

KI VOLTAKÉPP AZ ISTEN?

A mai keresztény gondolkodók istenkeresése

Ki voltaképp az Isten? — ez az egykori irónikusan elhangzott kérdés került címként egy múlt évben megjelent gyűjteményes kötet borító lapjára.¹ Ma a kérdés bizonyos nyugtalan érdeklődést takar. Legalábbis ilyen értelemben feleltek rá a kötetben összegyűjtött rádióelőadások különböző nemzetiségű, hivatású és szemléletű szerzői. Mit tart ma a természettudomány és pszichológia, irodalom és bölcsélet, társadalomtudomány és teológia az Istenről? Mit mondtak róla a régiek? S van-e még értelme beszélni róla a jövőben? Bármiként is volt a múltban, ma úgy tűnik, hogy Istennek egyre kevesebb jelentősége van az emberiség életében. Nem valami szörnyű öncsalás-e, hogy — mint Vladimir és Estragon, Beckett *Godotra várva* című darabjában — szüntelenül várja az ember a nem létező (vagy fölfoghatatlan?) „abszolutum” érkezését? Valamikor neve volt, ma csak fogalom. Valamikor beszélünk vele, ma csak vitatkozunk róla. Valamikor, Atyánknak szólítottuk, ma — a tudományos szemlélet terjedésével — „mint valami kozmikus kandúr szétfoszló vigyora” (*Julian Huxley*) lassan eltűnik az emberiség szemhatáráról.

A mai ember megismerte a valóságot és rájött arra, hogy a világ önmagában, az isteni *hipotéze inutile* nélkül is megmagyarázható. Nem, ez a világ nem egy láthatatlan, tér és idő méreteit meghaladó, végtelen örök Lény működési tere. Itt a dolgok természetéből eredő szabályos folyamatokról van szó, s a mai ember pontosan fölismerte és irányítani is tudja ezeket a folyamatokat. Rendező és nem szereplő többé a világ színpadán: nem valaki másnak a darabját játssza, hanem maga rendezi be életét úgy, ahogy ő maga akarja. Mi szerepe lehet itt még az Istennek? S mi szükségünk van rá, hogy beszéljünk vele, vagy róla? Legföljebb partnerként fogadhatnók még el, aki velünk, a világgal él, dolgozik és halad. De akkor nem is az a világ fölött álló, végtelenül tökéletes Lény ő, akinek hívei mondják, hanem az általunk és bennünk fejlődő világfolyamat, maga a szüntelenül tökéletesedő, kiapadhatatlan lét.

A különös az, hogy mégis várakozunk rá és gyötrődünk hiánya miatt. József Attila ezt a gyötrődést szólaltatta meg, amikor így könyörgött: „*Bukj föl az árból hirtelen. Ne rántson el a semmi sodra ... Meghalni lélekzetemet Fojtom vissza, ha nem versz bottal És úgy nézek farkasszemet, Emberarcú, a hiányoddal.*” De nemcsak érzékeny lelkek neuroziséjáról van itt szó. Ma nagyon is jól tudjuk mekkora felelősség súlya nehezedik az ember vállára, s egyedül milyen nehezen viseli ezt a terhet. Az atomenergia birtokában, vagy az élet és az öröklés biokémiai titkainak ismeretével szinte már a teremtő Isten felelősségének terhét hordozzuk. Ember és világ, technika és szellem, egyén és társadalom dialektikus feszültségében hol a helyes egyensúly, a lét igazságából eredő rend? S hol mindennek a végső értelme? Ma — úgy tűnik — nemcsak az emberi szív, hanem az emberi ész, a viláért érzett felelősségtudat is kiált az Isten után.

Nem meglepő, hogy ma keresztény gondolkodók, teológusok is átélik Isten hiányát s kutatják az okot, miért tűnik el Isten a mai ember tudatából. Próbáljuk nyomon követni ezt az istenkeresést.

A mai ember nagykorúsága és a szekularizáció

A közelmúlt egy jellegzetes alakja, aki éles vonalakkal rajzolta meg a mai ember vallási válságát, *Dietrich Bonhoeffer* evangélikus lelkész, a náci rendszer esküdt ellensége és áldozata volt. Egy Hitler elleni összeesküvésben való részvétele miatt 1943-ban börtönbe kerül és 1945 tavaszán kivégzik. Sorsának alakulása miatt nem volt ideje arra, hogy gondolatait rendszeresen kifejtse, ezért üzenete, néhány teológiai tanulmányától eltekintve, élő tanúságként főleg a börtönben írt és 1951-ben *Widerstand und Ergebung* címmel kiadott följegyzéseiben, leveleiben és verseiben jutott csak el hozzánk.²

Nos, Bonhoeffer, mint hívő keresztény, a kor gondolkodásának és törekvéseinek elemzéséből arra a meghökkentő következtetésre jut, hogy a vallás kora lejárt. Kétségtelen, hogy szemléletére erősen hatott *Karl Barth* éies megkülönböztetése a merőben emberi vallás — az ember önerejéből való Istenhez törekvése, amit Barth prométeuszi gögnek tekint — és az isteni kinyilatkoztatás, Isten önmagát közlő önkéntes szeretete között. De Barth sodró dialektikája a *Römerbrief* lapjain nem csap ki a teológia medréből, míg Bonhoeffer mindig a való történeti helyzetben élő mai emberről beszél. „Egy teljesen vallástalan kor felé haladunk — mondja —, az emberek úgy, ahogy ma vannak, nem tudnak többé vallásosak lenni” (i. m. 178).

Igaz, Bonhoeffer soha nem határozza meg pontosan, hogy voltaképpen mire is gondol, amikor a vallásról beszél. Akik egyéb írásait is jól ismerik, úgy vélik, hogy a vallásról alkotott fogalma abba a Platónról eredő metafizikai szemléletbe van beleszöve, amit „a két térben való gondolkodás” jellemez. Isten mintegy felülről, a „túlvilágból” kormányozza a „jelen világot”, s az ember, ennek a felső hatalomnak alávetve, vallási magatartásával fejezte ki hódolatát. De a két térben való gondolkodás ma már nem lehetséges. Heidegger híres szellemtörténeti értelmezése, ahogy Nietzscheknek „Isten haláláról” szóló „evangéliumát” kifejti, pontosan erre vonatkozik.³ Heidegger szemében ugyanis „Isten halála” voltaképpen a keresztény gondolkodást évszázadokon keresztül meghatározó platói metafizika sorsát fejezi ki. Ebben a szemléletben élesen különbözik a két világ: az érzékfölötti, eszmei valóságok világa és ennek mintegy anyagi vetülete, szinte csak „árnyéka”, az érzéki világ. Heidegger értelmezése szerint Isten Nietzscheknél az érzékfölötti világot jelenti: az abszolút igazat, jót és szépet, mint az ember eszmei értékeit és eszményi céljait, végeredményben tehát azt a szellemi fényforrást, amely a földi életnek — kívülről és felülről — eszményt, értelmet, célt és tartalmat ad. Ha tehát Isten meghalt, annak nemcsak az az értelme, hogy ő nincs többé, hanem az is, hogy a mi világunk gyökerében megváltozott: a mindedig érvényes és egész szemléletünket és értékelésünket meghatározó eszmék és elvek érvényüket veszítették. A metafizikai szemléletnek nincs életalakító ereje többé, történeti kora lejárt.

De hogyan jutottunk idáig? Mi az oka ennek a szellemtörténeti változásnak? Kétségtelen, hogy ebben legfőbb szerepe az újkori gondolkodás átalakulásának van. A tapasztalati tudomány és a való világ megismerése nyomán támadt önbizalom az emberi gondolkodás fokozatos emancipációjára vezetett. Mint Kant mondotta, a felvilágosodással az ember kinőtt „maga okozta kiskorúságából” és föl szabadult az egyház és a teológia gyámsága alól: végre megtanulta, hogy „mások vezetése nélkül maga használja tulajdon eszét”. Értelmi önállósága fokozódó mértékben hatott tudományos gondolkodására, politikai és társadalmi életére, s végül is a bölcsélet, irodalom és művészet, a jog és az erkölcs teljes autonómiájához vezetett. Egyre jobban megtapasztalta, hogy az élet különböző területein magasabbrendű elvekre, sőt Istenre való tekintet nélkül is boldogul. Eszményi célok helyett való földi célokat tűz maga elé, és az isteni parancsokat tulajdon tapasztalatából merített ésszerű erkölcsi szabályokkal pótolja. Tudományos felismeréseire és technikai erejére támaszkodva egyre határozottabban veszi kéz-

be önnön sorsának intézését és életének eszménye, célja és mértéke ő maga lesz. Isten világából így alakul ki a nagykorúvá lett ember világa, napjaink öncélú humanizmusa, az Istentől elszakadt, szekularizált világ.

Bonhoeffer a szekularizációs folyamat vallási vonatkozásának fölismeréséből becsülettel levonja a következtetést: a vallás kora lejárt. De mint hívő keresztény, lelkiismerete indítására fölveti a sürgető kérdést: hogyan lehet ma is, a vallás emberi támasza nélkül, keresztény módon Isten színe előtt élni? „A becsületesség — írja — azt követeli, hogy elismerjük: úgy kell a világban élnünk — *etsi Deus non daretur* — mintha Isten nem létezne. De ezt éppen Isten színe előtt ismerjük el!... Felnőtté válásunk arra vezet, hogy felismerjük igazi helyünket Isten színe előtt. Isten tudomásunkra hozza, hogy úgy kell élnünk, mint aki Isten nélkül is tud élni. Isten, aki velünk van, az az Isten, aki elhagy minket (Mk 15,34). Annak az Istennek színe előtt állunk szüntelen, aki az Isten-hipotézis nélkül enged élni minket a világban.” (i. m. 241)

Szekularizáció vagy szekularizmus?

De lehetséges-e egyáltalán Isten nélkül Isten színe előtt élni? Napjaink egy másik protestáns gondolkodója, *Friedrich Gogarten* göttingeni teológus a szekularizáció fogalmának gondos elemzésével⁴ keres kiutat ebből a paradox helyzetből. Gogarten arra az eredményre jut, hogy a szekularizáció voltaképpen a keresztény hit terméke, s lényegében nem más, mint az ember föl szabadítása a „mitikus” világ varázslata alól. Az antik ember titokzatos, félelmet keltő „isteni” erők működését érezte a természetben, s az volt a meggyőződése, hogy a világ rendje s benne a saját sorsa is ezektől az istenekké személyesített őserőktől függ. Vallását pontosan ez a természeti erőkben működő kozmikus istenség, ennek féltő tisztelete hatja át. A görög filozófia ugyan megkísérelte, hogy a világról „tárgyként” gondolkodva, függetlenítse magát annak mitikus hatásától, de végül is megadta magát és elismerte, hogy az embernek — ésszerűen és szabadon — bele kell illeszkednie a világ „isteni” rendjébe és el kell fogadnia végzetszerű sorsát. A kereszténység éppen ettől a végzettől szabadította meg az embert. Gogarten Jézus küldetésének történeti jelentőségét abban látja, hogy istenfiúi szabadságában képes volt a világ mitikus hatalmából kiszabadítani az embert. Ez azzal a kettős következménnyel járt, hogy egyrészt valóban az Isten lett a föl szabadult ember Istene, másrészt, hogy a világ, „isteni” jellegétől megfosztva valóban az lett, ami: az emberi tevékenység színtere és az emberibb élet kialakításának eszköze. Az ember így már akadálytalanul betölthette azt az eredeti feladatát, hogy a Teremtő nevében „uralma alá hajtja a földet” (Gen 1,28).

Mindez azt jelenti, hogy voltaképpen Krisztus által maga az Isten szekularizálta a világot. Ennek ellenére a történeti tény az, hogy az újkori szekularizációt nem a kereszténység hajtotta végre, sőt mi több, annak megvalósulása az intézményes kereszténység ellenállásába ütközött. Oka ennek kétségkívül a szekularizációs törekvés hagyományokat döntő forradalmi türelmetlensége, de oka a kor teológiája is, amely szellemi merevségében nem volt képes megérteni a nagykorúvá nőtt ember jogos követelményeit. Ebből aztán az a visszas helyzet állott elő, hogy az emberibb világ megteremtésére törekvő szekularizáció, a merőben racionális erőkkel magára maradvá, az embertelenség veszélyébe sodorta a világot. Mint Goethe *Zauberlehrlingje*, a szekularizált ember mestere nélkül, önállóan akar cselekedni, de akkora erőket szabadít föl, hogy egymaga már nem képes úrrá lenni rajtuk. Ésszerű gondolkodásával és technikai eszközeivel tökéletes emberi életformát és társadalmi rendet akar teremteni, de nem veszi észre, hogy ez az emberalkotta világ embertelenné válik, mivel a tökéletes ésszerűséggel meg-

szervezett rendszer végül is magát az emberi szabadságot emésztí föl. Fejlett ipari államokban s az úgynevezett „jóléti” társadalmakban ma már egyre erősebben jelentkezik ez a tünet. A mai szekularizáció eredménye az, hogy az emberibb világ magát az embert követeli áldozatul.

De tévedés volna azt hinni, hogy Gogarten ezért visszavonulót fúj és valamiféle vallási restauráció fedezékébe húzódik vissza. Szó sincs róla. Történeti folyamatokat nem lehet megfordítani. Gogarten elgondolása az, hogy az általa szekularizmusnak nevezett mai szekularizáció vadvízeit a keresztény értelemben vett szekularizáció medrébe kell terelni. Elgondolását a hit és a természettudomány közt napjainkban kialakult egészséges viszony példájával szemlélteti. Ez a viszony lényegében abban áll, hogy a hit maradéktalanul elismeri a tudomány teljes autonómiáját a világ megismerése és erőinek munkába állítása terén, a tudomány viszont a maga részéről nem zárja ki az emberi észnek azt a természetes igényét, hogy a részletkérdéseket meghaladó teljes egészet, a dolgok végső és egyetemes értelmét keresse. Ez a keresés nyilván még nem maga a hit, de kétségkívül annak feltétele: az emberi szellemnek az a nyitottsága ez, amire magának az Istennek is szüksége van, hogy teremtménye szabadságát tiszteletben tartva közölje magát vele.

Ez a példa világosan mutatja, hogy merre látja Gogarten a szekularizmus zsákutcájából kivezető utat. Keresztény részről a döntő lépést azzal kell megtenni, hogy maradéktalanul elismerjük a szekularizáció jogosultságát, sőt mi több, felelősséget is vállaljunk megvalósulásáért. Ugyanakkor azonban rá kell mutatnunk arra, hogy az ember csakis akkor képes megőrizni személyi önállóságát és szabadságát a világgal szemben, akár technikai kultúrának, akár jóléti államnak nevezzük ezt a világot, ha nyitva marad az útja az Isten felé. És éppen ez az istenkeresése és hívő istenközössége indítja arra, hogy a szabad teremtmény erkölcsi kötelességtudatával vállalja a Teremtőtől rábizott evilági feladatokat. Az ember tehát arra hivatott, Isten és a világ között, hogy istenhitével függetlenítse magát a világtól, s így felszabadulva teljes erkölcsi felelősséget tudjon vállalni az emberibb világ felépítéséért.

Evilági kereszténység?

Bonhoeffer és Gogarten, mindegyik a maga módján, végeredményben arra a következtetésre jut, hogy a mai embernek abban a világban kell keresnie Istent, amelyikben él, s ez ma a szekularizált világ. Bonhoeffer azonban ezen a vonalon még tovább megy és a „két térben való gondolkodásnak” megfelelő „túlvilági” kereszténységgel szemben az „evilági” kereszténység jövőjét hirdeti. Ne értsük félre: amire ő gondol, az „nem a felvilágosult, a lázasan tevékeny, a kényelmes, vagy a laza erkölcsű ember lapos és banális evilágisága, hanem az a mélyértelmű és teljesen fegyvermezett evilágiság, amelyben mindig jelen van a halál és a feltámadás gondolata”. (i. m. 248) Ennek az evilágiságnak eszményét Krisztusban látja, mert benne Isten valóságos emberré, „evilági” lényé lett, nem azért, hogy hatalmát, hanem hogy alázatát és szenvedését nyilatkoztassa ki a világban. Krisztus „evilágisága” annyira teljes volt, hogy halála pillanatában még az ember Istentől való elhagyatottságát is átélte. Példájára a keresztény ember sem tehet mást, mint hogy ebben a világban, a mai élet egzisztenciális és társadalmi problémái közt élje meg és szenvedje át a hitét. Így lesz az emberré lett alázatos és szenvedő Isten tanítványa, s így lesz a szó teljes értelmében az, akinek Isten teremtette: ember. „Kereszténynek lenni — írja — nem azt jelenti, hogy bizonyos meghatározott módon vallásosak legyünk... hanem azt, hogy emberek legyünk. Krisztus nem egy bizonyos embertípust, hanem magát az embert teremti meg bennünk. Nem a vallási aktus tesz minket ke-

resztényé, hanem az, hogy a világi életben részt veszünk Isten szenvedésében... Jézus nem egy új vallás követésére hív, hanem az életre." (i. m. 244-246)

Bonhoeffer tehát evilági kereszténységével nem Istent és a hiteles vallási elemeket akarja kiszűrni a kereszténységből, hanem annak módját keresi, hogyan találkozhat a mai ember való helyzetében Istennel. A vallásosság, ha az evilági problémák elől az isteni „túlvilágba” való menekülést jelenti, nyilván idejétmúlt életszemlélet maradványa. Ma nem a jelen világ és a túlvilág határán, hanem a jelen világ kellős közepén kell Istennel találkozunk: itt kell átelnünk alázatát és szenvedését, hogy megváltásának erejében is részesüljünk és részesítsük embertársainkat.

Ezen a ponton fűződik témakörünkbe egy sajátos teológiai irányzat, amely a hatvanas évek derekán nagy port vert föl Amerikában. Voltaképpen más-más irányt követő teológusokról van itt szó, akik szinte csak abban az egy megállapításban értenek egyet, hogy „Isten halott”. Azokban az években ez annyira hatott, főleg fiatal értelmiségi csoportokra, hogy például a North Carolina Wesleyan College kórusa megrendülésének kifejezésére Requiemet is énekelt a „halott Isten” tiszteletére. „Isten halott — énekelték. — Meghalt, mert elsötétült benned a képe. Meghalt, mert nem tartottad szorosan a kezét”.

Amerikában a szekularizációs folyamatot, mint vallási jelenséget, annak jellegzetes amerikai vonásait (vallás az emberi jólét és a társadalmi kapcsolatok szolgálatában) *Gabriel Vanharian* és *Hervey Cox* elemezte. Ami bennünket is érdekel, az inkább Bonhoeffer evilági kereszténységének, valamint Karl Barth, Rudolf Bultmann és Paul Tillich egymástól eltérő hatásának „keresztény ateizmussá” való fölhígítása.

The Gospel of Christian Atheism (A keresztény ateizmus evangéliuma) című munkájában⁵ *Thomas J. J. Altizer* több prófétai hévvel, mint teológiai világossággal hirdeti meg Isten halálát, ami — állítása szerint — Krisztusban következett be. Ez az ő nyelvén azt jelenti, hogy Isten, aki Krisztusban emberré lett és a keresztfán meghalt, nem létezik többé világot meghaladó önállóságában, hanem „végérvényesen odaadta magát az emberért”. De ez a Krisztusban történt Istenhalál, mint Isten önmagából való kilépése, az isteni dialektikában csak antitézise a zárt isteni létnek. A szintézis Istennek az egész emberiségben végbemenő visszatérése lesz önmagához, vagyis az az egyetemes inkarnáció, amelyben teljesen föloldódik az önálló isteni lét s megvalósul a nagy isteni emberiség, *the Great Humanity Divine*. Altizer barátja, *William Hamilton*, egy Altizerrel együtt kiadott munkában⁶ azzal igyekszik keresztény hitre téríteni barátjának panteizmusba hajló miszticizmusát, hogy nem tartja véglegesnek „Isten halálát”; amíg Isten nem tér vissza az emberek tudatába, addig — szerinte — a keresztény ember feladata az, hogy Jézus emberszeretetével szolgálja az emberibb élet és a társadalmi igazság és rend ügyét.

Egészen más kiindulópontonról jut el az evilági kereszténységhez *Paul van Buren* *The Secular Meaning of the Gospel* (Az evangélium evilági értelme) című könyvében.⁷ Ő angolszász pozitívizmussal, merőben nyelvi elemzés alapján elsősorban is megállapítja, hogy ennek a szónak „Isten” nincs logikai értelme, mivel semmiféle emberi tapasztalattal nem igazolható. Tehát Istenről beszélni értelmetlen dolog. De akkor mi értelme lehet még Jézus életének, halálának és föltámadásának, amit a maga módján továbbra is vallani akar *van Buren*. A választ Jézus egyéniségében találja meg. Kétségtelen, hogy Jézus életének belső titka az ő feltétlen bizalma Istenben, de ezt — fölfogása szerint — olyasvalamire kell visszavezetni, ami emberileg is megtapasztalható, s ez nem más, mint Jézus belső szabadsága. Jézusnak nincs szüksége másokra ahhoz, hogy megtalálja magát és egészen önmaga legyen, ugyanakkor azonban szabadon és teljesen oda tudja adni magát mások szol-

gálatára. A „mitikus” elemek kiszűrése után ez Jézus történetének egész értelme és tartalma. Különbözik ugyanaz a belső szabadság jelentkezik az apostolok magatartásában is Jézus távozása után, s ez föltámadásának egyetlen emberileg tapasztalt igazolása. Az ősegyház hitvallása: „Jézus az Úr”, mai gondolkodásunk nyelven azt jelenti, hogy Jézus az igazán szabad ember, aki képes szabaddá tenni minden embert. Pontosan ez az, amit Istenben keres és Jézusban talál meg a mai ember: ez a kereszténység evilági értelme.

Az evilági kereszténységnek ezek az ateista formái azonban elkerülhetetlenül a főtebb említett szekularizmusba torkoltnak, mivel megbontják az ember egyensúlyi helyzetét Isten és a világ között. Ezt az egyensúlyt, az ember helyes viszonyát Istenhez és a világhoz Jézus élte meg tulajdon személyében. Isten nélkül élete értelmetlen, hatása érthetetlen. Aki „Isten-mitoszától” megfosztva, csak emberszeretetében akarja követni Jézust, az soha sem lesz képes arra, hogy a mai tudomány és technika embertelen erőivel szemben megvédje az embert és emberhez méltóbb haladását biztosítsa.

Az evilági kereszténység szemlélete különben az elmúlt években Európában a *Mitmenschlichkeit* eszméjével kapcsolatban jelentkezett. Ez az irányzat az embertársal, főleg a szenvedő, elnyomott emberrel való azonosulásban határozza meg a kereszténység lényegét. *Dorothea Sölle* szerint ebben az embertelenné váló világban Krisztus lép a „tétlen” Isten helyére és odaadó emberszeretetével arra indít, hogy mi is odaadjuk magunkat embertársunkért. Istennek Krisztus által történő helyettesítése azonban *H. Gollwitzer* kritikája szerint⁸ meghamisítja az evangéliumot: hitünk szerint Krisztus nem Isten helyét foglalja el, hanem mi helyettünk áll az Isten színe előtt, hogy irántunk kiengesztelje őt és életközösségébe vonjon minket. Ebből az istenközösségből ered az a testvéri együttérzés is, ami képessé tesz arra, hogy azonosuljunk embertársunkkal és küzdjünk egy emberhez méltóbb világért.

Ki voltaképp az Isten?

Az evilági kereszténység problémáinak gyökerei azonban még mélyebben nyúlnak, egészen addig a kérdésig, amit írásunk elején vetettünk föl: Ki voltaképp az Isten? A keresztény ateizmus amerikai bírálói, mint például *Schubert M. Ogden* is, erősen érzik a mai teológiai gondolkodásban az Isten-eszme hiányát, s hogy a dolgok idáig fejlődhettek, azzal elsősorban az értelmi alapokat elhanyagoló s a merőben kinyilatkoztatásra és hitre épített modern teológiát vádolják: ez egymaga ma már nem képes hordozni egy jól átgondolt teológiai rendszer súlyát. Ma — a szekularizált világban még sürgetőbben, mint valaha — szükségünk van arra, hogy eszünk korlátaihoz mérten tiszta és érthető fogalmat alkossunk magunknak Istenről, és ennek segítségével világosan és értelmesen tudjunk róla gondolkodni és beszélni. Nyilván nem arról van itt szó, hogy Istent, aki a maga személyi valóságában csak akkor ismerhető meg, ha önmagát megismerteti, a magunk elvont fogalmaival helyettesítsük, — ez nem volna más, mint az öntelt emberi ész szellemi bálványfaragása. Amit tennünk kell, az valójában gondolkodásunk logikai előkészítése arra, hogy értelmesen tudjunk hívő választ adni Isten önmagát kinyilatkoztató szavára.

Nos, nem egy keresztény gondolkodó ma azt tartja, hogy a klasszikus metafizikán alapuló Isten-eszme, az Abszolútum eszméje, már nem alkalmas hívő Isten-ismeretünk megalapozására. Ennek oka egyrészt az, hogy — amint a szekularizáció kérdésénél fölmerült — a mai embert képtelennek tartják a „két térben való gondolkodásra”, másrészt pedig az, hogy túlságosan mélyrehatóan látják a bölcsélet Abszolútuma és a kinyilatkoztatás Istene közötti különbséget. Ezek a gondolkodók tehát a változatlan örök Lény helyett abban az eszmében keresik a megoldást, amely Istent — Hegel hatására és Amerikában főleg *A. N. Whitehead* nyomán — a világtól elválaszthatatlan,

magában a történeti és társadalmi lét folyamatában megnyilvánuló Valóságként fogja föl. Ogden szavaival Isten „az a magában véve egyedülálló Vonatkozás — *the eminently Relative One* — akinek lényege az emberhez és a világhoz fűződő tiszta kötetlen szeretete”.⁹

Ez az Isten-fogalom azonban logikai ellentmondást foglal magában, mert végeredményben az isteni Abszolútum relatív mivoltát, vagy relatív mivoltának abszolút jellegét állítja. Ha viszont helyesen értelmezzük a klasszikus Isten-eszmét, nem nehéz rájönnünk, hogy az megfelel mindazon követelményeknek, amiket a mai gondolkodás elébe állít. Hivatkozhatnánk Maréchalról Lonerganig és Rahnerig ennek az Isten-eszmének mai katolikus kifejtőire, de itt csak *Ratzinger Einführung in das Christentum* című munkáját említem.¹⁰ A neves német teológus világosan rámutat arra, hogy az isteni valóság emberi értelmet meghaladó misztériuma csak egymást kizárni látszó fogalmakkal közelíthető meg. A minket itt leginkább érdeklő fogalom-pár az isteni transzcendencia és immanencia, vagyis Istennek az a sajátos mivolta, hogy abszolút értelemben meghaladja a világot, de ugyanakkor, mint a lét és fejlődés végső értelme, oka és célja, bensőségesen jelen van minden létezőben. *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* — amit a legnagyobb nem korlátoz, de a legkisebb is tartalmaz, az az isteni. Tehát a kettő, az isteni transzcendencia és immanencia a helyes Isten-fogalomban kiegészíti egymást, mert éppen az a tény, hogy Isten teljességgel meghaladja a világot, teszi logikailag érthetővé azt, hogy mint a teremtett lét és fejlődés értelme, oka és célja bensőségesen jelen tud lenni minden teremtményében anélkül, hogy azok a legsekélyebb mértékben is korlátot szabhatnának mérhetetlen isteni létének (i. m. 111-114).

A klasszikus Isten-eszme tehát egyáltalán nem követeli a „két térben való gondolkodást”, mivel nem térben, hanem — mint Abszolútum — a lét rendjében lényegileg múlja fölül teremtményét, amelynek léte mélyén és kibontakozásában, mint létesítő ok, szüntelenül jelen van. Isten mivoltának ez a kettős jellege azonban csak akkor érthető meg, ha őt nem mint a mindenség mozdulatlan Ősmozgatóját, a hiánytalan tökéletessége nyomasztó súlyával értelmünkre telepedő Abszolútumot fogjuk föl, hanem mint a szellemi létteljesség dinamikus életáramát, az élő Ertelemet és éltető Szeretetet, ami minden fejlődő létben bensőleg jelenlévő teremtő eszme és ok. Nem, ha így gondolkodunk róla, akkor nincs szükségünk arra, hogy „az emberhez és a világhoz fűződő tiszta kötetlen szeretetének” kifejezésére, azonosítsuk őt a történeti és társadalmi lét folyamatával.

Ezekhez a meggondolásokhoz még csak egyet fűzök: ez az élő Abszolútum nem valami világmindenségben szétáradó névtelen Szellem, hanem konkrét személyi Valóság. A személyt itt nyilván nem emberi korlátoltságában kell értenünk, hanem mint abszolút Én-tudatot, vagyis az abszolút Értelem maga-birtoklását, ami képessé teszi arra is, hogy tiszta kötetlen szabadsággal ajándékozza önmagát. Abszolút Öntudat, mindenséget átfogó személyes Értelem és mindennél, a legkisebbel is személyesen törődő Szeretet — talán ez volna az értelmünkben kibontakozó Isten-kép, amit csak Krisztus Atyja, az emberszerető Isten tud személyes szavával élő valósággá változtatni lelkünkben.

Jegyzetek:

- 1 Wer ist das eigentlich — Gott? H. J. Schultz gondozásában. Kösel Verlag, München, 1969.
- 2 Kaiser Verlag, München, 1966.
- 3 Holzwege, Frankfurt/M. 1960, 199.
- 4 Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg, 1952; Verhaengniss und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart, 1953.
- 5 Westminster Press, Philadelphia, Pa., 1966.
- 6 Radical Theology and the Death of God, Bobbs-Merrill, New York, 1965.
- 7 Macmillan, New York, 1963.
- 8 Von der Stellvertretung Gottes, Kaiser Verlag, München, 1967.
- 9 The Christian Proclamation of God to Men of the So-Called Atheistic Age, Concilium 16, 89-98.
- 10 Kösel Verlag, München, 1969.