

MEZEI BALÁZS

Filozófia és teológia

Filozófiai problémavázlat

Bevezetés

A filozófia és teológia kapcsolatának problémája e fogalmak értelmezésétől függően többféleképpen is felvethető: elsősorban történeti vagy rendszeres alapon. De bármelyik nyomon indulunk el, a másik megközelítést nem lehet teljesen figyelmen kívül hagyni; s miközben a történeti vagy a rendszeres megközelítés problémáit elemezzük, mindkettő körén túllépünk: a tág értelemben vett filozófiai elemzéshez. Ez a lépés számomra elkerülhetetlennek tűnik, legyen szó akár sajátos értelemben vett teológiáról vagy filozófiáról; s noha saját, jelenlegi megközelítemsem a filozófusé, ezzel nem kívánom a filozófia elsőbbségét állítani.

Ami a teológia fogalmát illeti, a nyugati kereszténységben fellelhető értelmezési különbségeket most a lehető legegyszerűbb formában veszem szemügyre. Az augusztinizmust, mely a természetes gondolkodást nem választotta el élesen a teológiai axiomatikus gondolkodástól, minden hangsúlybeli különbsége ellenére sem tekinthetjük lényegében eltérőnek attól a *nem* ágostoni skolasztikában kifejtésre kerülő általános állásponttól, melyben a teológiai gondolkodás, noha szerkezetében és eljárásában racionális, következtetéseit a Kinyilatkoztatásban kijelentett tételekre alapozza, és nem tartja lehetségesnek ezen axiomatikus elfogadott tételek racionális levezethetőségét. Ennek megfelelően a teológia mint külön tudományág természetesen tartalmazza a filozófiát mint a racionális gondolkodás elveit kifejtő tudományt, ám meghaladja azt, amennyiben már nem engedi meg önnön, sajátos megismerő képességével felismert és elfogadott előfeltevéseinek merőben racionális, filozófiai vizsgálatát. A filozófia meg kell hogy elégedjék egyrészt a módszertani és szisztematikai segédtudomány szerepével, másrészt az a meggyőződéssel, hogy mint filozófia *per se* nem képes túllépni a racionalitás bizonyos fogalmán és gyakorlatán.

Másrésről azonban a filozófiai gondolkodás talán mégsem korlátozható e számára kijelölt helyre. Ha történetileg nézzük, a filozófia olyan sajátos – történetileg és kulturálisan meghatározott körülmények között fellépő – törekvés megfogalmazásait nyújtja, melyre a radikális újrakezdés igénye jellemző: a filozófia szakít a felfogások és szokások hagyományos értelmének és gyakorlásának spontán elfogadásával, azok értelmére kérdez rá, majd ezen is túllépve azzal az igénnyel lép föl, hogy általa mint komplex egzisztenciális, elméleti és gyakorlati tevékenység által sajátos módon állítható elő akár a korábbi összefüggések értelme – mint újonnan elsajátított értelmesség –, akár a gyökeres vizsgálat során meghatározott új tételek jelentése: új tételeké, melyek új világlátást eredményeznek, új feladatokat jelölnek meg és új gyakorlat szabályait alakítják ki.

Más szavakkal kifejezve: a teológia a *kontinuitás* gondolkodása: a hitben elfogadott tételek a teológiában axiomatikussá válnak, melyből kiindulva a racionális filozófiai gondolkodás kialakítja a racionális teológiai rendszert. Mindennek során az objektíve, a Ki nyilatkoztatásban kifejezett komplex igazságok kontinuousak a hitben elfogadott tételek igazságával, melyek ugyancsak kontinuousak ezen tételek axiomatikus szerepével a teológiában mint szerkezetében és eljárásában *racionális* gondolkodásban. Ezzel szemben a filozófia a *diszkontinuitás*, a gyökeres szakítás gondolkodása: a filozófus, a kezdeti csodálkozásból mindenkor fölocsúdva, mindenekelőtt kételkedik, s kételyét módszertanilag következetessé fejlesztve türelmetlenül követeli a szakítást nemcsak a megszokott s így értelmét vesztett fogalmakkal és elképzelésekkel, hanem egyáltalán azzal az egész kulturálisan és tradicionálisan meghatározott gondolkodásmóddal és gyakorlatával, melynek spontán és kényelmes működtetésére az ember természete szerint ugyancsak hajlamos. A filozófia így vezet el tradíciók kritikájához és elutasításához, valamint új hagyományok kialakításához. Ténylegesen is kimutatható, hogy a modern világkép eredete, noha nem független a korábbi, teológiai fölfogástól, kibontakozásában a most meghatározott filozófiai gondolkodástól nyert lényeges hatásokat.

A filozófia önállósága

Vizsgáljuk meg tehát némileg részletesebben is a filozófiai gondolkodás önállóságának a természetét. Azt mondjuk: „filozófiai” gondolkodás, és ezzel történeti összefüggést tételezünk. De vajon szükségünk van-e erre a történeti összefüggésre ahhoz, hogy mi magunk spontán módon is fölismerjük azt a mélyen gyökerező emberi igényt, mely az áthagyományozott világot, annak gondolkodását és gyakorlatát mindenekelőtt sajátosan megérteni törekszik, olykor pedig egyenesen újraalakítani avagy újraértelmezni? Szükségünk van-e a történeti összefüggésre ahhoz, hogy magunk is belássuk: a felnőtt és önálló emberi léthez lényegileg tartozik hozzá a *saját* megértés, vagyis annak az igénynek a jelentkezése, megfogalmazása és gya-

korlása, hogy az, amit megérték, valóban a saját megértésem legyen, hiszen másképpen nem is lehet valódi megértés; s hogy ehhez a sajátossághoz, melynek *tulajdonképpen* elérésében senki más megértése mint ilyen nem segíthet, csak magamon keresztül vezet az út?

A kérdés költői, a válasz benne foglaltatik. A filozófiai gondolkodás mintha egy antropológiai adottságból táplálkozna: noha az ember közösségi lény és fizikai-szellemi kiteljesedését csak mint ilyen érheti el, közösségi létében sem tekinthet el attól, hogy sajátosan emberi mivoltából fakadó individualitása olyan összefüggésekben valósul meg, melyek tulajdonképpen mivoltukban az önmagában megismételhetetlen egyediségű személy számára tárnak föl. Noha a zenemű, melyet hallgatok, képzett zenészek közösségének az előadása, noha maga a mű általában egy másik személy alkotása, noha a megszólaltatott hangszerek évezredek hangszerkészítési hagyományok eredményeképpen álltak elő – ám az, hogy felfogom és megértem a zeneiséget, csak akkor teljes, csak akkor valódi, ha ezt nem valaki más teszi meg nekem vagy helyettem, hanem én magam teszem meg önmagam számára. Mert míg bizonyos tényezők *mások* által is megvalósíthatók, a zenei nagyszerűség fölfogása – de tágában: *bárminek a felfogása* – csak az egyetlen, egyszeri, egyedülálló személy által mehet végbe bizonyos értelemben kommunikálhatatlanul. Ezzel nem tagadjuk mindazt a körülményt, mely a megértésben szerepet játszik; de maga a megértés csak bennem mehet végbe, csak önmagam által, csak a mindenkori, a maga tulajdonképpeniségében *nem konstituálható* (tényezők és körülmények összegeként soha nem előállítható) énben. Ha ezt a tulajdonképpen személyes szférát nem vennénk figyelembe, nem tudnánk különbséget tenni – a lehetséges példák sokaságából csak egyet kiemelve – a *sznob* és a *műértő* között.

A filozófiai gondolkodás első megközelítésben csupán egy az olyan gondolkodásmódok között, mint a mindennapi gondolkodás formái, az absztrakt-tudományos gondolkodás, a művészi vagy a vallási gondolkodás. De világos, hogy ebben a nem teljes felsorolásban azonnal bizonyos hierarchia mutatkozik, mely leginkább mint ha a mindennapi gondolkodásnak adná az elsődlegességet. Hiszen gondolkodni mindenekelőtt mindennapi módon gondolkodunk, tehát egy konkrét feladatösszefüggésben érzékelünk és észlelünk, aminek nyers eredményeit strukturálja az elvégzendő feladatok tartalma, időbeli vetülete, eszközigénye és egyéb összefüggései. Erre a mindennapi gondolkodásra épülnek rá a magasabb szinten elvont gondolkodásmódok specializált rétegei, kezdve az egyes feladatok intézményesített elvégzésére kialakított *szakgondolkodások* formáival egészen a mai értelemben vett s történetileg az előbbiből kialakuló tudományos gondolkodásig. Ez utóbbi univerzalizált szakgondolkodás, melynek alapjaként egy bizonyos gyakorlat, e mögött pedig évezredek alatt kialakult és megszilárdult beállítódás húzódik meg. E beállítódás genezise és jellege jól tanulmányozható például azon, ahogyan egyes népek még a legújabb időkben is a *vadászat* szempontjából értelmezték életüknek és környezetüknek szinte vala-

mennyi mozzanatát. Mivel életstílusuk főmotívumává a vadászat vált, ezért ennek kategóriái nyertek egyetemes értelmet a mindennapi jelképektől kezdve egészen az „örök vadászmezők” szimbólumáig.

A modern tudományos gondolkodás olyan absztrakció, mely egyszerre feltételezi a mindennapi gondolkodást, ugyanakkor végtelenül távol áll tőle. A mindennapi gondolkodásban adott tapasztalatok spontán absztrakciója a tudományos gondolkodásban végtelenítetten idealizált absztrakcióvá változik s ezzel együtt érthetatlenné válik kapcsolata a mindennapi gondolkodással. Ez utóbbiban ugyanis a szubjektum szerepe nem más, mint a feladatban a maga sajátos közvetlensége által érdekelt személyé. Az érdekeltség mindig a feladatszerkezet függvénye – lehet érdekelt egy feladathoz kötött absztrakcióban mint éppen most vadászó, most házat építő, maga mulatságára megpihenő, avagy utódairól családi közösségben gondoskodó személy. A tudományos gondolkodás átveszi a mindennapi gondolkodás szerkezetét, de eltúlozza annak objektivitás-igényét, amennyiben kiinduló vonalait jelképesen szólva a végtelenségig hosszabbítja meg. Ezáltal úgy tűnik, hogy a tudományosság egészen más alapokon áll, mint a köznapi gondolkodás, mivel ez utóbbi „szubjektív”, az előbbi pedig „objektív”. De az objektív a szubjektív egy bizonyos perspektívája, amiben a valóban érdekes kérdés az objektivitás és a szubjektivitás voltaképpen miébenléte. Ezt a kérdést azonban már nem a köznapi (szubjektív) és nem a tudományos (objektív) gondolkodás veti fel. Noha a köznapi gondolkodás is objektív igénnyel lép fel és a tudományos gondolkodás is elismeri bizonyos keretek között a szubjektivitás jelenlétét (legalábbis mint tévedést), a kettő valóságos összefüggése egy harmadik típusú gondolkodás lehetőségére utal.

A filozófiai gondolkodás önállósága ezen a ponton talán már jobban látható. A rá jellemző diszkontinuitás mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy rámutat a legkülönbözőbb absztrakciók mivoltára, egymástól és a mindennapi gondolkodástól való távolságukra s ennyiben viszonylagosságukra – legyen szó akár a mindennapi gondolkodás spontán elvonatkoztatásairól vagy hagyományosan kialakított absztrakciókról. A filozófiai gondolkodás azzal kezdi, hogy semmit nem hisz el és semmit nem fogad el, még azt sem, hogy maga a filozófiai gondolkodó létezne abban az értelemben, mint ezt megtanulta volt észlelni és értelmezni, vagy hogy bármi létezne ilyen értelemben. Ha ezt csak „módszertanilag” tenné a filozófus, nem jutna messze: ahhoz viszont, hogy a kétely *módszeres* legyen, a filozófus egész személyére szükség van: Descartes, Nietzsche, Scheler és Husserl, Jaspers, Heidegger (csak néhány nevet említve) jól megértették ezt. Miközben azonban a filozófus így cselekszik, gondolkodásában eljut annak fölismerésére, hogy diszkontinuitása nem lehet teljességgel következetes: ha semmi más, maga a filozófiai gondolkodás létezik. Ezzel azonban a filozófus sajátos eszközhöz jut: úgy látja, képessé vált arra, hogy egyrészt újra felépítse a maga számára a korábbi értelmében elvetett világot, másrészt mintha arra

is lehetőség nyílna – legalábbis így tűnik fel előtte –, hogy megmaradva a filozófiai gondolkodásban elvileg fölmerheti annak valamennyi módját, ahogyan a világ s benne az ember absztrakciónak egyáltalán anyaga lehet.

A filozófia teológiai problémája

Amikor a filozófus gyökeres és szélsőséges kételkedésében eljut önmagának mint éppen kételkedőnek, éppen gondolkodónak a kétségbevonhatatlanságához, még nem sejtí talán, hogy konzekvens filozófiai viselkedésének ez a töréspontja sokkal nagyobb jelentőségű annál, mintsem hogy pusztán egy apodiktikusan elfogadandó és tovább kétségbe nem vonható evidenciára vonatkozzék. Descartes nevezetes *Elmélkedései* jól jelzik ezt a problémát: noha a filozófus ráébred arra, hogy ő mint éppen most gondolkodó nem lehet nem létező, mégis, váratlanul fölmerül annak a lehetősége, hogy a világ esetleg lényegében *hamis* világ, melyben semmi sincs úgy, ahogyan mi éppen felismerni véljük. Ezt a gondolatot fejezi ki Descartes a *spiritus malignus*, a csaló isten gondolatával. Vajon, kérdezi a filozófus, nem lehetséges, hogy ezt a világot egy gonosz démiurgosz tartja hatalma alatt, aki úgy állítja be a dolgokat, mintha lennének, holott valójában nincsen semmi? A karteziánus válasz – mely szerint legalábbis ez a beállítás, ez a csalódás, ennek tartalma, mely önmagamra vonatkozik: valóságos – nem teljesen megnyugtató. Hiszen logikailag semmi akadálya annak, hogy ez a valóságosság is szemfényvesztés legyen. Descartes megoldása közismerten abban áll, hogy ellentmondásosnak mutatja ki a gonosz isten fogalmát, s annak bizonyítására törekszik – a később Kant által ontológiai istenérvnek nevezett argumentum egy változatával –, hogy Isten szükségképpen létezik és szükségképpen igaz. Vagyis igazsága („szavahihetősége”, megbízhatósága) folytán bízhatunk abban, hogy a világ nem tévedés, s hogy önmagunkra vonatkozó bizonyosságunk ugyancsak helytálló.

Ezen a ponton már fölsejlik előttünk a filozófia teológiai problémája. Nem pusztán arról van szó, amit most történetileg Descartes kapcsán röviden összefoglaltam; nemcsak arról, hogy a filozófiai bizonyosság megalapozásakor valamilyen formában esetleg egy végső, eredeti, transzcendens alap föltételezésére, esetleg érvekkel alátámasztható létének kimutatására kényszerülünk – hanem arról a merő tényről, hogy a filozófia, bármennyire igyekszik is teljességgel függetlenítenie magát hagyománytól, mindennapi tudástól, szokásvilágtól, közösségtől, végül is ennek a konzekvens törekvésnek a feladására kényszerül. Ez a kudarc azonban még nem maga a teológiai probléma. A filozófia teológiai valódi problémája itt még csak homályos körvonalaiiban áll előttünk.

A filozófia saját kudarcát igyekszik erénnyé kovácsolni: azt állítja, hogy a kételkedésben fölfedezett, kétségbevonhatatlan igazság alkalmas alap minden más igazság tényleges vagy elméleti megalko-

tásához. Igen, a filozófia *mindent* tudni akar, pontosan annak megfelelően, ahogyan *mindent* kétségbe vont. Descartes a geometriai módszert használta hasonlatként annak demonstrációjához, hogy amiképpen a geometriai axiómák segítségével lehetségessé válik a geometriai alakzatok levezetése és tényleges megszerkesztése, úgy lehetséges, az okság törvénye alapján, az *összes* igazság levezetése és alkalmazása a tudományok valamennyi területén. A kanti kísérlet lényegében nem tér el ettől az alapfelfogástól – abban változik csupán, hogy a levezethető tételek nem az objektív világ valóságos viszonyainak felelnek meg, hanem az objektív világgal szembenálló szubjektum sajátos szerkezetéből eredeztethetők. Edmund Husserl mindkét megközelítést kritizálja – mert bennük lényegében naiv dualizmust lát – és saját, monisztikus megközelítését ajánlja, melyben sem az objektív világ tényei, sem a szubjektív formák, sémák és eszmék nem eredeti adottságok; eredeti adottságok azonban azon sajátos kölcsönviszonyok vagy korrelációk, melyek az egyetemes ontológia alapjai és a fenomenológiai módszer segítségével meghatározhatók. A korai Heidegger a *Lét és időben* gyökeres Husserl-kritikát ígér, ám ígéretét nem tartja be: ekkor még ő is a hagyományos értelemben vett filozófiai mindentudás eszményének a foglya – de ő az a fogoly, aki kései korszakában felismerte önnön rabságát.

Mindezen törekvésben a filozófia azon igyekezete fejeződik ki, hogy az objektív világot, melyet a mindennapi észlelésben magunktól oly függetlennek látunk, egységes leírása tárgyként ragadhasuk meg. Ez a világ azonban többféleképpen is kisiklik kezünk közül. Először is ugyan alkalmazhatók rá tudományos törvényszerűségek, ám ezek tulajdonsága, hogy folytonosan kritikára szorulnak, ami olykor teljes elvetésüket is eredményezheti – mint például ilyen sorsra jut az objektív világ statikusságának a tézise a szociális és a biológiai történetiség törvényszerűségeinek fokozatos feltárása során. Továbbá átalakulnak ezen törvények az egyes újabb felfedezések kapcsán, mint amilyen a newtoni világkép kialakítása volt, avagy ennek kritikája, mely a termodinamika törvényszerűségeinek egységes leírásában fejeződött ki. A newtoni és az einsteini-heisenbergi modern „világkép” egysége kérdéses: a napjainkban kilátásba helyezett Új Nagy Elmélet (például Roger Penrose vázlatában) pedig a korábbi tudás radikális átértelmezését ígéri. A filozófia tehát azzal a ténnyel szembesül, hogy az objektív világ megfoghatatlan változást mutat: folyvást olybá tűnik, mintha nyitott lenne egyszer s mindenkorra bizonyosnak látszó törvények érvényessége előtt, ám az újabb felfedezések a biztosan megragadható objektív világ mindig új arcát mutatják.

A filozófia ezzel arra kényszerül, hogy legalábbis a tudományos leírások bizonyos területeit illetően föladja mindentudása posztulátumát. Nem kedvezőbb azonban a helyzet akkor sem, ha a filozófia az objektív világ felől a szubjektum felé fordul. Ez az odafordulás, a filozófia „kopernikuszi” fordulata döntő formában Kant gondolkodásában megy végbe; ám Kantnál még nem jut szóhoz az a meghatározó körülmény, hogy a szubjektum sem lehet tárgya olyan egysé-

ges leírásnak, mely az objektív világ esetében kudarcot vallott. Edmund Husserl megoldása úgy szól, hogy egy köztes tartományt, egy „harmadik birodalmat” kell találnunk a szubjektivitás és az objektivitás között, s ki kell fejlesztenünk ezen harmadik tartomány megközelítésének és leírásának sajátos módszerét. De e módszer kialakítása közben maga Husserl is arra kényszerült, hogy a módszer első mozzanatának olyan akarati aktust kiáltson ki, melyet ő maga epokhénak, a természetes gondolkodás felfüggesztésének nevezett, ám amelyet a vallási megtérésben tapasztalt megrendültséghez és átalakuláshoz hasonlított. Ezzel megnyílt annak a lehetősége, hogy a filozófia alaposabban is elgondolkodjék olyan élmények léte és természetéről, melyek mindeddig kívül estek a racionális gondolkodás fókuszán, s amelyek mindazonáltal alkalmasak arra, hogy az ember gondolkodása, világlátása, hatásuk alá kerülve, ideiglenesen vagy tartósan átalakuljon. Nem véletlen tehát, hogy Husserl nyomán Max Scheler, Heidegger, Jan Patočka, Levinas és még sokan mások ezen megrázó vagy átalakító élmények természetével kezdtek foglalkozni, s megállapították, hogy az emberi gondolkodást meghatározó gond vagy szorongás, a frontélmény hatása, a halálfélelem, a szerelem, a másik ember „arcának” látványa, s nem utolsósorban a vallási megtérés milyen döntően meghatározzák az emberi gondolkodást, melyek következtében az objektív világ más és más színben tűnik fel.

A filozófia mindezen túlmenően még a következő nehézséggel is szembesült: a filozófiai gondolkodó önmagát mindenkor mint egyetemesen létező gondolkodót fogta föl, ami előfeltétele volt az objektív egyetemesség megragadásának. Az egzisztenciálisan átalakító élmények vizsgálata azonban világossá tette, hogy a filozófiai szubjektum mindenekelőtt olyan alany, aki a maga természetességében nemcsak hogy nem egyetemes, hanem éppen menthetetlenül parciális és konkrét. Az élmények vizsgálata átvezetett a szubjektum sajátos helyzetének a vizsgálatához, az egzisztencia vizsgálatához, melynek konkrétsága és az ebből levezethetőnek látszó esetlegessége megkerülhetetlennek tűnt elsősorban az egzisztencialista gondolkodók számára – mint Jaspers, Sartre vagy Gabriel Marcel. A mélyebbre hatolók azonban azt is látták, hogy az esetlegesség alapja valami sokkal fontosabb mozzanat: az egyes ember szubjektivitásának elvi megragadhatatlansága és kifejezhetetlensége, melyre – éppen úgy, mint a tudomány által vizsgált objektív világra – csupán megközelítőleg és hipotetikus leírások vonatkoznak. De míg az objektív világ a maga objektivitásában nem is fogható föl másképpen, a szubjektivitás (egyetemben az ehhez tartozó, az objektív világra vonatkozó szubjektív élményekkel) *közvetlenül ismert*: minden egyes ember, mint már a skolasztikusok, vagy újabban Timothy Sprigge és Thomas Nagel rámutatott, önmagában sajátos módon ismeri magát, közvetlenül tudja, *milyen az*, önmagának lenni, vagyis oly módon, amilyen módon mást ebben a világban nem ismerünk meg. De ez a tudás a maga közvetlenségében nemcsak hogy kifejezhetetlen, hanem megragadhatatlan is: a „süket zenetudós” minden

objektív, fizikai és fiziológiai, történeti vagy szociológiai tényt tudhat a zenéről, anélkül, hogy valaha is tudná, *milyen az*, Wagnertől a Rajna kincsét meghallgatni. A kifinomult zenei hallásúak természetesen tudják, milyen ezt a zeneművet meghallgatni, milyen zenei élményként átélni – de vajon kifejezhető-e ez a tudás objektív terminusokban, vajon a filozófia képes-e arra, hogy a maga sajátos szintjén fejezze ki ezt az élményt?

A filozófia teológiai problémája abban ragadható meg, hogy minden téren, aminek nekiveselkedve kimerítő ismeretet kívánt elérni, újra meg újra áthághatatlanak tűnő határokba ütközött: az objektív világ mintha valóban a kanti *Ding an sich*-ként viselkedne, s csak mint fenomen engedné meg leírását; a szubjektivitás élményei egyrészt teljesen nyitottak egy bizonyos tudás előtt – hiszen közvetlenül és biztosan tudunk róluk –, de éppen mint ilyenek önmagukban megragadhatatlanoknak bizonyulnak, amiképpen filozófiailag mintha rekonstruálhatatlan lenne az a mód is, ahogyan ténylegesen tudunk önmagunkról. Minden fronton valami hatalmasabb emelkedik a filozófiai gondolkodás előtt, valami hatalmasabb, melyet speciális megközelítésekben nevezhetünk ugyan a fizikai világ kimeríthetetlenlenségének, avagy a szubjektum megragadhatatlanságának, ám a filozófia kudarcában mindez, mondjuk így, *redukálhatatlan transzcendenciaként* jelentkezik.

Már Descartes is küszködött azzal a problémával, hogy vajon az Istenre vonatkozó közvetlen tudása bizonyosabb, avagy a saját magát illető öntudás. Ez a probléma végeredményben éppen az általunk vizsgált kérdés is: Descartes is jól látta, hogy az önbizonyosság kifejezett, axiomatikusan értett ismeretét megelőzi – megalapozza, lehetővé teszi – valami másféle ismeret is, mely arra a felfoghatatlan egésze „vonatkozik”, melynek alapján áll saját önbizonyosságunknak az ismerete is. Teológiaiilag mindez augusztiniánusan hangzik – ám nem kell arra a következtetésre jutnunk, hogy akkor Istent közvetlenül ismernénk; elegendő pusztán annak kimondása, hogy ismerünk valamit, ami a filozófiai gondolkodásban újra meg újra hatalmasabbnak tűnik annál, amit a filozófia elérhet – valami, *quo maius cogitari nequit*, aminél nagyobbbat elgondolni nem lehet. Ezt a tapasztalatot vagy ismeretet azért nevezhetjük a filozófia teológiai problémájának, mert véleményem szerint ez a probléma vezet teológiai keretek között az istenérvek kérdéséhez. A filozófia teológiai problémája a *filozófia válságában* fogan: abban a fölismerésben, hogy van valami hatalmasabb mind az objektivitásban, mind a szubjektivitásban, melyről bármihez képest intímabb módon van tudomásunk, ám e tudás teljes természete és teljes tartalma minden esetben megfoghatatlannak tűnik.

A teológia önállósága

Fentebb már szóltam a filozófia önállóságáról, mely a diszkontinuitás jogán alapul. Nyilvánvaló, hogy az önállóság tételével a teológia

is előállhat, a fentieknek megfelelően többféleképpen. Mindenekelőtt állíthatja, hogy a filozófia diszkontinuitása nem lenne lehetséges a kontinuitás egy megelőző ténye és fogalma nélkül – a világ folyamatossága nélkül, az alany és a tárgy megelőző folyamatossága nélkül, a problémák elvi folyamatossága nélkül, aminek híján lehetetlen feladatként merülne föl, ha egyáltalán fölmerülne, a világ és az ember, az alany és a tárgy stb. kérdése. De állíthatja a teológia azt is, hogy a filozófiai diszkontinuitás már magán a nyelvi jelenségen is megbukik: a filozófia arra kényszerül, hogy olyan nyelvet alkalmazzon gondolatai kifejezésére, melyet évezredek hagyománya formált és alakított használhatóvá; ha a filozófia bevezet is új kifejezéseket, ha régieket újraértelmez is, mindezt annak alapján, amit a hagyománytól átvett s amit nem képes teljesen elutasítani. Végül állíthatja a teológia, saját axiómáinak a tartalmából kiindulva, hogy mint tudomány egyedül ő képviseli azt az egységet, mely a világ létrejöttétől a világ végéig ível, s amelyben az ember helyet foglal a maga történetével, ismereti képességeivel és korlátaival.

A teológia továbbá kiemelheti, hogy a filozófiai diszkontinuális gondolkodásmód élesen elhatárol egymástól gondolkodásmódokat, melyek közül néhányat egyáltalán nem is vesz figyelembe. Nem veszi figyelembe például a hívő gondolkodásmódot, melyben a megismerésnek a filozófus számára teljességgel ismeretlen módja jut kifejezésre. A hit nem kételkedik, hanem egyfajta belső és megmagyarázhatatlan odaadással fogadja el azokat az alapelveket, melyek a Kinyilatkoztatás lényegét alkotják. A hit a remélt dolgok valósága és meggyőződés a nem látottak felől – a hit tehát nemcsak eszkatologikus remény, hanem sajátos, más módon elemezhetetlen ismeretforrás. Olyan ismereti mód, melynek következetes figyelmen kívül hagyása – mint ezt a filozófia teszi – szükségképpen egyoldalú eredményekhez vezet.

A teológia tehát olyan ismereti mód tudományaként határozza meg magát, mely eltér a filozófiában általában alkalmazott megismerési módtól. Mégis, a teológia nem *hitként* lép föl, hanem a *hit tudományaként*. S mint tudomány, önállóságát mégiscsak racionális eszközökkel kívánja megalapozni, kialakítani és demonstrálni. Ezen a ponton ütközünk a teológia filozófiai problémájába. A teológia nem a filozófia reflexív, az élményt, a tapasztalatot, általában az ismereteket *feldolgozó* racionális módját bírálja, hanem az ismeret forrásaira vonatkozó filozófiai felfogást. A filozófiai racionalizmus (a kifejezést most a fentebb használt, tág értelmében véve) ugyanis nem ismeri föl a hitnek mint sajátos ismereti forrásnak a jelentőségét. Ezáltal világossá válik, hogy a teológia filozófiát illető bírálata végül is nem a filozófia szisztematikus, módszertani felfogását illeti, hanem az *ismeretforrások* kérdését. Mert a filozófia minden látszat szerint semmit sem tud kezdeni olyan ismeretforrással, mint a „hit”. Amennyiben azonban a teológia is elfogadja a racionális rendszerezés, a logikai szabályok érvényességét saját magára mint tudományra nézve, közös talajon áll a filozófiával – osztja annak racionalitására vonatkozó igényét, mi több, osztja azt az igényt is, hogy mint tuda-

mánynak, neki magának is számot kell adnia arról a tényről, hogy miért éppen azon axiómákat fogadja el, melyeket elfogad, miért éppen ezt a Kinyilatkoztatást, melyet elfogad, s miért nem valamilyen másik kinyilatkoztatást, avagy miért nem egy általános vagy természetes, tehát nem konkrét-történeti kinyilatkoztatást?

Ezen kérdésekre a teológia mint önálló tudomány többféle választ is megfogalmazott. Története kezdetén a válasza teleologikus volt: amiképpen Isten a zsidó népet az Ószövetség által készített föl az Újszövetség elfogadására, úgy a görög és a görögség befolyása alatt álló népek esetében a filozófiát, ezen belül is a platonikus filozófiát adta „Krisztushoz vezető útként” (ahhoz hasonlóan, ahogyan Pál apostol szerint a zsidóságon belül a Törvény vezetett Krisztushoz). Ennek megfelelően beszélt Alexandriai Szent Kelemen a filozófiáról mint az Ószövetséggel egyenértékű *paidagogosz eisz Khrisztónról*, „Krisztushoz vezető nevelőről”. (A mai hindu teológiában, elsősorban Raimundo Panikkar gondolkodásában, ugyanezt a szerepet játssza a hindu filozófia is.) A filozófiai gondolkodás, legalábbis ennek platonikus formája, e felfogás szerint természetes módon torkollott a keresztény teológiába mint e filozófia magasabb rendű és kiteljesedett formájába. Így tehát a probléma nem az volt, hogy a filozófia vezethetett-e volna egészen más teológiához – például manicheushoz vagy gnosztikushoz –, hanem pusztán annak kimutatása, hogy mi tette alkalmassá a filozófiát a keresztény teológiával való egyesülésre. A kronológiailag később született megoldás szerint az emberi lélek „természete szerint keresztény” – mint az egyházatyák között többen is vallották –, ami egyben azt is jelentette, hogy természetes törekvései, beleértve bölcséleti törekvéseit is, elvezethetnek a teológiához, melyben e törekvések magas szinten beteljesülnek. Ez a felfogás később a természetes ész, a természetes teológia gondolatában fejeződött ki a középkor folyamán, melynek önállósága azt volt hivatva kifejezni, hogy a teológiai racionalitás a természetes racionalitásból ered, annak szerves továbbalakítása. Ennek megfelelően a hitnek mint sajátos ismeretforrásnak az elfogadása ugyancsak magától értetődő következménye a természetes gondolkodás törekvéseinek.

A teológia filozófiai problémája

Ez az értelmezés mégis *racionális*. S racionalitása már akkor problémákba ütközött, amikor az egyes filozófiai tradíciók egymásnak ellentmondó nézeteit kellett volna saját teológiai terepén belül összhangba hoznia. A platonikus filozófia, mely kezdetben, az első egyházatyák körében, egyfajta előzetes kinyilatkoztatásnak – az említett *paidagogosz*-nak – számított, több kérdésben is élesen szembekelelt a sztoicizmussal (a lélek halhatatlansága kérdésében) és az arisztotelizmussal (az ideák kérdésében), mely irányzatok azonban így vagy úgy ugyancsak besorolódtak a teológia természetes előtörténetébe. A tomista skolasztika elterjedése végül súlyos vereséget

mért a platonizáló augusztiniánus-bonaventuriánus természetes teológiára. De vajon mi igazolhatja azt, hogy a teológia a maga racionalitásfogalmának kezdetben platonikus felfogását felcserélte arisztotelikusra, vagy még később, már századunk során hol kantianusra, hol egzisztencialistára, hol bergsoniánusra, valamilyen más filozófiai irányzat elveire? A teológia erre a kérdésre *filozófiailag* válaszol. Már az arisztotelizmus bekebelezése is filozófiai argumentációk által ment végbe, mivel a legtehetségesebb középkori teológusok – az ellenkező véleményűek tiltakozása mellett – sikeresen mutatták ki, hogy az arisztotelészi felfogás sokkal alkalmasabb alapvető teológiai kérdések *racionális-logikai* megvilágítására és koherens kifejtésére, mint a platonikus nézet. Az arisztotelianusok számos érveléséből ugyan kimaradt a platonizáló teológia finom költőisége és misztikája, de az ellentábor hivatkozhatott a munkamegosztás racionális elvére: a vallásos ember, különösen ha teológus, ne legyen mindenkor költő és misztikus. Századunk teológiai irányzatai ugyancsak elsősorban filozófiai érvekkel élnek annak kimutatására, hogy a teológiai axiómák összefüggő kifejtéséhez miért éppen egy kantianus transzcendentalizmus, a heideggeri egzisztencializmus, bergsoni teilhardianizmus vagy scheleri perszonalizmus lenne a leginkább megfelelő, avagy miért éppen ezen vagy más filozófiai szerzőket kell *kritizálni* ahhoz, hogy a teológia igazságát filozófiailag is beláthassuk.

A teológia filozófiai problémája tehát ebből a két tényezőből áll: egyrészt abból, hogy az ismeretforrás kiválasztásának a kérdését oly módon előfeltételezi, ami valójában filozófiai alátámasztásra szorulna; másrészt mint teológiai *tudomány* filozófiai felfogások hathatós támogatását kéri saját rendszerének, koherenciájának, összefüggéseinek megvilágításában, kifejtésében és kimutatásában. Ám ismerjük azon, főképpen protestáns ihletésű elgondolásokat is, melyek – felismerve a teológia filozófiai elkötelezettségének veszélyeit – egyszer s mindenkorra szakítani kívánnak nem egyszerűen a filozófiai gondolkodással, hanem annak tételével is, mely szerint a teológiai tartalmak racionális módon *érdemben* kifejthetők vagy megvilágíthatók lennének. Ez a felfogás mintha valóban megszüntetné a teológia és a filozófia most tárgyalt problémáját – megszüntetné akkor, ha nem szólna meg maga is a racionális érvelés nyelvén; akkor, ha nem föltételeznék már pusztán radikális fölfogásával is azt a filozófiai környezetet, melynek ellenhatásaként jött létre. Ám nehéz elképzelni olyan teológiát, mely ennek megfelelően szélsőségesen függetleníteni akarná magát az emberi gondolkodás egyéb formáitól és ezek történetétől – az ilyen teológia következetes formában merőben vallási praxis lehet csak, megfelelően a kereszténység története során olykor-olykor jelentősen meggyarapodott, erőteljesen kontemplatív szerzetesrendek törekvéseinek, melyek aszketikus gyakorlatukat elvileg nem is kívánják *elméletileg* kifejtetni és megalapozni.

Most azonban a teológiáról mint tudományról szólok, s arról, hogy e tudománynak a filozófiához fűződő kapcsolata sokrétű és minden jel szerint elszakíthatatlan. A teológia, miközben önmagát

tudományként határozza meg, a filozófiai gondolkodást illető bírálatában elsősorban az ismeretforrások kérdését érinti. Ezzel azonban mintha több szempontból is önkényesen járna el. Először is a filozófiát elvileg is megfosztja más ismeretforrások lehetséges használatától – mint például az eredeti, filozófiai csodálkozásától –, másrészt nem szól arról, hogy a sajátos teológiai racionalitás végül is filozófiai megalapozást igényel, mind történetileg, mind elméletileg. A teológia filozófiai problémája az is, hogy míg a filozófia krízisét megállapítja, nem számol azzal, hogy ő maga is kerülhet hasonlóan válságos helyzetbe. Hiszen, mint láttuk, a filozófia súlyos kudarcot kénytelen elszenvedni azzal a ténnyel szembesülve, hogy ismeretei csak részlegeseek és valójában nem is képes fölmérni, hogy az, aminek csak aspektusait pillantja meg – legyen ez az objektív valóság vagy a szubjektum köre –, valójában *miféle* valóság. Úgy tűnik azonban, hogy a teológia hasonló nehézségekkel küszködik. Amennyiben tudományként határozza meg magát, a hitet mint ismeretforrást fogja föl; ezzel azonban burkoltan azt is elismeri, hogy sem a hit voltaképpen tárgyat, sem a hitaktust mint ismereti mozzanatot nem képes kimeríteni. Ez ugyanis következik abból, hogy noha közvetlen tudásunk lehet bizonyos lélektanilag meghatározható tartalmakról – tehát tudjuk azt, milyen az, hogy látunk –, ám ebből még nem következik, hogy ezt a tudást fogalmilag képesek vagyunk teljesen kifejtetni és rendszerezni. Ezt a sajátos korlátozottságot a teológia persze minden további nélkül hajlandó elismerni, különösen, ha Isten fogalmáról van szó. De még inkább elismerhető ez a korlátozottság, ha azzal a megszorítással élünk, mely szerint az, amit a teológia elmond: *teljesen igaz*, de mégsem *a teljes igazság*.

Ezzel világossá válik, hogy a teológia mint tudomány – a filozófiához hasonlóan – ugyancsak korlátozott. S noha a teológia soha nem fogalmazta meg a filozófiában oly ismerős és gyakran az intellektuális gőg jelének vélt mindentudás tézisé, a jelen felismerést mégiscsak a *teológia válságaként* lehet érteni. E válság először is azt jelenti, hogy mint tudomány a teológia sem jut messzebb, mint a tudományos filozófia, mely szembesül a valóság kimeríthetetlenségével. A teológia elvileg maga is elismeri, hogy *teljesen igaz* állításai nem azonosak *a teljes igazsággal*. Mégis, sok esetben úgy tűnik, mintha a teljesen igaz állítások a teológia szerint a teljes igazságot fejeznék ki. Ez az álláspont mindenképpen kritikus – hiszen filozófiai *non sequitur* tartalmaz. Ha viszont a teológia elfogadja, hogy teljesen igaz állításai nem a teljes igazságot fejezik ki, szembesülnie kell azzal a kérdéssel, hogy a teljes igazság újabb vonatkozásainak a felszínre kerülése nem vezethet-e a teljesen igaz tételek átértékeléséhez. Itt óvatosan kell eljárunk: *nem* azt állítom, hogy a teológiai axiómák tartalma, a Kinyilatkoztatás tételei megváltozhatnak – ezzel az állítással elhagynánk a teológia terét. Azt mondom csupán, hogy a teológia racionális konstrukciója mehet át változásokon, ha szembesül a teljes igazság újabb aspektusaival, melyek nem az axiómák tartalmát, hanem legfeljebb azok *jelentésének egyes vonatkozásait* érintik. Amiképpen legutóbb a darwini evolúciós elmélet a

római megnyilatkozás szerint már többnek számít, mint „tudományos hipotézis” – s ennyiben érinti a dogmák némelyikének az értelmezését –, úgy az sem elképzelhetetlen, hogy a teljes igazság újabb tartalmi aspektusainak a felmerülése a teológia olyan átalakulását hozhatja, mint amelyet például a relativitáselmélet okozott a newtoni világképben. Vagyis az eredeti teológiai világkép érvényben marad, ám érvényessége lokálissá válik, míg a kontextus értelmezése teljesen átalakul.

A filozófia és a teológia közös válsága

Ezen a ponton beszélhetünk a teológia és filozófia közös válságáról. Láttuk: a filozófia válsága abban a fölismerésben gyökerezik, hogy nem képes bizonyos tudástartalmakat fogalmilag megragadni és kifejezni. A filozófia nemcsak hogy válságban van, hanem egyenesen fel is ismeri önnön válságát, s ez a tény teszi voltaképpen filozófiává. Első szinten felismeri a mindenkori rögzített filozofémák kritikusságát: azt, hogy egyrészt ténylegesen bírálhatók, másrészt sajátos lényegük megnyilvánulása ez a bírálhatóság. Éppen azért filozofémák, mert bírálhatók és bírálандók. Így épül be a filozófia saját válsága magába a filozófiába és válik annak folytonos hajtóerejévé: nemcsak a megfogalmazott tézisek tartalma, hanem a kifejezés fogalmisága, logikussága, koherenciája, mi több: nyelve szintjén is (ahogyan például a görög, a német vagy éppen az angol-szász filozófusok sokszor hajlottak a feltevésre, hogy bizonyos problémákat csak az adott nyelven belül lehet felvetni és megválaszolni). A filozófia tehát az elvi bírálhatóság és a gyakorlati bírálандóság tudománya – tudománya a szó azon értelmében, ahogyan *egyéltalan* tudományról beszélhetünk. De a filozófia kritikusságának ezen tétele csak rámutat arra a már többször említett tényre, hogy a filozófia folytonosan szembekerül a nálánál sokkal nagyobbval. Ezt a szembekerülést, ha a filozófiát a maga mindentudás-szomjának a szemszögéből nézzük, kudarcként is érthetjük; de ha kritikusságát nézzük, e kudarc éppen a filozófia lényegéhez tartozik.

De láttuk azt is, hogy a teológiával mint tudománnyal hasonlóan áll a helyzet. Miként a filozófia újra meg újra szembetalálja magát valami hatalmasabbal, úgy szembesül a teológia is ezen hatalmasabb *nyers tényével* (*brutum factumával*). Sajátos megjelenése e nyers ténynek a misztika és a teológia viszonya: a misztikus tudás, mely az igazság, a valóság, a teljesség sajátos információit tartalmazza, Rudolf Otto, William James vagy Walter Terence Stace jellemzésében mindig rendelkezik egyebek mellett a paradoxikalitás és az ineffabilitás jellemzőivel. Ugyanakkor az élmény mégis tudás marad, melyről a misztikus, vallási átélő hosszan tudna beszélni – beismerve, hogy szavai mint információhordozók, mint az élmény reprezentánsai, csak keveset érnek a sajátos élménytartalom közvetlen tudásához képest. A teológia egyik formája a *negatív teológia*, mely tekint

hető a misztikus ineffabilitás élményének és az effabilitás mindennapi-tudományos követelményének racionális egyesítéseként.

Nehéz lenne elfogadni olyan álláspontot, mely szerint a vallási élménynek nincs köze a teológiához, noha elismerhető az is, hogy az „istenélmény” mint kifejezés kétes: úgy tűnhet, Istenre nem vonatkozhat élmény, hiszen végtelensége lehetetlenné teszi, hogy a véges emberi tudás tartalma legyen. Így érvel például Emmanuel Levinas, de a katolikus antimodernizmus azon képviselői is, akik az „istenélményben” az illuminacionizmus vagy az ontologizmus veszélyét vélik megpillantani. Ez a kifejezetten dogmatikai-teológiai veszély valós; de talán nem gondolunk bele abba, hogy a végtelenség nem lenne az, ami, ha úgy lenne kizárható valahonnan – például az emberi tudásból, annak bizonyos módosulásából –, hogy ne lenne egyszerre végtelenül „benne”. Noha nyilvánvalóan nem állíthatjuk, hogy közvetlen tudás vonatkozhat Istenre, ahogyan ő önmagában van, annyi azonban mégis valószínűnek látszik, hogy a misztikus vallási élmények egy részében Isten ad hírt magáról egy bizonyos, számunkra fölfogható formában és csak részben fölfogható tartalommal. Annyi bizonyos, hogy a teológia végül is nem kerülheti meg az ilyen élmények fontosságának az elismerését. Mert ha jelen állapotában a teológiát nem tapasztalati, hanem történeti-racionális tudományként határozzuk is meg, eredetileg mégiscsak tapasztalati tudomány volt: az első keresztények tapasztalatából kiemelkedő tudás tudománya. Mivel azonban tapasztalatának tárgya a maga sajátossága szerint teljesen kifejezhetetlen, a teológia nyilvánvalóan csak egyes vonatkozásaira reflektálhat annak, amire önmagában leginkább a kifejezhetetlenség, az ineffabilitás a jellemző.

A filozófia és a teológia közös válsága azonos tehát tárgyában, noha módjában különböző. A válság közös tárgya a mindenkor nagyobbbal való szembesülés. Ennek módja a filozófiában a *kudarc*: mivel a filozófia a mindentudás igényéből indul ki, melyet a válság gazdagságára való kezdeti rácsodálkozás vált ki, a mindenkor nagyobbbal való szembesülés kritikussá teszi önmagával szemben – s ez a kritika, a filozófiába szervesen beépülve, vezet a valódi, mindenoldalúan érlelődő bölcslethez. A teológia szembesülése a mindenkor nagyobbbal nem egyszerűen kudarc, hanem *igazolódás* is. A teológia mint racionális tudomány burkolt módon hordozza a mindentudás örökségét s ezt bizonyos történeti korszakokban igyekezett érvényesíteni is – olykor, ma már nyugodtan kimondhatjuk, önnön vesztére. De a teológia mint a vallási élmény, a hit vagy a misztikum ineffabilitásának megfogalmazója mindenkor tudatában volt a végtelen racionális kifejezhetetlenségének s ennyiben a nagyobbbal való szembesülése igazolja eredeti felfogását. Ezzel együtt sorsközösség mutatkozik a filozófia és a teológia között: válságuk ezen strukturális hasonlóságon túlmenően történetileg is összekapcsolódik. Amiként a 18. századtól a teológia számított a szaktudományok fő ellenségének, ma már az a filozófia találja magát ebben a szerepben, mely nem oly régen még a tudományos „haladás” fő szószólója volt. A teológia a maga részéről némi kárörömmel konstatálhatná a

filozófia történetének ezen fordulatát; de egyben szolidaritást is vállalhat a filozófiával.

Milyen alapon? Azon az alapon, hogy a teológia nem feledkezhet meg önnön kudarcáról, amely benne mint tudományos fogalomban eleve kódolva van. Ha nem törekszik is filozófiai mindentudásra, ha érintetlenül hagyja is az ismereti forrás körét – mert azt mint történeti adottságot, illetve mint természetfeletti irányítást a Tanítóhivatal működésében axiomatikusan alkalmazza –, mégis tudományként lép fel, melyben a fentebb már említett feszültségek keletkeznek. A közös válság felismerése indíthatja tehát a teológiát a filozófiával való együttműködésre. S még egy további, ehhez kapcsolódó elem. Fentebb arról volt szó, hogy a teológia a kontinuitás felmutatásával fordul szembe a filozófia diszkontinuitás-igényével. De eddigi töprengéseink alapján már nyugodtan állíthatjuk, hogy a filozófia diszkontinuitása egy rejtett kontinuitást hordoz. A filozófia is hivatkozik ismereti forrásra, ám nem csak a „tisztá észére”. A filozófia a *csodálkozásból* indul ki, abból, hogy önmagában bárminek a létezése is megdöbbenő – de ezt a csodálkozást nem különálló ismereti forrásként tekinti és használja, hanem benne folytonosan jelenlevő, racionalitásával szervesen összefüggő tényezőként; ezért a filozófiai diszkontinuitás folyamatosságot rejt. A teológia folyamatossága azonban diszkontinuitást leplez: hiszen például a Kinyilatkoztatás ismereti forrása olyan, ami nem adódhat emberi-világi fejlemények szerves forrásaként. Ezért a teológia eredeti kritikái felvetése eszik, ami önvizsgálatra kell hogy készítse a teológust. Ez az önvizsgálat vezethet véleményem szerint az alább még pontosabban is megalapozandó, említett szolidaritáshoz teológia és filozófia között.

II. János Pál pápa legutóbbi enciklikája, a *Fides et ratio* éppen e szolidaritás pregnáns jele. Ahogyan a filozófia önnön kudarcát önmagába szervesen betagolva saját mivoltának folytonosan mélyülő felfogásához jut, úgy juthat a teológia saját mélyülő felfogásához egyrészt saját, másrészt a filozófia kudarcának szerves beépítése által. Ez a kritikai teológia mégsem válik így filozófiává, hiszen az ismeretforrások terén továbbra is döntő különbség mutatkozik ketőjük között. E különbség ellenére világos, hogy a teológia szolidáris viselkedése a filozófiával a teológia jól felfogott önérdéke is. A teológia rászorul a filozófiával való együttműködésre, mert a filozófia esetleges felszámolódása a teológia létét s ezen keresztül a vallási lét egész felépítését is fenyegeti.

A közös kibontakozás lehetősége

A most említett *Fides et ratio* egyik figyelemre méltó gondolata a következő: a filozófia korunkban válságba jutott. Egyrészt szétaprózódott a szcientista „szakfilozófiák” sokaságában, másrészt úrrá lett rajta a relativizmus és az agnoszticizmus. A filozófia elszakadt eredeti célkitűzéseitől, melyek közül a legfontosabb, hogy az egész

emberi életet alapjában meghatározó, életformát és egységes-tudományos látást kínáló törekvés volt. Szükséges tehát a filozófia reformja. A pápai körlevél valóban olyan gondolatot fogalmaz meg, amely napjainkban aligha található meghallgatásra, ha az egymással rivalizáló filozófiai iskolák valamelyikétől származna. A kontinentális hermeneutikai filozófiák képviselőinek a munkáit csak ritkán olvassák a tudományos filozófia alkotói és viszont. Ám a pápai megnyilatkozás egy harmadik, semleges szempontból merül fel. S mivel élesen világít rá a kortárs filozófia legfájdalmasabb válságtüneteire, a filozófusok talán megfontolják mondandóját. Hiszen ilyen – bár eltérő tartalmú – figyelmeztetés már sokszor elhangzott a filozófia újabb kori története során, vezető bölcselektrikus részéről: Husserl, Ricoeur, Rorty, Putnam és még sokan mások törekedtek arra, hogy a filozófiát más-más értelemben visszavezessék eredeti, az emberi élet egészére érvényes szerepköréhez.

De a filozófia reformjára törekvő pápai megnyilatkozások mint teozoszfémák is érthetők. Ahhoz, hogy a kortárs tudomány komolyan vegye a teológia mondandóját, már eleve komolyan kell vennie annak a lehetőségét, hogy van olyan egységes tudomány, a filozófia, mely az ember erkölcsi, érzelmi és racionális világait szerves egységbe képes formálni. Hiszen kortárs világunk legfájdalmasabb problémája a mindent elborító *partikularizáció*: a tudományok mikrospecializálódása elszakítja a tudóst tágabb kérdések felvetésétől, például felfedezése következményeinek etikai mérlegelésétől. Az emberi élet egységéből kiszakított ösztönvilág, érzelmi világ és racionális világ igényeire iparágak telepednek, melyek e világokat nem egyszerűen fenntartják, igényeit kielégítik, hanem elszigeteltségükben stabilizálják őket, ekként járulva hozzá már nem egyszerűen tudás- vagy tevékenységi körök részlegességéhez, hanem az emberi személy egységének és azonosságának a megkérdőjeleződéséhez. Az egységes emberi személy azonosságtudatának széthullása párhuzamos az emberi kisközösségek szétesésével, az emberi társadalom atomizálódásával – mi több, ez utóbbi fejlemények forrása az előbbiben keresendő. Ez a tendencia nemcsak annyiban veszélyes, hogy általa az ember elveszíti önmagát, hanem annyiban is, hogy ellenőrizhetetlen manipulatív-hatalmi törekvések könnyű prédájává válhat. Ezért a filozófia szerepének erősítése mind a tudományos téren, mind az életbölcseesség terén elkerülhetetlen, ha a vallás érvényesíteni kívánja rendeltetését: az emberi személyt és közösségét a maga legteljesebb, transzcendens célra irányuló egységbe szervezni, mely egyszerre misztikus – amennyiben az egyes emberi élet kerekein túl az üdvösség lehetőségére mutat – és ugyanakkor eszkatologikus, amennyiben mint történetileg fennálló közösség, egyház, letéteményese az emberi történelem végső beteljesülésének.

A filozófia a maga oldaláról képes arra, hogy ezt a szerepet betöltse. Egyrészt azért, mert némely erőteljes képviselői mindig is tudatában voltak a filozófia sajátosan tudományos státuszának – mint olyan tudománynak, amelynek kötelessége, hogy egyrészt szigorú tudományként jelenjék meg, másrészt bölcseességgént is,

mely mind a filozófus, mind a filozófust követő nemzedékek életét, s így az egész emberiséget, képes átalakítani. A filozófia azonban élesen különbözik a teológiától, amennyiben életbölcsességgént nem egy meghatározott erkölcsi kódex betartására indít, nem a hagyomány által rögzített minták követésére, hanem, mint nevének eredeti értelme is kimondja, *a bölcsesség keresésére*. A filozófus választai kritikai válaszok és bölcsessége ugyancsak kritikai. A filozófus törekszik a bölcsességre s ezáltal kockázatot vállal: annak kockázatát, hogy törekvései kudarcot vallanak s bölcsessége „bolondságnak” bizonyul. Ez a kockázat azonban a filozófia szerves része. Mindennek tudatában a kortárs filozófia egyes irányzatai máris megtették az első lépéseket afelé, hogy olyan egységes talajt képezzenek, mely a teológia alapvetéséül szolgálhat. Ilyennek számíthatjuk a megújuló kortárs vallásfilozófiát, melynek egyes irányzatai hol a tudományos szintézis teista megalapozásán munkálkodnak (Richard Swinburne), hol a vallás öntörvényűségének racionális indoklását nyújtják (Alvin Plantinga), hol pedig a filozófiai és a vallási ismeretelmélet összekapcsolásán munkálkodnak (William Alston). Ezekhez az irányzatokhoz kell sorolnunk a kései Heidegger munkásságát is, melyben a filozófia és a teológia sajátos, költői summában forrnak egybe – olyan összegzés ez, mely ugyan elszakad a filozófia és a teológia közös racionális hagyományától, de radikális útkeresése e történeti közösség új formájának körvonalait villantja föl.

De míg a teológia a filozófiától megkövetelheti a megalapozás munkáját, a filozófia is követelheti a teológiától. Éppen tudományos jellegének erősítése végett a filozófia követelheti egy újszerű teológia kialakítását, mely a heideggeri úttól eltérően nem a filozófia és a teológia költői feloldására törekszik, hanem annak a közös talajnak a meghatározására, melynek két különböző modalitása lenne a teológia és a filozófia munkája. Ez a közös talaj azon jelenségek területe, melyeket hagyományosan a misztika körébe sorolnak. A misztikában jelentkező sajátos meglátások és tapasztalatok – melyek már hosszú idő óta foglalkoztatják a filozófusokat, majd a pszichológusokat is – olyan empirikus térre mutatnak, melynek különböző formájú értelmezései nélkül nem létezik sem filozófia, sem teológia. Az a megismerési mód, mely a misztikában tárul fel, külön kutatás tárgyát kellene hogy képezze, tehát egyfajta *empirikus teológiáét*. Ezáltal a teológiában nem keletkezne módszertani újdonság. Amennyiben a teológia tudományosságát *történeti alapokon* határozta meg – a Kinyilatkoztatás konkrét eseményére utalva –, már eddig is empirikus tudomány volt a szó egy bizonyos értelmében. Empirikussága kibővülne csupán, ha nagyobb hangsúllyal fordulna azon tények vizsgálatára felé, melyek a vallási élmények hátterében meghúzódnak. Az empirikusság követelménye itt nem azt jelenti, hogy a teológiának, *horribile dictu*, kísérletező tudománnyá kellene változnia. Csupán annyit tartalmaz, hogy ki kellene alakítania azt a *prototeológiai* tudományos keretet, melyen belül a vallási jelenségek alapját képező, elsősorban lelkeként felbukkanó folyamatok mibenlétének a vizsgálatára lehetne koncentrálni. Ez a feladat viselheti „a

teológia mint szigorú tudomány” címkéjét is, ha az egyes kifejezéseket jól – helyesen, összetetten – értjük. A feladat (melynek részletes bemutatására a jelen keretek között nem vállalkozhatok) talán egyfajta valláslélektanra is áthárítható lenne. De a valláslélektan jelenleg a módszertani és a felfogásbeli sokféleség állapotában van, mivel megközelítésében más tudományágak – főképpen a természettudományokkal versenyre kelő tudományos lélektan – premisszái érvényesülnek. Prototeológiai lélektan, prototeológiai tudomány azonban egyben azt is jelentené: minden további nélkül nem fogadjuk el az egyes empirikus módszertanokat.

A közös jövő és szerkezete

Rövid áttekintésemet az eddigiek összefoglalásával és megvilágításával szeretném zárni. A filozófia és a teológia bonyolult viszonyában úgy teremthetünk némi világosságot, ha a feltárt közös válsághelyzetet túlmenően a közösnek felismert feladatokat is felvázoljuk. A teológia mint tudomány – erre különösen figyelniünk kell – *szűkebb*, mint a filozófia s ennyiben *tudományos jellege* korlátozottabb. A teológia mint tudomány a hitéletre, a hitre támaszkodik, mint ami antropológiai-lélektani alapja. A filozófiának nincs ilyen tőle magától különálló alapja, mivel a filozófia hasonló megalapozása nem más, mint maga a filozófia – a filozófia mint csodálkozás és a filozófia mint a bölcsesség keresése. A filozófia tehát mint tudomány és a filozófia mint az életvezetés gyakorlati bölcsességének a keresése egymással összefüggenek, mi több, elválasztásuk a filozófia megszüntetését jelentené. A kortárs szakfilozófiai áramlatok sokszor gondolnak némi megvetéssel azon korábbi filozófiai felfogásokra, melyek a konkrét életvezetés problémáit is rendszeres formában bevonták tárgyalásukba. A mai specializáció, gondolják a szakfilozófia képviselői, a filozófiát is csak mint szakfilozófiát őrizheti meg szalonképesnek a tudomány világában. De a *Fides et ratio* körlevél arra figyelmeztet, hogy a filozófia ezen leszűkítése a filozófia halálával egyenlő. Noha például Husserl korai időszakában élesen kikel a „világnézeti filozófiák” ellenében – s amennyiben ezek relativizmust képviseltek, tiltakozása jogos is volt –, ám késői időszakában egyre világosabban felismerte, hogy a filozófia „mint szigorú tudomány” sem mondhat le az ember, az egyes tudós és filozófus, majd az egész emberiség bölcséleti átalakításáról. A filozófia az ember átalakítására törekszik elsajátított és a hagyományban megszilárdult felismerései alapján.

Ezért a filozófia olyan tudomány, mely szervesen terjed ki a teológia részéről csak a hit közvetítésével felmért területre, az egyes ember konkrét életére. A teológia és a hit közötti közvetítő az egyházi-közösségi gyakorlat, a liturgikus praxis. De ez a közvetítő elem nyilvánvalóan nélkülözi azt a közvetlen noétikus összetevőt, ami a gyakorlatot az absztrakció alacsonyabb szintjén egybetartja. Az *ideológia*, főképpen a politikai ideológia, mely a gyakorlatszerve-

zésben oly hatékonyak bizonyult, éppen ezen a noétikus területen lép fel: az ideológia nem absztrakt tudomány, de nem is merő hitgyakorlat, hanem a kettő között álló elem, mely a maga módján képes a gyakorlatszervezésre. A teológia és a hitélet között nem létezik ilyen közvetítő mozzanat. A teológia hivatkozik a hitben adott ismereti forrásra, vagy az isteni vezetésre, mely a tanítók együttes tanítói bölcsességében megnyilvánul, ám ezekre mint *forrásokra* utal vissza. A hitéletben a teológia *mint ilyen*, a maga tudományos mivoltában nincs jelen – a teológia nem jelent életpraxist. A teológia nem hatja át a maga szerves terjeszkedése révén az életvezetés területét. A teológia megmarad *alkalmazott filozófiának* – a megismerés forrásainak sajátos meghatározása és a filozófia tudományos igényeinek felhasználása által. Ha szabad néhány mondatban évszázadok eseményeinek rövid értékelésére utalni, akkor azt mondhatjuk, hogy a kereszténység történetének egyik legszomorúbb fejleménye éppen ez volt: a noétikus kört uraló filozófia egyrészt felolvadt a teológiában mint *theologia rationalis*, másrészt absztrahálódva önálló tudománnyá fejlődött, a teológia *riválisává*, miközben az eredeti terület, melyre a filozófia mint *paidagógosz eisz Khrisztont* utalt, gazdátlanul maradt. Ezen a területen lépett fel azután a nyugati kereszténység hasadását előidéző ideológiák sokasága, kezdve az egyes eretnekségektől egészen a modern politikai ideológiákig. Éppen ezen ideológiák gondosabb tanulmányozása – romboló hatásuk sokoldalú felmérése – világít rá élesen arra a tényre, hogy a teológia által szabadon hagyott terület gondozása mennyire fontos. S ebben az értelemben mondhatjuk, hogy *az ideológia a filozófia helyének és szerepének bitorlása*.

A filozófia mint *paidagógosz eisz Khrisztont* nem csak azért áll élesen szembe a demagóg politikai ideológiákkal, mert önnön magasröptű szempontjai alapján eleve elveti az eszmék olcsó alkalmazását a politikai hatáskeltés céljaira. Sokkal inkább azért, mert a politikai ideológia mint ezen köztes terület kisajátítása *elzárja* az embert mind sajátos egyéni-kisközösségi gyakorlatától mint életbölcsestől gyakorlatlától (amennyiben a politikai ideológia fő hivatkozási pontja mindenkor a kollektívum), mind az egyéni ember és kisközösségének felemelkedésétől azon célok felé, melyek megfelelő megfogalmazása nyilvánvalóan csak a teológia keretében lehetséges, és amelyek másfelől nyitott, kritikus mérlegelést is szükségessé tesznek. A teológia axiomatikusan hivatkozik az üdvösségre mint az emberi élet legmagasabb és teológiailag szabatosan (de nem kimerítően) megfogalmazható céljára. Am az üdvösség lehetőségét nem elég a vallási élményben felismerni, azt a mindennapi élet változó körülményei során folytonosan újra meg újra értelmezni kell, újra meg újra visszajutva az eredeti felismerés forrásához, illetve előretékelve a teológia mint tudomány által meghatározott célokra. A filozófia ezen értelmezés talán legfontosabb eszköze; az élményben megragadott eredeti felismerés és az absztrakt célok között, melyekre a vallási, esztétikai és egyéb természetes szimbólumok is utalnak, a filozófia segítségével mozgunk, bizonyos érte-

lemben *cikk*ekben: vagyis az egyes köröket egymással mintegy átfogó öltésekkel összevarrva. A filozófia teret nyit a lélek előtt, hogy abban egymással szervesen összekapcsolódhassék az eredeti, egzisztenciális élmény (például a hitélmény), a mindennapok jelképes – önmagán túlmutató – természeti élményvilága (szépség, szerelem, megrendülés, születés, halál), illetve mindennek szintetikus, fogalmi elrendezése és vizsgálata absztrakt-tudományos szinten. Ezen utóbbiban jelenik meg a teológia, mely mintegy felülről lehajolva emeli magához mindannak gyümölcsét, melynek előkészítése, táplálása, érlelése, gondozása a filozófia feladata. A teológia ugyanakkor nemcsak egyszerűen leszüreteli azt, amit az élet terem a számára, hanem mint empirikus prototeológia (ennyiben jelenleg csak *posztulatorikus értelemben*) a maga tudományos minőségét az emberi élet vallással kapcsolatos megnyilvánulásai empirikus vizsgálataival megalapozza és elmélyíti.

Igy kapcsolódhat össze filozófia és teológia anélkül, hogy mivoltuk és szerepük egymás rovására érvényesülhetne, és anélkül, hogy egymás területére térnének illetéktelenül. Természetesen egymás területén is működnek bizonyos korlátok között, de mindig eltérő feladatkörben. A teológia mint empirikus tudomány foglalkozik a vallási életben feltáruló különleges ismereti módok empirikus tanulmányozásával s ennyiben olyan területre lép, ahol más tudományágak is működnek; de a teológiának nem szabad a többi tudományág módszertani előítéleteit elfogadnia s ezen kísértés leküzdésében éppen a filozófia módszertani kritikussága siet segítségére. A filozófia a maga részéről kiterjed a mindennapok, így a vallási mindennapok élményvilágának is a rendezésére, elemzésére, egységesítésére, ám nem a teológia axiomatikus igényével, hanem a kutatás szabadságával, ami nélkül nem remélhetünk valódi, elsajátított ismeretet. A filozófia újra meg újra megfogalmazza a radikális újrakezdés követelményét minden lehetséges összefüggésben, de ezáltal csupán a valódi értékek szilárdabb megalapozására törekszik, amint ezt például Descartes módszeres kételyről szóló tana is teszi. Ebben ugyanis nem a szkepticizmus a cél, hanem a bizonyosság alapjainak a feltárása. Márpedig ezen bizonyosság nélkül, a mindennapi életben, a radikális újrakezdésben újra meg újra elsajátított bizonyosság nélkül még a „remélt dolgok bizonyossága” sem létezik.

Mindebből a következő tanulságot vonhatjuk le. Filozófia és teológia összefüggése nem egyszerűen tudományos viszonyukat érinti, hanem egyben (a teológia szempontjából) üdvösségi kérdés. A teológia elvetheti ugyan a filozófiát, miként egy helytelenül értelmezett platonizmus elvetette az emberi „testet” a „lélek” javára – ám ez a felfogás nem számol (hasonlatunknál maradva) a test mérhetetlen jelentőségével az emberi élet s ennyiben az üdvösség terén is. Az ember testisége nem más, mint megléte a világban, abban a világban, mely a legnagyobb esély s a legnagyobb veszély: jelentős részben itt és most dől el az, hogy az ember mivé lesz. Az ember testisége ennek biológiai-organikus formájában az a terep, mely a szabad választást biztosítja, mely az emberi létezés központi jellemzőjének, a szemé-

lyes szabad akarati döntés lehetőségének és valóságának a kerete. A test nem más, mint ennek a személyes és szabad, lelkinék nevezett szférának az aktualitása, amin kívül nem jöhet létre az, ami az ember számára a legfontosabb: hogy a jó mellett dönthessen. Egyrészt azért vagyunk testben, azért vagyunk testiek, mert csak ezáltal nyílik lehetőségünk a jó mellett szóló döntésre a testnek – a biológiai-organikus állapotnak megfelelő – számtalan lehetőségében és konkrét elágazásaiban (amire az élethelyzetek sokasága, bonyolultsága és összefüggéseik utalnak). Másfelől azért vagyunk testben, mert ezáltal vagyunk képesek a jó eszközékként a testi létezők összességében hatni. A testiség tehát konkrét lehetősége a jó aktualitásának, a kanti értelemben mindenkor nyitva álló *jobbulásnak*. A testi lét a maga organikusságával egybeszervezi az emberi létezés különböző területeit és vonatkozásait, a legmagasabbakat is ideértve. A testi létezés helyes fenntartása, ápolása, kultúrája – mint a régi görögöknél: *kalokagathiája* – ezen szervező funkció magas szintű megvalósítása. De a kalokagathia eszményéből kimarad (s legfeljebb a misztériumvallások tanításában csillan fel) legalább két, ugyancsak a testhez kötődő két elem: a testi lét szakrális önfeláldozásának eszménye, illetve a testi lét nem-empirikus dimenziójának legalább vázlata – amire a kereszténységben a feltámadásról szóló tan utal. A filozófia nem más, mint a testiség ezen organikus funkciójának a végrehajtása a szervező elv, a noétikum (a lélek és az intellektus) szintjén. Ezért a filozófia jelentős részben a testtel kezdődik, a testre vonatkozik s a test alapján áll akkor is, amikor már látszólag valami másról szól. A filozófia szintetikus működése annak a konkrét összefüggésnek, melyben az ember egységes személyes-konkrét létezése megvalósul a maga szabad akarati jellegében. Ezért a filozófia legalább oly drága valami, mint testiségünk, mint szabad akaratiságunk ezen keretszerkezete – mint mi magunk. A filozófia joggal utal tehát arra, hogy egyik legfőbb feladata az emberi létezés kivételességének és az ebből eredő felelősségnek a belátása és beláttatása, s e belátás megfelelő gondozása, elmélyítése és kiterjesztése az élet lehető legtöbb területén.

Amiképpen a test nem a lélek ellensége, hanem társa, mely üdvtörténetileg is össze van kötve a lélekkel egyszer s mindenkorra, úgy van összekapcsolva a filozófia is a teológiával. Amiképpen a test nem a lélek szolgálója, hanem annál sokkal több: társa, segítője, támogatója, az a hely, melyben a lélek (most rajta az embert a maga lényegében értve) az lehet, ami, s azzá válhat, amire eleve irányul – úgy a filozófia is ilyen közege a teológiának. A filozófia nem szolgálója tehát a teológiának, hanem *testvére* vagy társa: *philosophia socia theologiae*.