

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Engedélyez-e a kereszténység vallási „apriori”-t?

1.

A vallásnak a világi tudással szembeni, attól eltérő öntudatát fogalmi alakra hozó teológia sokszor kényszerül arra, hogy ontológiai értelemben végesre, tárgyira, immanensre alkalmazott kifejezéseket vegyen át, és azokkal próbálja meg kifejezni sajátos és egyedi tartalmát, a végtelent, a kereszténység esetében a személyes végtelent avagy a Végtelen Személyt. Így beszél I-nel kapcsolatban ’szubsztanciá’-ról, ’aktus’-ról, ’akarat’-ról, ’értelem’-ről stb. Az apriori fogalma sokáig mentes volt a vallási alkalmazástól, és csupán Kant munkássága nyomán jelenik meg vallási kontextusban, de csak fokozatosan. Friedrich SCHLEIERMACHER (†1834) törekvése annak kimutatása, hogy a függőségérzés mint a tudattól elszakíthatatlan és annak minden aktusában jelenlévő mozzanat, szükségszerű és egyetemesen érvényes. Pszichologizmusa azonban megakadályozta abban, hogy végigvezesse a kantit transzcendentális dedukciót, és eljusson az apriori tematikájához.

Ezután Ernst TROELTSCH-nél (†1923) jelenik meg fontos elemként a vallási apriori kérdése.¹ Kanttól eltérően azonban nála is megfigyelhető a transzcendentális érvényességű apriori pszichológiai-metafizikai irányba való eltolódása. Ugyanakkor törekszik arra, hogy meghaladja Kant fenomenalizmusát, és az ismeretelméleti vizsgálódást egy olyan lezáró metafizikába futtassa, amely garantálja a vallási tárgy realitását. Fejtegetéseiből azonban nem derül ki egyértelműen, hogy formálisan vagy tartalmilag fogja föl a vallási apriorit. Amikor a tapasztalás lehetőségét vizsgálja, és szorosan tartja magát Kanthoz, akkor az apriori formális karakterét állítja, de nyilvánvalóan tartalmilag fogja föl akkor, amikor pszichológiailag értelmezi, és a különböző történeti vallási képződményeket úgy tekinti, mint a vallási aprioriban már benne rejlő tartalom más és más pszichológiai aktualizálását.

A transzcendentális apriori hasonló átalakulása megy végbe Rudolf OTTÓNál (†1937) is. A Kant-tanítvány Jakob Friedrich FRIES (1773-1843) filozófiáját követve elutasít mindenféle transzcendentális apriorit. A vallási apriorit, amelynek alapkategóriája a «szent», antropológiai dedukcióval kell kifejteni a lélek legmélyebb ismeretalapjából. Otto legfőbb törekvése, hogy kimutassa a vallási élmények önállóságát és bármi nem-vallásiból való levezethetlenségét.

¹ Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905.

2.

A filozófiai eredetű vallásfogalmak teológiai recepciójának hosszú történelme konfliktusokkal terhes folyamat. Ennek oka közismerten abban rejlik, hogy a vallás, kivált a kereszténység, nem a természetes világtapasztalatból, hanem egy olyan *eseményből* kinövő alternatív világleírás és értelmezés, amely belehasít a világ és a világban élő ember életébe, és a világ egészére vonatkozó radikális döntésre szólítja föl az embert. Márpedig a világról nyert tudás, a világból merített tapasztalatok és a világ megismerése alapján el lehet helyezkedni a világon *belül*, de nem lehet dönteni és ítélni a világról. Ehhez meg kell haladni a világ *egészét*. A görög gyökerű filozófia a világban helyezi el az embert, és a kozmoszt tekinti a lét-egésznek, ezért nem gondolkodik az egészből mint egészből. A világról *mint* világról csak a világot teremtő I nyomán lehet gondolkodni. A görög istenek nem transzcendens lények, hanem a kozmosz szereplői, akik a hierarchiában ugyan az ember fölött, de vele együtt a kozmoszon belül lakoznak. A bibliai I nem a mértékre szabott kozmosz leghatalmasabb lakója, hanem mérhetetlen alkotója. Ha pedig *ezzel* az I-nel támad dolga az embernek, akkor a kozmoszhoz illeszkedő fogalmai alkalmatlanok vagy csak nagyon alapos átértelmezés nyomán válnak, és akkor is legföljebb többé-kevésbé alkalmassá a világot meghaladó² I és a világban létező ember kapcsolatának fogalmi megragadására.

Az iménti rövidre fogott fogalomtörténeti bevezetőből kiderül, hogy az apriorinak koránt sincs olyan hosszú teológiatörténete, mint pl. a szubsztancia vagy a persona fogalmának, és a teológiai kontextuson belüli felbukkanása óta sem mondhat magának látványos karriert. Amilyen termékenynek bizonyul a filozófiában – akár elfogadja valaki, akár elveti, mindenképpen állást foglal vele kapcsolatban –, olyan kevés hozzáadékkal szolgál a vallásra alkalmazva. Ennek oka a vallás sajátosságában keresendő, amihez az apriori fogalma igen esetlenül illeszkedik.

3

A filozófiában az apriori Kant óta ismeretelméleti kontextusban szerepel, a megismerés és a tapasztalás előzetes lehetőségi feltételére vonatkozik. Megismerés és tapasztalás a vallásnak is kulcsfogalmai, de esetében mindkettő lényegileg különbözik a filozófiai reflexió anyagául szolgáló természetes megismeréstől és tapasztalástól, mert a vallási megismerés és tapasztalás tárgya – éppen nem tekinthető ismerettárgynak. Az emberi megismerés tárgya a filozófia által többé-kevésbé feltárt tárgykonstitúciós folyamat révén válik ismerettárggyá, a tudat objektumává. I azonban ellenáll a tudat tárgyalkotó aktivitásának, mert csak ekkor őrzi meg vallási minőségét, és annyiban marad vallási objektum, amennyiben rá tudja kényszeríteni (vagy finomabban: venni) a tudatot a természetes létezőkkel szembeni magatartásának feladására, sőt, ennél többre: hódolatra, áldozatra, és mindezek alapjául *engedelmességre*.

A vallásban nem csupán megismerés, istenismeret a cél, hanem részesedés I létéből. A vallás nem tudomány, amely a létezők, a vallás esetében egy (vagy esetleg több?)

² Még ez a fogalmazás is félreérthető, mert ha azt mondjuk, hogy I meghaladja a világot, akkor még mindig a világhoz mérjük a létét. Csakhogy I nem nagyobb, hatalmasabb, mint világ, hanem a világnak a teremtője. A teremtő nem „nagyobb”, mint teremtménye – mert nem mérhető össze vele – hanem abszolút módon különbözik tőle.

különleges létező megismerésére irányul. A megismerés kontextusában szereplő apriori egy olyan szubjektumot feltételez, amely a maga szubjektivitásának teljes tárházával rendelkezik, és csupán tudását gyarapítja. A vallási gyarapodás viszont mindig az *egzisztenciát* érinti, ezért a vallási megismerés alanya olyan szubjektum, amely a megismerés folyamatában átalakul, új formát vesz fel, mássá válik – mégpedig olyan radikális formában, amit a görög atyák nem haboztak *θειωσις*-nak *θεοποίησης*-nak megistenülések nevezni. Ha a valódi istenismeret az *istenkövetés*, az pedig nem merőben a tudat tartalmának bővülése, hanem a tudatos alany – vagyis a tudatnál tágabb valóság, a *személy* – többé-válása, istenformájúvá alakulása, akkor itt elégtelen az apriori fogalma. A megismerés tudati szerkezetének a priori elemei nem elegendők annak a *metamorfózisnak* a megalapozásához, amit a vallás egyszerre ígér, megkövetel és végrehajt. Ehhez egy másik fogalom kell, az pedig az engedelmesség képessége, a *potentia obœdientialis*.

A világi megismerés a tárgy létével való gyarapodást jelenti, ennek transzcendentális lehetőségi föltétele a tudat a priori szerkezete. A teológiai értelemben vett istenismeret I létéből való gyarapodás, ennek alapja azonban nem valami filozófiai értelemben vett apriori, hanem az *istenképiség*. Természetesen amennyiben mindkét esetben ismeretről beszélünk, annyiban azonos szerkezetű a tárgy- és az istenismeret. A teológia mégsem a filozófiai apriorit részesíti előnyben, hanem „teológiai apriorik”-at, az *istenképiséget* (*εικῶν*) és az *istenhasznalóságot* (*ὁμοίωσις*).³ Ezzel a két megismerési mód különbségét akarja kiemelni. A tárgyi megismerésben alkalmazott filozófiai kifejezések teológiai használata azért félreérthető, mert azt sugallja, hogy a transzcendens isten-ismeret lényegében ugyanolyan, mint az immanens világ-ismeret – mindkettő a megismerés mint létmegvalósulás egy-egy alete – csak éppen az utóbbinak, úgymond, különleges tárgya van. A teológia akkor engedné meg a filozófiai terminológia használatát, és az isten-megismerést akkor hozná analógiás viszonyba az immanens tárgyi megismeréssel, ha az *isten-ismeret* lenne az analógia alapja, vagyis ha nem a tudományos-tárgyi megismerés lenne a megismerés alapesete, amelytől a teológiai a maga sajátos tárgyánál fogva eltér, hanem éppen fordítva: a természetes világi tárgyismeret lenne a megismerés alete, vagyis a megismerést mint olyant teljes lényegi mélységében és tágasságában megvalósító isten-megismerés redukált, defficiens változata. Ha a megismerés létbeni egyesülés, alany és tárgy létbeni azonossága a két pólus különbségének fennmaradásával, akkor a teljes értelemben vett megismerés az I-ember kapcsolatban valósul meg: I ember általi megismerése azt jelenti, hogy az ember megistenül – anélkül, hogy I-né válna.

4.

Az apriori-fogalom mellőzésének és a *potentia obœdientialis* alkalmazásának másik oka a kinyilatkoztatás eseményének *szabadsága*, mely a keresztény-biblikus I *személy* voltából fakad. A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás istene személy. Nem ontológiai tényállás, nem a végső ok, nem a világ alapja, nem az abszolútum, nem a Lét és még

³ Az *εικῶν* az emberi autonómiát jelenti, a bűn előtti emberi természetet, a *ὁμοίωσις* az ember eredeti megigazult állapotát, amit Ádám bűne megrontott és Krisztus megváltása állított helyre, és ettől kezdve fokozatosan valósul meg az üdvösségtörténelem mint *ἀποκατάστασις* során, amely a kegyelem vertikális krisztológiai dimenziójának horizontálisan kivetülése.

csak nem is a lét abszolút Alapja, hanem személy. Ettől igazán vallási minőség. A világ alapja, az abszolútum, a Lét vagy a Lét abszolút Alapja – mindez a filozófia hatásköre és az apriorival operáló reflexió illetékessége. Nagyszerű témák, embert próbáló feladatok, melyek filozófiai éleselmjűséget szikráztató remeklésekre adnak szellemi-intellektuális alkalmat. Aki fürge érdeklődéssel járja be a filozófiatörténetnek nevezett szellemi arborétumot, az briliáns megoldásokkal és még briliánssabb cáfolatokkal találkozhat, és soha nem fogy ki a szellemi izgalmakból. A gondosan kiállított tankönyvi kapásnövények mellett szép számmal találkozhat pompázó apriorikkal meg égbenyúló velünk született eszmékkal, az ínycseceknek pedig ott az elegánsan rafinált ontológiai istenbizonyítás, vagy csemegének Hegel mester különálló, pazar üvegháza a filozófiai reflexió örökzöldjeivel. – De a személyes I-t nem találja sehol. Mert a filozófusok minden apriorija, velük és velünk született eszméje sem elegendő arra, hogy megbirkózzék I személy voltával.

Ez a személyes kinyilatkoztató I nem azt adja tudtul, hogy ő *van*, hanem azt, hogy *kicsoda* és mit *akar*. Vagyis a kinyilatkoztatás mindig valami tartalom; aki kinyilatkoztatást ad magáról, az nem létének tényét közli, hanem létének tartalmát, ami természetesen egyben létének tényét is kinyilvánítja, de csak mintegy – játsszunk kicsit a szavakkal – a priori szükségszerűséggel. A keresztény kinyilatkoztatás sajátossága nem az, hogy van I, hanem hogy kicsoda az isten. Ez az I a cselekvésében nyilatkoztatja ki magát. A szabad alany cselekvésére – és ismétlem: *ez* a kinyilatkoztatás – nincs és nem is lehet semmiféle apriori. Mert bármennyire is formálisnak igyekszünk tekinteni a kanti apriorit mint a lehetséges tapasztalás előzetes formáját, valójában már tartalmi meghatározást is ad a tapasztalásnak. Ezt Kant is elismeri közvetve azáltal, hogy megkülönbözteti a jelenséget és a magánvalót. Aprioricitása folytán a tudatnak csak az a priori szemléleti formák és a kategóriák által befogadható létvalósággal van dolga, a magánvalóval nem, vagyis a tudatnak a megismert létezőről nyert *ismerettartalma* és a létező saját *tartalma* különbözik, de mind a kettő *tartalom*. Aki tehát apriorit mond, az tartalmat is mond – a priori szükségszerűséggel. Az aprioricitás tartalmi következményekkel jár.

Hogy a forma egyben tartalom, az leginkább a műalkotásban figyelhető meg, kivált az absztrakt műveknél, ahol nem lehet megkülönböztetni a tartalmat és a formát, hanem maga a forma a mű tartalma.

Ha az emberi tudatban ilyen apriori lenne a bibliai I-re vonatkozóan, akkor ez részint korlátozná I szabadságát, mert nem azt nyilatkoztathatná ki magáról, amit akar, hanem csak azt, ami illeszkedik az ember „istenészlelő apriorijához”, részint pedig nem is lenne szükség különleges, történelmi kinyilatkoztatásra, mert az aprioriban már eleve benne lenne a tartalom. És bár ebben az esetben is „jól jön” valami istentapasztalat, hogy a tapasztalás tiszta transzcendentális formájának álcázott apriori rejtett tartalma aktualizálódjék, és az ember valamely csodás eseményben ráismerjen saját előzetes istentudására, de a tényleges tapasztalat mégsem lehetne más, mint az a priori tudás aktualizálása – vagyis éppen nem lehetne vallási értelemben *tapasztalat*, és még kevésbé *biblikus* istentapasztalat. Ezzel az elgondolással a katolikus teológia a 19. századi ún. modernista krízis folyamán mérkőzött meg.

Egy szabad alany cselekvésének – esetünkben I kinyilatkoztatásának – sem ténye, sem tartalma nem hozható összefüggésbe semmiféle előzetes apriorival. Karl Rahner így fogalmaz:

„Valamely szabad, s ezért önmagában megálló személlyel való megismerő találkozás... nem más, mint a megismert önmaga által elhatározott kilépése ismeretlenségéből. Hiszen szabadsága folytán a személyt végső soron csak magának a megismerendő személynek az akarati tette nyitja meg. A nem szükségszerű szabad tételezésével szemben ugyanis nem létezik semmiféle előzetes a priori, amelyből kiindulva a tételezés megismerhető lenne. Az csak *önmaga* felől válhat ismertté. Amennyiben Isten szabad tételezése határozza meg velünk való viszonyát, annyiban mindenkor magának Istennek a szabad elhatározásától függ e viszony megismerése.”⁴

Aforisztikusan: a személyes transzcendencia kinyilatkoztatása nem tűr semmiféle kanti transzcendentális apriorit. Ennek oka a kinyilatkoztatás alanyának radikális szabadsága. Karl Rahner szavaival:

„Amennyiben... minden egyes szabad tett mindig valami eredendő, egyszeri és 'kívülről' kiszámíthatatlan, annyiban ez a kinyilatkoztatás sem egyszerűen csak a lét fölfedésének további folytatása, amely csupán kezdőlegesen ugyan, de irányát tekintve már mégiscsak *egyértelműen* megkezdődött az emberben az ember természetes istenismeretével...”

„Hogy ennek az Istennek kell-e s miként kell cselekednie az emberrel; továbbá hogy e cselekvésben föltárhatja-e tulajdon szükségszerű lény(eg)ének titkait, melyek teológiailag a legszorosabb értelemben vett titkok, mindez eldöntetlen marad, és legföljebb a posteriori ismerhető meg ennek az Istennek a tényleges kinyilatkoztatásából.”⁵

Itt tehát a keresztény istentapasztalat radikális aposterioritásáról van szó. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a keresztény kinyilatkoztatás olyan mértékben és mélységben a posteriori és tapasztalat, hogy lehetetlenné teszi bármiféle kanti értelemben vett apriori előzetes feltevését.

„Hiszen metafizikai értelemben a kinyilatkoztatás egyszerűen Isten szabad cselekvése, mely ennél fogva mindig és szükségszerűen lény(eg)ének olyan föltárása, mely meghaladja azt, amely a véges szellem létszerkezete által és mindabban, amit e szerkezet magában foglal, pozitíven és tartalmilag már eleve adva van.”⁶

A keresztény istentapasztalat nem valamiféle apriori, hanem inkább a p. o. felé mutat, ami ugyan formálisan, azaz strukturálisan a priori, amennyiben megelőzi a keresztény kinyilatkoztatás ténylegességét, de abban az értelemben nem apriori, hogy aprioricitásából bármi is következne a kinyilatkoztatásra nézve, vagyis sem ténylegességéről, sem lehetséges tartalmáról nem ad előzetes, kantiánusan fogalmazva transzcendentális információt. Mert legföljebb csak az elvont 'isteni'-t rajzolja meg előzetesen, de nem az Istenszemélyt.

⁴ RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*. Vallásfilozófiai alapvetés. (Ford. Gáspár Csaba László) Gondolat, Bp., 1991., 99. o.

⁵ I.m., 101. o.

⁶ I.m., 102. o.

5.

Befejezésül foglaljuk össze röviden, a *potentia obœdientialis* lényegét:⁷

A p.o. egészen általánosan a teremtménynek azt a lehetőségét jelöli, hogy I engedelmesen elfogadott rendelkezése és hatalma alatt olyan határozmányt nyerhet, amelyre vonatkozóan nem rendelkezik *olyan* potenciával, hogy ez a bizonyos határozmány „megilletné” ezt a potenciát, vagyis hogy e potencia értelmetlen volna ezen őt aktualizáló határozmány nélkül, s ezért e határozmány híján nem tételezhetné egy bölcs teremtő. A p.o. tehát *potencia*, de nem olyan, amelynek betöltése szükségképpen; fogalmi utalás arra, hogy az ember valóságos lényegének megvalósulása (vagyis a potenciának az *aktusa*) nem járandóság, tehát az ember saját erői alapján nem követelhető meg, hanem csak „engedelmesen” elfogadható.

A fogalmat elsősorban arra alkalmazzák, hogy fogalmilag pontosabban megragadják a természet és kegyelem viszonyát a természetfölötti és a kegyelem rendjében: a természet p. o. a teremtménynek szabadon ajándékozott, őt nem eleve megillető természetfölötti kegyelem mint I önközlése számára. A fogalom ilyenformán csak természet és kegyelem ezen viszonyában alkalmazható legitim módon. Legitimitása csak ama kinyilatkoztatott tény felől ismerhető fel, hogy maga I önközlés általi beteljesítése lehet a szellemi teremtménynek, aki tehát nyitott erre, mindazonáltal e beteljesítést úgy kell elfogadnia, mint számára szabadon adott kegyelmet. A p.o. fogalma két ember egymás iránti szeretetének példája alapján érthető meg: mindegyikük a másiktól kapott szeretett által teljesíti be saját egzisztenciáját, ám ezt a szeretetet mégsem követelheti meg, hanem csakis szabad ajándékként nyerheti el, következésképpen önnön lényegének beteljesedése nem saját erőfeszítésének eredménye, hanem végső soron a másik embertől szabadon érkező – ezért meg is tagadható – ajándék.

A p.o. tehát az *embernek* a potenciája, s ezért az ember *lényegi* szerkezetének része, de betöltése mégsem szükségszerűség, hanem az önmagát közlő I *szabad* ajándéka. I ez által az ember lényegének szabad beteljesítése. Hogy az ember I önközlése nélkül nem tudja beteljesíteni lényegét, az nem I értelmetlen és igazságtalan, egyszóval abszurd büntetése, ami jogosan válhat ki belőlünk tiltakozást, hanem az ember teremtményiségének – vagy filozófiai kifejezéssel: végességének – a lényege. A p.o. azt fejezi ki, hogy az ember szabad lény, aki egy másik szabad lény önmaga ajándékozására van utalva. Ez persze fölöttébb titokzatos, de az élet lüktet benne. Az élet pedig egészében – ajándék.

S ezt mindannyian megtapasztaljuk, ha *befogad* bennünket a szabadon megnyilatkozó szeretet, amelynek képesek vagyunk szabadon *engedelmeskedni*.

⁷ Vö. RAHNER, KARL (Hg.): *Herders Theologisches Taschenlexikon*. In acht Bänden. [»Herderbücherei« Bd. 451-458] Herder, Freiburg i. Br., 1973. *Potentia obœdientialis*.