

Bernhard Welte

MIT JELENT HINNI?

Vallásfilozófiai megfontolások

A fordítás alapjául szolgáló mű

Bernhard Welte: Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie
Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982

Fordította: Görföl Tibor

* * *

Előljáróban	1	Negyedik fejezet	23
A könyv célja	2	Az emberek között megvalósuló hit	23
<i>Első fejezet</i>	2	Előzetes megjegyzések	23
A hit filozófiai tárgyalásának értelme	2	7. § Az embertársi hit szerepe az emberi lét szerkezetében	24
1. § A hit filozófiai megvilágításának lehetőségi alapja	2	8. § Az embertársi viszony mint az embertársi hit alapja	25
2. § A hit filozófiájának szükségessége a mai történelmi helyzetben	5	9. § Az emberek közötti hit struktúrája	30
<i>Második fejezet</i>	9	1. A tanúsítás	30
Az emberi létet megalapozó hit	9	2. A hit	32
3. § Az emberi lét mint hiten alapuló folyamat	9	<i>Ötödik fejezet</i>	37
4. § Az emberi létet megalapozó hit mint bennfoglalt vallásos hit	13	A Jézusba vetett hiten keresztül Istenbe vetett hit	37
<i>Harmadik fejezet</i>	16	10. § A szintézis	37
A kifejezetett istenhit	16	11. § A Jézusba vetett hit lehetőségének előfeltételei	37
Előzetes megjegyzések	16	12. § Előretételek Jézusra	38
5. § A kifejezetett istenhit lehetőségének alapja	17	13. § A Jézusba vetett hiten keresztül Istenbe vetett hit ember szerkezete és kialakulása	40
6. § Az Istenbe vetett hit elől kitérő magatartás formái	21		

* * *

Előljáróban

A könyvben szereplő megfontolásaimat eredetileg a freiburgi egyetem teológiai fakultásán tartott előadásaimban fejtettem ki. A több szemeszteren keresztül, időről-időre átdolgozott formában előadott gondolatmenetet most újra átnéztem, kiegészítettem, figyelembe véve a témába vágó, számomra fontosnak tűnő újabb irodalmat is.

A hit körébe vágó vizsgálódásaim kiegészítik *Religionsphilosophie* [Vallásfilozófia] című művem, amelyben csupán röviden érintem az ember Istenhez való alapviszonyaként meghatározott hitet.¹ Jelen könyv másrészt *Heilsverständnis*² [Az üdvösség megértése] című korábbi könyvemhez is kapcsolódik, amelyben megvilágítom annak emberi lehetőségét, amire a keresztény hitet elfogadó ember hite irányul. E helyütt immár magát a hit folya-

¹ B. Welte: *Religionsphilosophie*. Freiburg i. Br., 1980³, 12. §, 168–182.

² B. Welte: *Heilsverständnis*. Freiburg. i. Br., 1966.

matát veszem szemügyre, azt, amit a klasszikus teológia *fides qua creditur*nak nevezett. Ez az aktus ugyan nem választható el attól, ami a hit tárgyát képezi (ez a könyv során is világosan megmutatkozik majd), de mégiscsak megkülönböztethető tőle, és ezért – úgy vélem – önmagában is vizsgálható.

Freiburg i. Br., 1982 júliusa

Bernhard Welte

A könyv célja

A következőkben sajátos módon igyekszünk megvilágítani a keresztény hitet: a filozófiai gondolkodás útján.

Az isteni hit filozófiai megvilágítására úgy vállalkozhatunk, ha előbb megvizsgáljuk a hit általános formáit, amelyek még nem sajátosan keresztény természetűek, de, úgy vélem, nélkülük a keresztény hit nem lehetne az, ami.

A hit általánosabb formáiként a következőket jelölhetjük meg: először is azt a hitet, amelyet létmegalapozó hitnek nevezhetnénk, mivelhogy ez teszi egyáltalán lehetővé az emberi létezését; az egész létezését lehetővé tevő hit lévén akár transzcendentális hitnek is nevezhetjük. Behatóbb vizsgálódásaink során megmutatkozik majd, hogy ez a transzcendentális hit bennfoglaltan már vallásos hit. Ennélfogva azután azt kell majd feltárnunk, hogyan alakulhat át ez a bennfoglalt hit kifejezett istenhitté. Mindezen túl azonban azt is meg kell világítanunk (szintén egészen általános alapon), mit jelent az, hogy számos esetben hittel viszonyulunk embertársainkhoz.

E teljességgel általános megfontolások alapján azután végül arról a kérdéskörrel ejtünk szót, amelynek megközelítésén kezdettől fogva fáradoztunk: a hívő ember meggyőződése szerint Istent végérvényesen kinyilatkoztató Jézus által Istenbe vetett hit kérdéséről.

Ezt a – röviden felvázolt – gondolatmenetet filozófiai úton kell kidolgoznunk. Közelebről ez azt jelenti, hogy a gondolkodás útján kell feltárnunk létezésünknek azt a megvalósulásmódját, amelyet – különböző értelemben – hitnek nevezünk. Ennek érdekében először is a létezésnek és lehetséges formáinak a struktúráját kell elemeznünk.

Első fejezet

A hit filozófiai tárgyalásának értelme

1. § A hit filozófiai megvilágításának lehetőségi alapja

A vázolt célkitűzés lehetséges és értelmes, sőt meghatározott történelmi körülmények között egyenesen szükségszerű.

Ugyanakkor meghatározott ellenvetések fogalmazódnak meg a hit filozófiai taglalásának lehetőségével szemben, elsősorban teológiai szempontból. Megpróbálunk komolyan számot vetni ezekkel az ellenvetésekkel. És éppen ez a számvetés teszi lehetővé számunkra, hogy kifejtsük célkitűzésünk megvalósíthatóságának, sőt szükségszerűségének legfontosabb okait.

Hogy pontos képet nyerjünk a teológiai ellenvetésekről, vizsgáljuk meg először is Karl Barth véleményét a kérdésről. Nagyszabású művében Barth azt állítja, hogy a teológia Isten igéjét és Lelkét vizsgálja, s ezért Brunnerral, Gogartennel és Bultmann-nal szemben egyértelműen azt hangsúlyozza, hogy a teológia nem „kapcsolódhat” az antropológiai előfeltételekhez.³ Minthogy a teológiában nem érvényesülhet semmiféle antropológiai előfeltétel, a filozófiának, a világban élt emberi létezés megértésére irányuló emberi erőfeszítésnek nem lehet szerepe a teológia területén.

E kézenfekvőnek tűnő teológiai ellenvetés mellett nem mehetünk el szó nélkül. Fel kell hívni a figyelmet néhány olyan egyszerű alapmozzanatra, amely ellene szól.

Tegyük fel, hogy vallási értelemben a hit azt jelenti: az ember meghallja és elfogadja azt, amit Isten mond neki, azaz Isten szavát, valamilyen ajándékot kap és fogad el Istentől. Ha így közelítjük meg a dolgot, olyan kifejezéseket használunk, mint a „szó” és az „ajándék”. Azt pedig elsősorban az emberi kapcsolatok révén tudjuk, milyen értelmük és szerepük van ezeknek a szavaknak. Amikor tehát ilyen kifejezéseket használunk, analógia segítségével közelítjük meg az ember Istennel való kapcsolatát, és analógiánkat az emberek közötti kapcsolatok tartományából merítjük.

Ennélfogva először is a következő egyszerű kérdés adódik vizsgáldásunk számára: mi történik, amikor egy ember egy másik emberhez beszél? Mi történik, amikor valaki ajándékot ad valakinek? A kérdésre egészen egyszerűen azt válaszolhatjuk: attól, aki ajándékot ad vagy beszélni kezd, kiindul valami, és eléri azt, aki ajándékban részesül, vagy akihez szavakat intéznek. Az, hogy az esemény forrása az ajándékot adó ember, az, hogy egy nap egyszer csak megszólít minket, és ajándékot ad nekünk – az nem magyarázható meg a megajándékozott és megszólított ember felől, hanem egyszerűen olyan esemény, amelyet el kell fogadnunk.

De ezen a ponton még valami mást is figyelembe kell vennünk. A történés szerves része az is, hogy akihez szavakat intéznek, vagy aki ajándékban részesül, az adott szavakat vagy ajándékot szavakként és ajándékként érti, és fogadja el. Miközben pedig elfogadja őket, tudatában van annak, hogy megszólított vagy megajándékozott személy. Az olyan ajándék, amelyről címzettje nem ismeri föl, hogy ajándék, s amelyet nem ajándékként fogad el, már nem is ajándék. Attól ugyanis még nem leszek megajándékozott személy, hogy az, aki ajándékot akar adni nekem, úgy tesz le mellém valamit, vagy úgy hat rám szellemileg, hogy én közben nem veszek észre semmit, és nem veszem észre magát az ajándékozás eseményét.

Mindez pedig fokozott mértékben így van akkor, ha az ajándék olyan szó, amelyet hozzám intéznek. Éppúgy igaz ez Isten szavára is. A szó lényegéhez ugyanis hozzátartozik, hogy mond valamit valakinek. Vagyis elhangzásában, megvalósulásában a szó eleve kapcsolatot jelent. A kapcsolat forrása az, aki beszél; ezt a dimenzióját tekintve semmiféle egyéb eredete nincs. Ugyanakkor éppen úgy valósul meg, hogy kilép a beszélőből, és átível ahhoz, akihez beszél, a célja az, hogy a másik meghallja, megértse, sőt adott esetben el is fogadja. A hozzá intézett szót az ember meghallja, s nem csupán hangzását, de értelmét is hallja, azaz megérti, sőt adott esetben tudatosan és szabadon magáévá is teszi. A meghallás, a megértés és a tudatos elsajátítás pedig olyan folyamat, amelyet az embernek magának kell végbevinnie. A szó csak ennek a folyamatnak a során alakul teljesen szóvá, azaz olyan szóvá, amelyet valaki kimond, és valakihez intéz.

³ Vö. K. Barth tanulmánya: *Zwischen den Zeiten* 11 (1933), 311.

Ajándék és szó, szóként adott ajándék: jóllehet mindkettő attól ered, aki ajándékot ad, és beszél, de ez nem jelenti azt, hogy tétlenségre kárhozzatná a megajándékozottat és megszólítottat. Ellenkezőleg, a megajándékozott és megszólított ember szervesen hozzátartozik az eseményhez: meg kell nyílnia az ajándéokra vagy a szóra, ajándékként és szóként kell értenie (s talán örömmel is fogadja, amiben részesült), és így önmagát megajándékozott és megszólított személynek kell értenie. Az ajándékozás és az ajándékozó beszéd eseménye mint kapcsolatot teremtő történés tehát *mindkét* féltől a cselekvés és az önmegértés meghatározott módját kívánja. Az ajándékban vagy hozzá intézett szavakban részesülő embernek is cselekvő szerepe van, valami olyat kell megtennie, amit csak ő vihet végbe, amit az ajándékozó nem tehet meg helyette.

Mindezen felül azt is figyelembe kell vennünk, hogy magát a történést nem oszthatjuk fel (valamiféle külső szempont szerint) két részre. A dolog sokkal inkább úgy áll, hogy jóllehet a beszélő és ajándékozó ember *teljes egészében* megvalósítja ezt a kapcsolatot létrehozó mozgást (ő adja az ajándékot, ő a forrása a szavaknak, és ő az oka annak, hogy az ajándékban részesülő ember ténylegesen megajándékozott és megszólított), másfelől a megajándékozott és megszólított ember a maga részéről szintén az egészet valósítja meg, bár a történésnek éppúgy alanya a másik személy is. Amit végbevisz, nem más, mint hogy felismeri: valaki beszélt hozzám, valaki ajándékot adott nekem. Kapcsolat van közöttünk, ő beszélt hozzám, megajándékoz engem. Én pedig az vagyok, akit megszólítottak, akinek ajándékot adtak. Ez az ember tehát a maga részéről szintén a teljes összefüggését megvalósítja ennek a kapcsolatot létrehozó történésnek. A kapcsolatot mindkét fél összefüggő egészként, valamennyi összetevőjét átfogó teljességként valósítja meg, jóllehet mindketten más-más módon.⁴

Ennek következtében a folyamat egyképpen leírható és feltárható mindkét pólus felől. A kétféle megközelítés ugyan eltérő szempontokat tükröz, de maga a vizsgált dolog mindkét esetben egy és ugyanaz.⁵

Könyvünk kérdésfeltevésének összefüggésében a megajándékozott és megszólított ember szerepe áll előtérben, bár egy pillanatra sem felejtethjük el, hogy az Isten ajándékaént vagy Isten szavaként értett hit megvilágítása a célunk. Nekünk, akik a hit állapotában Isten szavában és ajándékában részesülünk, szintén teljes egészében végbe kell vinnünk ezt az eseményt, ha egyszer az olyan történést vagy szót jelent, amelyet el kell fogadnunk, és meg kell értenünk.

De mégis miféle képességünk révén tudunk végbevinni ilyesmit? Azzal a képességünkkel, vagy más szóval: azzal a világossággal, amelyet létmegértésünknek, vagy éppen eszünknek nevezhetünk. Az ész az észlelés képességének ereje és tágassága, amelynek köszönhetően szellemileg megragadhatjuk és megérthetjük az egészében vett létezőt és saját magunkat. Észlelésre képesítő eszünk révén tudjuk megérteni Isten szavát is. Az értelem képességétől megfosztott létezők erre nem képesek. Ezért a fentebb vázolt összefüggést így is megfogalmazhatjuk: az ész erejének révén az ember maga is cselekvő alanya annak a történésnek, amelynek során Isten megajándékozta őt a hit szavával és lelkével.

Ebből kifolyólag elhibázott törekvés lenne, ha a vallást, és közelebbről a keresztény hitet egyoldalúan és kizárólag Isten cselekvése alapján magyaráznánk. Jóllehet teljességgel igaz,

⁴ Lásd erről a *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg i. Br., 1979) című könyvemben a történésnek erről az azonosságáról mondottakat (110–121.).

⁵ Lásd erről B. Welte: *Heilsverständnis*. Freiburg i. Br., 1966, 27skk.

hogy a hit mindenestől Isten szavából és ajándékából fakad, s ezért ebben az értelemben – ahogyan Karl Barth állította – nem létezik „köztes meghatározása” a hitnek (értsd: a hit eseményétől különböző meghatározása), másfelől azt is ki kell emelnünk, hogy létezik az ész képességével felruházott ember, aki igyekszik megérteni tulajdon hitét, és meg is kell értenie azt, s hit hordozta megértése során megpróbálja megérteni (és meg is kell értenie) a vele kapcsolatot létesítő Istent és ezzel az egész világot is. Megértésének feltétele, amely nélkül nem érthetne meg semmit, a számára adományozott létmegértés, avagy a neki adott ész.

Az emberi létmegértés elméleti kifejtését filozófiának nevezzük. Amennyiben pedig a filozófia sajátosan az önmagát és önnön hitét megérteni és tudatosan elsajátítani törekvő embert vizsgálja, a hit eseményének filozófiai megvilágítására vállalkozik.

Ezen alapszik, hogy lehetséges a hit filozófiája. És bár segítségére lehet a hitről kidolgozott teológiának, a teológia szerepét és feladatát nem töltheti be. Ezt szem előtt tartva a következőkben a hit filozófiájának felvázolására teszünk kísérletet, fokozatosan megközelítve a keresztény hitet.

2. § A hit filozófiájának szükségessége a mai történelmi helyzetben

Az emberi létmegértés, avagy az emberi ész a történelem során mélyreható változásokon ment keresztül. Korunkban ezt nem csupán a bibliai szövegeknek és a keresztény hagyomány egész kibontakozásának beható történelmi-kritikai vizsgálata tudatosította bennünk, de (sőt talán nagyobb mértékben) a történelem filozófiájának területén kialakult újszerű elgondolások is, mások mellett Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey és Martin Heidegger filozófiai felismerései. Ma már tudjuk, hogy a létmegértés története során, és ebből adódóan a hagyomány története során alapvető változások zajlanak le.⁶

Ha tehát a hit önmegértését a létmegértés történetének keretében vizsgáljuk, azt látjuk, hogy azokban a korokban, amikor eredendő erő tölti meg a vallás életét, egyáltalán nem merül föl igény a hit filozófiai feldolgozására. A hit ilyenkor látszólag teljességgel saját erőforrásából táplálkozik, amelyet Isten adományoz számára. Ám az emberi létmegértésnek – az adott korra jellemző formájában – ilyenkor is megvolt a szerepe, még ha nem is tételesen kidolgozott filozófiaként. Hogy ez valóban így van, azt a hit sajátos nyelvhasználata tanúsítja. A nyelvet ugyanis bennfoglalt filozófiának tekinthetjük, amely ebben az esetben még nem igényli, hogy tételesen kifejtésék.

Ha a keresztény hagyományból kívánunk példát találni a mondottakra, arra hívhatjuk föl a figyelmet, hogy a szinoptikusok másféle nyelvet használnak, mint János vagy Pál, és azután megint másfajta nyelv segítségével fejeződött ki a hit a nagy későkorzi zsinatok dogmatikai meghatározásaiban.⁷ Utóbbi esetben sajátos, a görög filozófiától kölcsönzött fogalmak segítségével igyekezett megérteni magát.

A középkor hajnalán Canterbury Anzelm kidolgozta jól ismert programját, mely szerint a hit *fides quaerens intellectum*, olyan hit, amely megértésre törekszik. Ezen a történelmi ponton a hit önmaga feltárásába fog, önmaga kibontására vállalkozik, és pedig olyan módon, amely sajátosan a középkorra jellemző. Ebből a törekvésből alakultak ki a hit megér-

⁶ Lásd erről elsősorban P. Hünermann: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg i. Br., 1967.

⁷ Vö. B. Welte: *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung” des Christentums*. In K. Kremer (szerk.): *Metaphysik und Theologie*. Leiden, 1980, 76–91.

tésére vállalkozó nagyszabású középkori gondolatrendszerek, amelyek nagymértékben objektiválják a hitet (a folyamat már a késői ókorban megkezdődött). Ezzel magyarázható, hogy a hit teológiai megértésére a filozófia eszközeivel törekvő gondolkodók elsősorban a *fides quae creditur*, más szóval a hittartalmak vizsgálatának szentelték magukat.

A reformációval a hit önmegértésének újfajta kísérlete jelenik meg. A hit kizárólagosságaról (*sola fides*) alkotott lutheri álláspont egészen új színezetű megközelítést jelentett. Luther elszakadt a hit megértésének a hagyomány alapján a korban uralkodó formájától. Felfogása pedig azokban az egyházakban is változást hozott, amelyek nem követték a reformációt: éppen a másik végletbe hajszolta őket. A XVI. századi történések annyit azonban világosan elénk tárnak, hogy mindkét részről egyaránt új szempontok szerint igyekeztek kialakítani a hit valódi és tiszta fogalmát. A hit újszerű felfogásának egy új szerkezetű tudat és egy újfajta mozgást követő reflexió révén kellett kialakulnia.

Mindezt a gondolkodás történetében is világosan megfigyelhetjük. Descartes rögzítette elsőként az újfajta gondolkodás lényegi alapelveit. A reflexió alapja nála az objektív valósággal (*realitas objectiva*) szembenálló „gondolkodó dologként” (*res cogitans*) felfogott szubjektum bizonyossága, amelyet a szubjektumnak önállóan kell kialakítania. Itt tehát egészen kiéleződött a szubjektum és az objektum különbözősége, és ezzel együtt a kritikai és autonóm ész is színre lépett.⁸

Ennek a jelentős következményekkel járó folyamatnak a nyomán a hit története is új irányt vett. Az új szakasz alapvető jegye az, hogy fokozatosan elkülönült egymástól a hit és az uralkodó tudat.

A felvilágosodás során a folyamat felgyorsult. Immanuel Kant gondolkodását szintén értelmezhetjük ebben az összefüggésben. Alapvető elgondolásaiból adódóan nagymértékben objektiválta a hit meghatározta tudatot, és ezzel párhuzamosan ugyanilyen nagymértékű különbséget feltételezett a hit meghatározta tudat és a kor tudományos, objektív szelleme között. Ha a metafizika mint tudomány nem lehetséges többé (amint azt *A tiszta ész kritikája* kimutatja), akkor a teológia és a hit szintén kiszorul az ekképpen felfogott tudomány területéről. Mivel pedig döntően a tudomány határozta meg a kor tudatát, a hit olyan területre kényszerült, amelyet a kor uralkodó tudata nem vett figyelembe.

Bár a XVIII. század végén és a XIX. században Kant alapszemléletéből kinőtt a német idealizmus roppant erejű filozófiai irányzata, s olyan gondolkodók jelentek meg, mint Schleiermacher, Schelling, Hegel és Fichte, de már egészen korán megmutatkozott, hogy ez a nagyszabású gondolkodásmód hosszú távon nem életképes, és ennyiben a történelem teljes összefüggésén belül csupán közjáték volt. A XIX. század végén a gondolkodás megint csak arról a pontról indult ki, ahol a XVIII. század közepén és végén hirtelen átalakulásnak indult, vagyis a racionális felvilágosodás álláspontjáról.

A felvilágosodásnak ehhez az új felvirágzásához sorolható Auguste Comte pozitivizmusa. A XX. századon belül ezzel rokonítható a mások mellett Karl Popper és Rudolf Carnap kidolgozta neopozitivizmus, de hasonló jellegű kísérlet E. Topitsch⁹ és Hans Albert¹⁰ kritikai racionalizmusa is. Amennyiben ezeket a gondolkodásformákat az újkori tudat jelleg-

⁸ Vö. B. Welte: Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 87 (1980), 1. Halbband, 1–15.

⁹ E. Topitsch: *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*. Freiburg i. Br., 1969.

¹⁰ H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1969²; uő: *Theologische Holzwege*. Tübingen, 1975.

zetes megnyilatkozásainak tekinthetjük, azt tanúsítják, hogy a modern tudat immár lényegileg elfordul a hittől. Ez pedig azt jelenti, hogy a hit már csak egészen csekély mértékben találhat kapcsolódási pontot a kor tudatával. Ugyanakkor az emberek széles rétegei változatlanul megőrizték hitüket. Csakhogy a hit ekkor már úgyszólván kulturális űrben volt kénytelen élni, semmilyen lényegi szállal nem kapcsolódott a kor uralkodó tudatához. Az pedig igen nagy veszélyt jelent a hitre, ha ilyen állapotba kerül.

Ezért nem véletlen, hogy amikor a modern kritikai tudat nagy erővel követelt jogot magának, egyidejűleg olyan, filozófiai természetű erőfeszítések is jelentkeztek a teológiához kapcsolódóan, amelyek új szempontok szerint próbálták érthetővé tenni a hit valóságát.

A felvilágosodás első nagy hulláma után Hegel arra vállalkozott, hogy nagyszabású rendszerével átfogja a hitet is, és átalakítsa azzá a tudássá, amelyet (a modern tudományokban jelentkező tudástól eltérően) az ész abszolút átfogó fogalomként ért meg, amely dialektikus mozgás keretében minden ellentétet magába fog és összekapcsol. Schelling azután mindezt, különösen késői pozitív filozófiájában, kiegészítette a levezethetetlen tények pozitív mozzanatával, amellyel a legvégső határáig ment el annak, amit egy idealista jellegű rendszer egyáltalán be tud fogni.¹¹

Nem sokkal később Kierkegaardnál radikálisan új formában jelentkezett a hittel kapcsolatban felmerült szellemi igény. Kierkegaard az egyén szubjektivitását – polemikus éllel – szembeállította a mindent magába emelő rendszerrel. Az egzisztáló szubjektum ugyanis (és ezt helyesen állítja) nem vezethető le a rendszerből. A hitet pedig mindig az egyénnek kell megvalósítania. Elsősorban álnéven kiadott írásaiban Kierkegaard olyan behatóan elemzte az egzisztáló egyén egzisztálását, hogy a szorongáson és a kétségbeesésen túlemelve végül legvégső, többnyire rejtett határához juttatja el az egzisztáló embert, amelyen saját erejéből már nem juthat túl. Ez az a pont, ahol az ember számára lehetségessé válik a hit ugrása. Kierkegaard azt a megközelítést tárja elénk, amely a hit lehetőségének alapját az emberi egzisztálás elemzése alapján tárja föl, de teljességgel tartózkodik attól, hogy magát a hitet ennek eredményeként vezesse le. E felfogás szerint a hit mindig is ugrás.

Ez a nagy gondolat tehát egyben előzetesen már szembeszegül a század közepe táján újra megerősödő optimista pozitívizmussal és a maga szerzte bizonyosság talaján álló racionalizmussal. Mindezekkel szemben figyelembe veszi az egzisztáló egyénre nehezedő negatív tényezőket, és a modern tudat objektivációitól eltérően a hit „objektív bizonytalanságát” emeli ki; a hit itt olyan állapot, amelyben az ember kitart az abszurdításban. A tágabb történelmi összefüggésen belül mindezt talán úgy írhatnánk le, hogy a hit itt valami olyan, ami a racionalizmus és a pozitívizmus módszereivel már egyáltalán nem érhető el, sőt éles ellentétben áll velük, ugyanakkor mégis követelmény.

Ezek az első olyan nagyszabású és alapvető kritikai vizsgálódások, amelyek a hitnek a modern világban előálló feltételeit és lehetőségeit a gondolkodás, vagyis a filozófiai eszközeivel kutatják.

A XIX. század második felében jellemző módon a „hit nyelvtanának” filozófiai kidolgozására tett másik, egészen eltérő jellegű kísérlettel találkozunk: John Henry Newman *Essay in Aid of a Grammar of Assent* [Kísérlet az elfogadás nyelvtanának kidolgozása érdekében] című, 1870-ben megjelent művével. Már a könyv szerény címe is sokat elárul az általa képviselt szemlélet természetéről. Newman a hit alapelemeinek egészen józan és tisztán fi-

¹¹ Vö. B. Welte: Zum Systemgedanken in der Tübinger Katholischen Schule. In uő: *Zeit und Geheimnis*. Freiburg i. Br., 1975, 241–257.

lozói ki kidolgozásával igyekezett megérteni a hitet. Ehhez kapcsolódóan alapvető különbséget feltételezett a *notional assent* [fogalmi elfogadás] és a *real assent* [tényleges elfogadás] között. Megközelítése ennyiben rokon Kierkegaardéval. Newman azonban a maga szerény módján tovább is ment a dán gondolkodónál, mivel éppen a nyelvtanát dolgozta ki annak, ami Kierkegaardnál mintegy ugrásként jelenik meg. A hit területén a *real assent* meghalad minden pusztán fogalmi elvonatkoztatást. A megismerés legfőbb szerve itt az, amit Newman *illative sense*-ként, a következtetés érzékeként ír le, melynek révén az ember a tudástól eljut a hithez. Newman ezzel túllép a teológiai racionalizmuson és az intellektualista apologetikán, s mégis képes arra, hogy érthető és világos jelenségként mutassa be a hitet.

A hit filozófiájának e két jelentős kísérlete saját korában úgyszólván a történelmi fejlődés peremén helyezkedett el, ám a későbbi gondolat kísérletek előfutárainak tekinthetjük őket.

Közben ugyanis a gondolkodásnak új lehetőségei merültek fel, különösen Edmund Husserlnél, Martin Heideggernél és Hans Georg Gadamer-nél (de másoknál is). Továbbá számos olyan tényező is felbukkant, amely arra utal, hogy elérkeztünk a racionalizmus és a pozitívizmus abszolút uralmának határához, sőt talán az egyeduralomra igényt tartó tudomány és technika teljesítőképessége is a határához érkezett. Erre a frankfurti kritikai iskola éppoly élesen rámutatott, mint *Wissenschaft und Technik als Ideologie* [A tudomány és a technika mint ideológia] című – máig aktuális és fontos – könyvében Jürgen Habermas.¹² Korunkban a nyilvánosság körében számos jel szintén erről tanúskodik, és igencsak fontos, hogy észrevegyük: ezzel összefüggésben új jellegű vallási mozgalmak alakulnak ki, még ha gyakran egészen tisztázatlan célokkal is.

A hitről alkotott felfogás fentebb vázolt történetéből és időben hozzánk legközelebb álló fejleményeiből több tanulságot is levonhatunk. Először is: a létmegértés, amely a hit életének is a közege, a történelem során időről-időre jelentősen átalakul. Ezért az embernek meg-megújuló erőfeszítésekkel újra és újra el kell sajátítania, új és új alapokon. Igaz ugyan, hogy a hit, a keresztény hit is régre visszanyúló történelmi gyökerekből táplálkozik, és már hosszú ideje lefektetett alapokon bontakozik ki, de mégis minden korban újra el kell sajátítani, újra meg kell érteni, és ebben a tekintetben mindig visszatér kiindulási és kezdeti állapotába.

Történelmi áttekintésünk egyben azt is feltárja, hogy a hit megértésére irányuló kísérlet a jelenben történelmi helyzetben nemcsak értelmes, de egyenesen szükségszerű. Azért nélkülözhetetlen, mert egyrészt éppoly nagyfokú bizonytalanság alakult ki a hit körül, mint amilyen nagyfokú igény támadt rá, másrészt mivel a hittel olyan modern tudat áll szemben, amelyet változatlanul magas szintű reflexió jellemez. Egy ilyen korban feltétlenül meg kell világítanunk, hogy korunk embereiként, korunkra jellemző létmegértésünkkel miként fogadhatjuk el a hitet, miként érthetjük meg hitünket, és mi is a lényege ennek az önmagát megértő keresztény hitnek. Valóban ideje annak, hogy új megvilágításban vizsgáljuk meg és elemezzük az emberi létezést, arra törekedve, hogy filozófiai szempontból tárjuk fel a hit emberi lehetőségeit és ezeknek a hitre képesítő emberi lehetőségeknek a struktúráit. Ennek során megengedett, sőt kívánatos, hogy korábbi gondolatokra támaszkodjunk. De olyan módon tesszük ezt, hogy közben a korunkban adott lehetőségekkel igyekszünk élni.

¹² J. Habermas: *Wissenschaft und Technik als Ideologie*. Frankfurt a. M., 1968. Az egész összefüggéshez lásd a szerzőtől: *Das Licht des Nichts*. Düsseldorf, 1980.

Az említett körülmények következtében tanácsos, hogy mintegy alulról kiindulva fogjunk neki vizsgálódásunknak, konkrétan azon a ponton, ahol (egyelőre egészen általánosan szólva) a hit az emberi létmegvalósulásban gyökerezik. Ebből kiindulva fogjuk azután megközelíteni az emberek közötti hitet is mint az emberi élet szintén általános – azaz nem sajátosan vallási – elemét.

És csak ezen a feltárt alapon vizsgáljuk majd meg azután magát a vallási hitet, az Istenbe vetett hitet, és annak sajátosan keresztény formáját, de úgy, hogy kizárólag emberi dimenzióját tartjuk szem előtt. Tesszük mindezt azzal a céllal, hogy segítséget nyújtsunk a hívő embernek hite pontosabb megértésében.

* * *

Második fejezet

Az emberi létet megalapozó hit

3. § Az emberi lét mint hiten alapuló folyamat

Ebben a szakaszban megpróbáljuk kimutatni, hogy létezik a hitnek egy olyan elemi formája, amely megelőzi, sőt megalapozza létezésünk minden kifejezett megnyilvánulását. Ez az alapvető hit teszi lehetővé egyben a hit valamennyi konkrét formáját is. Ám éppen ezt az alaphitet a legnehezebb észrevennünk, mivel ez áll hozzánk a legközelebb.

Létezésünket a következők során is folyamatnak, történésnek tekintjük. „Létezem”: ez az állítás tehát azt jelenti számunkra: élek, és eleven mozgással megvalósítom létezésem történetét.

Az emberi lét folyamatában a legkülönbözőbb természetű kapcsolat fonódik össze egységgé. Ezért állította Heidegger, hogy az emberi lét (nála: ittlét) „világban-való-lét”. Az ebben a meghatározásban kifejezett inegzisztencia a létezés folyamatát mint viszonyulást jelöli, a világ pedig mindannak az összességét jelenti, amihez mint a létezés mozgását megvalósítók viszonyulunk és amivel viszonyunk alakul ki. Ez az összetett viszonyrendszer egészen sokféle formában jelentkezik, példának okáért: „tudok valamit” vagy „megvilágosodik számomra valami”, „vágyódom valamire” vagy „vonz valami”, „fel vagyok kavarodva” vagy „felkavar valami”.

A „világban-való-lét” folyamata során mindig van valami konkrét dolog, amire a lét mozgása irányul. A világban-való-létet konkrét igények, érdekek hatják át. Nem tennénk semmit, és nem térnénk ki semmi elől, ha nem viszonyulnánk meghatározott igényekkel a dolgokhoz, és nem éreznénk fontosnak, hogy ezt vagy azt a dolgot megtegyük, másokat pedig elkerüljük.

A létezés folyamatának ez az igényektől átjárt mozgása az időben bontakozik ki. Igényektől indítva feszülünk a jövő, haladunk a következő óra, a holnapi nap, az eljövendő idő felé. Ebben az időbeli formában valósítjuk meg létezésünket, amíg és amennyiben élünk. Létünk olyan mozgás, amely a jövőbe tart. A jövőt viszont soha nem tudjuk felmérni, fürkésző tekintetünk nem tudja átvizsgálni. Minden lépésünkkel olyan talajra tévedünk tehát, amelyet nem ismerünk pontosan. Ezért, hogy létünk folyamata olykor gonddal, aggodalommal tölt el minket.

Igényeinket követve tehát a felmérhetetlen jövő felé vetjük magunkat. Igényeink pedig meghatározott reményt követnek. De mégis, mit várunk, amikor a jövő felé tartunk? Igényeket táplálva azt várjuk, hogy az eljövendő óra, az eljövendő időszak, létünk jövőbeli formája, általában a jövő támaszt, oltalmat nyújt nekünk, alapot helyez alá, és teljes értelmet adományoz nekünk. Többnyire persze nem töprengünk azon, hogy vajon továbbra is megmarad-e az a talaj, amelyen túllépve a jövő felé vetjük magunkat. S ezért rendszerint fenntartások és reflexiók nélkül lépünk át rá. Mindeközben azonban folytonosan *előzetesen megajánlunk valamit a jövőnek*. E nélkül az előzetes megajánlás nélkül nem tudnánk élni. Előzetes megajánlásunk alapozza meg tehát létezésünk minden – étellel átjárt – formájának lehetőségét, azaz mindent ez tesz lehetővé, és mindennek ez az alapja. A biológiai magatartáskutatás képviselői ezt az előzetes megajánlást eredendő bizalomnak nevezik. A következők során arra törekszünk majd, hogy filozófiai szempontból megvilágítsuk ezt a bizalmat mint az ember létmódját.

Ha közelebbről is megvizsgáljuk létezésünknek ezt az alapvető vonását, azt látjuk, hogy bizalmat táplálva folytonosan túllépünk az általunk tudható határán. Bár úgy véljük, hogy bizonyos mértékben ismerjük azt, ami a jövőben ránk vár, de amikor *elérkezik*, akkor még mindig valami egészen másnak mutatkozhat ahhoz képest, mint amilyennek ismerni véltük. Ahogy tehát előrehaladunk, számunkra nem ismerhető lehetőségek tartományába lépünk be. Jól ismert korai értekezésében Ludwig Wittgenstein a lehető legponyosabban megfogalmazta, amiről beszélünk: „A jövő eseményeit nem *tudjuk* a jelenbeliekből kikövetkeztetni”.¹³ Amikor tehát létezésünk folyamán szüntelenül továbbhaladunk, akár csak annyiban, hogy átmegyünk az utcán, akkor folytonosan átlépünk azon a határon, amely elválasztja egymástól azt, amit ismerünk és amit nem ismerhetünk. Ám éppen ez az átlépés a feltétele egyáltalán létezésünk megvalósításának.

Az általunk tudható határa, amelyen tehát folytonosan túllépünk, egyben határa annak is, ami fölött hatalmunk lehet. Amit tudunk, afölött bizonyos mértékben rendelkezni is tudunk. Mivel ismerjük, a tulajdonunkká válik. Az általunk tudható olyan területet rajzol ki, ahol biztonságban érezhetjük magunkat. Minthogy folytonosan túllépünk ezen a területen, folytonosan túllépünk saját magunkon és azon a területen, amely fölött hatalmunk van.

Ezt a túllépést nevezzük előzetes megajánlásnak, előzetes megadásnak. A fogalom azt jelenti: saját magunkat és sorsunkat szüntelenül átadjuk a számunkra ismert valóság határán túl a teljesen be nem biztosítható valóság területére. Előrevetjük magunkat, előzetesen átadjuk magunkat abba, amit tudásunk és hatalmunk nem tud befogni. Meglehetősen különös jelenség, hogy mindezt többnyire teljes nyugalommal és fenntartások nélkül tesszük.

Azt is meg kell említenünk, hogy a számunkra ismert határán túllépő, a jövő felé vetülő előzetes megajánlással mindig együtt jár valamiféle elő-vigyázatosság is. Ez azt jelenti, hogy minden tőlünk telhetőt megteszünk annak érdekében, hogy előzetesen kikémleljük azt, ami ránk vár. Vigyázó szemünket elővigyázatosan a jövőre vetjük. És ezúttal is teljesen természetesen járunk el. Elővigyázatosságunk pedig szintén egészen különböző formákat ölthet.

Példának okáért olyan rendszereket építünk ki, amelyek látszólag biztosítják számunkra, hogy a jövőben is minden úgy fog folytatódni, ahogyan eddig folyt. Az egyik ilyen rend-

¹³ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Atlantisz, Budapest, 2004 (5, 1361).

szer az órával jelzett idő, az idő, amelyet pontosan mérünk. És az ekképpen kialakított mértékrendszer azután egészen egyszerűen meghosszabbítható a jövő felé. Ezért úgy hisszük, hogy biztosak lehetünk benne: holnap például három óra tíz perckor a vonatunk el fog indulni.

De pontosan tudjuk, hogy ez nem abszolút biztos. Számos dolog közbejöhet. Az óra azonban egyenletesen tovahaladó mozgásával a biztonság és a bizonyosság látszatát idézi elő. Ám az óra csak mesterséges palló, amelyet kivetünk a jövő felé; és ezen az sem változtat, hogy már számtalanszor helyesnek bizonyult, és rendkívül hasznos számunkra. Az óra elő-vigyázatosságunk számos olyan terméke közül az egyik, amely nélkül nem tudnánk élni.

Pontosabban feltárul előttünk ennek az elővigyázatosságnak a mibenléte, ha felismerjük, hogy „világban-való-létünk” egész folyamatának szálait át kell fognunk tekintetünkkel, és annak az iránytűnek a vezetésére kell bízunk magunkat, amely életünk kezdetétől fogva a birtokunkba van adva, s amely bizonyos mértékben jelezni tudja számunkra a jövőt, bár pontosan kikalkulálható bizonyosságot nem tud adni felőle. Ezt az iránytűt ahhoz hasonlíthatnánk, amit J. H. Newman *illative sense*-nek nevezett.

Ebben az összefüggésben létünk struktúrájának egy másik fontos összetevőjére is fel kell hívunk a figyelmet. Az általunk vizsgált kérdés (az előzetes megajánlás és az elővigyázatosság) szempontjából ugyanis nem úgy áll a dolog, hogy előre tudjuk, objektíve és lényege szerint mi következik majd be a jövőben. Ellenkezőleg: *igényeket táplálva* hatolunk be a jövő előzetes megajánlásába és a jövőt gonddal vigyázó elővigyázatosságba, azzal az igénnyel, amely révén létezésünk folyamata során mindig azt igényeljük, hogy létünk jó és értelmes legyen. Ekképpen tehát előzetesen átadjuk magunkat a jövőnek, és vigyázó tekintettel előre-látjuk magunkat a jövőbe, abba a tartományba, ahol olyan események valósulhatnak meg, amelyek érintenek és megragadnak minket. Átadjuk tehát magunkat a jövőnek, a bennünket *érintő* és *megragadó* jövőnek. És ez egészen más, mint az önmagában vett objektív valóság, amelyhez sem igényünk nem kötődik, sem érintve nem érezzük magunkat általa.

Ám mivel életünk csak úgy lehet tényleges élet, ha létezésünket folytonosan cselekvő módon megvalósítjuk, életünk alapmozgását olyan folyamatként írhatjuk le, amelynek során szüntelenül túlhaladjuk az általunk tudható határát, olyan mozgással lépve túl rajta, amelyet előzetes megajánlás és elő-vigyázatosság hat át, valamint az igények és az érintettség feszültségével átjárt térben bontakozik ki.

Az ilyen mozgás azonban hitnek is nevezhető. A fentebbiek során feltárt mozzanatok pedig annak a hitnek az alapelemei, amely egyáltalán lehetővé teszi az emberi létezést.

Magától értetődik, hogy könnyűszerrel felhozható egy sor ellenérv azzal a tétellel szemben, hogy az ekképpen értett hit teszi egyáltalán lehetővé az emberi létezést. Röviden kitérünk néhány ilyen ellenvetésre, hogy állításunkat pontosabban megvilágíthassuk.

Az egyik ilyen ellenvetés azt hangsúlyozza, hogy létezik tiszta tudás is, a tudomány és a tudományos kutatás területén, s ezt a tudást méltán tekintik a hittől különböző tudati tartalomnak. E szerint tehát létezik egy olyan terület, amely mindenestől különbözik a hittől.

Az vitathatatlanul igaz, hogy az említett módon felfogott tudomány különbözik a hittől. Ugyanakkor felmerül a kérdés: annak a konkrét embernek, aki tudománnyal foglalkozik, és tudományt űzve minden előzetes igény, érdek nélkül igyekszik kifürkészni a világot, nem igénye-e, hogy nélkülözzön minden igényt, nem igénye-e az érdeknélküliség? Konk-

rétan egzisztáló ember lévén nem ajánl-e meg valamit előre a jövőnek, nem feltételezi-e előzetesen, hogy bizonyos dolgoknak értelmük lesz, mások pedig merő értelmetlenséget fognak szülni? Ennek az előzetes megajánlásnak a megalapozottságát senki sem tudja bizonyítani. Ha a tudománynak mint olyannak önmagában nem is szerves része, mindenképpen hozzátartozik a tudománnyal foglalkozó emberhez, aki nélkül nem létezhet tudomány. Ha pedig így van, akkor az érdek nélküli kutatás lehetőségének egy olyan hit az alapja, amelyet adott esetben előzetes megajánlás és előzetes igények jellemeznek. E hit nélkül az igazság érdekmentes feltárásaként értett tudomány és kutatás egyáltalán nem indulhat el a maga útján.

Ennél súlyosabb az az ellenvetés, amely arra hivatkozik, hogy hiszen vannak olyan emberek, akik mindenestől abszurdnak tartják az életet. Századunkban az irodalom területén Albert Camus nagyszabású módon jelenítette meg ezt a világlátást. Camus – és más szempontból még egy sor egyéb szerző – nyilvánvalóan nem hiszi, hogy az élet szüntelenül folytatódni fog, abban pedig végképp nem hisz, hogy értelmes módon bontakozik ki.

Ez az észrevétel kétségkívül fontos, hiszen valóban vannak ilyen emberek. És bár igaz, hogy állításaikat komolyan kell vennünk, ne feledjük: meggyőződésüket vagy hangoztatják, vagy annak szellemében élnek. És ez azt jelenti, hogy meggyőződésüket és életüket *de facto* értelmesnek tartják. Az élet értelmetlenségének *állítása* ugyanis maga is az élet, a létezés egyik formája. Azaz – mint majd később látni fogjuk – egy ilyen ténylegesen kifejezett állításnak és egy ilyen ténylegesen megvalósított életformának a rejtett alapja az a meggyőződés, hogy ez így helyénvaló, hogy mindez értelmes. Ez a gondolat pedig annyiban hitnek nevezhető, hogy ezzel az előfeltevéssel az ember túllép a bizonyítható határán, és átadja magát annak, ami még bizonytalan számára.¹⁴

De az is előfordulhat, hogy valakiben ténylegesen megrendül és összeomlik annak a hitnek az alapja, hogy az élet folytatható és értelmes. Ezzel párhuzamosan azonban kioltódik számára annak lehetősége is, hogy élő módon megvalósítsa létét. Az élet sorvadásnak indul, egyre képtelenebbnek tűnik, s a folyamat öngyilkosságba is torkollhat.

Mindez éppen az ellenkező oldalról tanúsítja, hogy az élő emberi létezés csak valamiféle hit révén „sikerülhet”, és ez a „siker” – minden formájában, azoknál is, akik az ellenkezőjét állítják – csak ama hit alapján lehetséges, amelyről fentebb szóltunk. E nélkül a hit nélkül semmi sem sikerülhet. A kezdőpont se nem a tett, se nem a tudás. A kezdőpont a hit.

De vegyünk még egy lehetséges ellenvetést, amelyet szintén komolyan kell vennünk. E kifogás lényege, hogy nem csupán eredendően hívő bizalom létezik, hanem van szorongás is. Olykor pedig a szorongás olyannyira elhatalmasodik, hogy felőrli az emberi létet eredendően átható hitet, és semmit sem hagy meg belőle. Kétségkívül eluralkodhat az emberen ennyire a szorongás. Csakhogy a szorongást illetően látnunk kell: szorongás nem létezhetne, ha szenvedő alanya nem hinné *előzetesen*, hogy minden rendben van, s ha nem gyökerezett volna meg előzetesen ebben a hitben. A szorongást tehát a hit megrendüléseként kell felfognunk, vagyis a hit korábbi a szorongásnál. Továbbá: abban a mértékben, ahogy a szorongás leszűkíti az eredendő hitet, beszűkíti az emberi létet és életet is. És ha teljesen felemésztené a hitet, ha teljesen elszívna tőle minden életerőt, akkor felemésztené az élet lehetőségét is. Ekképpen tehát a szorongás szintén mintegy a visszajáról igazolja a

¹⁴ Vö. B. Welte: *Das Licht des Nichts*. Düsseldorf, 1980, 47–51.

létezés kiindulópontját jelentő hit eredendő, az egész emberi létet alátámasztó és egybetartó erejét.

4. § Az emberi létet megalapozó hit mint bennfoglalt vallásos hit

De nem lehetséges-e, hogy ez az eredendő hit közvetlenül érintkezik a vallásos hittel, sőt rejtett módon nem lehet-e maga is Istenbe vetett hit? Természetesen eleinte teljességgel bennfoglalt hit, mintegy még álomba merülő hit, amelynek alanya nem feltétlenül van tisztában azzal, hogy az örök titokra pillant fel? Számos jel mutat arra, hogy ez valóban így van.

Hiszünk meghatározatlan jövőnkben. A jövőben, amelyet senki sem ismerhet behatóan és minden részletében. Hiszünk a jövőben mint abban a tartományban, ahol nyitott, de felénk közeledő lehetőségek rejlenek. Ezeket a meghatározatlan, nyitott lehetőségeket összességében szabadságnak is nevezetjük. Valamiféle szabadság közeledik tulajdon szabadságunkhoz, és pusztán annál fogva, hogy élünk, átadjuk magunkat a hit eme felénk közeledő szabadságának, bár vonásait pontosan nem ismerjük.

E ponton pedig tovább is vizsgálódhatunk: miféle szabadság hatol be létünk területére, miféle szabadság vár ránk folyamatosan, milyen ez a szabadság, amelyhez alig tudatosuló hittel közeledünk, szüntelenül és egyfolytában?

Felfedezhetünk életünkben néhány olyan jelen, amely feltár valamit számunkra minderről. Ezek a jelek részben az idő síkján, részben a minőség tartományában mutatkoznak meg.

Az idő síkján folytonosan új formák és lehetőségek jelennek meg előttünk. De az idővel együtt lassan elfolyik életünk valamennyi ilyen formája is. Dolgokat nekünk adó és lassan mindent elmúlásba taszító szabadságként újra meg újra megkérdőjelez minket és mindazt, amit életünkből kialakítunk, s amit az élet kialakít belőlünk.

Mi azonban úgy élünk, legalábbis életünk alapvető mozgatórugója úgy működik, mintha semmi sem lenne kérdéses és bizonytalan. Elsőlegesen annak a – tapasztalatunk által semmiképpen sem igazolt – előfeltételnek a talaján élünk, hogy szabadsággal kibontakoztatott életünknek értelme van, bár tudatában vagyunk annak, hogy az idő végül majd mindennek véget vet.

Az eredendő, létünk alapmozgását meghatározó hit mélyén valamiféle tagadás rejlik: tagadása minden beveződésnek és bevezetésnek, tagadása az idő folyamán fellépő minden tagadásnak.

„A gyönyör örökre vágy, mély, öröklétű mélybe vágy” – mondja Nietzsche.¹⁵ És Nietzsche egyáltalán nem téved. Mindig is gyönyörre és boldogságra vágyunk, és életünk leg-alapvetőbb szálának futását az a feltételezés kíséri, hogy mindez sosem fog elmúlni. Eredendő hitünk iránytűje tehát az örökkévalóságra, a soha el nem múló értelemre mutat. És minden beveződés, bár természetesen elkerülhetetlen, szemben áll eredendő hitünkkel.

Ezért, hogy az emberek valamiképpen mindig is ellene szegültek a halálnak, jóllehet tudják, hogy nem lehet kitérni előle. Alapvetően mégis úgy élünk, mintha a halál egyáltalán nem létezne.

¹⁵ F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Budapest, 2000, 385.

A gyermekek játéka korai, de nagy erőtől átjárt megjelenési formája az életnek, amely hisz az értelemben, mintha halál egyáltalán nem lenne; a játékban olyan hit bontakozik ki, amely mintegy fölötte áll az élet és a halál különbségének.

Megítélésem szerint Peter L. Berger helyes érzéssel ismerte fel, mi is történik anya és gyermeke között, amikor az anya úgy nyugtatja meg félelmektől gyötört gyermekét, hogy fülébe súgja: „Ne félj, minden rendben van.” És az anya annak ellenére is ezt mondja, hogy tudja, nincs minden rendben. Ezekkel a szavakkal azonban nem félrevezetni akarja gyermekét. Szavaival az anya – tudatosan vagy nem tudatosan, de inkább az utóbbi módon – azt a hitét fejezi ki, hogy a világ minden rendezetlenségén túl transzcendens rend terül el. És gyermekében is az ebbe a rendbe vetett eredendő hitet feltételezi; bár a gyermeket félelem járja át, hamarosan megnyugszik, és anyja ígéretének szavára újra derűs élénkségre vált.¹⁶

Minderről szólva talán megemlíthetjük azt is, amit S. T. Toulmin nyomán Schubert Ogden az abba vetett „általános bizalomról” mond, hogy „az emberi létezés értelmes”; Ogden szerint ez a bizalom teszi egyáltalán lehetővé a vallási útkeresést.¹⁷ Ezek a gondolkodók pontosan látták, hogy az emberben létezik valamiféle olyan hit és bizalom, amely korábbi és eredendőbb, mint a szkepszis és a szorongás. Olyan hit és olyan bizalom, amely túllép minden határon és határhelyezeten, és ennyiben – tudatosan vagy nem tudatosan – a végtelen cél felé tekint, ama titok felé, amely fölötte áll minden határnak.

Hasonló dolgokra bukkanunk, ha a minőség területén vizsgálódunk. Mert ha kezdettől fogva eleve értelemben hiszünk, már minden szkepszist megelőzően, akkor létezésünknek valamiféle meghatározott minőségében hiszünk, és bízunk abban, hogy ez a minőség meg fog képződni azokkal a világban fellelhető lehetőségekkel folytatott játékunk során, amelyek a jövőből felénk nyúlva felszólítást intéznek hozzánk. Ezt a minőséget nevezhetjük boldogságnak vagy örömeink, igazságosságnak, igazságnak, és még számos egyéb módon.

Mindezen túl azt is láthatjuk, hogy mindazt, amivel találkozunk, s a létnek mindazokat a formáit, amelyek ebből adódnak, egy olyan mértékhez mérjük, amelyet egyértelműen kezdettől fogva birtoklunk. És e mérték alapján bizonyos dolgokat jobbnak tartunk másoknál. A legfontosabb pedig, hogy lényegében semmit sem találunk teljesen és kielégítően jónak. A számunkra örömet okozó szépség minősége például soha nem állhat kielégítő mértékben rendelkezésre. Hasonlóképpen az igazságosság, az igazság minősége sem. Mert hiszen folytonosan attól szenvedünk, hogy amivel találkozunk, amit elérünk, amire rátalálunk, abból teljesen és hosszú távon semmi sem ér fel ahhoz, amit voltaképpen mindig is akartunk, s ami rejtett mértékként ott él bennünk, olyan mértékként, amely rejtett eredetünktől kezdődően elkísér bennünket. Hogy szenvedünk a világban jelentkező igazságtalanság miatt és a balsorsból, hogy az igazságosság növekedéséért harcolunk, hogy küzdünk minden hazugság és hamisság ellen, mert szinte mindaz, ami elhangzik, csak felerészben igaz – mindegyik lényegében csak azzal tudunk magyarázatot adni, hogy kezdettől fogva a tiszta igazságot és az abszolút tökéletességet kívánjuk. Az pedig sokat elárul, hogy a világban és a történelem során szerzett visszás tapasztalataink, az élet fogyatékoságáról és romlottságáról szerzett tapasztalataink nem tudják kioltani belőlünk a tökéletesség vágyát. Ez a bennünk lobogó akarat teszi lehetővé, hogy soha és semmiképpen sem állíthatjuk, hogy beérjük azzal, ami nem tökéletes.

¹⁶ Vö. P. L. Berger: *A Rumor of Angels*. New York, 1969.

¹⁷ Vö. Sch. Ogden: *The Reality of God*. London, 1967, 47skk.; S. T. Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1950.

Létezésünk alapjából tehát olyan, hit hordozta mozgás bontakozik ki, amellyel előrenyúlunk az abszolút tökéletes minőségre, jóllehet még soha nem láttuk. Bár a földi élet sűrűjében számtalan jel ellene szól, ez a hit mégis újra és újra felszínre tör. Ez a kitörölhetetlen hit a szíve az egész életnek és az emberi létezésnek. Valami olyanra irányul, ami átfog mindent, de meg is halad mindent, amivel a világban találkozhatunk. Az abszolút valóságra irányul, túllépve a relatív földi létezőkön.

Ebben az értelemben azt állíthatjuk: az ember eleve és előzetesen hisz Istenben, még akkor is, ha ezt egyáltalán nem is veszi észre, vitatni pedig végképp nem jut eszébe.

Mindehhez még hozzáfűzhetjük, hogy az ekképpen értett hit valami olyanban hisz, amit a végtelen és a feltétlenül tökéletes *valóságának* nevezhetnénk. Ezzel a hittel létezésünk valóságát előzetesen átadjuk a végtelen és feltétlen értelem valóságának. Érthetetlen lenne, ha merőben szubjektív képzet lenne, pusztán szubjektív vágyak vagy álmok terméke, vagy olyan kivetítés, amelyről Feuerbach beszél.

Mert először is nem mi alkottuk meg ezt a hitet, hanem az alkot meg minket. Csak ezért lehet, hogy soha nem tudunk teljesen és tartósan kitérni előle. És nem mi szőjük egybe – szubjektív képességeinkkel – a múlhatatlan és feltétlen valóság vonzóerejét, ellenkezőleg: ennek a vonásnak a terében találjuk magunkat, és csak önmagunkat ekképpen megtalálva vagyunk azok, amik vagyunk. Később persze szubjektív képzetekkel kiszínezhetjük, sőt akár el is vethetjük ezt a hitet. De a legfontosabb, hogy eleve, már mindig is ennek közegeiben találjuk magunkat.

Másodszor: minthogy alapvetően hiszünk abban, hogy életünknek és létezésünknek abszolút értelme van, abban is hiszünk, hogy az életnek *valóban* van értelme, s mindaz, amivel életünkben találkozunk, valóban, azaz mélységesen és eredendően valami olyan, amire rábízhatjuk magunkat életünk egész valóságával, minden felelőségünkkel és minden szenvedésünkkel együtt. Legalábbis így határozható meg eredendő viszonyulásunk akkor is, ha nem reflektálunk erre kifejezetten is, vagy ha egyenesen ellenkező véleményen vagyunk. Bennfoglaltan és rejtetten a valódi értelemben és a valóban megbízható hordozóalapha vetett hitünkéből fakad minden tettünk. Minden reflexiónkat megelőzően ott él bennünk az a hit, hogy valóban múlhatatlan és feltétlen értelem rejlik minden olyan formában és minden olyan forma fölött, amellyel a világba ágyazódó és relatív létünk keretében találkozunk. Ezt a hitet pedig Istenbe vetett hitnek nevezhetjük. Transzcendentális hit ez, mivel ez teszi lehetővé létünk folyamatának valamennyi formáját.

Ez a hit kezdetben természetesen csak bennfoglalt viszonyulást jelent. Létezésünk folyamatának rejtett tartományában és onnan kiindulva fejt ki éltető erejét, de nem mutatkozik meg közvetlenül a létét megvalósító ember előtt. Ezért szükséges egyáltalán, hogy ez a bennfoglalt hit kifejezetté váljék, s hogy konkrétan Istenbe vetett hitként jelenjék meg, amelyet az ember tudatosan elfogad. Mégis alighanem ez a hit az alapja annak, hogy emberek arra a kifejezett gondolatra jutnak: Isten felé tartanak, és Isten közeledik hozzájuk, s annak, hogy az emberiség történelme során szüntelenül felbukkan ez a hit, még akkor is, amikor Istent már számtalan alkalommal halottnak nyilvánították.¹⁸

Az Istenbe vetett eredendő, bennfoglalt hitről alkotott elgondolás nyomait már korábban is nem egy szerzőnél fölfedezhetjük. Vegyük szemügyre röviden néhány gondolkodó állításait.

¹⁸ Lásd erről B. Welte: *Die Würde des Menschen und die Religion*. Frankfurt a. M., 1977, különösen 58skk.

A *Vallomások*ban Ágoston leírja, miként kereste Istent eleinte „kívül”, míg végül „belül” találta meg. „Vezetéssel bensőm mélységébe léptem.”¹⁹ Ezt a „belső mélységet” akként a területként foghatjuk fel, amely korábbi és eredendőbb létezésünk minden kifejezett megnyilvánulásánál és minden közvetlen szándékánál. Ágoston természetesen másféle – az újplatonizmus hatásáról árulkodó – fogalmiságot használ, de a dolog lényegét tekintve valami hasonlóról beszél, mint amire e könyvben reflektálni igyekszünk.

A *Summa theologicá*ban Aquinói Tamás azt állítja, hogy „cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum”. E tétel szerint Isten létének ismerete valamiféle általános formában és rendezetlen módon természetünk-nél fogva belénk van oltva, azaz természeténél fogva minden ember hisz Istenben, vagy – Tamás kifejezésével – megismeri őt, de ez a természetes ismeret túlságosan általános és zavart támasztó. De akárhogy is, Tamás szerint abban, amit „természetnek” nevez, vagyis az ember eredendő valóságában létezik valamilyen hit Istenben, amely azonban nem feltétlenül jelenik meg kifejezetten és világosan az emberi tudatban.²⁰

Jól ismert Pascalnak az a meggyőződése, hogy „Istent a szív érzi, nem az ész”.²¹ Észén Pascal vélhetően az újkori diadalmenetét megkezdő kritikai észrt értette. A szív azonban eredendőbb, mint a kritikai ész, és eredendőbb módon tudja megközelíteni Istent, bár rejtett és homályos módon kapcsolódik hozzá.

Végül idézzük föl Henri de Lubac egyik érdekes megjegyzését. *Isten útjain* című híres könyvének közvetlen előzménye (amelyet azután Lubac kiegészített) *De la connaissance de Dieu* (Paris, 1942) [Isten megismerése] című írása volt. A nagyszerű gondolkodóra valló első szövegváltozat ajánlása a következőképpen hangzik: „A mes amis qui croient, et à ceux qui croient ne pas croire.” Könyveit Lubac tehát azoknak a barátainak ajánlotta, aki hisznek, és azoknak, akik azt hiszik, hogy nem hisznek, ami annak a jele, hogy sejtette vagy világosan látta, hogy azok, akik azt hiszik, hogy nem hisznek, hitük hiányának tudatában átsiklanak szívüknek vagy eredendő léthelyzetüknek egy olyan mozzanatán, amely nagyon is hisz.

* * *

Harmadik fejezet

A kifejezetten istenhit

Előzetes megjegyzések

Miként juthatunk el az Istenbe vetett bennfoglalt hittől a kifejezett, explicit istenhithez? Az Istenbe vetett hit is hit, nem pedig tudás, legalábbis nem olyan tudás, amilyenre a tudomány törekszik. Az a titok ugyanis, amelyet Istennek nevezünk, normális körülmények között nem ragadható meg empirikus eszközökkel. Ha pedig valaki azt állítaná, azt kellene felelnünk neki, hogy az empirikus úton megragadható Isten a legkevésbé sem Isten.

Mínthogy tehát titok, Isten titka nem mutatkozhat meg a pozitív tudományoktól átlátott területen. Ha pedig a pozitív tudományok átfogó világnézeté szerveződnek, azaz

¹⁹ Ágoston: *Vallomások* VIII, 10 (Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1982, 196.).

²⁰ *Summa theol.* I. q. 2 a. 1, ad 1.

²¹ B. Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Európa, Budapest, 1983, 138.

amikor azzal az igénnyel lépnek fel, hogy kizárólag ők hivatottak arra, hogy képet adjanak az emberi létről, a világról és az életről, akkor óhatatlanul az a látszat ébred, hogy immár nem szükséges komoly tényezőként kezelni Isten titkát.

E világnézet nyomása alatt formálódott meg a modern szekularitás is, amely azon az elgondoláson alapul, hogy fölösleges Isten létével számolni. Ezután pedig számos magyarázat született arra, miért is létezik akkor a vallás; gondoljunk csak Feuerbach elméletére, aki szerint Isten alakjában csupán az ember vetíti ki tulajdon lényegét létének határain túl. Isten csak kivetítés, amely leépíthető, és az embernek immár le is kell építenie. Feuerbach után azután Karl Marx kidolgozta a történelmi materializmus elméletét. Számos ellenvetést fogalmazott meg Friedrich Nietzsche is, aki az embert felülmúló ember újkori eszményére hivatkozva Isten halálát hirdette.²²

Ennek az éppen csak vázolt folyamatnak a során az Istenbe vetett hit helytállósága szociológiai szempontból nagymértékben meggyengült. Hiszen ha egész sor ember nem hisz Istenben, akkor az tűnik helyénvalónak, hogy mi magunk se higgyünk benne.

Igaz ugyan, hogy Isten létét ezek között a körülmények között sem lehet bebizonyítani úgy, ahogyan a bizonyításokat a tudomány megköveteli, de a gondolkodás erejével felhívhatjuk a figyelmet néhány olyan körülményre, amely előkészítheti az Istenbe vetett hit útját.

5. § A kifejezetett istenhit lehetőségének alapja

Amikor a gondolkodás Istenről szól, akkor egyrészt arra a bennfoglalt hitre hivatkozik, amelyet fentebb már vázlatosan bemutatunk, másrészt az ember alaphelyzetére hívja fel a figyelmet. A következők során mi is az utóbbit vesszük közelebből szemügyre.²³

Az ember alapvető léthelyzetét a világban az jellemzi, hogy létét ténylegesen végesként tapasztalja meg, ugyanakkor végtelen horizonton mozog.²⁴

Az ember végeessége banális tény, mégis gyakran átsiklanak fölötte. Létünket időbeli korlátok fogják közre. Létezésünknek kezdete van, és véget is ér. Abból a szempontból is határolt, hogy folytonosan beleütközünk képességeink, gondolkodásunk, cselekvőerőnk határaiba.

Ugyanakkor olyan horizonton élünk, amelynek nincs végpontja, s ebben az értelemben végtelen. Ismereteink szerint az ember az egyedüli olyan lény, aki túl tud látni létének minden határán, még halálának korlátján is.

Pascal klasszikussá vált szavakkal írja le az embernek ezt az alapvető léthelyzetét, a végeség és a végtelenség dialektikáját. „Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és az utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem má-

²² B. Welte: *Das Licht des Nichts*. Düsseldorf, 1980.

²³ A következőket illetően lásd különösen *Religionsphilosophie* című könyvem (Freiburg i. Br., 1978²) 5. §-át.

²⁴ Lásd erről mindazt, amit Simone Weil a *désirről* mint az emberben lévő végtelenről mond. *Cahier III*. Paris, 1974², 118 (és még számos más helyen).

sutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott...”* Az idézett töredék remekbeszabott képet rajzol az emberi végesség és végtelenség közötti feszültségről.

Az emberi horizont végtelenségét és a faktikus emberi lét végességével fennálló feszültséget érdemes a legbehatóbban átgondolnunk. Ez a végtelenség és ez a feszültség teszi lehetővé, hogy kérdéseivel az ember túl tud lendülni minden olyan határon, amely először feltartóztatja mozgását, s hogy nem tud végérvényesen kiegyezni semmiféle ilyen határral. Bármiféle határponttal találja is szembe magát, kérdésének egyik sem szab abszolút határt. Az ember, legalábbis az emberi kérdés horizontja abszolút végtelen.

Horizontja továbbá egyben feltétlen is. És ez a feltétlenség is ellentétes az ember faktikus állapotával, törekvéseinek egyértelmű feltételességével. Ebből fakad, hogy mindig is a feltétlen igazságot és a feltétlen igazságosságot kutatjuk, annak ellenére is, hogy ezt a feltétlent ténylegesen soha nem tudjuk feltétlenül megvalósítani. De mégis ez a feltétlen alkotja minden törekvésünk horizontját. Horizontunk és szellemi irányulásunk végtelensége és feltétlensége elsődlegesen bennfoglaltan van jelen számunkra. De kifejezetten, a reflexió számára is megragadható.

Horizontunk végtelenségét első lépésben bizonyos negatív dialektika segítségével fejthetjük ki. Normális módon a közvetlenül előttünk feltűnő adottságokat és lehetőségeket ragadjuk meg, s ezek alapján igyekszünk megalkotni létezésünk értelmes alakját. Ha pedig nagyjában-egészében kialakítottuk, a megképződött formát jónak találjuk. De nem túlságosan sokáig. Megkötések és fenntartások formában a negativitás is hamarosan felüti fejét. „Ez itt összességében jó és szép, de...” Bármiféle alakba rendezzük is létünket, s legyenek bár e formák egészen kiválóak és örvendetesek is, bizonyos fenntartások formájában idővel felbukkan a negativitás. Ez arról tanúskodik, hogy bármit is érünk el, folytonosan túllépünk rajta, hogy reményeinkkel és kérdéseinkkel folytonosan túllendülünk azon, amit megvalósítunk, mert valami jobbat, igazabbat, igazságosabbat keresünk.

Ennek nyomán természetesen kigondolhatók a legkülönbözőbb utópiák, amelyek a teljes boldogság vagy a teljes igazságosság vágyképét festik meg. És ha tényleges valóságként gondoljuk el ezeket a kiteljesült értékeket, akkor nyilvánvalóan nem fürkészhetjük tovább, hogy mi rejlik még rajtuk túl. De valóban elegendő-e mindez önmagában? Valóban tökéletesen elégedettnek lennünk immár mindezzel? Efféle kérdések óhatatlanul és szükségképpen rendre felmerülnek. De ezekkel a kérdésekkel újra és újra túllépünk azon a határon, amelyet az utópiaként megrajzolt tökéletes boldogság elénk állít.

Hasonlóval találkozhatunk a tudomány területén is. A tudomány folytonosan beleütközik kutatási lehetőségeinek határába. De ezeket a határokat még senki nem nyilvánította végérvényesnek, a tudományos kérdés és kutatás mindig is túllendült rajtuk. És olykor éppen azokon a pontokon merültek föl a legjelentősebb felismerések, ahol látszólag már nem lehetett tovább haladni, pontosan azért, mert a kutató szellem nem tudott megbékelni az elé meredő határokkal.

Mindez pedig világosan feltárja, hogy horizontunk és ezzel életünk irányultsága lényegében tagad minden végpontot, és ebben az értelemben vég-telen. Az ember ténylegesen végtelen horizonton él.

Ez a végtelen horizont, amely összefonódik a benne rejlő feltétlenséggel, de a véges és feltételekhez kötött emberben él – a jelek szerint ez a horizont hajtja előre az egész emberi történelmet. Ez a mozgatóerő magyarázza, miért nem juthat soha nyugvópontra a törté-

* Pődör László fordítása.

nelem mozgása, s miért kell túllépnie az embernek minden olyan állapoton, amelyet egy ideig végérvényesnek tartott.

Az emberi élet ekképpen körvonalazódó alaptapasztalatának lényegi formáit jelentik azok a szituációk, amelyeket Karl Jaspers nyomán határhelyzeteknek szokás nevezni.²⁵ Efféle határkérdések akkor merülnek föl, amikor nemcsak valamilyen konkrét tárgy válik kérdésessé számunkra, de egész világban élt létezésünkkel kerülünk szembe, és lépünk túl rajta egyben. Ez a tapasztalat efféle kérdésekben fejeződhet ki: mire ez az egész, minden munka és vesződés? Mi értelme annak, hogy oly sokat tudjunk, oly sok mindent tudjunk megtenni, és közben mégis oly sokat szenvedjünk?

Az ilyen kérdések határkérdések, mert már nem a tudható tartományában mozognak, hanem ezt az egész tartományt megkérdőjelezzik, s ezzel túl is lépnek rajta. A határkérdések túllépik tudásunk, sőt általában a tudható határát.

Az efféle határkérdéseknek már csak a lehetősége is arról tanúskodik, hogy a pozitív tudás egész területe, bármennyire is hasznos, sőt szükséges, nem elégséges ahhoz, ami legalább kérdésként bennünk él. Ha tehát adható válasz erre a kérdésre, akkor az már nem a tudás megszokott formájában jelenik meg. Hiszen az efféle kérdések eleve megkérdőjelezzik ezt a tudást.

Határkérdések természetesen gyakorlati síkon is felmerülnek. Példának okáért: van-e egyáltalán értelme a cselekvésnek? Értelmes dolog-e erkölcsi felelősséget vállalnunk? Van-e értelme egyáltalán az életnek, az én életemnek, mindannyiunk életének? Vagy még élesebben: van-e értelme annak, hogy egyáltalán vagyunk, hogy egyáltalán van valami? Ezekkel a kérdésekkel is az egész életet és az egész létezést kérdőjelezzük meg, s ezzel túl is lépnek rajta. Kérdéseink eleve mint kérdések teljes egészében túllépnek azon, amit életnek vagy létezésnek nevezünk.

A határkérdések e sajátosságából pontosan látható, hogy ezek a kérdések mindig kiterjednek ránk, kérdéseket megfogalmazó emberekre is. Egyszerűen nem tudjuk kivonni magunkat határkérdéseink teréből. Mivel az egészet érintik, bennünket is érintenek.

Ha valóban vállaljuk ezeknek a határkérdéseknek a feszültségét, akkor hatásukra létünk mintegy sötét szakadékba kezd zuhanni, mintha végtelen semmibe ereszkedne alá, ahol már semmiféle olyan konkrét tárgyat nem találhatunk, amelyben meg tudnánk kapaszkodni. Ekkor – teljes lényünket igénybe véve – maga a végtelen nyílik meg előttünk a mélységes és minden tárgyiságot nélkülöző semmi formájában.

De vajon kimerülne minden ebben a semmiben? Ez ellen szól legalább az, hogy folytonosan létezésünk, sőt általában a lét értelmét kutatjuk. Sőt feltétlen értelmet szeretnénk találni, amely olyan léttartományba vezethet el bennünket, amely nem ismer elmúlást. Ebből a tapasztalatból megszülethet a hit, a hit egy olyan rejtett, végtelen és feltétlen titokba, amely alapja létünknek. Amely hordoz bennünket, minden földi változás közepete is, sőt túlel az egész életen és a halálon is. A hit abban a titokban, amelyet Istennek nevezünk.

Ez a hit lehetséges, kialakulhat az emberi tapasztalatból, de nem szükségszerű. A határta-
pasztalatok szabadságunkhoz intéznek felszólítást. Nem kényszerítő erejűek. Módunkban

²⁵ A kifejezést S. C. Toulmin is átvette, a „limiting question” fogalmának formájában: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1950. Lásd továbbá Sch. Odgen: *The Reality of God*. London, 1967, 21skk., különösen 27.

áll, hogy elzárkózzunk a hit elől. De becsületesebb magatartás, ha szembenézünk ezzel a felszólítással, és szabadon elszakadva a végességtől hittel elfogadjuk az élő végtelenség titkát.

Ha elszánjuk magunkat erre a hitre, akkor szabadságunk szabadsággal találkozik. A mi erőtlenségünk és önmagában mindig is bizonytalan szabadságunk szembekerül azzal a titokzatos és kifürkészhetetlen szabadsággal, amelyet Istennek nevezünk.

Ez az esetlegesen megszülető hit, akárcsak minden egyéb hit, előre-látáson, elővigyázatosságon alapul, és előzetes önátadás mozgatja. Előre-látása abban áll, hogy a hit állapotában előre tekintünk, a minden véges létezőn túl a végtelen titokra. Ugyanakkor elővigyázatosan járunk el, mert ha valóban vállaljuk a hitet, dobogó szívvel, annak tudatában adjuk át magunkat neki, hogy mindenestől el kell szánnunk magunkat. Hitünket nem szorongás nélkül vállaljuk. A legpontosabban mindezt szintén Kierkegaard írta le *A szorongás fogalma* című írásában.

Mégis módunkban áll, sőt kötelességünk, hogy elszánjuk magunkat a hitre, arra a nagy-szabású előzetes átadásra, amellyel önmagunkat és magunkkal együtt az egész világot átadjuk minden véges határon túl, elajándékozunk és belevetjük abba az alapba, abba a titokba, amely minden szempontból megelőz minket, és fölöttünk rejlik.

Az Istenbe vetett hit teljesen egyedülálló: egyedülállóak dimenziói, és egyedülálló minőségű a benne megvalósuló előre-látás és előzetes önátadás. Mindez pedig azért, mert Isten titkának viszonya a véges emberhez teljességgel egyedülálló viszony.

Így tehát a hitet vállalni kész ember tudatában van annak, hogy olyan súlyos igénnyel van dolga, amelyhez semmi más nem fogható. Olyan súlyos igénnyel, amely lefoglal magának mindent, amihez az embernek köze van. Az ember tehát azzal az igénnyel szembe-sül, hogy egész életével, életével és halálával át kell adnia magát annak a titokba visszahúzódó partnerének, akit nem lát. Hogy kapcsolatba kell lépnie vele, egész világával és a világgal kialakított kapcsolatával együtt. És azzal az igénnyel is szembe-sül, hogy ezzel az egészszel, ezzel az egyetemes dimenzióval át kell adnia magát annak a titoknak, amely fölötté áll minden feltételnek, amely maga a feltétlen.

Ebben a helyzetben az ember annak is tudatában van, hogy mindent titokba visszahúzódó és semmi máshoz nem fogható partnerének kezéből kell elfogadnia, az egész világot és egész sorsát, mindazt, amit a sors magában rejthet: örömet és fájdalmat, sikert és kudarcot. Sőt a legszélsőségesebbet is el kell fogadnia Isten kezéből, azt, amit rossznak kell neveznünk, amiről soha nem tudunk pontos képet alkotni. De Istenben hinni azt jelenti, hogy valóban hisszük: minden Istentől származik, Isten tehát a rosszat (azt, ami Isten és az ember szemében rossz, aminek nem lenne szabad léteznie) is fel tudja használni titokba burkolózó céljaira, talán fel tudja használni úgy, talán olyan összefüggésbe tudja helyezni, hogy arra indítsa a benne hívőket: helyt álljanak hitükben azzal, hogy ismételten vállalják azt a fájdalmat, amely akkor járja át őket, amikor a rosszat legyőzik a jó által.

Pontosan ezért a hittel páratlanul és egyedülállóan súlyos igény jár együtt, páratlan merészséget követel, mert ereje Isten horizontján átfog minden létezőt. Ebből a szempontból a hit az a *real assent*, amelyet J. H. Newman elemzett.²⁶ A hit azt követeli, hogy létünk egész valóságát bevessük. Pontosabban belevessük abba a titokba, amely akárhányszor valószerűtlennek is tűnhet számunkra.

²⁶ J. H. Newman: *Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London, 1870, 76.

Az Isten titkába vetett hit éppen ezért tűnik merész elszánásból fakadónak. Nem érzi-e úgy a halandó és ingatag ember, ha megéri, micsoda bátorságot és súlyos lépést követel tőle a hit, hogy létének minden szálát megmozgató kockázatot kell vállalnia, s ezt felismerve vajon nem csak dobogó szívvel és vonakodását legyűrve bocsátkozhat bele ebbe a tapasztalatba? Az eddigiek során bemutatott dimenziója szerint a hitnek sajátos jellegű feszültséggel, sajátos jellegű veszélyekkel kell számolnia.

Így tekintve a hithez szervesen hozzátartozik a feszültség is. Az Istenbe vetett hit lényegénél fogva feszültségeknek kitett hit. Feszültségben tartja az aggodalom: hiszen nem szívesen mondunk le önrendelkezésünkről; feszültségben tartja a magát ránk erőszakoló világ, amelyben érdekeinkkel és igényeinkkel úgy élünk, hogy ez a világ úgy erőszakolja ránk magát, mintha rajta kívül semmi más nem létezne.

6. § Az Istenbe vetett hit elől kitérő magatartás formái

A körülírt viszonyokban rejlik az alapja annak, hogy az ember úgy áll Isten titka előtt, hogy *lehetséges* számára hittel elfogadni Istent, de nem szükségszerű. Vagy legalábbis van valami, ami egy ideig visszatartja attól, hogy elszánja magát a hitre. Ezért az embernek a világban élt létéhez hozzátartozik az a lehetőség, hogy ne higgyen Istenben. Az újkori történelmi viszonyok közepette pedig ez a negatív lehetőség egészen kézenfekvőnek mutatkozik.

A fentebbiek során kifejtettek tükrében ezt a negatív lehetőséget az Isten előli kitérés egyik módozatának kell tekintenünk. Ha ugyanis az ember eleve természeténél fogva hisz, és e hit nélkül nem is tud élni, s ha továbbá számos jel mutat arra, hogy ez a hit bennfoglaltan már vallásos hit, akkor kétségkívül sajátos oka van annak, ha ez a hit nem bontakozik ki. Éppen ezért állítjuk, hogy az ember minden ilyen esetben kitér az Istenbe vetett hit elől.

A hit elől kitérő magatartásnak alapvetően három fő formáját különböztetném meg: a döntésnélküliséget, a hit tartalmainak átértelmezését és a kifejezett elutasítást.

1. Előfordulhat, hogy az ember egyáltalán nem hoz döntést az Istenbe vetett hit kérdésében, vagyis sem el nem fogadja, sem el nem utasítja Istent, azaz még csak figyelemre sem méltatja a problémát, és így egészen egyszerűen nem foglalkozik az értelem kérdésével, főként életünk esetleges abszolút értelmének kérdésével.

Ez csak úgy lehetséges, ha az ember csak úgy él bele a világba, mindegy, milyen jól, mindegy, mennyi bajjal. Az ilyen életet élő ember többnyire hamis látszatú derűs bizakodásba menekül: azt reméli, valahogy majd csak jól ütnek ki a dolgok. És ezzel együtt látszólagos szabadsággal viszonyul a világban élt élet folyamatosan egymást váltó formáihoz.

Ezt a fajta bizakodást és szabadságot szinte kitermeli magából a modern, szünet nélkül kattogó társadalmi cselekvésgépezet és az ezzel együtt járó folytonos elaprózódás.

Mindebben azonban a szabadság látszatát magára öltve éppen a szabadság hiánya rejlik. A szabadság hiánya, mert arra képesít minket, hogy már egyáltalán ne is firtassuk tovább, milyen értelme lehet az életnek, ha kivédhetetlenül a halál eseményébe torkoll, ha az embert újra és újra bűn fenyegeti. Bizakodásunkat és szabadságunkat tehát csak azon az áron élvezhetjük, hogy erőnek erejével, sőt kényszeresen elfordítjuk tekintetünket az élet legsúlyosabb alapkérdéseitől; ez a fajta szabadság csak kényszer nyomása alatt létezhet.

Ezt a tényt is Pascal írta körül a legtalálóbban. „Nyugodtan rohanunk a szakadékba is, ha sikerült valamivel eltakarnunk a szemünk elől.”²⁷ Ha ez igaz, akkor az ilyen életet élő ember minden döntéstől tartózkodó és látszólag derűs szabadságának mélyén valamiféle kétségbeesett, de erővel elnyomott szorongás munkál.

2. A hitetlenség egy másik állapotában az ember éppen ellenkezőleg magába a hitbe menekül, de úgy, hogy a hitet valamiféle véges és teljesen kézben tartható dologgá értelmezi át, vagyis rejtve éppen hitetlenséget formál belőle.

Ebben az esetben Isten titkát közvetlenül megérthető és kézben tartható dolognak tekintjük, és pedig azért (bár ezt nem ismerjük be), hogy mi magunk rendelkezessünk fölötte. Így abba a tévképzetbe éljük bele magunkat, hogy tudásunk, gyakorlati lépéseink segítségével mindig is biztosíthatjuk saját helyzetünket Isten valódi végtelenségével szemben. Ekkor azonban az Istenbe vetett hit szinte észrevétlenül átalakul: valójában már csak magunkban és a saját képességeinkben hiszünk, de úgy, hogy önmagunkba vetett hitünk éppen az Istenbe vetett hit alakját ölti magára. Önkényes és önös magatartásunkkal tehát birtokolható tárggyá torzítjuk azt, amit pedig nem lehet birtokolni. Biztosítjuk saját helyzetünket Istennel szemben, mert félünk attól, hogy biztosítékok nélkül kiszolgáltatassuk magukat a megragadhatatlannak és fenyegetően sötétnek tűnő titoknak. Tehát ennek a hit alakját magára öltő hitetlenségnek a mélyén is kétségbeesett szorongás rejlik.

Ám mivel a hitetlenség itt éppen a hit alakjában jelenik meg, a hit elutasításának ezt a formáját egy további veszély is fenyegeti: a fanatizmus. Hiszen titkon még ekkor is tudjuk, hogy valójában azzal állunk szemben, ami felfoghatatlan és végtelen. Mivel azonban ezt a titkot, hogy biztonságban tudhassuk magunkat tőle, véges, megérthető és kézben tartható valósággá szorítottuk le, és ezzel saját emberi mértékeinkhez igazítottuk, ebben a helyzetben mintegy arra kényszerülünk, hogy emberi, azaz véges mértékeinket abszolút rangra helyezzük, hogy minden mértéktől és megfontolástól elszakítva a végtelenségig fokozzuk.

Ez a gyökere a vallási fanatizmusnak, amikor az ember Isten jogát saját jogává süllyeszti le. Olyan jogot tulajdonít magának, amely látszólag isteni teljhatalommal van felruházva, és ezért arra képesíti, hogy tetszése szerinti szerepben és igényekkel lépjen fel az emberek között. De ez a fajta hitetlenség is arra van ítélve, hogy végül kétségbeesésbe torkolljon, hogy önmaga semmisségébe roskadjon, mert sehová sem vezet.

3. Végezetül a hitetlenség úgy is megjelenhet, hogy az ember kifejezetten elutasítja Istent, azaz nyíltan fellázad ellene. Ekkor az ember határozottan és eltökélten saját maga által kijelölt alapra helyezi létét, elutasítva Istent.

Szélsőséges esetben ez is lehetséges, hiszen úgy tűnhet, természeténél fogva az ember mintegy riválisa Istennek. A legvilágosabban mindezt Friedrich Nietzsche öntötte szavakba: „miként is bírhatnám ki, hogy nem vagyok isten, ha vannak istenek”.²⁸ Ezzel szemben jóval korábban (1819-ben) megjelent, az „emberi szabadság lényegéről” írott értekezésében Schelling²⁹ kimutatta azt a különbséget, amely az emberben – hogy Schelling kifejezéseit használjuk – a „fény” és a „sötétség”, más szóval: a végtelen eszméje és a végesség ténye között áll fenn. Ebből a különbségből adódik (Schelling pontosan kimutatta ezt) annak

²⁷ B. Pascal: *Gondolatok* i. m. 91 (183. töredék): „Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.”

²⁸ F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra* i. m. ???.

²⁹ F. W. J. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról*. Ford. Jaksa Margit – Zoltai Dénes. T-Twins, Budapest, 1992.

lehetősége, hogy az ember úgyszólván átfordítsa ezt a viszonyt, hogy nyílt lázadással önmagát tegye Istenné a fölötte álló Istennel szemben.³⁰

Ezért lehetséges a nyílt lázadás, az Istenbe vetett hit kifejezett elutasítása. Az előző két magatartással szemben ez annyival jobb, hogy határozott és világos döntés áll mögötte, és semmit nem leplez el. Ezzel a döntéssel azonban az embernek súlyos terhet, az elutasítás terhét kell hordoznia: annak terhét, hogy megtagadja beleegyezését ama végtelen mélységek és problémák kérdéseire, amelyek közepette élnie kell. Erről is egészen pontos megfigyeléseket olvashatunk Nietzschénél, de éppúgy – ellentétes megvilágításban – Kierkegaardnál is, főként a „halálos betegségről” írt művében. Az Isten ellen hozott döntés lényegében kétségbeesett szerencsétlenség, a legnagyobb boldogtalanság. De becsületességénél fogva talán éppen ez áll a legközelebb az ember lehetséges boldogságához.

* * *

Negyedik fejezet

Az emberek között megvalósuló hit

Előzetes megjegyzések

A fentebbiek során kifejtett gondolatok tükrében úgy tűnik, hogy az Istenbe vetett hit hallatlanul merész elszánásból fakadó aktus, amellyel az ember talán egy minden szilárd talajt elhagyó ugrást visz végbe. Ennek alapján pedig felmerül a kérdés: elvárható-e az embertől egy efféle ugrás? Valóban elvárható-e különbség nélkül mindenkitől? Elvégre nem lehet mindenki ennyire vakmerő.

Ebből a kérdésből az adódik, hogy az Istenbe vetett hitnek valamiféle támpontját kell felfedeznünk azon a területen, amelyet sokkal jobban ismerünk, azaz a világ terében. Alighanem ez az igény ad magyarázatot arra, miért jelennek meg minden vallásban a titokba visszahúzódó Istennek világi képviselői és tanúi.

A világ terében pedig elsősorban maga az ember lehet ilyen képviselő és tanú az ember számára. Ezt különösen Franz Rosenzweignak és Martin Bubernek sikerült kimutatnia, elméleti és filozófiai területen is.³¹ Az ember azonban csak akkor képviselheti és tanúsíthatja Istent a másik ember számára, azaz csak akkor biztosíthat lényegi támaszt az Istenbe vetett hit számára, ha az ember előbb megtanulta, miként fordulhat hittel embertársa felé.

Ezért a következők során sokkalta konkrétabbnak kell lennünk, s közelebbről meg kell világítanunk az emberek között megvalósuló hitet, azt a hitet, amellyel az egyik ember úgy fordul hittel a másik felé, hogy embertársa – legalább a lehetőségek szintjén – az Istenbe vetett hit tanúja és támasza lehet számára. Ennek az interperszonális hitnek először is az ontológiai természetét kell feltárnunk. Ez annyiban is segítséget nyújthat számunkra, hogy az emberi kapcsolatok konkrétabb, azaz könnyebben megközelíthető síkján filozófiai elemzésünk még pontosabban megragadhatja a hit összetevőit és struktúráit. Fejtegetéseinkkel egyrészt visszamenőleg megvilágítjuk mindazt, amiről az előzőek során szóltunk,

³⁰ Lásd erről „Thomas von Aquin über das Böse” című tanulmányomat: *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg i. Br., 1965, 155–169.

³¹ A két gondolkodóról közelebbről lásd B. Casper: *Das dialogische Denken*. Freiburg i. Br., 1967.

másrészt közelebb kerülünk ahhoz a területhez, ahol talán arra is lehetőségünk nyílik, hogy feltárjuk a Jézuson keresztül Istenbe vetett hit emberi előfeltételeit, vagyis ahhoz a területhez, amely egész gondolatkísérletünk végső és kitüntetett tartományát képezi.

7. § Az embertársi hit szerepe az emberi lét szerkezetében

A hit első konkrét formája az interperszonális, azaz embertársi hit. Ezen azt a hitet értjük, amellyel egy ember hittel fordul a másik felé. Mindannyian az interperszonális hit révén részesülünk élhető értelmességben, feltéve, ha sikerül elsajátítanunk ezt a hitet. Az embertársi hit a hit elsődleges konkrét formája.

Az interperszonális hit azon a köztes területen helyezkedik el, amelyet egyrészt az a hit „határol”, amelyet transzcendentális hitnek neveztünk, s amely egyáltalán megalapozza és egybetartja a létezést, másrészt a hitnek az a másik formája, amelyet csak maga az élő létezés hoz létre, azaz csak arra következik. És teljességgel a felé a vallásos hit felé nyúlik, amely konkrétan egy történelmi, emberi alakhoz kapcsolódva ölt szilárd körvonalakat. Ez az alak a keresztények számára Jézus.

Emberi létezésünk előzetesen adott struktúrájának szerves része, hogy egymáshoz viszonyulunk, és eleve úgy is tapasztaljuk meg magunkat, hogy kapcsolatban állunk másokkal. Már Arisztotelész is leszögezte, hogy az ember *phüszzei szündiasztikon mallón é politikon*,³² azaz természeténél fogva másokkal együtt és közösségben létezik. Az interperszonális dimenzió tehát nem külső tényezőként, alkalmilag és utólag társul az emberi léthez, hanem eredendően hozzátartozik, és ezért nem dönthet róla tetszése szerint. Akár akarja, akár ellenére van, mindenképpen viszonyul embertársaihoz.

És nem csupán valamiféle általános horizonton viszonyul embertársaihoz; ellenkezőleg: az a hit, amellyel egy ember hisz egy másiknak, és megbízik benne, belső alapja viszonyuknak: ez a hit hatja át egész kapcsolatukat.

Ebből fakad, hogy a gyermek első életmegnyilvánulásai közé tartozik, hogy rányílik és rábízza magát mások, rendszerint az anya biztató és személyes közelségére. E nélkül a bizalom nélkül a gyermek nem is tudna élni. És ezért a hitnek ezt az első formáját egészen konkrétan létmegalapozó hitnek nevezhetjük. S ezért ez a hiten alapuló bizalom, amellyel az ember rábízza magát másokra, nyomban megjelenik, mihelyt feltűnik a színen az ember.

A kibontakozóban lévő embernek persze később meg kell tanulnia, hogy önállóan is építenie kell saját magát, dialektikus feszültségben azzal a hittel, amellyel rábízta magát szüleiére. Mert csak így kezdődhet meg benne az a folyamat, amelynek során érett emberré válik. Ilyenkor pedig rendszerint elutasítja magától a szüleivel szemben tanúsított hívő bizalmat, mert úgy véli, hogy ideje túllépnie rajta.

Ezzel kapcsolatban azonban figyelembe kell vennünk két dolgot. Egyrészt a hiten alapuló függőségtől elhatárolódó távolságtartás maga is egy formája a kapcsolatnak, sőt a függőségnek. Az ember ugyanis csak úgy tud elhatárolódni dolgoktól, hogy elutasítása révén egyben kapcsolatban is marad velük. Ennyiben egyáltalán a kapcsolat, sőt maga a hiten alapuló bizalom alapozza meg az elutasítást. Másrészt az elutasítás következtében nyomban újabb személyes viszonyok alakulnak ki, új formái annak a hitnek, amellyel az ember rábízta magát másokra (csak most éppen másokra). Ez azt jelenti, hogy az emberek között

³² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 11, 62 a.

megvalósuló hitnek megváltozik ugyan az irányultsága, de interperszonális minősége változatlan. És ebben az esetben is ez alapozza meg az ember létét. Ez az eredendő létmegalapozó funkciója ekkor azonban átalakul, az önállóan birtokolt élet erejével megvalósított hitté válik, azaz a létre következő hitté. De éppen ebből ismerhető föl, hogy ez a hit is változatlanul a hit eredendő lényegéből fakad, még ha az ember mintegy saját kezébe is veszi irányítását. Így pedig az a hit, amelyet a kibontakozóban lévő ember másoknak ajándékoz, egészében véve éppúgy megalapozza, mint ahogy követi a létet. Az embert – hitének egész valóságát tekintve – eredete alapozza meg, és bár ekkor ezt az egész eredendő létforrását saját kezeibe veszi, ez nem jelenti azt, hogy ezzel össze is roppantaná. Változatlanul az, ami mindig is volt, bár egyben azzá válik, ami eddig nem volt.

Ezt a folyamatot mindenestől az ember eredendő természete hordozza, de ugyanakkor mindenestől átfogja és áthatja (kibontakozását mozgatva) az ember akarata és szándéka, amely úgyszólván második természete az embernek. És ebben a viszonyrendszerben a hit lényegi összetevői új formát öltenek. Ez az új forma annál erőteljesebben megmutatkozik, minél nagyobb mértékben önállósodik az ember embertársaitól.

E folyamat játékterébe helyezkedik az érett vallásos hit is, a Jézuson keresztül Istenbe vetett konkrét hit formájában.

8. § Az embertársi viszony mint az embertársi hit alapja

Az embertársi hit mindig egy konkrét emberi, személyes viszony talaján alakul ki. Maga is a személyes emberi viszonyok egyik – és pedig kitüntetett – formája. E hitet tehát csak úgy tudjuk megérteni, ha előbb sikerül megvilágítanunk, mit is jelent egyáltalán a személyes viszony.

Az általunk szem előtt tartott és leírni kívánt emberi viszony nem áll elő egyszerűen azáltal, hogy emberek valamilyen módon kapcsolatba kerülnek egymással. Egyre csökkenő mértékben biztosítja ennek lehetőségét a modern tömegtársadalom, amelyet oly mélyen átjárnak a tudomány, a merő funkcionalitás és a nyilvános kommunikáció tényezői. Ezért először is meg kell különböztetnünk a személyes kapcsolatot attól, amivel bár könnyen összetéveszthető, mégsem azonos vele.

Személyes kapcsolat nem jön létre pusztán azáltal, hogy egészen elvont módon tudok valamit valaki másról, és akkor sem, ha tárgyilagos módon megpróbálok utánajárni annak, milyen körülmények között él, azaz tudást szerzek róla. Ezért az orvosi vagy pszichológiai-pszichoterápiás diagnózis önmagában még nem szül személyes kapcsolatot, minthogy teljességgel tárgyi tartalmakat rögzít, és ennyiben nem személyes. Egy efféle ítéletben nincs semmi, ami megindokolná, hogy csakis egy adott személyre vagy egy konkrét „te”-re vonatkozhat.

Az emberekkel merőben egy meghatározott funkció keretében fenntartott kapcsolat sem jelent még önmagában személyes viszonyt. Ha a másikat pusztán az általa végzett feladat szempontjából tekintem, például csakis felszolgálót (vagy bármilyen más feladatot elvégző embert) látok benne, akkor a vele kialakított viszonyomat tekintve az a fontos számomra, hogy betöltse adott feladatát, de az végképp közömbös, hogy ennek a funkciónak a betöltője éppen egy konkrét személy.

Hogy mi is a személyes kapcsolat, azt korunkban gyakran elfedik és elleplezik a meghatározó szerepet játszó társadalmi képződmények, mindenekelőtt is az, amit uralkodó közvéleménynek szokás nevezni. Ha úgy viszonyulok a többiekhez, hogy egyetlen mozgatórugóm az, hogy hiszen „mindenki” ugyanígy csinálja, azaz ha egyszerűen hagyom magam

sodortatni a közvélemény, a szellemi és egyéb divatjelenségek árjával, akkor ugyan van valamiféle viszonyom a többiekhez, de egyáltalán nem konkrét személyekhez. A „társadalommal” alakítok ki valamiféle kapcsolatot. Következésképpen – Martin Heidegger kifejezésével – úgy viselkedem, ahogy az „ember” viselkedik, de egyáltalán nem saját személyes valómmal viszonylok másokhoz, nem személyesen más konkrét személyekhez.

Mindezekből a viszonyulásokból és összefüggésekből olykor élesen kiválik a személyes kapcsolat: akkor, ha minden funkcionális és tárgyi összefüggésen túl hagyom, hogy személyesen megérintsen egy konkrét személy mint „én”-emhez viszonyuló „te”. De ez mindig is csak úgy lehetséges, ha egyben te is hagyod, hogy közöm legyen hozzád. Ekképpen tehát mind a ketten személyes valónkban vagyunk érintve egymástól. Ha meg tud valósulni efféle viszony, nyomban megmutatkozik, hogy a személyes viszony egyáltalán nem objektíválható, ahogyan maga a személy sem. Személyes kapcsolattal csak úgy lehet dolgunk, hogy megtapasztaljuk és átéljük; azután persze meg is határozható sajátos létmódja, de csak olyan módon, amely fölötte áll az objektivációknak.

Az elmúlt időszakban többen is behatóan foglalkoztak a tényleges emberi kapcsolat mi-
benlétével. A következőkben csak a legfontosabb mozzanatokról – és azokról is csak röviden – ejtek szót. Ferninand Ebner már 1912-től nagy hangsúlyt helyezett a személyes kapcsolat jelentőségére.³³ Ebner után elsősorban Franz Rosenzweig gondolta tovább és mélyítette el ezt a megközelítést, amiért is egyenesen „a dialogikus gondolkodás spekulatív alakjának” nevezték.³⁴

Franz Rosenzweig alapvető elgondolásait azután Martin Buber öntötte klasszikus formába, és elsősorban rajta keresztül is fejtettek ki hatást.³⁵ Ennek a nagyszabású és nagy erővel kibontakozó – a hagyományos, szubsztanciaközpontú metafizikától elhatárolódó – gondolkodásnak a szellemtörténeti összefüggéseiről a legmélyebben és legrészletesebben Bernhard Casper *Das dialogische Denken*³⁶ [A dialogikus gondolkodás] című könyve tájékoztat. Az összes elérhető szöveg felhasználásával a dialogikus gondolkodás igen alapos elemzésére vállalkozik *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [A másik. Tanulmányok korunk szociálontológiájáról] című könyvében M. Theunissen.³⁷ Mindemellett érdemes figyelembe venni azt is, amit E. Simons és K. Hecker a dialógus teológiai jelentőségéről fejtettek ki.³⁸

Ebben az összefüggésben különösen jelentősek Emmanuel Levinasnak az egész kérdéskört érintő mélyreható ontológiai fejtegetései.³⁹ A következők során nagymértékben támaszkodni fogunk mindezekre a vizsgálódásokra.

³³ Vö. F. Ebner: *Schriften*. Első és második kötet: München, 1963; harmadik kötet: München, 1965.

³⁴ Vö. F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M., 1921; Heidelberg, 1954³; lásd erről B. Casper: i. m. 69–197.

³⁵ M. Buber: *Die Schrift über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954.

³⁶ B. Casper: i. m. [a könyv két exkurzussal bővített formában 2002-ben második kiadásban jelent meg a Karl Alber kiadónál].

³⁷ M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1969.

³⁸ E. Simons – K. Hecker: *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*. Düsseldorf, 1969; lásd különösen a dialógusról mint nyelv, a megértés és a valóság közvetítéséről értekező harmadik fejezetet.

³⁹ E. Levinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999; uő: *Le temps et l'autre* (1979).

A személy kapcsolatot a legegyszerűbben a következőképpen lehetne leírni: neked közöd van hozzám, nekem közöd van hozzád. A személyes kapcsolat alapja a személyek közötti valódi találkozás: nekem magamnak találkoznom kell veled mint személyes „te”-vel. Ebben a találkozásban te mint te magad vagy jelen számomra, és én is mint én magam vagyok jelen számodra. Ez a kölcsönös „egymásnakvalóság” megélt és megtapasztalt történet. Életemet ilyenkor az alkotja, hogy: itt vagy és beszélsz hozzám, és én jelen vagyok számodra, nyitottan minden szavadra, és készen arra, hogy válaszoljak rájuk. A te életedet pedig – hozzám viszonyulva – ugyanez alkotja. Ebben a kölcsönös történetben, ebben a kölcsönös párbeszédben találkozunk egymással, és egymással találkozáskor jelen vagyunk egymás számára.

Mindebből kitűnik, hogy a személyes találkozásnak saját ontológiai súlya és saját ontológiai lényege van. A valódi találkozás létmódja nem eredeztethető egyetlen más létmódból sem. Találkozásunkban ugyanis te magad *közvetlenül* jelen vagy számomra, ahogyan én magam is közvetlenül vagyok jelen számodra. Együttlétünket nem közvetítő semmiféle közbülső tényező. És ezért nem tudhatom bizonyos tárgya megfigyelésekből kiszámítani vagy kikövetkeztetni, hogy az általam megfigyelt arcvonások vagy nyelvi jelek mögött valamiféle „te magad” rejlik. Én és te – találkozásunkban közvetlenül adottak vagyunk egymás számára, olyan módon, amely teljességgel egyéni létmódot jelent.

Emmanuel Lévinas nyomán úgy is fogalmazhatunk, hogy akihez viszonyulok, azzal beszélő arcán keresztül találkozom. A megvalósuló találkozás keretében ez a beszélő arc azonban nem egy minden mástól elkülönülő, önálló szféra, hanem pontosan a „te” közvetlen jelenléte. Jelenléteddel közvetlenül mint te magad beszélsz hozzám. Ez viszont nem jelenti azt, hogy tételes nyelven beszélsz. És ebben az esetben közvetlenül rám is tekintesz, azaz nem csupán arcod külső valóságát fordítod felém. Ebben az értelemben a személyes találkozás közvetlenül a nyelv és az arc *terében* valósul meg. S mivel nem közvetíti semmiféle közbülső mozzanat, csakis tulajdon létmódja szerint ragadható meg, s nem vezethető le más létformákból.

A személyes találkozás mindig érintettséggel és érdeklődő irányultsággal jár együtt. Csak úgy találkozhatom veled, ha érintve vagyok, ha megérintesz engem, és találkozásunk szintű megérint téged is. Megérintettségünk ahhoz kötődik, ami lényegileg érdekel bennünket, és ami mindig is fontos számunkra. Ez az érdeklődő irányultsággal összefonódó megérintettség, amely a találkozásban kialakul, megváltoztatja azt a módot, ahogyan léte-zünk, ahogyan jelen vagyunk. Egy találkozás hatására a korábbi állapotokhoz képest minden megváltozik számomra, és én magam is más módon vagyok én magam, mint korábban, ha érintve vagyok tőled.

Jelenlétünk létmódjának ezt az átalakulását [Veränderung] M. Theunissen „mássá-válásnak” [Ver-änderung] nevezte.⁴⁰ A kifejezés azt jelzi, hogy hagyván megérinteni magam általad más módon valósítom meg léte-met. Theunissen szerint ilyenkor „átalakul valami: a másikat elsajátítom tulajdon mássá-válásomba”. Azt tehát, akivel kapcsolatot alakítok ki, már nem úgy közelítem meg, hogy felhasználom ismeretanyagát és szolgálatait, hanem úgy, hogy hagyom megérinteni magam, s ezáltal magam is mássá leszek. Azt azonban észre kell vennünk, hogy az általunk megváltozásnak és mássá-válásnak nevezett folyamatok más-más ontológiai síkon mennek végbe. A másik átalakulása a funkcionális összefüggések síkján, önmagam mássá-válása viszont a személyes érintettség síkján. Ebből

⁴⁰ M. Theunissen: i. m. 490.

következik, hogy utóbbi csakis kölcsönös mozgással mehet végbe: nemcsak tőlem halad a másik felé, de a másiktól is felém.

Az ontológiai mássá-válást ennél erőteljesebb szavakkal is leírhatjuk, azt állítva, hogy csak a személyes találkozás eseményében válik valóban és teljesen saját magammá, és a szükségszerű kölcsönösség okán te is csak ekkor válsz igazán saját magaddá. Mert csak a találkozás eseményében vagyok saját magamként érintve és megszólítva, csak ekkor érzek magam saját magamként. Tehát úgy vagyok ekkor saját magam, hogy itt és most megvalósítom saját magamat. Ténylegesen érzékelt lényed következtében vagyok saját magam, Arisztotelész kifejezésével: az *energeia* módján, azaz „cselekvőségem” vagy „megvalósító létem” eseményében. Egymáson keresztül leszünk azzá, amik vagyunk, saját magunkká.

Felhozható persze mindezzel szemben, hogy hiszen bizonyos módon, „valamiképpen” már ezt megelőzően is léteztünk. Ez igaz, csakhogy még nem voltunk önmagunk aktualizálásának állapotában. Csak a személyes találkozás állapotában válok aktuálisan saját magammá, megérintve abban, amiként mindig is létezem önmagamban. A megszólításban, amellyel megszólítasz engem, kölcsönös kapcsolatunkban és kölcsönös kapcsolatunkból alakul ki a létnek ez a módja.

Amikor én és te kölcsönösen önmagunkká leszünk, az is egészen új alakot ölt, amit valóságnak nevezünk. Hozzád viszonyulva ugyanis valóban én magam jelenek meg a színen, ekkor valóban és teljesen jelen kell lennem előtted, és ekkor valóban valami döntő esemény megy végbe saját lételemre nézve. A személyes lét, az elsajátított személyesség valóságra mutatkozik meg ekkor, s ez valami egészen más, mint a természet vagy a funkcionális összefüggések valósága. Utóbbiak csupán árnyékai a valóságnak a személyes valósághoz képest, amely ténylegesen csak az én és te viszonyában születik meg. Ebben a viszonyban ugyanis nemcsak úgy általánosságban van jelen valami, hanem tétje és súlya is van, ekkor egész szellemi valóm lendül mozgásba, miáltal valamilyen új minőségű valóság áll elő.

Ez az interperszonális valóság egyben a személyes szabadság vonásait is hordozza. Sőt ez a valóság a voltaképpeni szabadság közege. Ebben a mozgástérben a szabadság ugyanis egyáltalán nem csupán egy formális képesség, amelynek bármiféle tetszőleges tárgya lehet. Amikor egymással találkozási viszonyba kerülünk egymással, szabadság viszonyul szabadsághoz. Belevonsz egy konkrét térbe, azzal, hogy szabadságod megragadhatatlan eredetéből megszólítasz engem, és saját megragadhatatlan szabadságom is belevonódik a megszólításodra adható válasz terébe. Amikor találkozásunk eseményében adottak vagyunk egymásnak, feladatot is jelentünk egymás számára, és így egymáshoz viszonyulva és kölcsönösségünkben szabadságunk próbáját kell kiállnunk. És csak ez a személyes próbának kitett szabadság a valódi szabadság. Csak ebben az összefüggésben nyeri el ezt, amit szubsztanciájának nevezhetünk: teljességét és súlyát.

Az ekképpen konkrét térbe vont szabadság körül megváltozik az idő is. Ekkor már nem ilyen-olyan funkcióhoz rendelt folyamatok lefutásának formális kerete. Az idő ekkor pillanat, amelyet folytonosan és eredendő újszerűséggel pattint föl szabad megszólításod vagy üdvözlésed mozdulata és mozdulatodat szabadon elfogadó készségem. A pillanat interperszonális ideje tehát mindig szabadon lép elő. Te előrelépsz, és én is előrelépek, s ebből a kölcsönös történelemből mindig valami új és meglepő fakad, ami még sohasem volt, s nem vezethető le semmiféle általános szabályból. Ez az esemény kitüntetett pillanat, amely folyvást megújul.

Az interperszonális kapcsolat továbbá nem valamiféle önálló jelenség, amely a világ dolgaival és tárgyaival kialakított egyéb kapcsolataimhoz társul. Ellenkezőleg: teljes léteemben

érint engem. Teljes valómban pedig mindig is „világban-való-lét” vagyok, a dolgokkal, sőt az egész világgal kialakított összetett viszonyrendszer alkotja azt, ami vagyok. És ha tehát teljes valóban megérintesz engem, akkor „világban-való-létem”, s következésképpen egész világom is érintve van. A táj másként szól hozzám, ha nem egymagam, hanem egy jó barátal köszálok benne. A tudomány tárgyai és problémái pedig – ha esetleg foglalkozom velük – más fényben mutatkoznak meg számomra, ha beszélhetek róluk valakinek, másfelől viszont már egyáltalán nem olyan érdekesek számomra, ha senki más, egyetlen lehetséges „te” sem érdeklődik irántuk. Az én és a te közötti kapcsolat tehát egészen sajátos módon áthatja egész világomat és egész világodat. Az egész világ felfénylik, ha valódi kapcsolat jön létre én és te között, és az egész világ színét veszti, ha nincs valódi viszony én és te között. Éppen ez tanúsítja, hogy az én és te közötti kapcsolat az alapvető viszonyulása a világban élt egész létezésünknek.

Az én és te közötti kapcsolat sajátos léttartalma még világosabban megmutatkozik, ha összehasonlítjuk azzal, ami látszólag cáfolja jelentőségét: egyrészt a társadalom szerepével, másrészt a minden kapcsolatot nélkülöző magánnyal.

A társadalmi életet illetően ugyanis gyakran hallhatjuk, hogy az én és a te viszonya kizárólag a magánszférához tartozik, és nincs komoly jelentősége a társadalom nyilvános élete szempontjából. Ez azonban hamis látszat. Egyrészt ugyanis a társadalom összességében csak annak mértékében fejlődhet és gyarapodhat, amennyi sikerült személyes kapcsolat alakul ki benne: a társadalmi élet lényegi és helyes megvalósulásával éppen hogy nem a forma nélküli tömegtársadalomnál találkozunk, amelyben mindenki csupán egy számot jelent, mert a társadalmi élet ontológiai súlya annak mértékében bontakozik ki, amennyiben kibontakozik tagjainak szabad önelsajátítása. Ez a kibontakozás pedig lényegileg csak én és a te közötti kapcsolat gyümölcse lehet.

Az interperszonális viszony tehát mindig is az alapja és a gyökere a társadalomnak, már ha valóban megfelel annak, amit emberi társadalomnak nevezhetünk.

Mindehhez még hozzátehetjük, hogy ahol megvalósul efféle interperszonális kapcsolat, ott az emberek egyre nagyobb elszánással és tisztasággal vállalnak szerepet a nyilvános szférában, s egyben növekszik az a kritikai képességük is, amellyel szembe is szállhatnak a társadalom aktuális áramlataival, mivel ilyenkor minden esetben egy önmagát elsajátító önálló – létét a „te” révén elnyerő – „én” formál ítéletet a társadalomról. Más szóval a személy kapcsolat a gyökere minden egészséges és valóban társadalmi életnek.

Vegyük figyelembe azonban azt is, hogy létezik az egyén is, sőt vannak magányos egyének is, akiknek látszólag nincs szükségük másra, vagy nem tudnak kapcsolatot kialakítani másokkal. Az ilyen egyén mintha kívül állna az interperszonális kapcsolatok terén. De ez is pusztán hamis látszat.

Az egyedüllétnek természetesen számos különböző formája lehet. Az általunk vizsgált összefüggés szempontjából a következő kettőnek van jelentősége.

Az egyén egyrészt olyakor teljességgel magába fordul, azaz kihúzódik az arc és a beszéd teréből. Ez a fajta egyedüllét úgy viszonyul a személyes kapcsolathoz, mint a hallgatás a nyelvhez. A hallgatás ugyanis maga is összetevője a nyelvnek. Nyelv ugyanis nem létezhet a hallgatás szünete nélkül, mert csak így maradhat rendezett nyelv, csak így kerülhető el, hogy fecsegéssé torzuljon. Hasonlóképpen olykor az én és a te közötti viszonyoknak is szüksége van arra, hogy az egymáshoz viszonyulók visszahúzódjanak magányukba. A magányban elnyugszik a kapcsolat, de ebben a nyugovásban nagyon is megőrzi elevenségét,

sőt meg is újul. Egy ideig hallgatásban él, de attól még él. Nem oltódik tehát ki kapcsolat-jellege, hanem maga is egy formája a kapcsolatnak.

Ettől nagymértékben különbözik az egyedülétnek az a formája, amely abból fakad, hogy az ember nem tud kapcsolatokat kialakítani, talán külső vagy akár belső kényszerek következtében; az egyén ilyenkor úgy érzi, mindenkitől elszigetelődve, önmaga börtönbe zárva él, és meg van fosztva a kapcsolat minden lehetőségétől. Ilyen állapot ténylegesen létezik. Ez az elszigetelődés azonban szenvedést okoz. Ott lüktet benne a „te” megszólításának hiánya. Ennek a hiáynak a fájdalma azonban maga is viszonyt jelent a megszólításhoz, következésképpen a személyes kapcsolathoz: annak negatív és ezért fájdalmas módusza. Éppen ezért egy kő nem lehet magányos, és még kevésbé tud szenvedni. A személyes kapcsolat megfeneklésének vagy kudarcának fájdalma tehát éppen arról tanúskodik, hogy az „én” lényegileg a „te”-hez, a „te” pedig lényegileg az „én”-hez tartozik.

Mindebből pedig kitűnik, hogy az interperszonális kapcsolat az emberi létezés egyik ontológiai alapvonása. Éppen ezért ezen alapul az a hit is, amelyet egy ember ajándékoz egy másiknak, következőleg ez az alapja annak a vallásnak is, amely az ilyen jellegű hitből kibontakozhat.

9. § Az emberek közötti hit struktúrája

Vizsgálódásunk szálát azonban tovább kell fűznünk, s arról kell szólnunk, miként alakul ki a személyes kapcsolat életteli játékterében az embertársi hit? Az a hit tehát, amely így írhatunk le: hiszek benned; vagy így: hiszek neked.

1. A tanúsítás

Az embertársi hit lehetősége elsődlegesen attól fakad, akivel viszonyt alakítok ki. Az embertársi hit eseményében nem én vagyok, hanem ő az, aki kezdeményez. És ez, a hozzám viszonyuló személy kezdeményezőképesége alapvető vonása a kibontakozó hitnek.

Azért alakul ki kapcsolatom valakivel, mert szabad elhatározásból cselekvésre szánja el magát, és mond nekem valamit. Azzal, hogy szavakat intéz hozzám, megnyitja kapcsolatunkat. De a kialakuló hit esetében mégis milyen jellegűek ezek a szavak? Olyan szavak, amelyekkel a beszélő meghatározza önmagát, oly módon, hogy *önmagát* mondja ki, amikor kimond valamit. Minthogy meghatározzák a beszélő személy és az általa kifejezett dolog azonosságát, e szavak *tanúsítanak* valamit. Szavaiddal tanúsítod, mit gondolsz és mit akarsz; de ami a legfontosabb: azt tanúsítod, mi vagy. Azt, amiként mint személy és így teljességgel egyedi módon létezel, úgy helyezed bele szavaidba, hogy teljes személyeddel ott állsz szavaid mögött, és személyesen biztosítod hitelüket. Ezt szem előtt tartva állítjuk, hogy a személyes szavak mindig tanúsítanak valamit.

Hogy a kimondott szavak tanúsító szavak, az *súlyal* és *komolysággal* ruházza fel őket. Szavaidat hozzám intézve komolyan beszélsz velem, azaz szavaid teljes komolysággal azt közvetítik, amiről meg vagy győződve, és komoly az a szándékom is, hogy közöld azt velem.

A tőled kiindulva felém intézett tanúsítást jelentő nyelv azután egész sor különböző részösszetevőn keresztül bontakozik ki, amelyek előtt megint csak a legkülönbözőbb lehetőségek vannak nyitva. Ezek a részösszetevők időbeli egymásutánban követik egymást. Időre van szükséged ahhoz, hogy beszélj velem, és az általad beszélt nyelv – mint tanúsítás – egymást időben követő, folytonosan megújuló mozzanatok és fordulatok soraként bomlik ki. Ennek az időbeli egymásutánának a keretében valamennyi fordulat és mozzanat külön-

bözik egymástól, és ugyanakkor egységet is alkotnak. A beszédbeli tanúsítást tehát éppúgy jellemzi folytonosság, mint folytonossághiány.

A tanúsításként értett nyelv – időbeli diszkontinuitása ellenére is megmaradó – folytonossága a szavait hozzám intéző „te” megmaradó önazonosságából fakad. Ebből a személyes jellegű önazonosságból emelkedik ki a kifejezendő tartalmak szabadsága. Hiszen te, mint konkrét és egy „te” *egyetlen* dolgot akarsz mondani és tanúsítani nekem. És pontosan ez az egység bontakozik ki egymásra következő szavaid sokrétű lehetőségeket hordozó egymásutánjában.

És amikor ilyen módon beszélsz hozzám, szavaid a világhoz való viszonyod és világbanvaló-léted teréből fakadnak. Saját magadat tanúsító szavaid, minthogy téled érkezők, egyben világodból is érkezők. Szavaiddal tanúsított létezésed a világban azonban egészen személyes jellegű, személyes vonások mozgatják és töltik be, az hatja át, ahogyan megéred magadat a világodban, és ahogyan mozogsz a saját világodban, meghatározott hangoltság és meghatározott stílus jellemzik. Amit ezekkel a kifejezésekkel körülírni próbáltunk, azt többnyire „szellemnek” nevezzük, vagyis annak, ami világban élt létezésedet a maga egészében személyes módon meghatározza, betölti és mozgatja.

Amikor tehát tanúsítod magadat szavaiddal, egyben világodat és szellemedet is tanúsítod. Saját szellemi létmódod beszél szavaiddból. Ez a szellem lehet szeretteli és költői, lehet tárgyilagos és lehangolt, és még számos egyéb vonás járhatja át. Ám a szellemnek mindezek a lehetséges formái személyes, következőképpen egyszeri és felcserélhetetlen természetűek. És ez a te egyszeri szellemed hangzik fel szavaiddban. Szellemed tanúsításával egyszerre tanúsítod önmagadat, világodat és azt, ami foglalkoztat.

Amikor pedig ilyen módon kinyilvánítod és tanúsítod magadat, szellemed mozgása felém irányul. Ilyenkor szavaiddal felém fordulsz. Tanúsításod hozzám intézett tanúsítás. És éppen ezzel nyit meg kapcsolatot felém. Szavaiddal pontosan engem akarsz megérinteni, és hozzám akarsz kapcsolódni. Szavaidat nemcsak úgy belemondod a világba, és nem is csupán informálni akarsz velük valamiről. Igaz ugyan, hogy az önmagukat tanúsító szavak minden esetben tartalmaznak valamiféle tárgyi tartalmat, de a legfontosabb az, hogy azt, ami foglalkoztat, úgy terjeszted elő, hogy keresztezze érdeklődésem pályáját, és úgy érzem, közöm van hozzá. Valami olyat akarsz tanúsítani, ami fontos számomra. És így abban az esetben, amelyet szem előtt tartunk, hozzám forduló tanúsításod a kinyilvánítás jellegét ölti. Tanúsításoddal valami olyat nyilvánítasz ki, ami fontos számomra, s ezt egyben tanúsítod is.

Minthogy kinyilvánító tanúsításod tanúsítja számomra szellemedet, egyidejűleg szellemed erejét is tanúsítja, tanúsítja tisztaságát, megbízhatóságát, szilárdságát, és ebből fakadóan azt is, milyen szerepe lehet az én életemben. A tanúsítás nyelve ekképpen a „lélek és az erő” tanúsága. Az európai szellem hagyományában ez a bibliai kifejezés elsősorban Lessingen keresztül vált jelentőssé, de nagy hatást gyakorolt az az értelmezés is, amelyet Kierkegaard dolgozott ki róla.⁴¹ A lélek és az erő tanúságának a Bibliában természetesen önálló teológiai jelentéstartalmuk van. A bibliai kifejezést e helyütt azonban elsődlegesen preteológiai értelemben használjuk, konkrétan a tanúsítást tevő emberi szó jelenségének leírására. Preteológiai mivoltában azonban teljességgel nyitottnak kell maradnia a teológiai értelmezésre.

⁴¹ G. E. Lessing: *Theologische Streitschriften. Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777); vö. S. Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat* (1. rész, VII/6).

Összességében fejtegetéseink talán azt a látszatot kelthetik, hogy a tanúságot tevő emberi szó felsorolt összetevői nehezen egységesíthető sokféleséget alkotnak. Valójában azonban az, amit megpróbáltunk részösszetevőire bontani, egyetlen egységes és egyszerű történet képez. Olykor egészen egyszerűen és alig észrevehetően megy végbe, néhány egyszerű szóval. Máskor talán lassú éréssel teljesedik ki egy személyes kapcsolat csöndes és türelmesen ápolott folyamatában. De éppúgy megtörténhet viharos gyorsasággal, drámai feszültséggel is. De akárhogy legyen is, a tanúsítás minden esetben egységes, valamennyi dimenziója egységgé áll össze. De mindig egyszerűen te vagy az (te, aki megszólítasz és tanúsítod magad nekem), akit érzek saját tanúsításodban, és veled együtt mindig érzem világodat is; lelkedet, szellemedet érzem, amely ott él benne, és azt az erőt, amely megérint engem: mindez egészen egyszerűen te vagy, te, aki beszélsz hozzám. És minden ebbe az egyszerűségbe gyűlik össze.

2. A hit

Amit eddig kifejtettünk, az azonban az egésznek csak az egyik dimenziója, az az esemény, amelynek során arcoddal, szellemeddel és erőddel kapcsolatba lépsz velem.

De most már szemügyre kell vennünk mindennek a másik dimenzióját is. Jelesül: hogyan történik, hogy tanúságodat észlelve hinni kezdek benned?

A hitnek ez a tőlem feléd tartó útja azzal kezdődik meg, hogy figyelek rád, és megnyílok neked. Ez a rád irányuló, megnyíló figyelem elsősorban nem magukra a szavaidra ügyel, és végképp nem állításaid objektíválható tartalmaira. Azt már fentebb is láttuk, hogy személyes kapcsolat nem alakítható ki objektíváló és mennyiségi egységekkel operáló eljárással. Igaz ugyan, hogy megnyilatkozásod számos és sokféle szóból, gondolatból és más megnyilvánulásból áll egybe, s talán valamennyi figyelemre méltó önmagában is, de számunkra itt most az a legfontosabb, hogy a szavak és a megnyilvánulások sokféleségén keresztül egyvalamit észlelünk és egyvalamire ügyelünk: *terád*, aki összetett, számos elemből álló tanúságodat egybefogó egy személyként tanúsítod magad. Ez az a viszonyulás, amelyet lényegében ki kell alakítanunk kell a személyes tanúsággal szemben.

Ha rád figyelek, akkor természetesen azután meg kell értenem a tanúságodat, és tanúságodban téged magadat is. Ez olykor nehézségekbe ütközhet, s az efféle problémák miatt az ember helyenként inkább az egyes szavakra vagy az egyes nyelvi összefüggésekre ügyel, azokra reflektál újra meg újra, hogy jobban megértse azt, aki beszél. Ilyen esetekben egy időre szükségképpen ki kell iktatni a szavakat és nyelvi összefüggéseket a személyközi viszonyból. De ennek a mozzanatnak eleve az a rendeltetése, hogy tovatűnjön, s mihelyst lehetséges, kioltsa magát, hogy újra te magad jelenjél meg és legyél jelenvaló tanúságodban. A részösszetevők esetleges elkülönítésének kioltódása döntő jelentőségű. Az immár megértésre jutó előre-tekintés csak e kioltódás révén kerülhet összhangba az adott szituációval. *Téged* értelek meg, *terád* tekintek előre, s így vagyok kapcsolatban veled.

Mégpedig az általunk vizsgált esetben oly módon, hogy hagyom, hogy *megérints* engem. Te ugyanis mondani akarsz nekem valamit, valami olyat, amihez közöm van, ami érint engem. És miközben beszélsz, csak akkor vagyok megfelelőképpen nyitott, ha hagyom megérinteni magam abban a szférában, amelyben elevenen érdekel saját magam és sorom.

Ekképpen pedig immár sajátos módon kapcsolatban vagyok veled, s ekkor előre-látásom új alakot ölt. Fokozatosan megérzem ugyanis szellemedet, amely betölti tanúságodat, pontosabban amellyel te magad betöltöd azt. Előre-látásom pillantásával észlelni kezdem szel-

lemiségedet, amelyet a szeretet hat át vagy az igazságosság vagy a kétkedés, vagy akár tompaság, balgaság, sőt talán egyenesen rosszindulat. Éppen ezért viszont az előre-látás két pólusa elkülönül egymástól. Egyrészt előretekint a felőled hozzám közeledő szellemre. Ezzel az előretekintéssel egyidejűleg azonban kritikai igénnyel *magát* is felméri, azaz viszapillant saját magára, hogy megtudja, miféle szellemmel is állok szemben, jóindulatúval-e, vagy éppen rosszindulatú, zavart támasztó szellemmel. Az előrelátás tehát előrehelyezi magát, vagyis önmagára irányuló figyelmét saját nézésébe, hogy felmérje, miféle szellemmel is állok szemben.

Az ilyen jellegű előre-látás során pedig jó esetben lehetőségem nyílik arra, hogy meglásom szellemiséged tisztaságát és belső világosságát.

S ebből jó esetben az következik, hogy énbennem is kialakul ugyanez a szellemiség, azaz ugyanilyen hangoltságú, tiszta és jó világbeli létezés emelkedik föl szívem mélyéről. Szellemed tanúsága tehát oly módon hangzik fel létezésem terében, hogy visszhangot kelt benne. Magam is talán tisztává válok, szeretet ébred bennem, amikor velem szemben tisztának és szeretetteljesnek mutatod magad. És ha ez megvalósul, akkor a Bibliával együtt állíthatjuk: „a lélek tanúságot ad a léleknek”. Kérdésünk szempontjából ez azt jelenti: azonos szellemi, lelki hangoltság alakul ki bennem, amely szervesen összeköt engem veled; a folyamatnak ebben a szakaszában azonos szellemiségűek vagyok, és ennek a szellemnek a terében új szemmel kezdünk tekinteni egymásra. Ez az előre-látásnak az az új formája, amely ekkor lehetségessé válik, kialakulhat, sőt ki is kell alakulnia.

De közben nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ez a szellem kétségkívül bennem rejlett mint *lehetőség*. Önmagától azonban aligha tudott volna megvalósulni. Te viszont tanúságoddal a valóságba emeled ezt a lehetőséget. Tanúságodban megvolt ez a valóságba emelő erő: a szellem lehetőségét valósággá tudtad alakítani. Ez az erő dimenziója a lélek és az erő tanúságán belül.

Amikor azonban immár a tiédde azonos hangoltságú szellemiségem terében előretekintek erre az erőre, talán még sokkal többet is megpillantok benne, mégpedig egy olyan erőt, amely talajt adhat számomra feszültséggel terhes, sőt talán szorongástól sem mentes világban-való-létemben. Tanúságod ereje, amely először szellemet ébresztett fel bennem, most már egzisztenciámat hordozni képes erőnek tűnik föl előttem. És ekkor jelenik meg az, amit hitelreméltóságnak nevezünk.

És mihelyt alakot ölt, felszólítást intéz hozzám: légy bizalommal, higgy! Amikor pedig megérzem ezt a döntő jelentőségű felhívást, az előre-látás mindkét dimenziójában tetőpontjára jut. Ekkor ugyanis felmerül bennem a kérdés: valóban előre látom, hogy bizalommal lehetek? Nem kellene előrelátóbbnak lennem, s inkább kevesebbet kockáztatom?

A hozzám intézett felhívás és a kettős előrelátás közötti felfokozott feszültségből azután megszülethet a döntés: vagy hitet tanúsítok, és a hit aktusával rábízom magam a másikra, vagy pedig nem vagyok hajlandó efféle hitre.

E helyütt elsősorban e döntés pozitív kimenetele foglalkoztat bennünket. Ha az előrelátás már ennyire tiszta képet tud alkotni magának, akkor lehetségessé válik számomra, hogy egész egzisztenciámmal bizalmat tanúsítsak, és rábízom magam arra az engem felkarolni képes erőre, amely szellemed tanúságában közeledik felém. És ez a döntő lépés, a hit lépése, először még abban a formában, hogy „én hiszek tebenned”. Hagyom, hogy az előre-látásból a hit aktusával megszülessék az előzetes megajánlás, és önmagamon túllépve átadom magam, kész vagyok rád bízni magamat.

A hit előzetes megajánlásának ezt a döntő lépését ugrásnak is nevezhetjük, mivel nem kényszerítő szükségszerűséggel következik az előrelátásból és annak tájékozódásából. Szabadon megy végbe, minden kényszertől mentesen, ahogyan a lélek és az erő tanúsága nálad is szabadságodból képződik meg. A hit eseményében szabadság találkozik szabadsággal. Ezért az embertársi hitet nem lehet racionális úton megszerkeszteni. És legfőképpen senki sem kényszeríthető rá arra, hogy higgyen. Azzal, hogy szabadon tanúsítod magad nekem, szabadságod adsz nekem. Nekem nem *kell* hinnem. És én is szabadságot adok neked: légy, aki vagy, bízom benned. Lehetőséget kapok ugyan a hitre, és jó esetben megvan bennem az a világosság is, amely hozzátartozik a személyes előrelátáshoz, de maga a hit csak a szabadság terében jöhet létre, más formában semmiképpen sem. A szabadság és szabadság között itt kialakuló viszony minden teret enged az esetleges kételynek. Mindig teret enged annak a fenntartásnak, amely azt mondhatja velünk: nem létezik-e téves hit is, nem létezhet téves bizalom? De a neki megfelelő előrelátás és a hozzátartozó bátorság, az előzetes megajánlás merészsége révén a hit ki tud állni minden efféle kétséget. És biztos lehet abban, hogy képes megmaradni útján.

A hitnek ez a szabad jellege nyelvi formában abban is kifejeződik, hogy azt mondjuk, hitelt „adunk” valakinek. Ebben az „adásban”, ebben az „ajándékozásban” a hit és a bizalom szabadsága fejeződik. A hitet tanúsító ember szabadsága saját magát adja oda annak, akit hitre méltónak talál.

És ezzel egyidejűleg az, aki hitet tanúsít, aki hitelt ad annak, aki szembe lép vele, új erővel és a hitelreméltóság új fényével is megajándékozza a másikat. A hit ajándéka az emberrel partnerként szembe lépő, hitelreméltónak ítélt másikat a hitelreméltóság növekedésével ajándékozza meg. Ennyiben azt állíthatjuk: ha nagyobb mértékben tanúsítanék hitet, a tanúság hitelreméltósága is növekedne, a velem partnerként szembe lépő másiktól kibontakozva s szellemével és erejével hitet ébresztve bennem. Így tehát te ajándékban részesülsz. És amikor hittel fordulok feléd, én is ajándékban részesülök. A hit mozgása mindkét pólusból és mindkét pólus felé tranzitív, ajándékot közvetít. Ezért pedig a hit mozgásában részvevő két partner egyaránt átadója és részese az ajándéknak.

Ebből a beléd vetett hitből azután egészen természetesen kialakul az, amit a következő egyszerű állítással foglalhatnánk össze: „hiszek neked” – vagyis elhiszem a tőled felém érkező üzenetet, azt, amit mondani akarsz nekem, ami valóban érint engem.

Ezzel az embertársi hittel mindig is együtt jár az embertársi remény, mindig is az embertársi remény tölti be. Mivel szabad, előzetes megajánlás alapul, a hit ugyan feltétel nélküli, de korántsem közömbös. A hit állapotában bízom abban, hogy ami felőled érkezik, és megérint engem, az jó és igaz lesz. Ebben az értelemben a hit tele van várakozással, a jövő távlata és remény tölti be. Ha nem így lenne, már nem is lenne hit.

És ez az egész összefüggés a rokonszenv, az azonos hangoltság, az összhang mozzanatát alapul, amelyet szeretetnek is nevezhetünk. A hit tehát csak akkor valóban hit, ha remény és szeretet jár együtt vele és tölti be.

Mindennek nyomán azonban a hitnek egy újabb, mélyebb dimenziója is megmutatkozik. Ha ugyanis a „hiszek benned” és a „hiszek neked” aktusa szervesen összefonódik egymással, ha a két mozgás kölcsönösen megajándékozza egymást, akkor elgondolkozhatunk azon, hogy összességében mi is történik a hit eseményében. Mert ezt az eseményt nem hozza létre sem önmagában az én hitem, az ajándékozásnak ez az aktusa, sem pedig önmagában a te hited, ajándékozásod aktusa, de nem is egyszerűen e két viszonyulás pusztája együttése.

De hát akkor mégis mi alkotja ezt az eseményt? Mi is pontosan ez a közösség, a közös szellem egységes tere? Ha nem pusztán belőlem, és nem is pusztán belőled fakad, akkor egy olyan erőnek kell rendelkezésre bocsátania, amellyel nem vagyok azonos sem én, és nem vagy azonos te sem, de amely mégis átfog bennünket. Kölcsönös hitünk csak úgy alakulhat ki, ha már eleve adományként kapjuk meg és nyerjük el saját magunkat. És ez az elnyertesség a feltétele annak a lehetőségnek, hogy egyáltalán megnyílják a hit tere. Két-ségkívül létezik egy olyan adomány, amely átfogja az „én”-t és a „te”-t, s már esetleges hitük előtt is létezik.

Azt is mondhatnánk: megadatik valami. Vagy mondjuk másképpen: az óra kedvezése adja meg, az, amit az idő kedvezően időzít, mert kedvező helyzetet teremtve nyílik meg, vagy éppen kedvezőtlen körülményeket teremt, és bezárul. A kedvező időzítésű idő adja meg és ajándékozza, hogy olykor hitet tudunk tanúsítani egymással szemben.

De nem lehet, hogy mindez végső soron az ég ajándéka? Ágoston elvégre ezt állította a szeretetről. De számos dolog utal arra, hogy ez a hitre is igaz, különösen ha arra gondolunk, hogy a hit is csak a szeretet ereje révén élhet. A szeretettel kapcsolatban mondja Ágoston: „nemo dicat: non novi, quid diligam; diligit fratrem, et diligit eandem dilectionem” – „senki se mondja, nem tudom, mit szeressek; szeresse embertársát, s akkor magát a szeretetet szereti”.⁴² Ebben az állításban nyilvánvalóan konkrét tapasztalat fejeződik ki, az a tapasztalat, hogy létezik valami, ami „maga a szeretet”, vagyis nem pusztán az én szeretetem, és nem is merőben a te szereteted. Ebben a lehetőséget biztosító – minden emberi szeretetet, minden emberi rokonszenvet és ezért a hit ajándékát fogantató rokonszenvet is megadó – szeretetben Ágoston annak az örök titoknak az ajándékát fedezi föl, amelyet Istennek nevezünk. Az idézett szakasz ugyanis így folytatódik: „amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum” – „öleld át Istent, a szeretetet, szeretettel öleld át Istent”. E helyütt Ágostonnál kétségkívül egy újplatonikus elgondolás hatással találkozunk. De egy konkrét tapasztalat kifejeződését is láthatjuk benne, egy olyan tapasztalatát, amely pontosan azon a ponton születik meg és válik lehetségessé, amelyről fentebb szövegtünk: az önmagát ajándékként adó és eleinte nem tudni, honnan érkező óra megtapasztalásában. Ez a hit lehetőségének rejtve transzcendáló értelme.

De az embertársi hitnek ezzel az egészen az abszolút titokig transzcendáló vonásával mégiscsak szembenáll a földi létet jellemző bizonytalanság. Azt már láttuk, hogy a hit eseményében szabadság találkozik szabadsággal. Ám az emberi szabadság, az emberi szellem és az emberi erő soha nem lehet abszolút biztos. Az ember világ folytonosan változik, és vele együtt változik maga az ember is. És ezzel együtt gyakran átalakul szelleme is, amellyel áthatja és betölti világát. Megváltoznak a szellem hangoltságai is, a szellem erejének is megvannak az emelkedett időszakai, és van, amikor lendülete alábbhagy.

Ebből következik, hogy a hitnek mindig van történelme, sőt a hit maga is történelem. Csak mint megtörténő történelem tud élni ebben a világban. Megvannak a tetőpontjai, s helyt kell állnia akkor is, amikor ereje megfogyatkozik, vagy amikor átalakuláson megy keresztül.

Ugyanebből következik másfelől az is, hogy azok, akik egyek a hitben, egységük ellenére bizonyos szempontból mindig is elkülöníthető egyének maradnak, akik ezért soha nem biztosan teljesen saját szabadságukban, és saját magukban megtapasztalt bizonytalansá-

⁴² Ágoston: *A Szentháromságról* VIII, 8. Ford. Gál Ferenc. Szent István Társulat, Budapest, 1985, 257.

gukból fakadóan olykor a velük kapcsolatban lévők szabadságában sem tudnak teljesen megbízni.

Ez pedig azt eredményezheti, hogy nem tudják elszánni magukat a hitre, talán azért nem, mert félnek tulajdon bátorságuktól. S félelmük könnyen előidézheti a bizalmatlanságot, amely szétmállasztja a hitet.

De ha nem is következik be ez, a veszélye mint lehetőség mindig is ott tanyázik az élő hit mélyén. A hívő ember ugyan megpróbálja levetkőzni és mintegy árnyékként maga mögött hagyni bizalmatlan és szorongó szubjektivitását, de az lehetőségként szüntelenül a nyomában jár. És így a hit olykor – Kierkegaard szavaival élve – mintegy hetvenezer fónál mély vízbe süllyed alá. Ez egyszerűen hozzátartozik a hit véges meghatározottságához, emberi léthelyzetéhez.

Ennek a soha el nem tűnő lehetőségnek és veszélynek azonban pozitív hozadéka is van, mert gondoskodik arról, hogy a hit nem fokozódjék le pusztán kényelmes megszokássá. A rá veszélyt jelentő mozzanatok játékában folytonosan meg kell újulnia, és éppen ezért pozitív értelemben is van története. Minden egyes nap újra fel kell építenie magát, s minden egyes nap a hit történetének új szakaszát nyitja meg számára. De ennek ellenére, vagy éppen ezért meg tudja őrizni folytonosságát, és pontosan ez az a hűség, amely hozzátartozik a hithez.

Efféle történet azonban nemcsak a két ember között élő hitben bontakozik ki. Ezen túl ugyanis a hitnek egyetemes története is van, amely beágyazódik az ember egyetemes történelmébe, s annak történéseiben a maga módján a hit is részt vesz.

Azaz a hitnek, az emberek között élő egyszerű hitnek is saját sorsa van a merőben tényeket rögzítő gondolkodás világoralmának idején, akkor, amikor a racionális, empirikus tudomány a hozzátartozó technikával és a technikailag racionalizált hatalomgyakorlással együtt mindent uralni látszik. Minderről persze nem szabad lemondanunk, hiszen ropant lehetőségeket nyit meg létünk számára, de sajátos veszélyeket is magával von, különösképpen arra a hitre nézve, amelyre e helyütt reflektálunk.

A racionalitás e formájának világoralma azt a látszatot ébreszti, mintha az emberek között kibontakozó hit semmilyen módon nem kontrollálható kaland lenne. A technikai racionalitás szempontjából ez a vélekedés persze érthető is; ahogyan ugyanis már láttuk, a hit legfontosabb elemei nem objektíválhatók, s ezért nem is szerkeszthetők meg. A hithez hozzátartozó előrelátás tehát racionális eszközökkel nem uralható.

Ennélfogva egy ilyen korban a hitre fokozott mértékben a gyanú árnyéka vetődhet, és szinte láthatatlanná válhat a kortársak számára.

Éppen ezért egy ilyen korban a hitnek nehéz megőriznie belső világosságát és tisztaságát. De ez a kedvezőtlen történelmi helyzet segítségére lehet abban, hogy felismerje saját kategóriáját, annak a személyes előrelátásnak a kategóriáját, amely nagyon is lát, és ezért biztos lehet abban, világosan láthatja azt, merre is tart. Ez a látás azonban más, mint a tudományos racionalitás látásmódja. Ily módon a hit éppen történelmi környezetében tapasztalja meg, hogy az emberi megismerés, az emberi látóképesség és általában az emberi élet nem egydimenziójú.

És egy ilyen korban is mindig lesznek embernek, akik továbbra is hittel fordulnak egymás felé, függetlenül attól, hogy elméleti síkon is tisztában vannak-e azzal, mit tesznek. A hit ajándéka mindaddig megmarad, amíg emberek élnek a földön.

* * *

Ötödik fejezet

A Jézusba vetett hiten keresztül Istenbe vetett hit

10. § A szintézis

Végezetül immár a sajátosan keresztény hit emberi lehetőségéről kell szólnunk. A keresztény hitet egészen vázlatosan a Jézusba vetett hit talaján Istenbe vetett hitként határozzuk meg. Ezzel a körülírással természetesen nem adjuk kimerítő teológiai meghatározását a hitnek, de segítségével megragadhatjuk a keresztény hit elsődleges emberi alapját. A keresztény hit tartományában a hívő ember elvégre úgy hisz Istenben, hogy hite a Krisztusba vetett hiten keresztül valósul meg.

Ebben a hitben sajátos módon összekapcsolódik egymással a hitnek az eddigiek során felvázolt valamennyi formája. A Jézuson keresztül Istenbe vetett hit ugyanis nyilvánvalóan csak a létmegalapozó hit talaján lehetséges. Miként is hihetne az ember valamilyen üzenetben vagy egy kitüntetett üzenetközvetítőben, ha nem hisz előtte általánosságban létezése értelmében? A keresztény hit továbbá éppúgy metszi a kifejezett istenhit tartományát is. Hiszen ha az ember nem tudja – általánosságban – hittel elfogadni Istent, akkor Jézus üzenete iránt sem fog érdeklődést tanúsítani. A keresztény hithez végül – emberi dimenzióját tekintve – hozzátartozik az embertársi hit is, hiszen Jézus embertársunk, még ha egészen sajátos módon viszonyul is a hétköznapi emberekhez, és egészen sajátos igénnyel lép is fel velük szemben. Ám ha valaki nem képes hittel fordulni embertársa felé, nem tud hinni Jézusban sem.

Ennélfogva a Jézuson keresztül Istenbe vetett hit páratlan módon összefogja magában a hitnek valamennyi megvalósulási formáját és alakját.

A Jézusba vetett hit rendszerint a keresztény család és a keresztény közösség történelmi-társadalmi összefüggésén keresztül alakul ki. Ezért pedig a hívő közösség tagjainak mintegy magától értetődő adottságot jelent.

De ez nem volt kezdettől fogva így, és ma sem adottak minden esetben ezek a feltételek. A Jézuson keresztül Istenbe vetett hit ugyanis a történelem egy meghatározott pontján jelent meg. És ebben az időszakban – a bibliai beszámolók egyértelműen tanúsítják – egyáltalán nem volt magától értetődő. Másfelől pedig – az említett okokból – számos esetben ma sem számít „természetes” életállapotnak. A napjainkban élő keresztény közösségek háttérrel nagyon nehéz lenne pontosan meghúzni, és igen sokan már csak alig, vagy egyáltalán nem tartoznak közéjük. Más szóval nagymértékben megfogyatkozott a keresztény hit „szociológiai plauzibilitása”. Számos ember megítélése szerint a keresztény hit emberi lehetősége nagyon is kétséges.

Mindez pedig arra szólít bennünket, hogy gondosan és új megvilágításban gondoljuk át a Jézuson keresztül Istenbe vetett hit kialakulásának folyamatát. Miként alakul ki – emberi lehetőségeit tekintve – efféle hit? És milyen emberi előfeltételei vannak egy ilyen – talán ma is kialakuló – hitnek?

11. § A Jézusba vetett hit lehetőségének előfeltételei

A Jézuson keresztül Istenbe vetett hitnek – emberi dimenzióját tekintve – meghatározott lehetőségi feltételei vannak. Jézus üzenetének középpontjában ugyanis a megváltás áll, és az üzenet hirdetője, maga Jézus azzal az igénnyel lép föl, hogy ő a megváltó. Egy efféle

üzenet és egy ilyen hírnök viszont csak akkor lehet figyelemre méltó az emberek számára, ha megtapasztalják: szükségük van megváltásra. Az emberek pedig akkor tapasztalják meg, hogy rászorulnak a megváltásra, ha megtapasztalják, hogy a világ és a világ valamennyi lehetséges képződménye megszüntethetetlenül nélkülözi a teljes értelmességet. Ha tehát úgy látják, hogy az emberi szív még mindig támaszt, értelmet és beteljesedést keres, mindezt azonban egyetlen világi képződményben sem tudja fogyatékoságok nélkül megtalálni. Ha tehát az emberek megtapasztalják, hogy amit értelemnek vagy ép teljességnek nevezhetünk, az a világban nem vagy legalábbis végérvényesen nem fedezhető fel.⁴³

Ez az oka annak is, hogy az embernek olykor arra a végtelen titokra kell gondolnia, amely mindenben és mindenben túl felé int, amelyet senki sem tud kifürkészni – Isten titkára.

Isten titkával kapcsolatban azonban újfajta probléma és az elégtelenség új tapasztalata jelentkezik. Amit ugyanis Istennek nevezünk, az távol van tőlünk, homályos, sőt félelmet is kelt. A felfoghatatlan Isten valóban teljességgel megfoghatatlan az ember számára. Ezért pedig egyesek túlságosan távolinak és idegennek érzik Isten eszméjét, túlságosan elvontnak ahhoz, hogy érdemes lenne komolyan figyelmet fordítani rá.

Mert hiszen úgy tűnik, hogy az embernek valami konkrétira van szüksége, valami olyanra, amihez viszonyulva talajt érez a lába alatt. Isten azonban nem ilyen konkrét dolog, Istent nem lehet megragadni, Isten nem figyelhető meg empirikus eszközökkel. Másfelől a világban fellelhető konkrét dolgok kézzelfoghatóak ugyan, de az értelmet és teljességet kívánó emberi igényt soha nem tudják kielégíteni. És ezért úgy tűnhet, sem a világi dolgok, sem Isten felé fordulva nem boldogulhatunk. A szív nyugtalansága, amelyről Ágoston beszél, mindkét esetben jelentkezik.

Mindennek alapján felmerülhet a kérdés: nem jelenik-e vagy jelent-e meg fogható alakban a megfoghatatlan titok, amely egyszerre van közel hozzánk, és messze tőlünk? Nem fedezhető-e fel az emberi történelemben egy konkrét tanú, aki segítséget nyújthatna nekünk ahhoz, hogy bár teljességgel megfoghatatlan, mégis rábízunk magunkat Istenre, és elszánjuk magunkat arra, hogy egy ugrással belevessük magunkat mélységébe?

Abból a kettős fogyatékoságból tehát, amellyel az ember szembesül (nem talál elégséges értelmet a világban, és Isten titka nem elég konkrét számára), valamiféle vágy támad, sőt eleven igény arra, hogy egy ember hozza közel hozzánk és vigyen bennünket közel ehhez a megfoghatatlan titokhoz történelmünk fogható közegében.

12. § Előretétele Jézusra

Ezekből a körülményekből bontakozhat ki egy olyan szellemi alapállás, amelyben az ember felfigyel Jézus történelmi alakjára, és érdeklődést tanúsít iránta. Amit fentebb előrelátásnak neveztünk, azt ebbe az állapotba is el lehet juttatni.

Ha pedig elmozdítható ebbe az irányba, akkor azonban egyidejűleg egy új problémával is szembetaláljuk magunkat, jelesül a történelmi távolság tényével. Jézus nem olyan embertársunk, aki velünk egy időben él. Jézusról csak beszámolóik állnak rendelkezésünkre. Amit róla tudunk, azt elsősorban a hívő közösségekben velünk egy időben élő tanúk tárják elénk. E tanúk mögött azonban (jól tudjuk ezt) messzire nyúló történelem és hosszú

⁴³ Ezeket a gondolatokat részletesebben kifejtettem *Heilsverständnis* (Freiburg i. Br., 1966) című könyvemben.

hagyomány rejlik. Évszázadokon, sőt évezredek át adta tovább az egyik nemzedék a másiknak azt, ami Jézusról tudható. Ennek a hosszú hagyományfolyamatnak a része az az üzenet is, hogy az első tanúk saját fülükkel hallották az evangéliumot, részesültek annak Lelkében, és közvetlen kapcsolatuk volt hirdetőjével.

De ennek a számtalan személyen keresztül kibontakozó, hosszú hagyományfolyamatnak a során egész sor dolog megtörtént, és sok minden meg is változott. A hagyomány a legkülönbözőbb jellegű történelmi megértési horizontokba ágyazódott be, s ezt különböző tanúinál nagyon is jól lehet látni.

A Jézusról szóló beszámolók sokfélesége már a legkorábbi ismert tanúságokban, az újszövetségi írásokban is megnyilvánul, ugyanis az Újszövetségben szintén más-más jellegű, egymástól eltérő megnyilatkozásokkal és elgondolásokkal találkozunk az üzenet jelentésével és hirdetőjének alakjával kapcsolatban. A bibliai írásoknak ebben a csoportjában is különböző értelmezési horizontokat fedezhetünk föl, egy részük inkább szemita–zsidó vonásokat mutat, mások inkább a görög–hellenista szellemet idézik, és így tovább. A szinoptikus evangéliumok mintha másként mutatnák be Jézust és azt, amit „Jézus ügyének” nevezhetnénk, mint a János-evangélium vagy a páli írások.

A Jézusról szóló tanúságokat tanulmányozva legelőször is tehát egészen különböző színpaltok ötlenek a szemünkbe, s úgy tűnhet, hogy szinte lehetetlen egységes képet alkotni ebből a zavart támasztó sokféleségből.

De nem lehet, hogy hasonló helyzettel állunk szemben, mint egy velünk egy időben élő embere vonatkozó beszámolóknál? Az ilyen ember is számos dolgot mond és tesz, sokféle módon és síkon nyilatkozik meg, és megnyilatkozásmódjai talán nem is egyeztethetők össze pontosan egymással. Ám (mint fentebb láttuk) egy ilyen összetett sokféleségben is érzékelni tudjuk magát a személyt, érzékeljük szellemét és erejét. Miért kellene kizárnunk, hogy valami hasonló a Jézusra vonatkozó tanúság történelmi továbbadásának folyamatával kapcsolatban is lehetséges?

Ha az előre-látás, a lehetséges hitet előkészítő alapállás meg akarja érteni a Jézusra vonatkozó tanúság közvetítésének történelmi jellegét, akkor legelőször is azt kell pontosan látnia, hogy különbség van a történelem történeti–tudományos megközelítése és a hozzá való történelmi–egzisztenciális viszony között.

A történelem történeti–tudományos megközelítésén azt a szemléletet értjük, amely tudományos–történeti eljárás során objektíválódik. Ennek a – voltaképpen a tudomány lényegét alkotó – eljárásnak a során elméleti jellegű viszony alakul ki a történelemmel. Ennek révén többé-kevésbé pontos ismeretet nyerünk arról, hogy voltaképpen hogyan is festettek a történelmi tények, amelyeket azután tárgyiasítva, mintegy konkrét tárgyakként magunk elé állíthatunk mint tudatunk tartalmait. Ha efféle objektivitás módján állnak előttünk, akkor eltekintünk attól a kérdéstől, hogy milyen jelentőségük lehet saját magunkra nézve. Az egyes tartalmakat tehát eltartjuk szubjektivitásunktól, és csakis objektív mivoltukban tekintjük.

Ha így viszonyulunk a történelemhez, elsősorban – lényegében szükségszerűen – az egykori események fogható és megállapítható részleteit tartjuk szem előtt, megállapítjuk, hogy mikor történt meg egy-egy esemény, kinek a részvételével zajlott le, és így tovább. E szemlélet eredményeképpen tehát elsősorban részekre tagoljuk a történelmet, s a különböző egységek elkülönítéséhez viszonyítva háttérbe szorítjuk az átfogó szempontokat.

Ez a régmúlttal szemben kialakított történeti–tudományos viszonyulás természetesen legitim és értelmes. Csakhogy módszerbeli kompetenciájának keretén belül soha nem ered-

ményezhet abszolút bizonyosságot. Éppen ezt fejezi ki Lessing jól ismert állítása: „Mivel semmiféle történeti igazság nem bizonyítható, történeti igazságok *által* sem bizonyítható semmi” (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*).

Kialakítható viszont másféle viszony is a történelemmel, s ezt leginkább talán egzisztenciális történelmiségnek nevezhetnénk. Ennek talaján az ember tudatában van annak, hogy létezése azon alapul, ami volt; tudatában van annak, hogy létezésének életereje abból származik, ami volt. És ekkor fokozatosan felismerjük, hogy a történelmi múlt saját tulajdon sorsunk. Így pedig az, ami egykor volt, ránk nézve is jelentős erőnek tűnik fel számunkra, s megérint minket. Fokozatosan komolyan vesszük, mert jelentősége van számunkra. S ezzel párhuzamosan létezésünk módja történelmi létmóddá alakul, létezésünket annak élő alapján valósítjuk meg, ami egykor volt. Ennek révén pedig részesedünk a múltban, mivel ami volt, az élő, eleven részévé válik saját élő lényünknek, miközben a jövő felé haladunk. Azt is állíthatnánk, hogy a múltat az *Er-innerung*, az elmúltat belsővé alakító emlékezés síkján ragadjuk meg, mivel felismerjük, hogy ami a távoli múltban rejlik, az egyidejűleg saját belső életünknek is része.

Ha élő létezésében egy ember ki tudja alakítani ezt a történelmi viszonyt a múlttal, akkor a múlt ugyan elmúlt marad, de a történelemben élő ember egyben egyidejűvé is válik vele. A múlt ugyanis jelenbeli életének élő módon jelen lévő erejévé válik.

Ha az említett módon egyidejűvé válunk a történelmi valósággal, akkor nemcsak a történelem egyes részmozzanataira lesz szemünk, de felismerjük azokat az átfogó eszméket és erőket is, amelyek a történelemben hatnak. Ekkor tehát elsősorban nem az lesz a fontos számunkra, hogy egészen pontosan tudjuk, mikor is élt Plátón, vagy mikor keletkezett a negyedik evangélium, hanem az a szellemi erő fog foglalkoztatni bennünket, amely ezekben a művekben kifejeződik, sőt tulajdon létezésünk részévé fog válni.

13. § A Jézusba vetett hiten keresztül Istenbe vetett hit ember szerkezete és kialakulása

Ha az imént vázolt módon az ember egyidejűvé válik Jézussal, és ha ennek az egyidejűségnek a keretében érdeklődéssel tekint arra, ami Jézus felől éri el őt, akkor kialakulhat a Jézusba vetett hit lehetősége, s egyben az is lehetővé válik az ember számára, hogy a Jézusba vetett hiten keresztül új módon kezdjen hinni Isten titkában. Pontosan ennek a lehetséges hitnek a szerkezetét és kialakulását próbáljuk megvilágítani, mégpedig emberi vonatkozásait szem előtt tartva. Fejtegetéseink során visszaköszön majd minden olyan strukturális mozzanat, amelyet az eddigiekben már felismertünk. Csakhogy ezen az új összefüggésen belül új formában fognak megmutatkozni, és egy újfajta szintézis egységében kapcsolódnak majd össze egymással.

Ha Jézusra tekintünk, s elgondolkodunk áthagyományozott szavain és a róla szóló beszámolókon, akkor könnyen felismerhetjük, hogy ami Jézustól indul ki, abban mindig felfedezhető a nyilvános hirdetés és a tanúságtétel nyoma. Jézus megnyilatkozásai egészen mások, mint a semleges és tárgyilagos beszámolók, bár nyilvános hirdetésének és tanúságtételének természetesen tárgyi mozzanata is vannak. Abban, ami Jézustól indul ki, valami új kezdődik meg, maga Isten lép új módon a színre, s így Jézus Isten új kezdetének tanújává válik.

Ez a Jézus igehirdetésében feltörő, Istenről tett tanúság meg akarja szólítani és meg akarja érinti azokat, akik hallják, a lehetséges hívőket, mégpedig oly módon, hogy ez a hatás abszolút meghatározó legyen.

Ha tehát a jelzett egyidejűség állapotában figyelmet fordítunk Jézusra, akkor legelőször is természetesen nyilvánosan megszólaló tanúságát kell meghallanunk, és a kibontakozásnak induló hit előre-látását meg kell nyitnunk rá. Így pedig hamar megértjük, hogy itt valóban tanúsággal állunk szemben, azaz hogy az, aki tanúságot tesz önmagáról, az kitüntetett módon azonosul azzal, amit szavaival és egész magatartásával tanúsít. Továbbá azt is belátjuk, hogy ennek az azonosulásnak a révén valami olyat tud mondani annak, aki kapcsolatba kerül vele, ami lényegileg és mélyrehatóan érinti az embert.

Ha tehát a készséges hallgató, az esetleges hívő előre-látásával megnyílik annak, aki itt kapcsolatba lép vele, akkor partnerét személyes „te”-ként tapasztalja meg, az általa tett tanúsággal együtt, mégpedig úgy, hogy ráeszmél: ez a tanúságtétel mondani akar neki valamit, s ezért csak akkor alakíthat ki igazi kapcsolatot vele, ha kész elfogadni, hogy ami megtapasztal, megváltoztathatja őt. Az ember csak így, erre készen, pontosan ennek a készségnek az állapotában *fogadhatja el* Jézus tanúságát valóban tanúságként.

Ha pedig megnyílik ennek a tanúságnak, előre-látása és készsége révén az ember ennek a vele szembeállított személynek a szellemiségét is képes érzékelni (szellemen itt azt értjük, amit fentebb felvázoltunk: az emberhez partnerként viszonyuló „te” élő minőségét, s mindannak a sajátos természetét, ami tőle indul ki). Az így tekintett szellemiség ugyan teológiai síkon is értelmezhető (Jézus szelleme lehet Jézus Lelke is), de mi most megmaradunk az emberi előre-tekintés síkján.

Így pedig egy olyan szellemiséget tapasztalunk meg, amelyet egyrészt rendkívüli tisztaság jellemez, másrészt (ehhez kapcsolódva) mentes minden előítélettől. E tiszta és független szellemiség nélkül nem is lenne lehetséges, hogy Jézus tanúságában ennyire új módon mutakozzék meg és érvényesüljön Isten ügye. Szellemiségének ezekkel a vonásaival függ össze Jézus eltökéltsége és egész útjának határozott bizonyossága, egy olyan szilárdság, amelynek következtében a haláltól sem riadt vissza. Másfelől ehhez kapcsolódik egy egészen újfajta szolidaritás is, a közösségvállalás minden olyan emberrel, aki nyitottságot és készséget mutat rá, egy olyan szolidaritás, amely nem riad vissza egyetlen társadalmi tabutól sem, s ezért képviselője előszeretettel mutatkozik „vámosok, bűnösök és számariaiak” társaságában, azaz olyan csoportok körében, amelyeket szigorú vallási és társadalmi tabuk sújtanak.

Elégedjünk meg most Jézus szellemiségének ezzel a kétségkívül igen fogyatékos felvázolásával. Ennek a szellemnek az alapján, amellyel a figyelmes és érdeklődést tanúsító ember Jézus tanúságában találkozhat, láthatóvá és érthetővé válik, hogy az áthagyományozott tartalmakon áttörve Jézus tanúsága új módon szólít meg.

Ha a készséges, figyelmes és előre-látó ember felismerte mindezt, akkor az is lehetséges, hogy a tanúság megtapasztalása és szellemének belső érzékelése nyomán rokonszenvet, szimpátiát kezd táplálni az iránt, aki ily módon lép szembe vele. Hiszen szellemiségét eleve csak azért tudta érzékelni, mert szimpátia támadt benne. Ennélfogva a szellemiség érzékelése és a szimpátia kialakulása csupán egyazon folyamat két dimenzióját alkotja. A figyelmesen hallgató ember fokozatosan megérzi, hogy voltaképpen neki is ilyen szellemiségűnek kellene lennie, ő is ilyen szeretne lenni, s ráébred, hogy valami arra vár benne, hogy saját lényében is efféle szellemi mozgás, szabadság és szolidaritás alakuljon ki és támadjon fel. A hallgatás állapotában lévő ember annál is inkább saját ügyének látja a rokonszenv mozgását, mivel egyben szenved is attól, hogy a kívánt azonosulás többnyire egyáltalán nem valósul meg. Ám a mindennapok kudarcának kemény burka alatt ott várakozik egy olyan szellemi lehetőség, amely nyitottá tesz az akadályokat áttörő és újfajta készséget ébresztő szóra. És így a figyelmes és készséges ember fokozatosan túlnyúlik életének korláto-

zott valóságain a Jézus felől hozzá közelítő szellem irányába, s így – bármennyire is nehezen, mégis – részesedik ebben a szellemben. Megindul ekkor az a folyamat, amelynek során – ahogyan a Biblia állítja – a Lélek tanúságot tesz a Léleknek.* A lélek e kölcsönös tanúságának folyamán a készséget tanúsító ember megismeri e lélek igazságát is, ezét a Jézus felől érkező lélekét, mégpedig mint saját, mindent átjáró igazságát, amely felszabadíthatja őt, a hallgatás állapotában lévő és számos kötöttség terhelte embert életének minden elidegenítő visszáságától, felszabadíthatja Isten erejéből Jézus és az ő tanúsága által.

Ha az ember eljut erre a síkra, akkor megvalósulhat az, amit a kibontakozóban lévő hit körének nevezhetnénk. A hallgatás állapotában lévő ember olyan megvilágosodásban részesül, amely ráhangolja az Istennek köszönhetően Jézus tanúsága által felé intő szellemre, s ezzel együtt olyan új szellemi szabadságot nyit meg számára, amely mint lehetséges ajándék közeledik felé – bár rejtve már mindig is várákozott rá. Saját szabadsága pedig, amelyet eleve magával visz ebbe a folyamatba, arra kap indítást, hogy összefogja és annak ajándékozza magát, ami ekkor felé közeledik. Ebben az esetben tehát mindkét részből mozgás bontakozik ki, s ez a két mozgás egymás felé nyúlik, mindkettő a maga módján keresi a kapcsolatot. És pontosan ezt a kölcsönös közeledést nevezzük a hit körének.

Mindezzel természetesen nem állítjuk, hogy ez a mozgás mindkét részből egyformán bontakozik ki, azt pedig végképp nem állítjuk, hogy mindkét részből ugyanolyan eredendő és kezdetet fakasztó erővel valósul meg. De bár ez egyáltalán nem így van, a legfontosabb mégiscsak az, hogy a mozgás nem csupán egyetlen pólushoz kötődik, hanem mindkét pólus (a saját helyzetéből és a maga módján) közeledik a másik felé.

Ebben jut tetőpontjára az a folyamat, amelynek során a készséges ember elfogadja a történelemben felé lépő tanúságot. Tudatosult benne ugyanis, hogy felszólítás érkezik hozzá, a megtapasztalt szellemben saját igazságát ismerte föl, és ennek nyomán a tanúság élő, eleven erővé válik számára, s fokozatosan kifejti (a korábbiakat folytatva) szellemi erejét. Ez az erő kezdetben úgy mutatkozott meg, hogy belülről érintette a vele szemben készséget tanúsító embert. Most viszont a szellem ereje ezen felül azt is feltárja, hogy alapot tud adni a készséges ember számára, hogy meg tudja tartani mindenen át, túl tudja juttatni minden félelmén és kényszerén, szenvedésén és balgaságán, sőt az életen és a halálon túlnyúlóan is vele marad. Mégpedig annak az új isteni ígéretnek a jóvoltából, amely ebben a tanúságban eleven erőként mutatkozik meg. A szellemnek ez az ereje persze csak akkor bontakozhat ki, ha a tanúságtól megérintett ember elszánja magát arra, hogy maradéktalanul és mindenen túllendülve megnyílik neki.

Ez pedig az egyidejűség legteljesebb formája. És ebből a helyzetből mintegy szikraként kipattanhat a hit eseménye. Ha a lélek tanúságot ad a léleknek, és bezárul a hit köre, akkor a megérintett ember szabadon elszánhatja magát, és elfogadhatja azt, aki kinyilatkoztatja magát a történelemben, s vele együtt elfogadhatja mindazt is, amit kinyilatkoztatása feltár, megnyit és – tanúsítva azt – felajánl: elfogadhatja Isten titkát, amely ebben a tanúságban és ebben a tanúban új módon közeledik az emberhez. Ekkor pedig – sajátos bátorsággal – behelyezkedhet ebbe az új szabadságba, majd azon keresztül Isten örök, mélyéges és felfoghatatlan titkába. És így talán lépésről lépésre rábízta magát erre a történelmi „te”-re, s talán oda is ajándékozza magát neki, azaz hitet tanúsít vele szemben. Ekkor pedig megvalósul a konkrét hit, a konkrét közvetítőbe, Jézusba vetett hiten keresztül Istenbe vetett hit.

* Mint ismeretes, a német nyelvben a „Geist” szó egyaránt jelöli a lelket (a Szentlelket) és szellemet.

Mindez azonban csak a hit szabad elszánása nyomán valósulhat meg. Kikényszeríteni nem lehet. De az önmagát szabadon elszánó hívő ember érzi, hogy döntése nem pusztán saját szabadságából fakad. Pontosan érzi ugyanis, hogy szabad elhatározását felkarolja és előrelendíti az itt és most kedvezése, és még inkább az ég kegye, Isten kegye. Megérzi, hogy hite az ég ajándéka, de olyan ajándék, amely nem iktatja ki, hanem ellenkezőleg: magában foglalja és megkívánja önmegértését és személyes felelősségvállalását, s ezzel együtt szabad elköteleződését és önmaga átadását.

És ekkor azt is megérti, hogy ily módon megszületett hite csupa remény. Mert ekkor mindent a barátjától remél, akiben immár hisz, s rajta keresztül Istentől, túl az életem és a halálon. A reménnyel együtt pedig eltölti a szeretet is, a rokonszenv áradása az iránt, aki ennyire közel lépett hozzá.

A keresztény hit kialakulásának folyamata konkrétan természetesen számos különböző formát ölthet. Ismerünk olyanokat, akik hitének megszületése egészen drámai jellegű volt. A *Vallomások* nyolcadik könyvében Ágoston megragadó szavakkal mutat be egy ilyen történetet, saját tapasztalatát. Más formában, de nem kevésbé drámai eseményként jelenik meg ez a tapasztalat Pascal *Mémorialjában*. A hit azonban gyakran egészen csöndben és békésen, látszólag saját magától alakul ki. De ha alaposan megvizsgáljuk ezeket a folyamatokat, minden esetben ugyanazt a struktúrát ismerhetjük fel.

Ha tehát felébred és kiteljesedik a Jézusba mint Isten lényegi kinyilatkoztatójába vetett hit, s ezzel együtt újfajta és immár sokkal konkrétabb hit alakul ki Istenben, Jézuson, Isten tanúján keresztül, akkor az ember felismeri, hogy szabadságával együtt megváltozott, és azzal is szembesül, hogy akivel szembenáll, Jézus alakja szintén megváltozott.

Új módon, újfajta ajándékként nyeri el szabadságát: szabadsága ekkor fokozatosan megszabadul a szorongástól, s megtapasztalja, hogy rejtőzködés nélkül saját valójában állhat Isten színe előtt, az élet kérdései, problémái és gyötrelmei közepette, amelyek mindig együtt járnak szabadságunkkal ebben a különös világban. S az ember ekkor arra is ráébred, hogy Istentől nyert szabadsága révén kérdéseket is megengedhet magának, ha nem érti meg nyomban vagy teljesen az üzenetet vagy annak hirdetőjét.

A hívő ember úgy tapasztalja meg mindezt, hogy találkozik azzal a partnerként felé közeledő szabadsággal, amely arra ad lehetőséget és arra bátorítja, hogy az elfogadás aktusával lépjen kapcsolatba partnerével, olyan elfogadással, amelyet egész létével és egész lényével kell kimondania. Sokkal több ez tehát, mint pusztán valamiféle elméleti beleegyezés. Az embernek ugyanis pontosan azt kell megvalósítania, amit Newman *real assent*nek nevez, vagyis azt az elfogadást, amelyben az egész konkrét élet reálisan összesűrűsödik a nem kevésbé konkrét és reális partnernek való önátadásban.

Ha ily módon kialakul a hit, megváltozik a hívő ember számára Jézus alakja is. Jézus ugyanis, aki mint konkrét embertársa szólította meg a történelem mélyéről, de egyben vele egyidejű személyként is, immár az élő Isten üdvösségének lényegi tanújaként mutatkozik meg számára, s így Jézus szavaiban, életében, sorsában és halálában magával az élő Istennel találkozik. Egész léte felragyog, ahogy szembenéz Jézussal.

És ekkor új folyamat kezdődik meg, a hit története: az a történet, amelyet Isten nagy szabadsága kezdeményez a hívő ember kicsiny szabadságával. Ez a hitből kibontakozó folyamat (minden egyes hívőnél) csupa mozgás, csupa változás, kiemelkedő időszakok és hullámvölgyek egymásutánja, s egyben a hívők közösségében történetébe is beleszövődik. Kibontakozásához a hívő közösség is talajt ad, másfelől pedig (amennyire lehetséges) ma-

ga is támasza a közösségnek. A hívők közösségén belül ugyanis minden tag támogatja és óvja a másikat, osztozik hitének felemelő és terhes periódusaiban.

Ezért pedig minden egyes hívő története része a hívő közösség átfogó történetének, amely szintén élő folyamat, fellendül, majd aláhanyatlik, felemelő és lesújtó tapasztalatokat szül, s olykor mélyreható átalakuláson megy keresztül.

Ha megállja a helyét ezen a történeten belül, a hívő ember tanújelét adja hűségének, amely szerves része a hitnek. És így hitelesnek mutatkozhat a közösség is, mert minden tagja kész segítséget nyújtani a többinek.

Így pedig a hit folytonosan növekedhet és várakozhat a szüntelenül alakuló-változó történelem korszakain keresztül. Növekedhet hűségben és türelemben, s várakozhat Isten nagyobb hűségére, amely Jézusban mindörökké odaigérte magát az embernek. A hit magába gyűjti növekedésének valamennyi gyümölcsét, várakozásának minden formáját és alakját, hogy végül mindenét átadja az örök titoknak.



Könyvében Bernhard Welte a keresztény hit emberi előfeltételeinek megvilágítására vállalkozik. Az egész létezését megalapozó hit, a kifejezett (általános) istenhit és az emberek között megvalósuló hit természetét leírva jut el a sajátosan keresztény hit alapszerkezetének felvázolásához. A türelmes, szerény, de határozott gondolatmenet végkövetkeztetése, hogy a Jézuson keresztül Istenbe vetett hit összefoglalja és beteljesíti a hit valamennyi egyéb formáját. Welte józan és árnyalt fejtegetései közérthető bevezetést nyújtanak a kereszténység önértelmezésének egyik fontos dimenziójába.

Bernhard Welte (1906-1983) Martin Heidegger tanítványa és barátja, a vallásfilozófia professzora a freiburgi egyetemen, a 20. századi megújuló katolikus filozófia egyik legérzékenyebb alakja, aki szakfilozófiai értekezésein kívül gyakran kamatoztatta didaktikai képességeit a szélesebb olvasóközönséghez szóló rövidebb összefoglalásokban is.