

TÓDOR Csaba¹:

Az ember istenképűsége, mint létanalógia

Abstract. The Imago Dei as an Interpretation of the Analogy of Being.

Regular theological examination of human nature seems to be the exploding germ of a longer reflection and analysis. My expectations of this study, and hopefully also of the following ones, is that the crisis and uncertainty into which our churches have drifted can (and should) be the subject of theological inquiry. If we keep our study in the right trajectory, then, hopefully, a new light will be shed on the practical aspects of our church life as well.

We need to show the world that the God we believe in has remained an active and immanent force in human lives and that there is a reason for a pure, diverse, and substantial unity of the world and existence. This monotheism, however, must be polar, in which the Father, the Son, and the Holy Spirit have their place as elements of analogy in the interaction of which the beauty and efficiency of service can be renewed and given a new meaning.

This analysis implies a simultaneous two-way approach. On the one hand, it should be a God-centred approach that simultaneously embraces the realities of the horizontal world, and, on the other hand, in the vertical-horizontal pattern, it leaves room for a contemporary interpretation of the concept of *analogia entis*. I am aware that there has been an attempt to do this in the twentieth century. The reference to the dialogue between Karl Barth and Urs von Balthasar could serve as a good example of a fruitful conversation for the benefit of our spiritual and institutional lives. Together with Barth, the other “dialectical” theologian hoped and opened their dialogue in the hope of a “true rebirth of Protestantism”. The dialogues of the last century therefore must be the driving force behind the dialogues of today.

Keywords: ecclesiology, relational theology, individuality, contextuality, God’s immanence- transcendence

¹ Óraadó tanár, Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Kar, Email: todorcsaba@gmail.com

1. Bevezetés

Ebben a tanulmányban az ember természetével foglalkozom. Az ember természetével való foglalkozást egy közvetlen és egy közvetett ok tette szükségessé. Az ember természetével való közvetlen foglalkozásra az elmúlt időszak járványügyi helyzete vezetett. A közvetett motiváció pedig az egyházi közéletünkben általában és teológiai-szertartási életünkben sajátosan gyökerezik. Úgy gondoltam, hogy e két jelenség kapcsán a sokunkban felmerült kérdések nemcsak levelezőlisták témái. A sokunk alatt értem az egyház világi és egyházi képviselőit, akik itt-ott hangot adtak különböző véleményüknek. A vélemény elmondásán túl azonban rendkívül fontosnak tűnik egy átfogóbb elemzés útnak indítása. Ezért az ember természetével való rendszeres teológiai vizsgálódás úgy tűnik, hogy egy hosszabb mérlegelésnek, elemzésnek a kirobantó csírája lehet. Azt remélem tehát ettől a tanulmánytól, és remélhetőleg a folytatástól is, hogy a válság és elbizonytalanodás, amibe az egyházunk sodródott, teológiai vizsgálódás tárgya (is) lehet, és az is kell legyen. Ha a vizsgálódás megfelelő módszerrel zajlik, akkor remélhetőleg egyházi életünk jelenlegi vonatkozásainak gyakorlati oldalai is új megvilágításba kerülnek.

Az emberrel való foglalkozást kiváltó közvetlen okok olyanformán fogalmazódtak meg bennem, hogy az elmúlt időszakban a COVID-19 vírus terjedése miatt született szabályozások egy sajátos, elszigetelődő viszonyulást teremtettek egyéni és közösségi életünkben. Ennek a sajátos helyzetnek az egyik jellemvonása az egyházi életünk közösségi jellegének a visszaszorulása. A közösségi jelleg, az egyház iránti érdeklődés nemcsak a járvány ideje alatt jelentkezett, hanem már ezt jóval megelőzően. Vagyis éppen az egyház küldetésének, szerepének és az emberrel való foglalkozásának a nagyon lényeges átalakulását kell minél hamarabb vizsgálódás tárgyává tenni.

Mit tud nyújtani ebben a helyzetben az egyház? Miképpen tekintünk az emberre, aki elidegenedett az egyháztól, s nem vesz részt közügyekben? Hogyan tud kapcsolatba kerülni a hívekkel a lelkész, hogyan értelmezhető az ember ebben az elszigeteltségben? Mi vezetett ide? Másrészt a közelmúltban az úgynevezett liturgiai bizottság (újra) megalkulása és célja egy olyan régi témát tűzött napirendre, mint a szertartási életünk megreformálása. Ennek az időszerű kérdésnek a hátterét nem kívánom részletezni, az előzményekről itt nem kívánok szólni. Az egyház szertartási, közösségi életének elemzéséhez és értelmezéséhez szükségesnek tartom a teológiai vizsgálódást. Olyan vizsgálódást, ami az ember természetének és viszonyának alapvető létszerkezetét célozza meg. Vagyis azt

kellene megvizsgálni, hogy a mostani elszigeteltségben mit tud adni az egyház a híveknek, illetve mit adhatnak a hívek az egyháznak. Ez a két probléma összefügg, és gyökere az ember viszonyának természetében rejlik.

A felvetett problémára adandó válaszunk nem lehet azonos a kommunista elszigeteltségben adott válasszal.

E szerteágazó probléma felvázolásának tehát kiindulópontja az ember. Az emberi vizsgálódás szemszögéből nézve alapállás az, hogy az egyház oldaláról megfogalmazott kérdéseknek van teológiai létjogosultságuk. Azért vagyunk egyház, hogy bármiféle megújulást teológiai megalapozásra építve és egyházas szellemben gondoljunk végig, tervezzünk meg. Értem ezen azt, hogy az elmúlt időszakban elkezdett egyháztársadalmi kontextusunk kutatását célzó tanulmányokhoz felsorakozni igen szükséges és fontos, valamint egyházi életünk megújulásának teológiai kereteit és irányát megfogalmazni rendkívül időszerű.

2. Szabadság mint teremtett természet

Az ember természetével való foglalkozásban Anselm *teologia entis*, vagy *létanalógia* fogalmának az értelmezésére és alkalmazására tesztek kísérletet.² Teológiai vizsgálódásunk egyik nagyon fontos pontja az ember. Az emberről úgy beszéltek az elmúlt időszakban megjelent tanulmányokban, mint aki a fejlődés képességével és lehetőségével felruházott teremtmény, aki alkotó egyén és alkotó közösségi lény egyazon személyben.³ A vallásos ember benne él a világban úgy, hogy közben formálja, alakítja és jobbra kívánja tenni azt. A világ visszahat rá, és segíti emberré válásában. A világ az emberré válás kontextusa és lehetősége. A szabadság az embert alkotó egyik alapvető fogalom. Amikor a szabadságról beszélek, akkor az nemcsak az ember egyik tulajdonsága, hanem létének egyik alapeleme. Az ember nem rabszolgája, nem alattvalója, hanem szabadon élő létezője a világnak. Egyházi szóhasználattal élve az ember gyermeke és örököse a világnak.⁴ A világban az ember soha nem válhat eszközzé, hanem mindig és kizárólag csak cél marad. Az emberi szabadság nemcsak függetlenség, hanem magasabb értelemben vett elkötelezettség is: a szabadság mint lételem a valamire és valamiért való szabadság.

² PRZYWARA, Erich (1932): *Analogia Entis: Metaphysik*. Munich, Verlag Josef Kosel.

³ ERDŐ János (1972): Az ember és a világ szolgálatában, In: *Keresztény Magvető*. 78, 4. 189.

⁴ I. m., 190.

A klasszikus liberalizmusban a szabadság és a felelősség együtt alkotják az embert. A szabadság és felelősség által alkotott ember viszonyul, kapcsolatban áll a másik emberrel – a felebaráttal –, a világgal. Ez a meghatározás az ember valóságára mutat, egzisztenciális helyzetére vonatkozik, de nem teljes az embernek Istenhez való viszonya nélkül. Az ember nem elszigetelt egyén, nem csak és kizárólag önmagában létező, hanem a teremtett világ más létezőivel együtt értelmezhető. Az egzisztencialisták szerint nemcsak benne vagyunk a teremtett világban, hanem a létezők sajátos tulajdonságaival rendelkezünk. Az ember a létezése által meghatározott lény, akinek van lényege, természete, és ezeknek megfelelően van tevékenysége és viselkedése.⁵ Ezt nevezhetjük az ember fizikai létadottságának az egzisztenciális dimenzióban. Az ember mint teremtett lény a maga szellemi és testi adottsága által is kapcsolódik a létezéshez és a teremtő Istenhez. A kettő egységét vallva szükséges még arra is figyelni, hogy az emberi természet lényeges alkotóeleme az értelem, amely Isten lényegének egy része az emberben, s így az értelem által biztosítja Isten az ember felemelkedését.⁶ Másrészt az egyén önmaga iránti felelőssége azt kívánja, hogy találja meg önmagát, dolgozzék önmaga megvalósításán, fejlessze más képességeit, hogy „önmaga” legyen, „ember” a szó igaz értelmében. Ha az előző egy klasszikus liberális meghatározás volt, akkor az utóbbi a szabad individuumnak egy klasszikus meghatározása, vagyis az ember önmaga megvalósítása által válik létező valósággá, egyéniséggé. A felebarátért való felelőssége azt jelenti, hogy másik emberrel és a másik emberért (is) kell élnie. A másikkal és a másikhöz való viszonyt a tisztelet és a szeretet alkotja. A szeretet alkotta viszony alapja a szolgálatnak, a másikat szolgáló életnek. Képesek vagyunk-e önmagunk „elvesztésére”, képletesen szólva feláldozására a másikért, akit önmagunk elé helyezünk? Augustinus szerint „csak az születik újjá a szeretetben, aki valamiképpen »belehal« abba”.⁷ A szeretet ezzel a kreativitással újjáépíti az egyéniséget, amit a modern világ darabokra tört. Így lesz a szeretet energiaforrás, amelyből az élet táplálkozik, hogy jobb legyen. A világ iránti felelőssége azt jelenti, hogy a világot kell szolgálnia, s tevékenyen részt kell vennie egy tökéletesebb világ kialakításában. A felelős szabadsággal bíró ember

⁵ REZI Elek (1992): Hiszek az emberben, In: *Keresztény Magvető* 98, 1. 7.

⁶ I. m., 8.

⁷ “[O]nly he who is somehow ‘dies’ into it is born again in love”, In: AUGUSTINE (1997): *The Confessions* [Hippói Szent Ágoston: *Vallomások*]. Fordította: Boulding Maria. O.S.B. New York, Vintage Books. 210.

dönti el, hogy meddig és milyen eredménnyel fog előbbre jutni a fejlődés folyamatában.⁸ A szolgáló szeretet egy döntés eredménye, egy vállalás, ami a szabadakaratban gyökerezik, és általa valósul meg. A szolgáló szeretet annyiban gyökerezik a szabad döntésben, amennyiben hitem van az emberben, aki számomra nem csupán Isten egyik teremtménye a sok közül, hanem az Ő gyermeke.⁹

3. Az istenképűség mint analógia

Nem tartom elégségesnek az emberrel való foglalkozást csak az ember természetéből kiindulva elvégezni. A fenti megállapítások az emberről továbbgondolandók. Az emberrel való foglalkozást az Istenről való felfogásunk polaritásába kell helyoznunk. Ennek egyik lehetősége az istenképűségben gyökerezik. Az ember mint istenképűség Rezi Elek felfogása szerint kettős jelentéssel bír. Az egyik felfogás szerint ez a kifejezés lényegében abban áll, hogy az ember Isten képviselője a többi teremtménnyel szemben. Arra hivatott, hogy érvényt szerezzen az isteni akaratnak. A másik felfogás szerint az istenképűség istenközelséget jelent. Tartalmában ez szinte atya-gyermeki viszonynak is nevezhető, Isten és az ember közötti analógia. E viszony megélésére széles lehetőségeket nyitott Isten, és különös képességekkel áldotta meg az embert. Ezért létünk célja az Istennel való viszony fenntartása. Az értelmezések során az Atya-gyermek viszony hatására az istenképűség és az istengyermekség fogalmi is szinonimákká váltak. Az istenképűség értelmezésében viszont fontos lépésnek tartom az Atya-gyermek viszonyt analógiaként értelmezni.

4. Létazonosság

A huszadik században a katolikus–protestáns párbeszédben újra előjött az analógia fogalmának az értelmezése, mint analógia entis.¹⁰ Mi tette a vizsgáldást időszerűvé? Úgy tűnik, hogy a 20. század elején az egyház megújulásának a problémája. Tehát mi volt az analógia entis-szel, a lét analógiájával, ami miatt ez a teológia számára annyira

⁸ ERDŐ (1972), 191.

⁹ REZI (1992), 11.

¹⁰ DAVIS, Oliver (1988): Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth, In: *New Blackfriars*. 70, 923. 48–49.

vitatott kérdéssé vált?¹¹ Az „analógia” a görögök által alkalmazott fogalom, amelyet eredetileg a matematika tudományában használtak, majd olyan filozófusok vettek át, mint Platón és Arisztotelész a nem numerikus arányok értelmezésére, annak elmagyarázására, hogy ugyanaz a szó miként utalhat olyan dolgokra, amelyek nem azonosak, de nem is teljesen egymástól eltérőek, vagyis amelyek analóg kapcsolatban állnak egymással. A mindennapi nyelv szempontjából az ilyen használat nem ellentmondásos. Sőt hordozza a nyelv tanulásának módját, például nyelvet tanuló gyerek esetében. A gyerekek megtanulják, hogyan lehet ugyanazt a szót használni különböző értelemben, de viszonymódokban is (például „zenés-tánc” tapasztalatként). Ez a viszonymód más összefüggésben az előbbivel analóg értelmet nyer, mint például a „szellőben táncoló” virágok és fák látványa. A zenére táncolás tehát analóg viszonyban van a szellőben táncoló virágokkal. Az analogia entis ilyen nyelvi értelmezése lehetőséget ad az Atya-gyermek viszonyt értelmezni az istenfiúságban, illetve a Teremtő-teremtmény viszonyt az analógia entis fogalmában, ami viszont már nem (csak) szinonimakonstrukció. Egyáltalán nem egyértelmű ugyanis, hogy a teremtő fogalma (csak) szinonimája volna a teremtett világnak, mint ahogy az istenfiúság sem egyértelműen és egyszerűen (csak) analóg az istenfogalommal, annál is inkább, mert ezen a ponton mindenféle filozófiai tévút igen kecsgetően beborbanhat a szekularizmus csábító távlatából. A német idealizmustól kezdve a különböző utilitarista elméleteket nemcsak tudatosítani kell ezen a ponton, hanem tudatosan kerülendő a teológiai vizsgálódásban. Még tovább lépve, az ilyen analóg nyelvhasználat nemcsak egyszerű helyzetekre vonatkozik, hanem felhasználható komplex összefüggések értelmezésére is, például amikor a tudósok a természeti világ tapasztalatait felhasználják a szél és a hullámok összefüggésének a megértéséhez, vagy amikor hipotéziseket állítanak fel arról, hogy a fény és a hang miként mozog és reagál hullámként.¹²

A teológusok számára az analógia használata a bibliai tanúságtétel része volt, mivel Jézusnak az evangéliumokban Istenről szóló felfogása az „Atya” és a „Fiú” kapcsolatára támaszkodott.¹³ A fogalom a teológia számára akkor vált kihívássá, amikor az analógia

¹¹ PRZYWARA, Erich (2002): *His Theology and His World*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. Lásd továbbá: DAVIS (1988), 55–60.

¹² OAKES T., Edward (1951): *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, In: *Erich Przywara and the Analogy of Being*. San Francisco, Ignatius Press: 15–44.

¹³ DAVIS (1988), 49.

fogalmát a lét fogalmára alkalmazták.¹⁴ Az analogia entis fogalmával Platónnal együtt Arisztotelész megpróbálja áthidalni a lét és a nemlét közötti szakadékot. A szakadék áthidalására a lét fokozatosságát javasolták, akár a valóság és a látszat (Platónnál), akár az aktus és a potencialitás között (Arisztotelésznél) akartak különbséget tenni. Később, Plotinus hatására, ez vezetett a lét Nagy Láncaának újplatonista doktrínájához, amiben a lét különböző fokozatai az atomtól az egyik legalacsonyabb létező formáig terjednek.¹⁵ Ez a tanítás nemcsak az ókori világban volt elterjedt, de a keresztény tanítás számára is különös kihívást jelentett. Míg a keresztény teológia egy olyan Istenről beszélt, aki az Ószövetségben a nevében kinyilatkoztatta magát, a „Vagyok, aki vagyok”-ban, ezáltal hallgatólagosan felveti a lét egészének a kérdését. Vagyis a *creatio ex nihilo*ban a teremtett rend nem mint isteni kisugárzás értendő – amiben nincs jelen a lét nagy lánc, amelyben különböző fokozatok vannak az atomtól a legalacsonyabb létezőig –, hanem a teremtett világ Isten teremő szava által létrehozott létező.¹⁶

5. Lét és létezés

A teremtett világban az ember adottságai attribútumok is egyben, de nem olyanok, mint amit önmaga természetéből származtathat. Az ember adottságai, lételemei nem individuumból származó attribútumai, hanem Istentől. És ez a lényeg. Ez az a pont, ahol a hagyományos 20. századi antropológia ontológiai értelmezésben folytatódhat, vagyis az embert nem csupán emberi természetében látjuk és értelmezzük. Az ember természete és tulajdonságai az istenképüségben megragadható analogia entis attribútumai. Az attribútumok analógiája – mint istenképüségünk járuléka – nem az emberi akarattal a termékei. Ezen a ponton látom a 20. századi szabadelvű teologizálás zátonyra futását, amikor az emberi természetet teljes mértékben a teremtettségi szabadakarata attribútumaiként értelmezte, vagyis amit az ember önmagából, önmaga számára alkotott meg.¹⁷ Ugyanez a probléma a keresztény metafizika számára egyre élesebbé vált a 11. és a 12. században Arisztotelész

¹⁴ OAKES T. (1951), 50.

¹⁵ OAKES T., Edward (1944): *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York, Continuum. 75.

¹⁶ MASCALL, Eric Lionel (1966): *Existence and Analogy*. London, Libra. 92–121.

¹⁷ ZEITZ, James (1988): Przywara and von Balthasar on Analogy, In: *The Thomist*. 52, 3. 482.

szövegeinek újrafelfedezésével és lefordításával. Aquinói Tamás munkájának nagy eredménye volt, hogy összeegyeztette a szubsztancia és attribútumok fogalmát, de „a lényeg és a lét valódi különbségtételével”.¹⁸ Aquinóinak az volt a célja, hogy megmutassa, hogy az egyes egyéneken létező cselekedet képessége hogyan különbözik az egyén lényegétől. Az egyén létében van a cselekvés képessége, mint attribútum, de az egyén létének a cselekvés-képessége nem az egyéntől származik, hanem Istentől. Bár ez igaz a teremtett lényekre, Isten esetében ez nem így van, mert Isten lényege és képessége ugyanaz. Ez viszont azt jelenti, hogy egyedül Istenben, más lényekkel ellentétben, nincs különbség a létezése és lényege, esszenciája és egzisztenciája között.¹⁹ Az istenfiúság mint analógia attribútumait értelmezve vissza kell térnünk Arisztotelészhez.

Az attribútum analógiája Arisztotelésznél különböző dolgokat egyetlen közös dologhoz kapcsol. Ez a hermeneutikában az „első dolog”. A középkori skolasztkában ez az „első dolog” egy ontológiai „első dologra” vált át. Ebben a keretben különböző dolgok és létfüggőségek kapcsolódnak egymáshoz. Jünger felfogása szerint a hermeneutikai első dolog ontológiai eredetként jelenik meg, amely bizonyos körülmények között az „ontikus okozóként is felfogható.”²⁰ Ez az ontológiai elmozdulás az attribútumok analógiájának használatában különös szerepet kap, aminek teológiai jelentőségét Aquinói Tamásnál, de Kantnál is megtaláljuk.

Aquinói számára a Teremtő Isten mindig a legfelsőbb lényeg és az első ok a teremtésben. Az analógia fogalma Aquinói számára eszközként merül fel, nevezetesen annak a problémának a megválaszolására, hogy az emberi nyelv hogyan képes beszélni Istentől, aki valójában egészen más, mint a világ. Aquinói számára – hasonlóan Kanthoz és Arisztotelészhez – az analógia a középutat jelenti az egyhangúság és az egyértelműség között. Aquinói meglátása szerint nem lehet egyszerűen emberi nyelvet használni egyértelműen, amikor a teremtésről és a Teremtőről egyaránt beszélünk. Ha valaki egyértelműen nevezi meg Istent, akkor nem sikerül megfelelően megkülönböztetni Isten lényétől a teremtett lényt. Mivel azonban Isten hatásait valóban a teremtett lény ismeri meg,

¹⁸ BLUMENTHAL, Henry (2003): *Plotinus. A Guide to Greek Thought*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 171–181.

¹⁹ JEDIN, Huber (1981): *The Church in the Industrial Age*. IX, In Aubert, Roger: *The History of the Church*. Burns & Oates. 420–480.

²⁰ JÜNGEL, Eberhard (1983): *God as the Mystery of the World* (Ford. L. Darrell, Guder). Edinburgh, T&T Clark. 288.

Isten megragadása nem érhet véget az ember általi teljes megértésben. Aquinói számára, Kanthoz hasonlóan, az arányosság analógiájának elve kínálkozott a probléma feloldásának nyilvánvaló megoldásaként.²¹ Ilyen értelemben Aquinói és Kant közös problémája tehát Arisztotelészre vezethető vissza. Vagyis Aquinói problémája hasonló ahhoz, ami Kant analógiahasználatában is előfordul. Arisztotelészre építve, mindkét gondolkodó összekeveri az arányosság és az attribúció analógiáját. Aquinói és Kant számára is az arányosság analógiája alapvető mindenben, ami Istennel kapcsolatos. Az attribúciók analógiájára akkor kerül sor, amikor két különböző dolog kapcsolódik egy „első dologhoz”, hasonló értelemben. Az Istenről való beszédhez lehetséges hozzárendelés analógiájára Aquinói Arisztotelész „egészség” példáját használja. Az „egészség” kifejezés arányos egy ontológiai első dologgal (mégpedig Istennel). Aquinói számára Isten válik a lét tökéletességévé és okává – Isten az ontológiai és hermeneutikai „első dolog” –, mivel Isten a hasonló (nagyobb különbségen belüli) tökéletességű teremtett lényben okozza önmagát. Ezen a ponton valósul meg az attribúció analógiája, ami „magába vonta” az arányosság analógiáját.²² Az analógia elvét Aquinói, Kant, sőt a klasszikus teológiai hagyomány nagy része azért vetette fel, hogy megoldja az Istenről való beszélhetőség és a gondolkodhatóság problémáját. Hogyan utalhat az emberi beszéd Istenre anélkül, hogy antropomorfizálna vagy humanizálna Istent, aki isteni, és miért feltételezzük, hogy létezik ezen a világon?

6. Analógia az istengyermekségben

A fentiek értelmében vizsgáljuk meg az ember istenképmási (istengyermeki) meghatározásának további lehetőségeit.²³ Az istenképmáság számunkra olyan teológiai szimbólum, amely a legtömörebben fejezi ki a) az emberi állapotot, b) az emberi élet célját és c) az ember interperszonális viszonyrendszerének alapvonásait. Az istenképmáság először is emberi állapot, de nem csak és kizárólag egzisztenciális állapot. Az istenképmási megjelölés teológiailag egyet jelent azzal, hogy az embert nem lehet Istennel való kapcsolatából kiragadva igazán megérteni. Mivel minden ember Isten képmásaként nyert

²¹ MASCALL (1966), 51.

²² PRZYWARA, P. Erich (1935): *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion* (ford. Alan Coates Bouquet). Oxford, England, Oxford University Press).

²³ CZIRE (2004), 256.

Isten szeretetéből és áldása nyomán létet e földön, ezért mindannyian ugyanabban a közös *conditio humane*ban osztozunk.

Az Isten közelsége és transzcendenciája közötti kapcsolat megértését, megélését és kifejezését az ember csak és kizárólag a teremtett létre való gondolkodásban soha nem oldotta meg.

Újra ismétlem, itt látom a 20. századi szabadelvű teologizálás zátonyra futását. Platóntól és Arisztotelésztől Descartes-ig, Kantig és Hegelig egyik vagy másik végletet hangsúlyozták, de bármelyik véglet is győzött, az eredmény Isten összeomlása volt a világban, az egzisztenciában, amelyben az ember gondolkodott. A megoldáson gondolkodva, Przywara úgy véli, hogy fenntartható az Isten különbsége a világtól, miközben az embert úgy helyezi el, hogy számára Isten álljon a végső célként.²⁴ Egyezik tehát a felfogásunkkal ez a nézet, amely szerint az emberi egzisztenciába helyezett Isten mint cél fenntarthatja azt az egyensúlyt és ritmust, amelyre az egyénnek és az egyháznak szüksége van a tökéletesedésében, a cél felé vezető úton. A tökéletesedésnek tehát közege a teremtett világ, de célja az Isten. Ez a gondolat tulajdonképpen ágostoni gyökerű, nevezetesen hogy „a félelemnek és a szeretetnek együtt kell mennie”.²⁵ Ez egy polaritás, egy viszony, amelyben a 21. századi teológiai antropológia újra értelmet nyerhet. Ezt nevezi Kenan Osborne relációteológiának, amely Duns Scotus gondolkodásán alapszik.²⁶ Az ágostoni felfogásban a félelem megfelel Isten külsőségének, míg a szeretet megfelel Isten belsőségének. A félelemre is és a szeretetre is szükség van, mivel szélsőségeikkel kísérik és tartják egyensúlyban az embert. Mivel bármelyik pólus megtagadása megszüntetné az Isten és a teremtés közötti különbséget, a félelmet és a szeretetet együtt kell tartani megfelelő feszültségben. Ebben a feszültségben Isten transzcendenciája és immanenciája nem oldódik fel egymásban, hanem egymáshoz van kötve.

Az Istennel való kapcsolat nem zárja ki az egyediség (eredetiség) megvalósulását. Az egyediség tömören azt fejezi ki, hogy az emberséget mindenki más módon és eltérő mértékben valósítja meg, azaz az istenképűséget mindenki személyisége és önmegvalósítása kontextusában hordozza, és ezáltal megismételhetetlenül egyedi. A teremtéstörténet akkor válik a legvilágosabbá és legrészletesebbé, amikor az ember istenkép más voltának a céljáról beszél, azaz, hogy mi a szerepe az embernek? Isten teremtő és nem teremtett,

²⁴ PRZYWARA (1932), 27–30.

²⁵ SHERRY, Patrick (?2002): *Spirit and Beauty*. London, SCM. 167.

²⁶ WOLTER, Allan (1986): *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press. 9–29.

és így felette áll a teremtett világnak, egészen különbözik attól. Úgy is mondhatjuk, hogy Isten az emberi attribútumok feletti valóság. Az ember az Istentől kapott képességek, lelki tehetségek által meghívást kapott arra, hogy Istennek cselekvő munkatársa legyen a teremtő fejlődés kibontakoztatásában, mind önmagában, mind közösségében, mind pedig a teremtett világ egészében. E fejlődés irányát a tökéletesedés jelöli ki, mely az emberi élet célirányát is meghatározza. Az ember tökéletesedése pedig nem egyéb, mint istenképűségének realizálása. Vagyis az emberi egzisztenciába helyezett immanens Isten, a teremtménynek végső célként felfogott analógiája.

Az ember közösségi lény is, társas létező. Minden teremtmény ugyanazon az Istennel való kapcsolattartáson belül létezik, mert Istennel kívül minden más ugyanúgy kapja Istentől a lényét. A probléma az, hogy bár az ember saját lényére és létezésére reflektálva ismerheti ezt a mintát, de annak teljes mértékben való megértése és átélése csak intencióként közelíthető meg, ily módon közeledhetünk feléje. Ennek a felfogásnak folytatásaként fogható fel Czire Szabolcs értelmezése az *egység* átélésére vonatkozóan, amit a tanulmány későbbi részében tárgyalok. Przywara ezt a tényt az emberi tudat tanulmányozásával bizonyítja, rámutatva, hogy a filozófiai hagyomány képtelen volt felfedezni az emberi tudat és Isten közötti kapcsolat valódi természetét. Ez a kudarc – állítja Przywara – beteljesületlenül hagyta a vallásfilozófiákat, mert nem tudta elérni a kitűzött célt.

A kérdés ezen a ponton az, hogy vajon a protestáns egyház története feltárja-e az emberi (közösségi) lét valódi mintáját és Istennel való kapcsolatát, az analógia entis mintáját? Az egyház küldetése az, hogy ezt a mintát megmutassa a világnak.

A probléma gyökeréhez értünk: vajon az önkéntes alapra helyezett protestáns egyháztagság, a nem üdvösségszerző szertartások a világot saját feltételeinek megfelelően be tudják-e vonni, meg tudják-e szólítani? Az emberi lény igazságát demonstrálva Istennel kapcsolatban, aki felé tart, tud-e tanúságtevő és hitvalló közösség lenni a szabadelvű protestáns egyház a posztmodern társadalomban?

Az egyház jelenkori válsága, intézményrendszerének elavultsága, a szolgáló lelkészek motivációhiánya – véleményem szerint – teológiai-ekkléziológiai kérdés is, nemcsak intézményi vagy adminisztratív, netán fegyelmelési probléma. Ez nem azt jelenti, hogy az egyháznak alapszinten nem adminisztratív intézményként kell működnie, és a teológiai elemzésekkel összekapcsolva kell meghatároznia hivatását a 21. században. Az egyháznak illetően kell segítenie a teremtett világnak felfedeznie saját igazi lényét, amivel elmozdíthatja az emberiséget a kétségbeeséstől és a félelemtől az Istennel és egymással való béke felé a szeretet és béke pólusainak egyensúlyban tartásával.

7. Létaazonosság és egyházi kontextus

Mi tehát pontosan az analogia entis a mai egyházi kontextusunkban? Przywara a fogalmat Aquinói Tamás metafizikájának újrafogalmazásaként mutatja be. Aquinói lényeg és létezés megkülönböztetését használja arra, hogy leírja, hogyan létezik minden ember Istentől elkülönülten és Istennel kapcsolatban. Ebben az összefüggésben tehát nem lehet csak interperszonális viszonyrendszerről beszélni, azaz nem kizárólag az ember (személy) viseli magán Isten képmását. Istennek mint célnak a közvetlen átélése a teológiának általában, az embernek pedig sajátosan célja. Czire Szabolcs szerint ennek a célnak mint egységnek a megvalósítható átélése az egyidejű kétirányúságában jelölhető meg mint az ember egymást feltételező kettős alapmagatartása.²⁷

Az egyidejű kétirányúságnak van egy felemelkedő iránya, vagyis a Soktól az Egy felé tartás, ami a bölcsesség útja. A sokféle forma és jelenség forrása azonban az Egy Isten, mint egyetlen valóság. Ez az erkölcsi magatartás forrása.

A másik út a szeretet útja: aki felismerte, hogy az Egy a Sokban nyilvánul meg, válik láthatóvá, érzékelhetővé, az szeretettel, együttérzéssel, gondoskodással fordul minden lénytárs, teremtménytárs felé.

A szeretet, a jóság – mint korábban láttuk – tulajdonképpen már a létbe hívás, a formába szólítás dinamikájában benne foglaltatik: Isten végtelen szeretetéből nyilvánul meg a világban, teremtése a legteljesebb önátadó aktus. Czire felfogásában ugyanaz a polaritás fogalmazódik meg, mint Ágostonnál. Ott a szeretet félelem, itt pedig a szeretet polaritása körül találjuk a jóságot, illetve mindazokat a pozitív emberi életelemekeket, amik az egzisztenciális jólétnek egy szabadelvű értelmezését teszik lehetővé. A lényeg tehát az emberi létezés kapcsolatiságában van, hangsúlyozva, hogy ez nemcsak horizontális, hanem vertikális és transzcendens kapcsolat. A horizontális kapcsolatisághoz tartozik természetesen az embernek mint individuumnak a kapcsolata más emberhez mint individuumhoz, de ide tartozik a közösségek kapcsolata közösségekkel, mint amilyen az egyházak párbeszéde a 20. század ökumenikus mozgalmában elindult.²⁸

Nem tartom ugyanis elégségesnek az ember önátadását önmagában tekinteni, és önmaga lehetőségében individuumi lényegként értelmezni. Az istennel való kapcsolatban kiteljesedő átadásban valósul meg az analogia entis a teremtő és Teremtmény között.

²⁷ CZIRE (2004), 258.

²⁸ DAVIS (1988), 48.

8. Létazonosság mint az individuum transzcendenciája

A teremtett lény lényege mint „lényeg a létezésen túl”-ban határozható meg. Ez a mondat egyszerűen azt jelenti, hogy a teremtmény mint teremtmény eredendően rokonságban áll Istennel, és tanúskodik arról, bár Isten teljesen megkülönbözteti tőle. Erre gondol Przywara, amikor az Istennel „analógiában” létező emberről beszél. Az ember szerinte hasonló a lényeghez és a lét egységéhez, de még ebben a hasonlóságban is lényegében nem hasonlít Istenre, mert Istenben a lényeg és a lét egysége az identitás, míg a teremtményben a lényeg és a lét egysége egyfajta feszültség. Mivel a lényeg és a lét viszonya a „lét” lényege, ezért Isten és a teremtmény hasonló és eltérő „lényekben” vannak, vagyis analógok egymással: és ezt értjük analogia entisnek: a lét analógiájának. Przywara számára tehát a teremtmény Istentől tanúskodik az Isten felé irányuló nyugtalan mozgásában, amely lényének talaja és célja. Ebben a mozgásban a teremtmény minden pillanatban teljesen Istentől függ, Isten teljesen megkülönbözteti magát tőle. Ahogy Przywara gondolatai mentén fogalmazhatunk, Isten, mint a tiszta „van”, annyira befelé teremti a teremtést, hogy a teremtés átmeneti. A „van „csak tőle és benne van – és mégis a másik oldalon –, megkülönböztetve a teremtéstől, fölötte, mint a tiszta „Van”, aki számára semmilyen módon nem lehetséges semmilyen szakadás, válás, vagy feszültség. Nem az Isten áll feszültségben az emberrel, hanem az ember Istenhez való viszonyulásában, istenátélésében van a feszültség létjogosultsága.

Ez a konstrukció bonyolultnak tűnhet, de lényege egyszerű: a teremtmény végső egysége nem önmagában van, hanem abban, ami önmagánál magasabb. A helyes istenfelfogás nem fogja lehúzni Istent egy alkotássá, és nem fogja elválasztani Istent a teremtéstől, ahogyan ez mind a modern vallási filozófia, vagy egyes esetekben a protestáns teológia esetében megtörtént az istenfogalom antropomorfizálásával.

Istenhez fűződő viszonyunk evilágian valóságos voltának kifejezési eszközeként, azaz a megjeleníthetőség érdekében antropomorfizáló nyelvezetet választottunk. Míg Izráel sohasem engedte meg Isten képekben való megjelenítését, ezt lehetővé tette a nyelvi képek szintjén. Ilyen értelemben beszél a Biblia Isten nevééről, arcáról, karjáról, hangjáról, haragjáról. Ez csak azért, hogy a szabadelvű, közvetlen istenélményben valóságosan tapasztalhattam meg Isten karját, arcának fényességét, úgy, mintha ember állna mellettem.²⁹ Az Isten megtapasztalásának fogalmai az Istennel való viszonyt kell kifejezzék. Az

²⁹ CZIRE (2004), 259.

Isten megtapasztalása egy lehetőség minden ember számára, a vele való viszony megélése pedig kiteljesedés. Ez a megtapasztalás a teremtmény istenképiségben nyer kifejeződést. Minden teremtmény lényé az immanens ámdé teljesen transzcendens Isten kinyilatkoztatása, aki állandó kapcsolatban áll a teremtménnyel.

Valójában az analógia megmutatja számunkra, hogy a teremtmény azzal az Istennel van kapcsolatban, aki teljesen más. Megerősít abban, hogy az Isten és a teremtmény közötti hasonlóság egyre nagyobb különbségen belül létezik. Ebben a szeretet-félelem polarításban jelentkezik a már említett feszültség, amit Przywara „békés feszültség”-nek nevez, mivel az ember minden pillanatban megmarad nyugtalanul, de szorosan hozzátartozik az Istenhez, aki viszont teljesen más, mint ő. Ez a békés feszültség Isten ajándéka a világ számára, amiben megszületik, és folyamatosan megújul a hit. Ilyetén a hit, mint Isten ajándéka más értelmezést és lehetőséget nyer.

A hit a félelem és szeretet polarításában megszületett ajándéka istennek, ami által az ember, mint teremtmény nemcsak a hit tárgyává válik, hanem analógia entis-e Istennek, részt vesz Istenben, aki viszont egészen más. A kérdés az, hogy ennek az ajándéknak az átadására a protestáns szabadelvű egyház milyen mértékben tud vállalkozni? Véleményem szerint vállalkoznia kell. Ezen a ponton az analógia entis egyáltalán nem az „analógiáról” vagy a „létezésről” szól; más szóval nem technikai skolasztikus megkülönböztetésekről vagy metafizikáról szól. Az analógia entis az egyházzól (is) szól. Vagyis akkor, amikor teológiai értelemben az ember természetével foglalkozunk, akkor az egyház természetével is kell foglalkozni. Az első világháború alatt és után elvesztett társadalmunk különféle szálait kell összefognia a teológiának, és ezek tudatában kell megfogalmazzuk most is az analógia entis megújult koncepcióját. Ez biztosíthatja egyházunk számára azokat a filozófiai és teológiai alapokat, amikkel a világot bekapcsolhatjuk az evangélium igazságába.

9. Összefoglalás

Az egyház előtt álló jelenkori kihívásokra adható egyik lehetséges válasz az ember természetével való foglalkozás. Ezt a vizsgálódást egy átfogó filozófiai-teológiai rendszer kidolgozásában látom megvalósulni, amely ötvözi a skolasztikus metafizika alapjait a modern gondolkodás tudományos és pszichológiai elemeivel. Úgy vélem, hogy egy ilyen rendszer megadhatja számunkra mint protestáns keresztény egyház azt a teológiai alapot, amelyre szükségünk van, hogy a félelem helyett önbizalommal válaszolhassunk az előttünk

álló szellemi, teológiai és kulturális kihívásokra. Egy ilyen rendszer felszabadítaná egyházunkat a jelenlegi belterjességbe való süppedtségtől, mivel szinte csak és kizárólag saját hagyományainkra támaszkodva viszonyulunk a körülöttünk levő világhoz.

Azt kell megmutatnunk a világnak, hogy az általunk hitt Isten aktív erő maradt benne, és van létjogosultsága egy letisztult, sokszínű monoteizmusnak. Ennek a monoteizmusnak ugyanakkor polárisnak kell lennie, amelyben helye van az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek, mint olyan analógiaelemeknek, amelyek kölcsönhatásában megújulhat és új értelmet nyerhet a szolgálat szépsége és hatékonysága.

Ez az elemzés egy egyidejű kétirányúságot jelent, Istenközpontú megközelítést, amely egyidejűleg átfogja a horizontális világ realitását, és a függőleges-vízszintes minta modelltársával teszi lehetővé az analógia entis fogalmának mai értelmezését. Tisztában vagyok azzal, hogy a huszadik században volt már erre próbálkozás, sőt gyümölcsöző párbeszédnek mondható például a Barth és Urs von Balthasar közötti párbeszéd. Barth-tal együtt a többi „dialektikus” teológus ettől a párbeszédtől „a protestantizmus valódi újjászületését” remélte és nyitotta meg. A múlt század párbeszédei a mostani párbeszéd megatörőjei kell, hogy legyenek.

A protestánsok közötti párbeszédektől ma sem túlzás remélni azt, hogy közöttünk azok az alapvető teológiai elvek és meglátások, amelyek a reformációt ösztönözték újjászülethetnek.

Mik ezek az alapvető felismerések? Ugyanazt a transzcendens Istent keressük, mint reformátor elődeink, hogy kijavíthassuk hurráoptimista humanizmusunk hibáit. A jelenkor teológiai polaritásában kell helyreállítsuk Isten transzcendenciájának és immanenciájának egyensúlyát.

Rendkívül fontos hangsúlyozni, hogy Isten teljesen más, mint a világ, sőt sokszor ellentétes a világgal. Amikor ezt mondjuk, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Isten immanens, hogy bennünk van, hogy egyensúlyban ugyan, de másként van benne a teremtésben, mint az ember. Ez az egyik pólus. A másik, hogy amikor Isten immanenciáját hangsúlyozzuk, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Isten annyira azonos a világgal, hogy meghaladja azt. Az a pólus azért fontos, mert ennek a világot meghaladó istenfogalomnak a hiánya a humanizmus zsákutcájába vezette a teológiát, és ott hagyva azt, az embert is magába zárva hagyta. A teremtést újra össze kell kapcsolnunk Istennel, ellenkező esetben olyan transzcendenciához jutunk, amely felborítja az immanenciát. Más szóval Istennek a világban és a világgal való részvételében, illetve Isten világot meghaladó szeretetének és az ember félelmének polarizáltságában jelenik meg újra az analógia entis.

A lét kontextusában a teremtmény lényege csak a cél felé tartásban jelenik meg, mivel a teremtmény létezését minden pillanatban megkapja Istentől. Ez azt jelenti, hogy a létezés (teremtettség) és a lét egysége a teremtményben soha nem teljes, mert a teremtmény lényege csak „a létezésén felül vagy afelett valósul meg” – jelezve, hogy a lényec nem szakítható el Istentől, mert a teremtmény léte Istenben végződik, aki mindig nagyobb nála, és akitől kapja a létét.

Az analogia entis alkalmas megközelítésnek látszik, amely összefoghatja azt a feszültséget, amelynek mindig fenn kell állnia Isten transzcendenciája (Isten felettünk) és Isten immanenciája (Isten bennünk) között.

Felhasznált irodalom

- AUGUSTINE (1997): *The Confessions*. (Hippói Szent Ágoston: Vallomások) Fordította: Boulding Maria. O.S.B. New York, Vintage Books.
- BLUMENTHAL, Henry (2003): *Plotinus. A Guide to Greek Thought*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CZIRE Szabolcs (2004): Az ember, mint Isten képmása, In: *Keresztény Magvető*. 110, 3. 249–258.
- DAVIS, Oliver (1988): Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth, In: *New Blackfriars*. 70, 923. 48–49.
- ERDŐ János (1972): Az ember és a világ szolgálatában, In: *Keresztény Magvető*. 78, 4. 189–197.
- JEDIN, Huber (1981): *The Church in the Industrial Age*. IX, In: Aubert, Roger: *The History of the Church*. Burns & Oates. 420–480.
- JÜNGEL, Eberhard (1983): *God as the Mystery of the World* (Ford. L. Darrell, Guder). Edinburgh, T&T Clark.
- MASCALL, Eric Lionel (1966): *Existence and Analogy*. London, Libra.
- OAKES T., Edward (1944): *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York, Continuum.
- (1951): *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, In: *Erich Przywara and the Analogy of Being*. San Francisco, Ignatius Press.
- PRZYWARA, Erich (1932): *Analogia Entis: Metaphysik*. Munich, Verlag Josef Kosel.
- (1935): *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion* (ford. Alan Coates Bouquet). Oxford, England, Oxford University Press).
- (2002): *His Theology and His World*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- REZI Elek (1992): Hiszek az emberben, In: *Keresztény Magvető*. 98, 1. 5–11.
- SHERRY, Patrick (2002): *Spirit and Beauty*. London, SCM.
- WOLTER, Allan (1986): *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- ZEITZ, James (1988): Przywara and von Balthasar on Analogy, In: *The Thomist*. 52, 3. 473–498.