egyént elszemélytelenítő neokantianus folyamathoz, mely az etikait az általánosban absztraktizálja és akár Levinas intenciója ellenére is megfoszt minket végsősoron éppen a kierkegaardi erőszaktól féltett humánumtól? Westphal szerint<sup>25</sup> Levinas hasonló lépést tesz az általa bírált Kierkegaardéhoz, ugyanis ott, ahol Kierkegaard felfüggeszti az etikai mozzanatot, ugyanott Levinas a vallásos stádiumot függeszti fel. Nyilván mindez akkor érvényes, ha úgy rangsoroljuk a stádiumokat, ahogy a dán bölcselő tette, amennyiben a felfüggesztett alacsonyabbrendű származéka annak, ami azt felfüggeszti. Ez az álláspont egy ideig, megvallom, nekem is szimpatikus volt, csak ezzel végsősoron mégis az a probléma, hogy amint azt Katz<sup>26</sup> is észreveszi, Levinas kifejezetten azt állítja több helyen is, hogy a vallásos nem más, mint az etikaival megegyező, de én ezt Katz-al ellentétben annak tudom be, hogy Levinas sem tud elrugaszkodni a kantianus etikai premisszáktól. Nem az a kérdés szerintünk, hogy megkülönböztetjük az etikai stádiumot a vallástól vagy azonosnak vesszük, hanem az a kérdés, hogy mind a megkülönböztetést, mind az azonosítást kvázi-kantianus alapon vagy szigorúan biblikus-teológiai alapon tesszük-e meg az Ábrahám akkeda-története vonatkozásában.<sup>27</sup> Westphal továbbá ott követ el hibát Katz szerint,<sup>28</sup> hogy azt javasolja: össze kell

<sup>23</sup> Egyben a kantianus Én-fogalommal szembeállított definíciót kísérel meg tanulmányában, az egónak az Isten előtt állása és nem állása fölötti kétségbeesés dialektikus feszültsége képezi és jellemzi is egyben ezt az immanensen semmiesetre sem lezárható, tehát teológiailag nem legitimált autonóm emberképet. Ld.: Kierkegaard, Soren: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Göncöl Kiadó, 1993.

<sup>24</sup> Levinas, Emmanuel: A Propos of 'Kierkegaard vivant.' In: *Proper Names*, Athlone Press, London 1996, 76.

<sup>25</sup> Westphal, Merold: Levinas's Teleological Suspension of the Religious. In: Peperzak, Adrian T. (ed.): *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*. Routledge, London/New York 1995, 151–160.

<sup>26</sup> Katz, Claire Elise: The Voice of God and the Face of the Other: Levinas, Kierkegaard, and Abraham. In: *The Journal of Textual Reasoning*. Penn State University 2001, 3, fn: 12.

<sup>27</sup> Nyilván Katz is elősorol más szerzők nyomán (Jill Robbins például) olyan interpretációs lehetőséget is, hogy ez a levinasi olvasat úgy is tekinthető, mint egy sajátosan judaista non-ontologikus teologizálás paradigmája, de szerintem ez túl spekulatív és kevésbé meggyőző, illetve egy sok tekintetben erőltetett opció, amelybe utólagos projekcióként bele- vagy visszaolvassuk a saját teológiai premisszáinkat és megintcsak elkerüljük a biblika-teológiai becsületesség textusunkra kötelező kontextus-olvasatát vagy annak szisztematika-teológiai következményei figyelembevételét. Másszóval, véleményem szerint ez az úgynevezett non-ontologikus judaista teológiai istenkép is, amely arra hivatott, hogy Istent megtisztítsa a (filozófikus-ontológiai értelemben vehető) „létezés fertőzésétől” nem éppen annyira egyértelműen judaista, mint amennyire spekulatívén kantianus, hisz az isteni kijelentés paradox (Mórija-hegyi, először egyértelműen?) meg nem nyilatkozásából arra következtet, hogy a cselekvéshez nincs szükség a megelőző isteni kijelentésre, vagy a Kijelentés(?) avagy a Kijelentő(Isten?) tekintélyére, és ezzel a *petitio principii* elvén

tennünk Levinast Kierkegaarddal annak érdekében, hogy egy teljesebb képet nyerjünk az etikáról, és így az egyfajta „kombinált olvasattól” több eredményt vár. Személy szerint én sem hiszem, hogy bármifajta szintézis lenne itt a számunkra járható út, legalábbis mielőtt külön-külön mindkét bölcselet megértenénk a maga gondolatai felől, még akkor sem, ha Levinas nyilvánvalóan a Kierkegaard-dal való párbeszédéből (is) adódóan fogalmazza meg a maga gondolatait. Levinas számára, ha az etikai mozzanat felfüggesztése megengedi elvben az ábrahámi áldozatot, akkor ezzel együtt megengedi a Másik (ember/társ, felebarát) megölését is, azt pedig lehetetlenség tolerálni. Nyilván a vallásos mozzanat vagy szféra az a szféra, amelyik az egyediséget követeli, szemben az etikaival, amely az egyetemessel defineálható. Levinas abban látja a problémát, hogy Kierkegaard etikai stádium-értelmezése, hevesen reagálva Hegelnek a Szubjektúmot az Abszolút Szellemmel szemben (is) elrelativizáló általánosítására, mintegy ellenreakcióként: leszűkített, és szerinte Kierkegaard az etikaiban csak az egyetemest látja. Ilymódon kivész az etikaiból mind az egyén magánya, mind a Másik, azaz feloldódik egy uniformizáltan érvényes szabályrendszerben, amely mindenkire nézve érvényes és érvényesíthető. Úgy foglalja össze Levinas a Kierkegaard-kritikáját, hogy Kierkegaardnál az erőszak, az agresszivitás pontosan ott jelenik meg, ahol ő transzcendálja az etikát<sup>29</sup> és a vallásos szférába emeli. Más szavakkal „az etikai nem ott van, ahol ő látja”.<sup>30</sup> Végső soron akár igazat is adhatunk Levinasnak abban, hogy még mindig hiányzik a Kirkegaard vallásos stádiumából az etikainak egy olyan felfogása, mely mind az Én megismételhetetlen és sajátosan pótolhatatlan egyediségének megfelelően, mind az Énnel egy olyan megragadása is lenne egyben, amely az Ént noha úgy állítja, mint egy sajátosságában egyedi individuumot, mégis ugyanakkor magában foglalja a mások iránti felelősségnek végtelen követelményét is ugyanabban az én-fogalomban.

Mégis, missziológiaiag további, új kihívás előtt állunk az akkéda mind bölcseleti, mind teológiai értelmezésének vonatkozásában. Mint fentebb állítottam, a Szentlélek jelenlétére és a misszióra, mint az isteni törvénynek minket engedelmességre készítő nem legalisztikus, hanem önkéntes motivációjára nyitott, szabad (tehát sem pneumatikusan, sem eszkatologikusan „befezett”) emberrel van dolgunk az ábrahámi narratívában, és ez felülbírálja az immanens emberi etikai mozzanatot is, mely felé még maga Levinas is kantianus-humanista erőfeszítésében visszahajlik. Csakis a missziológiai kihívás felől állítható, hogy ez a nem lezárható transzcendens nyitottság felé mozdítja el a *missio Dei* applikatív megközelítését is. Azáltal ugyanis, hogy a megváltást és a

---

ismét csak visszajutottunk a klasszikus kanti megfogalmazáshoz: ha az értelmem megismeri és belátja, tehát megtudhatja először azt, hogy valami az én kötelességem, mielőtt el kéne azt fogadnom Isten parancsaként, akkor tehát lényegében az már nem is lényeges, hogy Isten parancsára vagy kötelességtudásból cselekszem-e. Ehhez csak annyit fűzhetünk, hogy maga Katz említi Himmlert példának arra, hogy ő a saját tetteit kantianus értelemben úgy látta, mint amiben a saját akarata és a kötelesség kerül éles konfliktusba, főleg amikor az SS-hez intézett beszédeiben bátorította őket, hogy folytassák a kötelességüket, annak ellenére, hogy saját maguk is már elrémültek a náciuk kegyetlen tetteinek addigi szörnyűségei láttán, csakhogy kivitelezhessék a Führer dicső terveit. Az etikailag Ábrahám ürügyén is magasztalható vak engedelmesség és a második (az anyagi) Hang meghallására való érzéketlenség jellemezhetné őket az Ábrahám figyelmével szemben. Ez is előbbi tételünket igazolja, hogy a kanti dictum téves, mely nem kevés magabiztossággal mondta ki: az önáltatás lehetetlen, mert lehetséges az önismeret.

<sup>28</sup> Katz, Claire Elise: *i. m.* 3.

<sup>29</sup> Levinas, Emmanuel: A Propos of 'Kierkegaard vivant'. In: *Proper Names*, Athlone Press, London 1996, 76.

<sup>30</sup> Levinas, Emmanuel: *i. m.* 76.

golgotai áldozatot is extrapoláló tüposz szintjén előbb Ábrahám, majd a választott nép, mint Istentől (ki)választott papsága állott Isten és a világ népei közé, ezt a mandátumát, mint *magát a missziót, azaz üdvtörténeti küldetését* kell tehát értelmeznünk abban is, hogy Isten megismerése által az Isten ismeretét vitték a világ népeihez és abban is, hogy eszközei voltak a világ népeinek Istenhez vitelében. Mind a centripetális, mind a centrifugális dinamika jelen van e (papi) szerep prófétai látomásában (vö. Ézs 2,2–5 és 66,19–21). Van tehát egy megfelelés Izráelnek a többi néptől eltérő minőségű etikai mércéjének láthatóvá tétele, mint a teleologikus *cél* isteni megjelenítése, és ugyanennek *eszközisége* között arra nézve, hogy Isten éppen ez által akar más népeket magához vonzani (5Móz 4,6–8). Ugyanakkor megállapítható az is, hogy az Újszövetség etikai rendelkezései ugyanezeket a missziói implikációkat vonják maguk után (Mt 5,14–16; Jn 13,34–35; 1Pt 2,9–12). A fentiek alapján tehát megkockáztathatjuk az állítást, hogy egy „poszt-krisztáni” jövőben, akárcsak az első, „pre-krisztáni” századokban, egy könnyen lehetséges alternatívaként szembesülhetünk ezentúl majd azzal a paradigmaváltással, hogy végre a misszió teológiája a teológia misszióját határozza meg.

### The Missiological [re]Interpretation of Abraham’s Offering, As a Potential Paradigm-Shift in [post]Modern Philosophical and Theological Reasoning

Consideration has to be taken in new view of the striking and in many ways mysterious and scandalous narrative of Abraham’s offering his son, Isaac on the mountain of Moriah. It was with Kierkegaard that this Old Testament story came to the forefront of philosophical investigations. The Danish philosopher marvelled on the obedience of the Patriarch in not even wavering (although certainly accepting the deadly burden of the *angst* which entails this action) to act without really understanding why Yahweh has asked for such a terrible sacrifice.

Abraham is eulogized as the ‘knight of faith’, but Levinas has a different view of the story, more closely of the ‘Kierkegaardian Abraham,’ and as such opts more for a kind of ‘knight of action’ in a responsible undertaking of compassion and empathy toward the Other human being, and of the act of looking into the God-given image of the Other One. Thus he seems to put the emphasis on the second part of the narrative when God’s Angel intervenes and Levinas marvels (and opts) for this second kind of obedience based on a second Word coming from the same Yahweh, which, curiously enough, could not take Abraham by surprise, despite the seemingly contradictory demand of the God of Israel this time. In Levinas we face the embodiment of concern and responsibility as the ultimate ethical demand, when the father looks into the face of his son, and the face of the Other, as that of Abel and tells him: “Thou shalt not kill!” This inherent ‘categoricus imperativus’ reflecting on the human face of the Other is the ethical stage, and Levinas criticised Kierkegaard for replacing this ethical stage illegitimately by the religious one.

The uncritically embraced neo-Kantian patterns are still lurking with both philosophers, despite the post-modern claims made especially by Levinas. The story still serves as a paradigm-shift taking place at the borderline of modernity and post-modernity, which of course will survive for long concomitantly in contemporary reasoning and in ongoing moral debates both locally (I am critically evaluating to some extent in this study Tavaszy’s philosophy as well on the matter as it emerged locally),

as well as globally. Yet, the interpretation of the ‘akkedah’ of Abraham seems not to be near of completion neither with neo-Kantians and existentialists, nor with theological hermeneutics listed above. The narratives of the Moriah event, as well as the whole Genesis context of it, and beyond, the whole Old Testament-context of the Abrahamic Covenant serves us with a new missiological challenge, as Abraham and successively Israel, and finally the Messiah-Seed plays the role of a *‘missionary priesthood’* in order to bring all the nations under the blessings of salvation promised to Abraham exclusively and fulfilled through him inclusively in the whole world.

After twenty centuries of Systematic theology engaging itself exclusively in a dialogue only with Western philosophy, the post-modern age might be in due time kept opened up at last to a different kind of dialogue, such as with missiology. The challenge of a new paradigm-shift emerging out of this dialogue is expected to determine the theology of mission in order to become the very mission of theology itself. That impulse would bring Christian theology and theistic ethics back again to its real and primordial state.

