

OTTHON ÉS OTTHONTALANSÁG: A SZENTHEZ VALÓ VISZONY DIALEKTIKÁJA PAUL TILLICH, PAUL RICŒUR ÉS DAVID TRACY MŰVEIBEN

TÓTH SÁRA

ABSTRACT

Home and homelessness: the dialectic of the relationship to the sacred in the works of Paul Tillich, Paul Ricoeur and David Tracy

Throughout the twentieth century, numerous influential scholars of religion and theologians have proposed the incorporation of a polarity or tension in describing different religions or denominations. These two primary modes of religious expression emerge from a fundamental dialectic inherent in religious experience itself: the disclosure of the reality of the self and the world as essentially good and in union with the sacred or the divine, and yet as also radically estranged from it. This dialectic has been described in terms of roughly analogous contrasting pairs such as the mystical and the prophetic, the aesthetic and the ethical, manifestation and proclamation, immanence and transcendence, or, in Christian theology, between sacrament and word. In this paper, after briefly reviewing the work of Friedrich Heiler, one of the pioneers of this approach, I discuss three notable later explorations of the aforementioned polarity: the “holiness of being” and the “holiness of ought to be” of Paul Tillich, “manifestation and proclamation” of Paul Ricoeur, and “the analogical and dialectical imagination” of David Tracy. Unlike earlier authors who tend to associate one pole with the core identity of a particular religion or denomination, Tillich, Ricoeur, and Tracy all insist on the complicated interdependence of these poles. I argue that their nuanced and critical use of the dialectic not only sheds light on the complexities and conflicts within and among religious traditions, fostering dialogue and mutual enrichment, but also yields seminal insights in studies of modern art and culture.

A modern vallástudomány egy jelentős felismerése, hogy a szent megtapasztalása alapvetően ambivalens, és ebből két különböző vallási orientáció következik. Isten egyrészt „teljesen más” (transzcendens), másrészt közelebb van hozzánk, mint saját magunk (immanens). Az én egy önmagánál nagyobb valósághoz tartozóként

tapasztalja meg magát, ugyanakkor a részeseedésnek e megtapasztalását paradox módon éppen ellentéte, az istenitől vagy a szenttől való távolság élménye teszi azzá, ami.¹ A vallási tapasztalatban természeténél fogva jelen kell lennie mindkét pólusnak, de mivel a feszültség általában megterhelő az ember számára, az egyensúly mindig kibillen az egyik vagy a másik irányba. Így azonosítható be két alapvető vallástípus, amelynek leírására a vallásfenomenológia és a teológia egy sor, egymással többé-kevésbé analóg fogalompárt használ. Közülük a legismertebb a misztikus és a profétikus vallási orientáció megkülönböztetése. Egyrészt a szent jelen van abban, ami van, másrészt a szent ítéletet mond minden felett, ami van.² A szent egyrészt „megmutatkozik” a világ dolgaiban (manifesztáció), másrészt szava által megítéli, felfogatja, átalakítja a világ dolgait (proklamáció).³

E két alapvető vallási orientáció dialektikájának leírásával már a vallástudomány korai szakaszában – Nathan Söderblom, William James, Friedrich Heiler és Rudolf Otto munkáiban – találkozunk, a XX. század második felében pedig Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy munkássága a leginkább figyelemre méltó e tekintetben (a fenti, bevezető definíciók e három szerzőtől származnak). Ők a vallástörténeti és vallásfenomenológiai megfigyeléseket a filozófia, a hermeneutika és a rendszeres teológia kontextusában is elhelyezték, sőt David Tracy analogikus és dialektikus képzeletről kifejtett elmélete még szélesebb körben, művészi attitűdök elemzésében is megvilágító erejűnek bizonyult.

Dolgozatomban a korai megfogalmazások után Paul Tillich munkásságát veszem részletesen szemügyre, majd rövidebben tárgyalom Ricœur és Tracy hozzájárulását a témához. Készséggel elismerem, hogy egy olyan áttekintő, szintetizáló vizsgálódás, amely alapvetően egyetlen gondolati sémából indul ki és analógiák felállításával építkezik, nem kis kockázatot rejt magában, és természetesen igyekszem az egymás mellé állított fogalompárok analogikus összefüggéseire meggyőzően rámutatni. A kockázatot ugyanakkor azért vállaltam, mert a tudományos vizsgálódásban éppúgy, mint általában az emberi kommunikációban, szükségünk van sémákra, hiszen amint Susan Bordo amerikai filozófus írja, a „világos, felfogható, inspiráló, általános hipotézisek felbecsülhetetlenül értékesek lehetnek a párbeszéd szempontjából”, új formációba rendezhetik a vizsgált jelenséget, új szempontot kínálhatnak.⁴ Úgy gondolom, a két vallástípus dialektikájának tanulmányozása és továbbgondolása

¹ Tracy: 200–203, 173–174, 208–209. Lásd ehhez Conrad Hyers régi, de kiváló áttekintését is (ő Rudolf Otto *tremendum* és *fascinans* megkülönböztetéséből indul ki, és a közelség/azonosság kontra távolság/különbözőség dialektikáját veszi alapul).

² *The holiness of being and of ought to be*. Tillich: Dynamics, 55–73. Magyar kiadás: 66. Lásd még Rendszeres teológia, 637.

³ Ricœur: Manifestation, 49.

⁴ Bordo: Feminizmus, posztmodernizmus, 93–95. Lásd továbbá későbbi hivatkozásomat Rowan Williamsre az absztrakció és az általánosítás lehetséges hasznáról.

nemcsak a vallások és felekezetek különbözőségeinek, sajátos spirituális tapasztalatainak mélyebb megértését segítheti elő, hanem fontos támpontokat is kínál a mai nyugati kultúra és társadalom néhány vallástudományi és teológiai szempontból fontos kérdéséről való gondolkodáshoz is – ilyen például az ökológiai válság és a kozmikus spiritualitás vagy az úgynevezett reszakralizáció iránti erősödő igény.

1. A KEZDETEK

A két vallástípus különbségének legkorábbi megfogalmazása a svéd evangélikus teológus és vallástudós Nathan Söderblom nevéhez fűződik. 1903-ban megjelent *Uppenbarelsen religion* című nagyszabású munkájában az egyik típust, a prófétai vagy a kinyilatkoztatásra alapuló vallást Izraelnek, a másik típust, a természet-, illetve kultúrvallást Babilon vallásának nevezi. Söderblom nem lát folytonosságot a kettő között: „A prófétai vallás önmagában álló jelenség, nem tekinthető a vallási fejlődés egy szakaszának”, írja.⁵ A természet- és kultúrvallásokban kialakulhat a mindent átfogó egység víziója, vagyis panteizmussá fejlődhetnek, míg a prófétai vallás esetében ez nem képzelhető el. A kétféle orientáció lelkiségét Söderblom a „személyiség misztikája”, illetve a „természet (vagy a végtelen) misztikája” kifejezésekkel különbözteti meg (*personlighetsmystik* és *oändlighetsmystik*).⁶

Söderblom, aki az összehasonlító vallástudomány egyik atyja is volt, ezen a szemüvegen át közelítette meg a különböző vallási hagyományokat. Bár bizonyos meglátásai ma már megkérdőjelezhetőek, úgy tűnik, az alapelmélet megáll, és továbbra is párbeszédbe hozható, amint ezt például a misztikus és a prófétikus vallás két őseről, a hinduizmusról és a judaizmusról való fejtegetései bizonyítják.⁷ Söderblom, bár elkötelezett keresztény teológus is volt, vallástudósként kiegyensúlyozottan közelítette meg a többi vallást. Úgy gondolta, hogy a misztika és a prófécia kiegészíti és kiegyensúlyozza egymást, és mindkettő „Isten valóságára és tevékenységére” mutat rá.⁸

Söderblom tipológiája szolgáltatta az alapot Friedrich Heiler imádságról szóló klasszikussá vált munkájához (*Das Gebet*, 1918), továbbá hatással volt rá Rudolf Otto, aki a numinózus tapasztalatot a vonzás és a taszítás kettősségeként írja le,⁹ valamint az amerikai William James, aki szintén klasszikus munkájában (*Varieties of Religious Experience*, 1902) az „egészséges és a beteg lelket” (*healthy and sick soul*),

⁵ Idézi Sharpe: Nathan Söderblom, 271–272.

⁶ Uo.

⁷ Lásd Alon Goshen-Gottstein fejezetét a judaizmusról és a hinduizmusról, amelyben Söderblom komparatív észrevételeiből indul ki: *The Jewish Encounter*, 52–55.

⁸ Idézi uo., 55.

⁹ Otto: A szent, pl. 63–64. Heiler: *Prayer*, 148. Lásd továbbá Hyers, *Prophet and Mystic*, 439–443.

valamint az egyszer született és a kétszer született vallásosságot (*once born and twice born*) állítja szembe.¹⁰ Míg azonban William James fontos vallásfenomenológiai munkájában sokszáz oldalon megőrzi a fegyelmezetten deskriptív jelleget, Söderblom pedig bizonyos protestáns elfogultságai ellenére is alapvetően kiegyensúlyozott marad, Heilerről ez kevésbé mondható el.

Természetesen nem vonom kétségbe e korai remekmű vallásfenomenológiai jelentőségét, de talán nem túlzás azt mondani, hogy rövid idő alatt igen népszerűvé váló könyve nyomán a teológiai gondolkodásban a fenti megkülönböztetés két egymással élesen szemben álló spirituális stílusként rögzült. Míg a későbbi szerzők hangsúlyozzák, hogy minden vallási megnyilvánulásban keveredik a két irányultság, Heiler megfogalmazásai azt sejtetik, hogy bár általában a keveredés jellemző, mégis létezik „tisztá misztika” (*reinen mystik*) és „tisztán profétai vallás” (*reinen Profetischen Frömmigkeit*).¹¹ A bibliai hagyományt a profétai vallás krisztálytisztá megnyilvánulásaként, „a misztika szöges ellentétéként” írja le, amelyet fokozatosan, de már az újszövetségi korszaktól kezdve meggyengített a platonista befolyás, amíg a reformáció idején „vissza nem nyerte ősi erejét”.¹²

Heiler munkájának – amint általában az ideáltípusokra építő fenomenológiának – alapvető paradoxona, hogy egyrészt mind a mai napig érvényes és a későbbi kutatások alapjául szolgáló megfigyelések egész tárházát vonultatja fel, másrészt folyamatosan ott kísért a veszély, hogy a polaritás éles ellentété merevedik. A megkülönböztetés jogos, ám az éles szembeállítás nem, kivált, ha elfogultsággal párosul, ahogy egyik későbbi kritikusa, Robert J. Egan megjegyzi.¹³ Nem mondhatjuk, hogy Heiler nem törekszik tárgyilagosságra, vagy hogy nem ismeri el a misztikus hagyomány értékeit, de ezzel a törekvéssel szembemegy az olykor jobban, olykor kevésbé leplezett elfogultság a profétai vallásosság iránt.

A német kutató nem rejti véka alá, hogy utóbbit – amely Luther lelkeségében és a reformációban nyerte el legtisztább formáját – tartja felsőbbrendűnek. Míg a misztika passzív, individualista és a karizmatikus kevesek vallása, a profétai hit aktív, a tömeget szólítja meg, és társadalmilag elkötelezett. A misztika kioltja az akaratot, a profétizmus igenli és megerősíti. A misztikától idegen a misszió, és általánosságban a változásra való törekvés, a profétizmus térít és reformál. A misztika történelem feletti, a profétai vallás a történelemben munkálkodó Istent hirdeti. A misztikában a bűnnél fontosabb az egység, a profétai vallásban a bűn lesújtó alapélmény. A misztika túllép jón és rosszon, a profétizmust az etikai energia hajtja. A misztika

¹⁰ James: *Varieties*, 66–131. Lásd Heiler: *Prayer*, 135–136.

¹¹ Heiler: *Das Gebet*, 249, 250. (Angol kiadás: 136–137.)

¹² Heiler: *Prayer*, 117.

¹³ Egan: *The mystical*, 94.

túlvilági, sőt életellenes, a prófétizmus életörömtől és energiától duzzad. A misztika tehát *feminin*, a prófétizmus pedig *maszkulin* vallás, mondja Heiler!¹⁴

Különösen ellentmondásos, hogy saját tipológiáját William James „egészséges” és „beteg lélek” megkülönböztetésének felelteti meg,¹⁵ pedig James sok szempontból az ellenkezőjét állítja e két típusról, mint ő. Az amerikai tudós ugyanis döntően a prófétai irányultságot és a drámai büntapasztalat által meghatározott „kétszer születettek” társítja a pesszimizmushoz, vagyis a „beteg lélekhez”, az istenivel való eredendő egység tapasztalatát pedig az optimizmushoz. Míg a katolikus egyházat olyan közegnek tartja, ahol az optimista spiritualitás talál inkább táptalajra, a klasszikus protestantizmust egyértelműen pesszimizmusként jellemzi.¹⁶

Rowan Williams angol teológus szerint Heiler az adott imádságtípus értékét az imádkozóban létrehozott elmeállapot alapján ítéli meg. Williams a német tudós munkájának alapproblémáját abban látja, hogy az emberi természet észak-atlanti, protestáns szemléletéből indul ki, ennek megfelelően azért tekinti a kérő imádságot prototipikusnak, mert az az embert akcióra serkenti, megerősíti az akaratát és a szubjektivitását. Isten cselekvő, akarattal rendelkező személyként (ágensként) való megtapasztalása alapozza meg az embert mint tudatos cselekvőt. Ebben a szemléletben a legmagasabb érték a célok és feladatok hatékony végrehajtásának képessége. A férfi és a női jelleg szembeállítására pedig azt sugallja, írja Williams, hogy a „maszkulin” értékesebb: az ember legmélyebb mozgatórugói – az akarat és a dominanciára törekvés – „férfiasak”, a nő kevésbé személyiség, közelebb áll a személytelen természethez, mint a férfi.¹⁷

Egyértelműnek tűnik tehát, hogy Heiler szemlélete mélyen problematikus, ugyanakkor maga Rowan Williams is elismeri, hogy „valami menthető belőle”. Amennyiben a vallás „transzkulturális valóság”, az absztrakció és az általánosítás,

¹⁴ Heiler: *Prayer*, 161, 172, 170, 163, 155, 158–160, 142–146.

¹⁵ *Uo.*, 135.

¹⁶ Lásd James: *Varieties*, 68, 83 és másutt. Természetesen eleve problematikus az összehasonlítás, hiszen a két szerző igen eltérő fogalmakkal és más rendszerben dolgozik, különösen a misztikafogalmuk tér el. Ezért szándékosan nem a „misztika” szót használtam itt, hanem az „eredendő egység” fogalmát, mert utóbbit a két szerző ugyanúgy érti.

¹⁷ Williams: *Heiler revisited*, 333. Lásd továbbá Robert J. Egan sokkal élesebb kritikáját, aki szerint Heiler megrészegült a bináris osztályozás mámorától. Ha valóban igaz, írja, hogy a protestáns szemléletet a „vagy-vagy” jellemzi, akkor Heiler „extravagánsan” protestáns: *The mystical*, 93–94. Egan odáig megy, hogy felveti, Heiler könyvét akár a katolicizmusról a lutheranizmusra való áttérésének apológiájaként is értelmezhetjük, ami azért igazságtalan, mert Heiler nyitott volt más felekezetek és vallások értékeire, teológusként az ökumenikus mozgalom elkötelezettje volt, aki például mélyen tisztelte a buddhizmust. Máté-Tóth: *Imádság a vallástudományban*, 215–216. A férfias-nőies, apai-anyai vallás megkülönböztetése Tillichnél is előfordul, ráadásul hasonló jegyek mentén, de Tillichnél nincs értékhierarchia, sőt hiányolja a feminin elemet a protestantizmusból: *Rendszeres teológia*, 576–577, *The Protestant Era*, 117–118.

bár kockázatos, mégiscsak hozzájárulhat konkrét jelenségek megértéséhez.¹⁸ Ezt látszik igazolni, hogy a XX. századi teológia és vallástudomány néhány jelentős képviselője – főként az itt szóba hozott Tillich, Ricœur és Tracy – gyümölcsözően alkalmazza a két vallástípus megkülönböztetését.¹⁹ Ők sem válnak meg a misztikus-prófétikus alapfeszültségétől, azonban belefoglalják egy tágabb és nagyobb magyarázó erővel bíró dialektikába. Továbbá mivel a szent megtapasztalásának paradoxonából (immanencia és transzcendencia feszültségéből) vezetik le a két alaporientációt, kizárják a kettő vegytiszta elkülönülését. „Azért életem ki az ellentétet – írja Ricœur –, hogy annál inkább felhívjam a figyelmet a két pólus kölcsönhatásának jelentőségére.”²⁰

2. PAUL TILLICH

Talán a „protestáns princípium” és a „katolikus szubsztancia” fogalmának kidolgozása a legismertebb megkülönböztetés, amivel a nagy német–amerikai teológus hozzájárult a vallási orientációk dialektikájának tanulmányozásához. A kettő viszonyát teológiája egyik alapproblémájának tartotta. A két fogalmat tanácsos azonban Tillich gondolkodásának tágabb összefüggéseiben elhelyezni, ezért „a van és a kell” dialektikájából fogunk kiindulni.

2.1. A LÉT ÉS A LENNI KELL SZENTSÉGE

Az ember alapvető tapasztalata, hogy ellentét és feszültség van aközött, ami van, és aminek lennie kellene. Az isteni vonzásában egyszerre éljük át, hogy mi a valóság annak eredeti, lényegi mivoltában, és azt, hogy milyennek kellene lennie. Tillich teológiai rendszerét filozófiai alappillérekre építette, és az egyik ilyen alappillér a „lényegi (esszenciális) lét és a létezési (egzisztenciális) lét” szembeállítása. Amint írja, „ez megfelel a teremtés valósága és a megváltás valósága közötti keresztény megkülönböztetésnek”.²¹ A „van” és a „kell” feszültségét az ember azért érzékeli, mert lényegi léte szerint egy azzal a végtelenséggel, amelyből származik, és amelytől egzisztenciálisan elszakadt. Minden vallási tapasztalat alapját a részesedés és az elidegenedés feszültsége képezi.²² Ez az általános vallásfenomenológiai megfigyelés

¹⁸ Williams: Heiler revisited, 335–336.

¹⁹ Ricœur: Manifestation, 48–67. Tracy: The Analogical, lásd különösen 202–229.

²⁰ Ricœur: Manifestation, 49.

²¹ Tillich: Rendszeres teológia 169–171, 68.

²² Uo., 64–65, lásd még 32, 72; Tillich: Biblical Religion, 11–12. Lásd még David Tracy, 201–213.

teológiai nyelven és a keresztény hagyomány kontextusában a szent Isten és a bűnös ember ellentétére fordítható le:

Misztika és büntudat, az abszolúttal való egység érzése és az Istennel való szembe-
szegülés, az Abszolút és az emberi lélek egysége szemben a szentséges Úr és a bűnös
teremtény ellentétével: minden korban ennek az antinómiának a feloldásáért
küzdött és fog küzdeni az egyházi gondolkodás.²³

Tillich ebből kiindulva különbözteti meg a „lét szentségét” és a „lenni kell szentsé-
gét”, vagyis az ontológiai és a morális vallástípust. Az utóbbit azonosítja a valóságot
átalakítani törekvő prófétai spiritualitással: a világ felett mondott prófétai ítélet
sürgető etikai imperatívusszal jár együtt. A lét szentségének tapasztalatára építő
ontológiai típuson belül pedig megkülönbözteti a misztikus és a szakramentális
orientációt. Tillich e dialektikát elsőként általános vallástörténeti, illetve vallásfen-
omenológiai összefüggésben helyezi el,²⁴ keresztény teológiai fejtegetéseiben pedig
újra és újra visszatér különböző aspektusaira, olykor előképként hivatkozva a többi
vallásban fellelhető hasonló kettősségekre.²⁵

2.2. AZ ABSZTRAKT ÉS A KONKRÉT, A SZEMÉLYES ÉS A SZEMÉLYFÖLÖTTI

A *Rendszeres teológiában* Tillich az Isten valóságáról szóló fejezetet az isteneszme
belső feszültségének tárgyalásával kezdi. Az embernek, lévén időben és térben
lehatárolt testi lény, konkrétan, vagyis „testileg”²⁶ kell találkoznia azzal, ami őt
végrelegesen érinti, vagyis a transzcendenssel. A transzcendenst ugyanakkor nem
lehet körbehatárolni, konkretizálni, hiszen túl van minden határon. A végső megha-
tározottságnak (*ultimate concern*) „minden konkrét [...] véges meghatározottságot
meg kell haladnia, s ennek következtében nem csak abszolúttá, hanem absztrakttá,
illetve egyetemessé is válik”. A konkrét és az absztrakt feszültsége a hitéletben a
személytelen vagy pontosabban a „személy fölötti” és a személyes istentapasztalat

²³ Paul Tillich: *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*.
Ford. és bev. intro. Victor Nuovo (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1974). Idézi
Meditz: *Two forms*, 143.

²⁴ Tillich: *Dynamics of Faith*, 56–57. *Rendszeres teológia*, 124–125.

²⁵ Uo., 473.

²⁶ Lásd Tillich: *Theology of Culture*, 28: *concrete embodiment*. Továbbá *Biblical Religion*, 5. (A
magyarul nem elérhető műveket saját fordításomban idézem.)

konfliktusában mutatkozik meg. „Ez a kulcs a vallástörténet dinamikájának megértéséhez, és ez minden Istenről szóló tanítás alapkérdése is.”²⁷

Ennek a konfliktusnak Tillich egy teljes előadássorozatot szentelt, amely *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* címen jelent meg. Itt a lét kérdését központba állító filozófiát, vagyis a klasszikus filozófiai ontológiát állítja szembe a bibliai perszonalizmussal (s így a prófétaival vallástípussal), de hangsúlyozza az ontológia vallási, sőt „misztikus” megalapozását. A filozófiai és a misztikus megvilágosodás természete hasonló: nem mi ragadjuk meg az igazságot, hanem az ragad meg minket. A filozófus (*ontologist*) ugyanúgy a lét misztériumának megragadására törekszik, mint a misztikus, csak nála ez a szenvedély „kognitív irányba terelődik”.²⁸

A misztikus, illetve a filozófus istentapasztalata személytelen, jobban mondva személyfölötti, amelyben Isten nem a többi személy *között* vagy *mellett* jelenik meg mint a leghatalmasabb személy.²⁹ A misztikus a lét egyetemes forrásába, alapjában és erejében való részeseledést tapasztalja meg, a „lét szentségét”, az isteni örök jelenlétét az itt és mostban. A prófétaival vallás ezzel szemben személyek közötti találkozásra épül: az ember a szeretet és az igazságosság Istenének jelenlétében találja magát, aki erővel ruházza fel a prófétaival misszióra. „Izrael Istene konkrét Isten, aki kivezette népét Egyiptomból, ő Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”.³⁰ Nem csoda, hogy a „konkrét elemek belevetése az értelem és az érték ősmélyiségébe misztikaellenes reakciókat vált ki” a prófétaival vallás részéről, amely hitvallásos és missziós irányultságának megfelelően ragaszkodik az adott vallás konkrétumaihoz.³¹ A misztikus tapasztalat végső és legradikálisabb formájában megszűnik az Isten-ember távolság, megsemmisül az ember központosult énje,³² és eltűnik az eszkatológiai horizont (a szentség „lenni

²⁷ Tillich: *Rendszeres teológia*, 177. Tillich az absztrakt-konkrét és a személyes-személyfölötti feszültségét maga hozza szoros összefüggésbe egymással, amikor az imádság tapasztalatára hivatkozik. Lásd pl. *Rendszeres teológia*, 178–179.

²⁸ Tillich: *Biblical Religion*, 46–47, 64–66. Az ontológia, vagyis a klasszikus értelemben vett filozófia – ellentétben az empirista és pozitívista, ismeretelméleti irányzatokkal – az ember egzisztenciális alapkérdéseiről való meditáció, törekvés a bölcsességre, a lét misztériumának megragadására (14, 19–20, 58). Az „ontológiai ész”, amelyet Tillich megkülönböztet a technikai észtól, rálát a véges dolgok végtelen dimenziójára, és részesedik belőle (az ész e minőségét nevezi Tillich „az ész mélyiségének”: *Rendszeres teológia*, 79, 136, lj.). Tillich tehát ahhoz a metafizikai hagyományhoz tartozik, amely szerint az igazságnak ezt a megalapozó dimenzióját misztikus intuíció révén ragadhatjuk meg, a szubjektum és objektum szétválása előtti fázisban. Carl Braaten írja, hogy Tillich teológiáját a „misztikus ontológiára” alapozta (lásd ehhez még Tillich: *The Protestant Era*, 65). Braaten: *Paul Tillich and the Classical Christian Tradition*, xxv.

²⁹ Tillich: *Biblical Religion*, 25–28, 81–85, *The Protestant Era*, 63.

³⁰ Tillich: *Rendszeres teológia*, 189.

³¹ Uo., 179. „A misztika súlyos ára a konkrét elvesztése”, írja másutt (uo., 124).

³² Tillich: *Rendszeres teológia*, 473.

kell”, vagy „még nem” tapasztalata). Ez pedig, írja Tillich, összeférhetetlennek tűnik az engedelmességre hívó prófétai szóval és a személyes döntéseken alapuló etikai cselekvéssel, sőt a jó és a rossz közötti különbségtétellel. A bibliai perszonalista etika döntésre hívja az embert, végső soron mindig Isten ellen vagy mellett:³³ az etika és a személyesség elválaszthatatlanul összetartozik.

Tillich mindezek ellenére arra jut, hogy végső soron mégis lehetséges az ontológia (misztika) és a perszonalizmus szintézise, ugyanis Isten nem a személyes lét negációja, hanem alapja és forrása, hiszen a személyes valóság nem származhat valami nálánál alacsonyabb rendűből, „személy alattiból”, hanem csakis „személy fölöttiből”. Ebben az összefüggésben próbálja feloldani a kérő imádság problémáját, amelyet Heiler, mint Rowan Williams is megjegyzi, figyelmen kívül hagyott, pedig ha valahol, itt kiéleződik a két orientáció feszültsége.³⁴ Tillich Martin Buber hívja segítségül a szintézishez. Egyrészt a prófétai spiritualitás alaptapasztalatában Isten és ember kölcsönös relációban, Én-Te kapcsolatban állnak egymással, másrészt Isten meghaladja és magába foglalja a kölcsönösség mindkét oldalát, hiszen ő nem tárgyasítható.³⁵ „Minden valódi imádságban Isten az, akizhoz imádkozunk, de az is, aki imádkozik rajtunk keresztül.”³⁶

A keresztény teológia az absztrakt/egyetemes és a konkrét elem meghatározó szintézisét a logosz-krisztológiában valósította meg. Az isteni, egyetemes Logosz, „amely aktívan jelen van mindenben, ami létezik, mert minden általa lett”, egy konkrét történelmi személyben, Krisztus Jézus személyes életében jelent meg. „Az egyetemes Logosz és e személyes életben megmutakozó erő, írja, egy és ugyanazon Logosz.”³⁷ Az egyházi és az egyéni spiritualításban pedig a Szentlélek jelenléte (Lelki Jelenlét) által lehetséges a misztikus és a prófétai elem szintézise. A páli pneumatológiában a Lélek egyrészt szakramentálisan jelen van az élet valamennyi dimenziójában, másrészt „az emberség és az igazságosság Istenének jelenléte” is, aki ítéel, megelevenít, jövőbe mutat: ez a prófétai-etikai aspektus.³⁸ Végső soron tehát a keresztény teológia a Szentháromság-tannal oldja fel absztrakt és konkrét feszültségét.³⁹

³³ Tillich: *Biblical Religion*, 44–46.

³⁴ Tillich: *Rendszeres teológia*, 178–179, Williams: *Heiler revisited*, 332.

³⁵ Lásd Buber: *Én és Te*, 115–116. Tillich *Biblical Religion*, 78–85, *Rendszeres teológia*, 201–202. Tillich Buberéről szóló cikkében kifejezetten azt állítja, hogy Buber gondolkodása a bizonyíték arra, hogy nincsen ellentmondás misztika és profétizmus között (Tillich: *Theology of Culture*, 195–196.).

³⁶ Tillich: *Biblical Religion*, 81.

³⁷ *Uo.*, 75.

³⁸ Tillich: *Rendszeres teológia*, 473; *Dynamics of Faith*, 72–73.

³⁹ Tillich: *Rendszeres teológia*, 189–190.

2.3. AZ ONTOLÓGIAI VALLÁSTÍPUS KÉT FAJTÁJA:

MISZTIKA ÉS SZAKRAMENTALITÁS

Az egyértelmű, hogy a valósághoz, s így a világhoz való pozitív viszonyt az „ontológiai” spiritualitás, a „lét szentsége” alapozza meg. Mit kezdhetünk akkor a misztika Heiler által hangsúlyozott világiidegen tendenciáival? Tillich a *Dynamics of Faith* említett fejezetében az ontológiai típus kétféle működésmódjaként írja le a szakramentális, illetve a misztikus hitet, ezen belül azonban szembeállítja őket.⁴⁰ Ezzel a kérdéssel azért is érdemes foglalkozni, mert a dialektika későbbi tárgyalásaiban (például Tracynél) a szakramentalitás – tegyük hozzá, a misztikával együtt – újra és újra megjelenik a prófétikus proklamáció (ige, szó) ellentétéként, és mint látni fogjuk, Tillichnél a prófétikus és a szakramentális szemlélet ütközik a protestáns princípium és a katolikus szubsztancia szembeállításában.

A szakramentális hit a valóság egy konkrét darabjában ragadja meg a valóság végső alapját és értelmét, vagyis a szentet: „Ez a kancsó, ez a kenyérszelet, ez a pohár bor, ez a fa, ez a kéz- és térdmozgás, ez az épület, ez a folyó, ez a szín, ez a szó, ez a könyv, ez a személy” – nem arról van szó, hogy valami szent, más meg nem: bármi lehet a szent hordozója. „A hit a vallás szakramentális típusában az embernek a szent által egy különleges médium közvetítésével megragadott állapota.”⁴¹

A közösség által elfogadott szentségi tárgyak speciális jellegének, sajátos szimbolikus anyagának megőrzése papi tevékenység: így kapcsolódik össze a szakramentális és a papi jelleg, mely utóbbi szintén az ontológiai vallástípus sajátja. Ha azonban ezeket a megjelenítéseket, szent tárgyakat a hívők elkezdik önmagukból eredően szentnek tekinteni, azonosítani a szenttel, akkor bálványvá lesznek, Tillich fontos fogalmával élve: démonizálódnak. A misztikusokat a szakramentalitás korlátai és veszélyei készítették arra, írja Tillich, hogy meghaladjanak minden konkrét valóságdarabot, végső soron a valóság egészét, és közvetlenül egyesüljenek a lét alapjával. A misztika nem a teremtett dolgokban, hanem a lélek mélyén keresi Istent.⁴² A *Rendszeres teológiában* egy alkalommal kimondottan a misztikus és a prófétikus közös funkciójaként írja le a szakramentális torzulás bírálatát.⁴³

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a misztikát nem azonosíthatjuk ezzel a funkcióval – ez ellentétben is állna Tillich árnyalt misztikaértelmezéseivel. Ha közvetve is, de belátható fejtegetéseiből, hogy a misztika és a szakramentalitás egy töről fakad, hiszen mindkettő az isteni jelenlét immanenciáján, mindent

⁴⁰ Keith Ka-fu Chan szerint Tillich három vallástípust különböztet meg (*Life as Spirit*, 15), míg szerintem alapvetően kettőt, amennyiben a szakramentális és misztikus típust az ontológiai kategóriába sorolhatjuk. A három típusról lásd még Tillich: *The Significance*, 436–437.

⁴¹ Tillich: *A hit dinamikája*, 66–67; *Dynamics of Faith*, 58–59; *Rendszeres teológia*, 108.

⁴² Tillich: *Dynamics of Faith*, 60–62.

⁴³ Tillich: *Rendszeres teológia*, 123–124.

átható voltán alapszik. „Isten szentségi [szakramentális] jelenléte mindenütt jelenvalóságának következménye”.⁴⁴ Az igaz ugyan, hogy a misztikus számára az emberi lélek, a „belső szoba” maga a szakramentum, a szent megmutatkozásának helye, de az úgynevezett extrovertált misztikában, amelyet a misztikus út korai fázisaként szoktak leírni, az ember nem „befelé” figyel, elfordulva a látható világtól, hanem „kifelé” fordulva, a fizikai érzékelésen, a valóság darabjain keresztül tapasztalja meg Isten jelenlétét és őbenne minden dolgok egységét.⁴⁵ A keresztény misztikus hagyomány egyik legfontosabb alakja, Pszeudo-Dionüsziosz gyönyörűen írja, hogy mindent „az ő létadó jósága hozott létre, amely [...] bölcs és szép, hisz minden létező, mely a saját természetét sértetlenül megőrzi, telve van az Istennel áthatott harmónia teljességével és szent szépséggel”.⁴⁶ Maga Tillich is kifejti, hogy meghaladva a konkrét valóságot, a misztikus az isteni alaphoz érkezik meg, „amely minden szakramentális hitaktusban jelen van, bár elrejtve a konkrét tárgyak alatt, amelyekben testet ölt”.⁴⁷ Martin Buber, akit az extrovertált, világigenlő misztika egy fontos modern képviselőjének tekinthetünk, ugyanakkor semmiképpen nem panteista, úgy gondolja, hogy bármely valósággal, akár egy fával is léphet az ember Én-Te kapcsolatba, és minden ilyen viszonyban az örök Te-vel való viszony mutatkozik meg. Vagyis ez a viszony szakramentális.⁴⁸ Felfoghatjuk ezt úgy is, mint az összehúzóds és kiterjedés dialektikus mozgását, a mikrokozmosz (az emberi lélek) és a makrokozmosz (a világ) kölcsönös áthatását. Ebben a tekintetben a szakramentális-papi funkcióhoz kapcsolódó liturgia, amiképp a művészet is, az extrovertált misztika egy formájának tekinthető.

2.4. FOLYTONOSSÁG ÉS TÖRÉS, OTTHON ÉS OTTHONTALANSÁG

Míg a misztikus-szakramentális szemlélet teremtésközpontú, és az eredeti (vagy a tillichi megfogalmazásban lényegi) jóságot, az isteni örök jelent szemléli, állandóságot és otthonosságot ad, a prófétai szemlélet megítéli a világot és változásra hív.

⁴⁴ Uo., 226.

⁴⁵ A megkülönböztetés egyik legismertebb megfogalmazása Rudolf Otto *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* (1932) című művében található, de használja W. T. Stace *Mysticism and Philosophy* (London, 1961, Macmillan & Co. Ltd.) című klasszikus munkájában, és későbbi elemzések is rendszeresen hivatkoznak rá, pl. Robert K. C. Forman: *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany: State University of NY Press, 1999, 6.) és James R. Horne: *The Moral Mystic* (Canadian Corporation for Studies in Religion, 1983, 3 és később).

⁴⁶ Vassányi: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, 159. Lásd még Olivier Clément keresztény misztikáról írott fontos könyvében a „The Glory of God Hidden in his Creatures” című fejezetet, 213–229.

⁴⁷ Tillich: *Dynamics*, 62.

⁴⁸ Buber: *Én és Te*, 9–10.

A szentségi-papi rendszer a démonikus torzulás veszélye miatt szorul a prófétai kritikára, s ezzel összefüggésben konzervativizmusa miatt is. Az ismétlődő rítusok körforgása az örök jelenbe helyez; a pap feladata megőrizni a szentségi tárgyat, neki kell életben tartani az eredeti kijelentés erejét.⁴⁹ Az idő és a tér megszentelése, körbekerítése Eliade megfogalmazásában a káoszból kozmoszt formáló isteni tettet idézi.⁵⁰ A letelepedés és a lakozás tehát szakrális aktus. Épp ebből adódik a veszély, hogy a szent tárgyat, az intézményt, a szent nemzetet, egyszerűen a „feltételest” magasztalja fel. Tillich ezt a csendes, „papi befolyást” a „prófétai támadással”, a *kairosz* pillanataival állítja szembe, amikor az örökkévaló betör az időbe. Ahogy később Ricœurnél látni fogjuk, a kérügma a pusztába, az otthontalanságba hív, gyökereink felszaggatására szólít fel.

A vallás történelmének nagy pillanatai mindig azok voltak, amikor a prófétai lélek megkérdőjelezte a papság dogmatikai és rituális hagyományait – de ezek a pillanatok igen ritkák – (zsidó próféták, Jézus és az apostolok, reformátorok), hiszen az általános törvény szerint az élet növekedése szerves, lassú, és nem szakítják félbe katasztrofikus események.⁵¹

Nevezhetjük ezt a hétköznapi és a rendkívüli dialektikájának, vagy ahogy Tillich egy másik kontextusban megfogalmazza, a kinyilatkoztatásban a „rendkívülien rendes” és „rendkívülien rendkívüli” elem feszültségének⁵² – a magyar fordításban ez különösen találó. A világhoz való viszonyt pedig a ritkán használt, de remek összefoglaló metafora, az otthon és az otthontalanság szembeállítására ragadja meg a legjobban:

Isten mindenütt jelenvalóságának bizonyosságában otthon vagyunk, és nem vagyunk otthon, begyökerezettek vagyunk, és gyökértelenek, van állandó helyünk, és zarándokok vagyunk, van helyünk, és nincs helyünk, ismerősek vagyunk egy hely számára, és egyetlen hely sem ismer minket.⁵³

Az állandóság (misztika és szakramentalitás) és a szakadás (prófétizmus) dialektikájával szorosan összefügg a „már igen” és a „még nem”, a régi és az új, a vertikális és a horizontális irányultság feszültsége.⁵⁴ A zsidókeresztény hagyomány alapvető meggyőződése – ezt a keresztény teológiában Oscar Cullmann fejtette ki a legrészlete-

⁴⁹ Tillich: Rendszeres teológia, 123.

⁵⁰ Eliade: A szent és a profán, 22.

⁵¹ Tillich: Rendszeres teológia, 646.

⁵² Uo., 109.

⁵³ Uo., 226.

⁵⁴ Uo., 304, Tillich: The Protestant Era, 185–186.

sebben *Krisztus és az idő* című művében –, hogy Isten munkálkodik a történelemben, újat hoz létre, ebből adódóan az idő a beteljesedés felé halad. Tillich újra és újra visszatér erre polaritásra: a „már” és a „még nem” feszültségét túlnyomórészt a *Rendszeres teológia* krisztológiai, pneumatológiai, valamint a történelemtől és az Isten országáról szóló fejezeteiben tárgyalja, bár az első kötetben a dinamika és a forma dialektikájának vonatkozásában az isteni életen belül is feltételezi a „már igen”-t és a „még nem”-et⁵⁵ (erre az aspektusra itt nem térek ki). A prófétai szemlélet eszkatológiai távlatait is általános vallásfenomenológiai összefüggésben tárgyalja először, hangsúlyozva, hogy nem korlátozhatjuk sem az ószövetségi prófétaságra, sem az Újszövetségre, hiszen jelen van az egész egyháztörténetben és más vallási forradalmakban és vallásalapításokban is.

A profetizmus az isteni forma hatalmával akarja átgyúrni a valóságot. [...] Azt ígéri, hogy a beteljesedés bekövetkezik a jövőben (bármilyen elvonatkoztatott legyen is az a jövő), és a misztikával szemben nem hivatkozik egy olyan örökkévalóságra, amely minden idői pillanathoz egyformán közel van.⁵⁶

Mit is jelent a beteljesedés Tillich víziójában? Valóságunkban jelen van mind az eredeti teremtés jósága, mind pedig az elidegenedett világ torzulása, vagyis Tillich filozófiai teológiájának nyelvén fogalmazva, a lényegi és az egzisztenciális jellegzetességek keverednek.⁵⁷ Ezért az élet kétértelmű (*ambiguous*), és minden teremtmény sóvárog a nem kétértelmű élet, „lényegi potencialitásainak beteljesedése után”. Tillich a beteljesedés három, szorosan összefüggő újszövetségi szimbólumát tárgyalja: ezek az Isten Lelke (vagyis a Lélek által töredékesen megvalósuló új lét), az Isten Országa és az Örök Élet. A Lelki jelenlét a teremtményi létben, mindenekelelt az emberben és a közösségben való isteni jelenlétet fejezi ki; az Isten Országa a történelmi dimenzióra vonatkozik: azt a végső beteljesedést fejezi ki, amely felé a történelem halad; az Örök Élet szimbóluma pedig az időbe és térbe zárt létezés korlátainak legyőzését fejezi ki a történelem feletti dimenzióban.

Az Isten Országa a kereszténység legfontosabb és legbonyolultabb szimbóluma, mégpedig alapvető kettőssége miatt: meghaladja a történelmet, de a történelmen belül munkálkodik, átformálja a valóságot, és újat hoz létre. Vallástudós elődeihez hasonlóan Tillich a történelemhez való viszonyban látja a keleti és a nyugati életérzés különbözőségét. A misztikus szemléletben Isten egyformán van távol és közel minden történelmi korszakban, a történelmi létezésnek valójában nincs értelme, míg a prófétai vallás számára az Új Lét (az új élet Krisztusban) történelmi folyamat

⁵⁵ Uo., 202–203.

⁵⁶ Uo., 124–125.

⁵⁷ Uo., 68.

által valósul meg. Az egyik a történelem fölött keresi az Új Létet, a másik pedig a történelem célját látja benne.⁵⁸

Tillich ezen a ponton, az Isten Országa szimbólum kapcsán élezi ki a legradikálisabban a két szemlélet közti különbséget, már-már összeférhetlenségükre célozva.⁵⁹ Mégis ragaszkodik ahhoz, hogy „a kereszténység, amennyiben egyetemes érvényességre tart igényt, az Új Lét váradalmának horizontális irányát egyesíti e váradalom vertikális irányával”. Úgy véli, hogy a Messiás (Krisztus) szimbólum, illetve az Örök Élet eszkatológiai szimbóluma rendelkezik ezzel a potenciállal. A Messiás-szimbólumban egyesül a történelmi és a kozmikus funkció,⁶⁰ az Örök Élet szimbóluma pedig az örök és az idői bibliai alapú szintézisét alapozhatja meg. Az Örök Élet sem nem a lineáris idő folytatása (élet a halál „után”), sem pedig az időiség negációja, írja. Az örökkévalóság tágabb dimenzió, vagyis meghaladja és magába foglalja az időt: a múlt és a jövő az örök jelenben egyesül, nem pedig megszűnik.⁶¹ A beteljesedés Istenben, amely felé az idő és a történelem halad, nem egy távoli jövőbeli ponton következik be szó szerinti értelemben, hanem minden idői pillanathoz egyformán közel van. A beteljesedés felé valóban haladunk (az idő valóságos!), ugyanakkor a beteljesedés az örök jelenben már mindig itt van. Ahogy Tillich is jelzi, itt már súroljuk a kimondhatatlant, a fogalmi nyelv felmondja a szolgálatot. Idő és örökkévalóság eltérő dimenzióinak paradox viszonyát ezért térbeli szimbólummal próbálja megragadni: az idő egyszerre halad előre és felfelé.⁶² A görög ciklikus időszemlélettől való különbség abban áll, hogy az idői szinten van valódi változás, vagyis valódi új keletkezik.⁶³ Az idő nemcsak visszatükrözi az örökkévalót, ahogy Platón gondolta, hanem „minden pillanatban hozzájárul az örök élethez”.⁶⁴ Ahogy George Pattison fejtegeti Tillichről írt könyvében: valódi küzdelem folyik mindaz ellen, aminek „nem kellene lennie”, a bűn és az Istentől való elválasztottság ellen.⁶⁵

⁵⁸ Tillich: *Rendszeres teológia*, 303, 619; *Biblical Religion*, 41–42. Lásd ehhez Meditz, aki meggyőzően érvel amellett, hogy milyen fontos szerepet játszott Tillich gondolkodásában az ószövetségi prófétizmus és annak idői, történelmi szemlélete.

⁵⁹ Tillich: *Rendszeres teológia*, 623.

⁶⁰ Uo., 304–305.

⁶¹ Tillich: *Biblical Religion*, 77–78.

⁶² Tillich: *Rendszeres teológia*, 653.

⁶³ Tillich: *The Protestant Era*, 172.

⁶⁴ Tillich: *Rendszeres teológia*, 666; *Biblical Religion*, 78.

⁶⁵ Pattison: *Paul Tillich's Philosophical Theology*, 29.

2.5. PROTESTÁNS PRINCÍPIUM ÉS KATOLIKUS SZUBSZTANCIA

Tillich nemcsak a protestáns szemlélet máig releváns definícióját vázolta fel, hanem jelentős kritikus meglátásokat is megfogalmazott a modern protestantizmusról, amelyek szintén a vallási tapasztalat alapvető dialektikájával állnak szoros összefüggésben.⁶⁶ Tillich nem győzte hangsúlyozni a dialektikus egyensúly fontosságát, és ezért a protestáns princípium mellé odaállította a nélkülözhetetlen másik pólust, a katolikus szubsztanciát. Nézzük először az első pólust.

A két vallási orientációról való gondolkodást azzal kezdtük, hogy a vallási tapasztalatot a szent közelségének és távolságának feszültsége határozza meg. A protestáns princípium az isteni transzcendenciát, ember és Isten végtelen távolságát hangsúlyozza, lényege a tiltakozás bármely relatív valóság abszolutizálása, a szakramentális tárgyiasítás – Tillich terminológiájában „démonizálás” – ellen. Jóllehet a szent bármiben megmutatkozhat, semmilyen közvetítőt vagy hordozót nem azonosíthatunk vele. A protestáns princípium tehát paradox módon saját megjelenési formáit is kritikával illeti.⁶⁷ „A protestantizmus éppen attól protestáns, hogy meghaladja saját vallását és saját hitvallását. A protestáns princípium ítéletet mond minden vallási és kulturális valóság fölött, még ha az a vallás vagy kultúra protestánsnak vallja is magát.”⁶⁸

Az ég és a föld, az emberi és az isteni végtelen távolságának hangsúlyozásából származik a közismert „vagy-vagy” elv: a protestáns princípium elkülönít, szeparál: szétválasztja, sőt szembeállítja az embert (a teremtett valóságot) és az Istent. Tagadja a „szentséges és a valóság ősi egységét”: a természet, a dolgok eredendő numinózus erejét és szentségét. A prófétai szenvedély, írja Tillich, „mindig is arra törekedett, hogy kiragadja az istenit a valósággal való összevegyítésből”.⁶⁹ Így azonban a világ dolgai elvesztik szakrális vagy numinózus erejüket, és pusztán hasznos tárggyá válnak, először az Isten iránti engedelmesség, majd a célorientált tevékenységek eszközévé.⁷⁰ A világ Isten megmutatkozásának helyéből átalakul missziós tereppé, amelyben Isten többé nem szakramentálisan, hanem *akarata és céljai* révén van jelen.⁷¹ A teremtési jóságról a hangsúly átkerül a bűnösségre és a világ megváltó átalakításának szükségességére. Ez a transzcendens istenképből fakadó elkülönítő és ítélő energia segíthet megértenünk a protestáns paradoxont: azt, hogy az emberrel

⁶⁶ Lásd ehhez részletesebben *A protestantizmus erősségei és gyengeségei* c. cikkemet.

⁶⁷ Tillich: *The Protestant Era*, 94, 163, 162; *Theology of Culture*, 68; *Rendszeres teológia*, 497, 502–503, 539.

⁶⁸ Tillich: *The Protestant Era*, 163, 162.

⁶⁹ Uo., 108, *Rendszeres teológia*, 193, 437.

⁷⁰ Tillich: *The Protestant Era*, 120–122.

⁷¹ Ennek zseniális kortárs kifejtéséhez lásd Taylor: *A Secular Age*, 97–99, 113 és másutt.

és a világgal szembeni bizalmatlanság sürgető etikai imperatívusszal és a világi hivatás előtérbe állításával jár együtt.

Tillich a protestáns szemlélet jellemzőit és következményeit Max Weber nyomdokain haladva, de a saját teológiai kontextusába ágyazva a *The Protestant Era* című könyvében elemzi részletesen, és később beépíti meglátásait a *Rendszeres teológiába* is. A protestáns princípiumot mint minden vallás prófétai-kritikus elemét nélkülözhetetlennek tartja, és a katolicizmus iránti nyitottsága ellenére hangsúlyozza az egyházi és szentségi intézmények abszolutizálásának, illetve szakramentális tárgyiasításának elfogadhatatlanságát, a szakramentális-papi rendszer démonizálásának veszélyét.

A dialektika másik pólusát, a „katolikus szubsztanciát” (a terminust Friedrich Schellingtől vette át Tillich) akár szakramentális pólusnak is nevezhetnénk.⁷² Ez azért is szerencsésebb, mert amint a protestáns princípium sem rendelhető hozzá a protestáns egyházakhoz, úgy a katolikus szubsztancia fogalma sem köthető hozzá maradéktalanul a katolikus egyház intézményéhez. A szakramentalitást – amely Heilernél nem volt hangsúlyos – azért fontos bevonni a két vallási orientáció tárgyalásába, mert a misztikánál jóval közvetlenebbül Isten immanenciájára, az anyagi, földi világban való jelenlétére kerül benne a hangsúly. Tillich, bár fiatalon szenvedélyesen képviselte a prófétai elvet, hamar felismerte, hogy a „protestáns princípiumnak egyesülnie kell a katolikus szubsztanciával”.⁷³ Önmagában egy olyan „spirituális Gestalt”-nak, amelynek alapelve az önmaga ellen irányuló kritika, nem lehet valósága, szüksége van szakramentális megalapozásra, írja.⁷⁴ A *Katolikus egyház maradandó jelentősége a protestantizmus számára* című cikkében így fogalmaz:

A protestantizmusnak az életben maradáshoz feltétlenül szüksége van a rendszeres korrekcióra, sőt a szakramentális elemek folyamatos infúziójára a katolicizmus részéről. A katolicizmus pusztá léte arra a szakramentális alapra emlékezteti a protestantizmust, amely nélkül a prófétai-eszkatológiai szemlélet elveszíti megalapozását, szubsztanciáját és kreatív erejét. A katolicizmus azt az igazságot reprezentálja, hogy a „lét szentségének” meg kell előznie a „lenni kell” szentségét, hogy az „anya”, vagyis a papi-szakramentális egyház nélkül az „apa”, vagyis a prófétai-eszkatológiai mozgalom gyökértelenné válik.⁷⁵

Tillich itt és más műveiben számos oldalról körüljárja a protestantizmusnak azokat a válságtüneteit, amelyek a dialektikus egyensúly felborulásából következnek:

⁷² Tillich: *Rendszeres teológia*, 377, 543.

⁷³ Uo., 377.

⁷⁴ Tillich: *The Protestant Era*, xviii–xix.

⁷⁵ Tillich: *The Permanent Significance*, 280. Lásd ehhez Braaten: *Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance”*.

„A reformáció nemcsak vallásos nyereség volt, hanem vallásos veszteség is.”⁷⁶ A szakramentális és misztikus szemlélet visszaszorulása szorosan összefügg az isteneszme konkrét-személyes elemének túlsúlyával a személytelen, univerzális elemmel szemben. „Amilyen mértékben először a protestantizmus, majd a humanizmus a tudatosságot hangsúlyozva háttérbe szorította az emberben meglévő nem személyes elemeket – vitális és misztikus oldalát –, olyan mértékben vált Isten is egy személlyé a többi személy között”⁷⁷ (protestáns perszonalizmus). A hívő a valósággal versengő isteni személyiség mellett dönt újra meg újra: a hitélet tudatos döntések és tapasztalatok folyamatos egymásra következésévé, illetve dogmák intellektuális elfogadásává alakul át. Ellentétben a szakramentális-misztikus hitgyakorlattal, amely a szent tágabb, kozmikus, személyfölötti dimenzióiba vonja be a hívőt, és átjárhatóvá teszi az egó határait, „az öntudat diktatúrájában” az ember elveszíti a kapcsolatot a saját testével és ösztönéletével, érzelmi és tudattalan folyamataival.⁷⁸ Míg a protestáns hittapasztalatban az értelem és az akarat, valamint a „dogmatikai és erkölcsi” szavak szintjén jön létre a kapcsolat a szenttel, a misztikus szemlélődés, valamint a szentségek és a liturgia az érzékek, a test bevonásával, a tudattalan révén hatnak a tudatra: az ember spirituális dimenziója az összes többit – a biológiaiit és a pszichológiaiit is – áthatja. A dualista szemlélet egyoldalúságát Tillich szerint az embert „sokdimenziós egységként” szemlélő megközelítéssel kell felváltanunk. „Isten az emberi lét minden oldalát megragadja – mindenféle közvetítő révén.”⁷⁹

Tillich a világegyetemet magát is az isteni teremtő létalapban gyökerező sokdimenziós egységként – azaz szakramentális világegyetemként – szemléli, amely a létezési elidegenedettség állapotában van ugyan, de egységét töredékesen helyreállítja a Krisztusban megmutatkozó Új Lét. Tillich, megelőzve számos kortárs teológus munkásságát, felhívta a figyelmet a szoros összefüggésre az átfogó szakramentális szemlélet hanyatlása és a természet kizsákmányolása között. Az ige egyházainak „erős fogyatékosága, hogy a szakramentális elemmel együtt kizárják a megszentelésből és a beteljesedésből az emberen kívüli világot”, valamint az egyéni sorsok összetartozását, az üdvösség közösségi dimenzióját is szem elől veszítik. Ezzel szemben a szakramentális egyházak, például a görög ortodox, mélyen értik az élet „sokdimenziós egységét”: azt, hogy a szent, a „végső magasztosság mindenben jelen van, és hogy a dolgok egyek teremtő alapjukban és a végső beteljesedésben”.⁸⁰

Tillich nem igazán ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogy mit jelentene egy adott protestáns egyház intézményes életében a folyamatos „korrekció” és a

⁷⁶ Tillich: Rendszeres teológia, 377.

⁷⁷ Tillich: Biblical Religion, 25–28, 81–85, The Protestant Era, 63.

⁷⁸ Uo., xix, 131, Rendszeres teológia, 528, 112, 131–133.

⁷⁹ Uo., 392, 458–459, 540.

⁸⁰ Uo., 637, 658–659. Nem véletlen, hogy az ökokrizissal foglalkozó mai teológusok gyakran merítenek a keleti ortodox hagyományból.

„szakramentális elemek infúziója” a katolicizmus részéről. A prófétikus protestáns szellemiség továbbéltetését fontosabbnak tartja, mint az intézményes protestantizmus jövőjének kérdését.⁸¹ Azonban dialektikus szemlélete fontos támpontokat kínál minden mai protestáns gondolkodónak az önkritikával egybekötött ökumenikus párbeszédhez.

3. PAUL RICŒUR ÉS DAVID TRACY

3.1. MANIFESZTÁCIÓ ÉS PROKLAMÁCIÓ

A protestáns teológus-filozófus, Paul Ricœur keveset foglalkozott konkrétan a vallástípusok dialektikájával, amit azonban írt, kikerülhetetlen. *Manifestion and Proclamation* című, 1978-as tanulmányában a kérdést hermeneutikai szempontból tárgyalja: a szent preverbális „megmutatkozását” a szent szövegre alapuló vallás prófétikus proklamációjával állítja szembe, amelyben a látással szemben a hallás, a csendes szemléléssel szemben a beszéd, az írott szöveg, következésképp a hermeneutika jut alapvető szerephez. Ricœur Tillichhez hasonlóan a folytonosság és a törés feszültsége felől értelmezi a két vallástípus viszonyát: a szent manifesztációjának immanens állandóságával szemben hangsúlyozza a prófétikus proklamáció fel-forgató funkcióját. 1982-ben megjelent könyvében az amerikai katolikus teológus, David Tracy Ricœur elméletére alapozza nagyívű hermeneutikai teológiája vázlatát, melyben Ricœur kategóriáiból kiindulva, elsősorban a keresztyén önreflexió céljából tárgyalja a spirituális és teológiai hagyomány klasszikusait.

A proklamáció Ricœur megfogalmazásában megszakítja a szent kozmikus jelenét, az örök körforgást, és mint mindenkori deszakralizáló princípium kérdőre vonja természet és kozmosz szentségét. A szent a kozmoszban való otthonléttel, szent rítusok által biztosított folytonossággal, a proklamáció (kérügma) a gyökértelességgel, az otthontalansággal társul, felszólítás a pusztába való kivonulásra. A manifesztációnak fenomenológiája, a proklamációnak hermeneutikája van, az első esztétikai, a második etikai irányultságú. Isten nem a képek által mutatkozik meg nekünk, hanem a parancsairól való elmélkedés és az azoknak való engedelmesség által. Ricœur kiindulópontja Mircea Eliade munkássága, aki a szóban forgó dialektikát a kozmikus természeti vallásosság és a történelemközponitú zsidókeresztény hagyomány ellentétében ragadta meg,⁸² és a nyugati hagyomány ágostoni elfogultságaival szembefordulva meggyőzően idézte fel a keleti kereszténység

⁸¹ Tillich: *The Protestant Era*, 232. Ezzel kapcsolatos javaslatainak ismertetése nem fér bele dolgozatom kereteibe.

⁸² Eliade: *Vallási hiedelmek*, 150, 156, 305–307.

géniuszát.⁸³ Ugyanakkor Eliade vallásdefinícióját – aki a prófétikus hagyományt egyfajta módosulásnak (divergencia) tartja a szakrális univerzumon belül – Ricœur és Tracy egyoldalúnak véli, és hangsúlyozzák, hogy a zsidó-keresztény hagyomány proklamációs irányultsága a nyugati vallásosság fontos, szükséges és hiteles jellegzetessége. A szent kozmoszsal való egység tapasztalatával radikálisan szembefordulva a prófétai szó leleplezi odatartozás és részesezés (beérkezetség) elbizakodott illúzióját, a jelennel való melegegészt. A „már mindig is” valamennyi megmutatkozásának magában kell foglalnia dialektikus ellenpontját, a „még nem”-et. A megvilágosodás előfeltétele a kiábrándulás. Megjelenik a „gyanú hermeneutikája” – Isten szava ítélt és elidegenít: elidegeníti az embert önmagától és a természettől, elidegeníti a világtól, és egyben etikailag felelőssé teszi érte.

3.2. ANALOGIKUS ÉS DIALEKTIKUS KÉPZELET⁸⁴

Ricœur a felforgató prófétai beszéd paradigmájának Jézus példázatait tartja, amelyek a paradoxon és túlzás révén a végsőkig feszítik a műfaj lehetőségeit, és ezáltal mutatnak túl az immanens egzisztencia határain. Tracy részletesen tárgyalja az újszövetségi műfajokat, amelyekben – kezdve Pál feszített, intenzív, dialektikus teológiájával és János „meditatív szemléletével”⁸⁵ – már felismerhetjük manifesztáció és proklamáció eltérő hangsúlyait. Ezek később markáns különbözőségekkel alakulnak a klasszikus keresztény gondolkodók és irányzatok különböző értelmezői válaszaiban, sőt már kérdésfeltevésükben is. Ezeket a hangsúlyokat látjuk azután visszaköszönni a megszülető krisztológiákban éppúgy, mint a későbbi teológiai rendszerekben. A manifesztációs orientációból kifejlődik az analogikus, a proklamációs irányultságból pedig a dialektikus teológiai képzelet.

Az analogikus képzelet teológiai kidolgozása képezi Tracy legjelentősebb saját hozzájárulását az itt bemutatott gondolati hagyományhoz.⁸⁶ Ez a terminus vált Tracy névjegyévé és az amerikai humán tudományokban széles körben ismertté, többek között Andrew Greeley katolikus szociológusnak köszönhetően, aki szociológiai kutatásaiban és egyéb könyveiben a katolikus világlátás (*Catholic imagination*) elemzését Tracy kategóriáira alapozza.

Az analogikus képzelet Isten, a világ és az ember valóságát hasonlóságok, analógiák mentén értelmezi, és mindezeket egy elsődleges, központi analógia körül rendezi el, amely a keresztény hagyományban Jézus Krisztus eseménye. Ez a szemlélet

⁸³ Tracy: *Analogical*, 208.

⁸⁴ Lásd részletesebben A „már igen” és „még nem” c. tanulmányomat.

⁸⁵ Tracy: *Analogical*, 281–287.

⁸⁶ Lásd Tracy: *Analogical*., 9. fejezet, kül. a ii., „The Trajectories of the Route of Manifestation” című rész (376–398) és 10. fejezet (405–438).

az isteni immanenciát hangsúlyozza: így alapvetően bizalommal szemléli a világot és az embert is. Végső soron az elsődleges szakramentum, Krisztus kiáradásaként az egész világot szakramentálisnak fogja fel. Tracy nemcsak a nagy premodern idealista spekulatív teológiákat (tomizmus) sorolja ebbe a hagyományba, hanem a kritikai ész korának szerényebb, mégis analogikus teológiai rendszereit: itt Karl Rahner az elsődleges példa, de ebbe a vonulatba tartoznak a schleiermacheri hagyományt továbbvivő, nagy liberális protestáns, illetve a folyamatteológiák is (például Cobb, Ogden, Gilkey).

A dialektikus képzelet Pál keresztteológiájából kiindulva a keresztben megmutatkozó isteni ítéletre összpontosít, a lét jelen rendjét prófétai, apokaliptikus és eszkatologikus indíttatásból elutasítja (gyanúval szemléli), bizalmát Isten jövőjébe veti. A proklamáció, illetve a dialektikus képzelet modern klasszikusai, a reformátori hagyományt továbbvivő XX. századi újortodox protestáns teológusok (Barth és követői) megkérdőjelezik az Isten és az ember-világ közötti kontinuitást. Isten végtelen minőségi különbsége a szükségszerű és radikális tagadások negatív dialektikájában, sőt gyakran szándékosan extrém megfogalmazásokban fejeződik ki. Ez a szemlélet elhatárolja egymástól az erósztt és az agapét, leleplezi a szépség-, jószág- és igazságkeresés eredendő tévelygését, önközpontúságát; megkérdőjelezi „Krisztus és a kultúra” olcsó kontinuitását. Utóbbi hagyomány fontos ágazataként azonosítja be Tracy a XX. század politikai, illetve felszabadításteológiáit, melyek képviselői között protestánsokat és katolikusokat egyaránt találunk.⁸⁷ Miután láttunk (manifesztáció) és hallottunk (proklamáció), figyelmeztetnek, immár cselekednünk kell. Ebben a megközelítésben a hangsúly nem privát öncsalásaink, egyéni bűneink leleplezésén van, hanem a bűnös társadalmon – az apokaliptikus, eszkatologikus reménység, a jövőbe vetett bizalom által indítatva a keresztények fő feladata a kiváltságokból kizárt, elnémított csoportok hangjának meghallása, a társadalmi igazságtalanságok és az elnyomó struktúrák elleni küzdelem.

3.3. EGYENSÚLY ÉS PÁRBESZÉD

Összességében mind Ricœur, mind Tracy Tillichhez hasonlóan a két irányultság dialektikus egymástól függését hangsúlyozza. Ricœur arra figyelmeztet, hogy a szakrális dimenzió híján az ember otthontalan bolyongóvá (*errant vagrant*) válik. Az építés és a letelepedés káoszról kozmoszt formáló szakrális aktusát nem lehet totálisan deszakralizálni.⁸⁸ Igaz egyrészt, hogy Jézus példázataiban a mindennapi

⁸⁷ T. Howland Sanks SJ. szerint Tracy három vallástípusról beszél valójában. Lásd Tracy: *The Analogical Imagination*, 717

⁸⁸ Ricœur: *Manifestation*, 64. Lásd ehhez *A hétköznapi, a rendkívüli és a szent* c. tanulmányomat.

élet harmonikus folytonosságát „meglepetés, váratlan esemény szakítja meg”, s ezáltal az Isten országára mint megrendítő határtapasztalatra, a hétköznapi világban elgondolhatatlan valóságra, az „egészen Más”-ra nyitnak horizontot.⁸⁹ Másrészt azonban a dialektika másik pólusa nélkül, vagyis kizárólag a transzcendens betörésére alapozott hit nem élhető. A parabola „önmagában nem ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogyan lehetséges a lehetetlen modell beillesztése a létezés folyamatába, miként arról sem szól, hogyan fér össze a hirtelen szakadás az egységesítésre törekvő látásmóddal”, a vertikális dimenzió a horizontálissal.⁹⁰

Éppen ezért tanulmánya második felében Ricœur az újszövetségi kérügma kozmikus-szagrális beágyazottságát állítja előtérbe. Rámutat, hogy Jézus kérügmatis példázatai profán nyelvezetük ellenére egyetemes, archaikus szimbolizmust idéznek meg, s ugyanígy az üdvtörténeti események és a rájuk épülő rítusok is a kozmikus megfelelésekből, a valóság mélystruktúráival való egybeesésükből nyerik spirituális erejüket. Ricœur a megtérésről szóló „kérügmatis diskurzust” hozza fel példának: a megtérés e diskurzus kontextusában döntés egy krízishelyzetben, melynek etikai és politikai vetületei vannak, ugyanakkor egzisztenciális mélységet egyedül a halál és újjászületés kozmikus szimbolizmusából nyerhet.

Ricœur számára a kereszténységben a két orientáció finom egyensúlya a szentségekben valósul meg: itt ugyanis a szent eredendően nyelv nélküli megmutatkozása az egyházi közegben egyszersmind „szóvá”, proklamációvá is válik. Ahogy Tillich is írja, az isteni megnyilatkozás mindig beszéd, még akkor is, ha kimondatlan.⁹¹ Ez azonban a másik oldalról is elmondható: ezt Tillich nagyon szépen kifejti. Amennyiben a szakramentum szó, illetve beszéd, annyiban a szó, a beszéd is szakramentum. A szó mint fizikai jelenség, mint saját benső erővel rendelkező természeti elem úgyszintén szagrális kifejezőerőt hordoz. A kinyilatkoztatás közlő funkciója háttérbe szorul a kifejező, megmutató funkció javára, a szó mindig megtestesül.⁹² Szó és szentség kölcsönösen áthatja egymást.

Ricœur azzal fejezi be fejtegetését, s ezt Tracy is nyomatékosítja, hogy ha a kereszténység elszakad gyökereitől, ha mindenestől megtagadja a szent kozmoszhoz tartozást és az isteni erő átfogó jelenlétét a természetben, nagy a veszélye, hogy szigorúvá és/vagy fanatikusává, illetve „fejnehézzé”, szárazzá és elvonttá válik. Az ember nemcsak az időnek és a történelemnek elkötelezett etikus szellem, hanem testi, természeti

⁸⁹ Ricœur: *Bibliai hermeneutika*, 115.

⁹⁰ Uo., 119, 129.

⁹¹ Tillich: *Rendszeres teológia*, 113, 360; *The Protestant Era*, 218. (Lásd Tracyt is: 212, 214) Nem vagyok biztos benne, hogy teljesen igaza van Donald Wallenfagnak, aki szerint Ricœur végső soron mégis a proklamációt részesíti előnyben, és hogy a szakramentum számára feloldódik a kérügmatisban, de e dolgot keretei között nem tudok erre bővebben kitérni. Lásd Wallenfag: 116–122.

⁹² Tillich: *The Protestant Era*, 98–99; *Rendszeres teológia*, 112.

lény is. Hiábavaló az „ige hitének” harca a „szakrális” ellen (*religion of the sacred*). Éppen az ige (a szó) meghallása által kell hogy újjászülessen a szent szimbolikája. „Ha a szent ősi szimbólumai nem öltének testet benne, akkor az ige kizárólag az akaratot és az észet lesz képes megszólítani, a képzeletre és a szívre – vagyis a teljes emberre – nem fog tudni hatni.”⁹³

David Tracy a két vallástípus közötti párbeszédet különösen fontosnak tartja egy kaotikusan pluralista világban. Ugyanaz a dialektika, amely akár az elméleti teológiában, akár az egyházi és spirituális életben olyan könnyen adja magát a könyörtelen „vagy-vagy” típusú elhatárolódásra, a kizárólagosságra törekvő gondolkodásra, az amerikai teológus kezei között a felelős pluralizmus jegyében a vallási tapasztalat és a teológiai gondolkodás jobb megértésének eszközévé válik. Ambíciózus könyvének második felében több száz oldalon fejt ki, hogy a keresztény spirituális és teológiai hagyomány történetében hogyan működött a manifesztáció és proklamáció dialektikája, mikor és miképpen borult fel és állt helyre az egyensúly. Míg Tillich a vallástörténetben, de főképp saját rendszeres teológiáján belül tárgyalja a dialektika működését, Tracy a keresztény teológiai hagyományt tekinti át részletesen ebből a szempontból. Rámutat, hogy amint az autentikus és komoly analogikus teológiák ellentpontként mindig is megőrizték az analógiában benne rejlő negatív dialektikát (a különbözőséget a hasonlóságban), úgy az alapvetően dialektikus irányultságú rendszeres teológia is végül mindig kitermeli a maga analogikus nyelvezetét. Még Karl Barth is: „Barth világában minden igenben ott lappang a nem. És valamennyi nemet hamarosan követi a messze hangzó igen.” „Egyházi dogmatikájában mindvégig megmarad a negatív dialektika, de nem kerekedik felül.”⁹⁴ Tracy szerint egyetlen nagy teológiai mű sem nélküli az élő dialektikát, és a mai rendszeres teológus feladata Hans-Georg Gadamer útmutatása nyomán beszélgető szemlélettel értelmezni a hagyomány klasszikus szövegeit, eseményeit, szimbólumait, rítusait és szereplőit.

Személyesebb hangvételt megütve: elsősorban David Tracy könyvének köszönhetem, hogy felismertem a két orientáció dialektikájának rendkívüli magyarázó erejét, a benne rejlő ökumenikus potenciált. Tracy panoramikus hagyományértelmezését tág keblű, befogadó szellemisége és az azzal párosuló békítő, szintetizáló gondolkodói attitűd tette lehetővé és hozta létre. Könyve meggyőzően bizonyítja, hogy a vallástípusok dialektikájának ismerete és tanulmányozása elengedhetetlen egyrészt az ökumenikus gondolkodáshoz a kereszténységen belül, másrészt a valálasközi párbeszédben is.⁹⁵ Átfogó szemléletéből szigorú követelmény fakad: a mai teológus nem adhatja alább – a keresztény hagyomány *egészével* kell párbeszédet

⁹³ Ricœur: *Manifestation*, 67.

⁹⁴ Tracy: *The Analogical*, 417. (Barthról a kritikáját lásd 196.)

⁹⁵ Utóbbinak későbbi munkáiban növekvő figyelmet fordít, de itt tárgyalt művében is felveti, lásd *The Analogical*, 449–450. Ökumenikus szellemiségéhez lásd 425.

folytatnia.⁹⁶ A klasszikus teológiák a maguk domináns orientációjával szükségesek a vallási-felekezeti identitás és önbecsülés megalapozásához, ugyanakkor a klasszikus vallási szimbólumok az *egész* általi érintettséget fejezik ki, s így az értelmező beszélgetésben is a teljességre kell törekednünk: „A konfliktus a mai kor valósága, reményiségünk pedig a beszélgetés.”⁹⁷

KÖVETKEZTETÉSEK

Bármely, kettősségek mentén haladó értelmezés kockázatot rejt magában, amennyiben a jelenségek egyszerű kettéosztásává, kategorizálásá, statikus dichotómiák észlelésévé silányul. A XX. században a dekonstrukcionista filozófia hívta fel a figyelmünket a bináris ellentétpárokban való gondolkodás veszélyeire, és Friedrich Heiler kapcsán láthattuk is e vállalkozás kockázatait. Paul Ricœur azzal kezdi említett tanulmányát, hogy őrizkedni kíván a steril antinómiák felállításától, és a tárgyalt három szerző sikeresen el is kerüli ezeket a buktatókat.⁹⁸ Mint dolgozatom elején már utaltam rá, az általánosítások sohasem veszély nélkül valók, ugyanakkor a sikeres átfogó elméletek képesek átrendezni és új fénybe állítani a vizsgálat tárgyát.

Ilyen sikeres átfogó elméletnek bizonyult manifesztáció és proklamáció (a misztikus és a prófétikus orientáció) dialektikája. Még a Friedrich Heiler megközelítését bíráló Rowan Williams is továbbgondolja tanulmánya későbbi részében mai használhatóságát. Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy pedig bőséggel bizonyítják, hogy ha a vallási képzeletet egy dialektika két pólusának sokrétű és feszültségteljes összjátékaként közelítjük meg, izgalmas meglátásokhoz jutunk, akár a vallások közötti, akár egy-egy hagyományon belüli konfliktusokat, ellentmondásokat, sőt a „keresztény tudat” belső feszültségeit próbáljuk megragadni. A dialektika tanulmányozása hozzájárulhat például protestánsok és katolikusok máig igen eltérő vallási beállítottságának, istenképének, emberképének és világhoz való viszonyának megértéséhez. A prófétizmus meghatározó jegyei – a negatív emberkép, a begyökerezettség megkérdőjelezése, a világ ítélő leleplezése és az átalakítására való felhívás – megmagyarázhatják azt a látszólagos ellentmondást, hogy az Isten ingyenes kegyelmi ajándékát és a világi hivatást hangsúlyozó, a szent és a profán szakadékát felszámoló reformátori hit hogyan párosulhat világidegen szigorúsággal.⁹⁹ Végül, tágabb értelemben vett kulturális jelenségeknek, a vallási

⁹⁶ Uo., 425.

⁹⁷ Uo., 363.

⁹⁸ Ricœur: *Manifestation*, 48.

⁹⁹ Kamarás István szociológus 2009-ben megjelent felmérésében az istenkép és az Istennel való kapcsolat személyességét és bensőségességét, illetve a világhoz való hozzáállást vizsgálta

képzelet „világi” mutációinak értelmezésére is alkalmasnak bizonyul ez a megközelítés: David Tracy modelljét az irodalomtudományban és a filmesztétikában is sikeresen alkalmazták.¹⁰⁰

A két vallási orientáció feszültsége gyakran kizárólagossággá fokozódik. Ahogy Tillich írja, mivel „végső érvényességet igényelnek a hit általuk képviselt különleges jellegére nézve”, és „mivel az ember véges, és az igazság elemeit sohasem tudja kiegyensúlyozottan egyesíteni”, közülük egy mindig felülkerekedik.¹⁰¹ Ricœur tanulmánya első felében odáig megy, hogy a két vallástípus „könyörtelen harcban áll” egymással, pontosabban szólva, a proklamáció természeténél fogva a manifesztáció (a szent, a szakrális) megsemmisítésére törekszik.¹⁰² Sokan csak a konfrontációig jutnak el, írja Tillich, és az egyik vagy a másik irányt elvetik. Mindhárom gondolkodó elutasította az autentikus vallási életet ellehetetlenítő, kirekesztő hozzáállást. Nehéz feladatot vállaltak, hiszen az adott hagyomány hívei erősen hajlanak arra, hogy a domináns orientációt saját vallási identitásukkal azonosítsák. Tillich többször hangsúlyozza, hogy „hallatlanul nehéz ezt az egységet úgy megtartani, hogy belső feszültsége élő maradjon”, de nem szabad feladni, a lehetetlent újra és újra meg kell próbálni.¹⁰³ Tracy szerint, ha a kereszténység a „dialektikamentesség vigaszába menekül”,¹⁰⁴ felhígul, egyoldalúvá válik, és elveszíti erejét.

Ezzel együtt, mivel a bibliai tanúságtételen alapuló nyugati vallási hagyomány domináns vonulata mindig is a proklamáció volt, mindhárom szerző feladatának érzi a kiegyensúlyozást, a szakramentális szemlélet és az analogikus képzelet hangsúlyozását. Az utolsóval kezdve: David Tracy könyvének epilógusában felhívja a figyelmet arra, hogy a „felszabadító” analogikus képzelet nélkül (ami melleleg az ő könyvét is létrehozta) nem képzelhető el semmiféle beszélgetés és együttműködés sem felekezetek, sem vallások között. Még a különbözőségeket is csak a már mindig is meglévő analógiák hátterén fogjuk tudni világosan látni és értelmezni. Mindhárman hangsúlyozzák azt is, hogy bár a két pólus kölcsönös viszonyban áll, az alap és a kiindulópont a manifesztáció kell hogy legyen, a világ prófétai megítélését, az átalakító „kell” szentségét, a „még nem”-et mindig meg kell előznie a „már igen”-nek, a lét alapvető jóságába és szentségébe vetett bizalomnak. Tillich

hét magyar keresztény egyházban (és néhány más vallási csoportban). Az ember és a világ megítélésében valamennyi protestáns csoport jóval negatívabb a katolikusoknál.

¹⁰⁰ John Neary *Like and Unlike God: Religious Imaginations in Modern and Contemporary Fiction* című könyvében Tracy elméletének segítségével tárja fel modern prózai művek különbözőségeit; a modern film és a vallás kapcsolatának terjedelmes irodalma számos alkalommal hivatkozik az amerikai teológusra.

¹⁰¹ Tillich: A hit dinamikája, 65–66 (a fordítást módosítottam).

¹⁰² Ricœur: Manifestation, 56.

¹⁰³ Tillich: Rendszeres teológia, 647; Biblical Religion, 56–57. Lásd még *Theology of Culture*, 169.

¹⁰⁴ Tracy: *The Analogical*, 212.

már az ötvenes években felhívta a figyelmet a misztikus és szakramentális szemlélet ellehetetlenülésének súlyos problémájára a protestáns hitéletben. 1948-ban azt írja, hogy ezen áll vagy bukik a protestantizmus jövője.¹⁰⁵ Paul Ricœur (1978-ben) még tovább megy, és a diagnózist az egész nyugati kultúrára kiterjeszti. „A szent nélkül egyszerűen nem lehetséges embernek lenni.” „Vajon nem most születik-e éppen újjá a szakralitás? Mert ha mégsem, akkor meghal a humanitás.”¹⁰⁶ Ugyanakkor egyikük sem konzervatív nosztalgiát fogalmaz meg valamiféle ősi szakrális-kozmosz vallásosság iránt. Jóllehet ma az ökológiai válság korában nem lehet eléggé hangsúlyozni a természettel, a kozmoszsal való egység helyreállításra való törekvés fontosságát, legalább ilyen fontos a kiáltó társadalmi igazságtalanságok ellen irányuló prófétai küzdelem is.

Tillich nem egyszer használja a „szintézis” szót a két pólus kapcsán, s így én sem kerültem el e fogalom használatát, bár izgalmas és e dolgozat keretein belül nem megoldható problémákat vet fel. Vajon lehet-e egyszer „elkerülhetetlen”, „feloldhatatlan” feszültségről, „harcról” beszélni, másszor pedig az ellentmondás hiányáról, sőt szintézisről? Vajon e két pólus megszüntetve megőrizhető, feszültségük egyfajta hegeli szintézisben feloldható? Talán Martin Buber, aki szintén dialektikus gondolkodó volt, seghet eligazodni e kérdésben:

Az ember vallási állapotát, létezését a jelenlétben, ezen állapot lényegi és feloldhatatlan antinómiái jellemzik. Hogy ezen antinómiák feloldhatatlanok, ez alkotja lényegüket. Aki elfogadja a tézist, és az antitézist elutasítja, az állapot értelmét sérti meg. Aki szintézist próbál kigondolni, az az állapot értelmét sérti meg. [...] Aki az antinómiák feszültségét másként akarja kihordani, mint a saját életével, az állapot értelme ellen vétkezik.¹⁰⁷

Mindezek alapján úgy gondolom, közelebb vihet a kérdéshez, ha különbséget teszünk teória és praxis között. Mint láttuk, Tillich elméleti teológiai szinten számos javaslatot tesz a szintézisre: ezek olyan gondolat kísérletek, amelyekben hol a feszültség (például az isteneszme abszolút és konkrét eleme esetén), illetve a feszültségteljes egyidejűség (az Istentől való távolság és közelség megélése esetén), hol a tágasabb kategóriába való beleolvadás (például az örök és az idői kapcsolata esetén) elképzelése dominál. Akár szintézis, akár együttállás, egység vagy azonosság, végül is misztériumról van szó, amely Istenben magában adott (például a prófétai, a misztikus és a szakramentális aspektus egysége a Szentlélekben), de az ember csak töredékes teológiai konstrukciókban tudja megragadni. Másrészt, ezt ugyan nem

¹⁰⁵ Tillich: *The Protestant Era*, 112, 94.

¹⁰⁶ Ricœur: *Manifestation*, 64.

¹⁰⁷ Buber: *Én és Te*, 116.

fejt ki Tillich, de következik a fentiekből: megvalósulhat a praxisban, emberek, illetve közösségek spiritualitásában, nem mindig tökéletes egyensúlyban ugyan, de valóságosan. Ahogy Buber mondja, a feszültséget saját életünkkel kell kihordani. Lehet, hogy a misztikus és a kérő imádságot elméletben nem lehet összeegyeztetni, az imádkozó ember – Tillich az egyházatyákat említi példaként, akiknek az imádságai beépültek keresztény liturgiáinkba¹⁰⁸ – a gyakorlatban mégis ezt teszi.

Az egyházaknak és teológusaiknak pedig – ez következik a három szerző, de leginkább Tracy fejtegetéseiből – fontos feladata lenne megteremteni a beszélgetés nyitott légkörét, ahol a felekezetek és akár a vallások között lehetővé válik egymás spirituális hagyományainak megismerése és kölcsönös megosztása, a dialektika kiegyensúlyozása egymás segítségével.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bordo, Susan: Feminizmus, posztmodernizmus és genderszkepticizmus = Séllei Nóra (szerk.): A feminizmus találkozásai a posztmodernnel. Debrecen: Csokonai, 2006, 93–130.
- Braaten, Carl: Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance” = That All May Believe: A Theology of the Gospel and the Mission of the Church. Wipf and Stock, 2018, 61–69.
- Braaten, Carl: Paul Tillich and the Classical Christian Tradition = Tillich, Paul: A History of Christian Thought. New York: Simon and Schuster, 1967.
- Clément, Olivier: Roots of Christian Mysticism. Ford. Theodore Berkeley, O.C.S.O., Jeremy Hummerstone. New City Press, 1995.
- Cullman, Oscar: Krisztus és az idő: Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet. Ford. Huszti Kálmán. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- Egan, Robert J.: The mystical and the prophetic dimensions of Christian existence = The Way, Supplement, 2001/102, 92–106.
- Eliade, Mircea: A szent és a profán. Ford. Berényi Gábor és M. Nagy Miklós. Budapest: Helikon Kiadó, 2019.
- Eliade, Mircea: Vallási hiedelmek és eszmék története I. Ford. Saly Noémi. Budapest: Osiris-Századvég, 1994.
- Goshen-Gottstein, Alon: The Jewish Encounter with Hinduism. Wisdom, Spirituality, Identity. New York: Palgrave, Macmillan, 2016.
- Greeley, Andrew: The Catholic Imagination. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet; eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: E. Reinhardt, 1924.
- Heiler, Friedrich: Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion. Oxford: Oneworld, 1932.
- Hyers, M. Conrad: Prophet and Mystic: Toward a Phenomenological Foundation for a World Ecumenicity = CrossCurrents, 1970/4, 435–454.
- James, William: Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London New York: Routledge, 2002.
- Ka-fu Chan, Keith: Life as Spirit: A Study of Paul Tillich’s Ecological Pneumatology. De Gruyter, 2018. DOI: 10.1515/9783110612752.

¹⁰⁸ Tillich: Biblical Religion, 79–81.

- Kamarás István: Vallásosság, habitus, ízlés. Kutatási jelentés, Budapest, Loisir könyvkiadó, 2009. (Részletes összefoglalását lásd: Kamarás István: Vallásosság, életstílus, ízlés, inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm.)
- Máté-Tóth András: Imádság a vallástudományban. Friedrich Heiler, Das Gebet = Vallástudományi Szemle, 2009/4, 215–225.
- Meditz, Robert E.: Two Forms of Dialectic within Tillich's History of Religion = Russell Re Manning és Samuel Andrew Shearn (eds.): Returning to Tillich. De Gruyter, 2018, 141–150. DOI: 10.1515/9783110533606
- Neary, John: Like and Unlike God: Religious Imaginations in Modern and Contemporary Fiction. Scholar's Press, 1999.
- Otto, Rudolf: A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Budapest: Osiris, 1997.
- Pattison, George: Paul Tillich's Philosophical Theology: A Fifty-Year Reappraisal. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. DOI: 10.1057/9781137454478.0004.
- Ricœur, Paul: Bibliai hermeneutika. Ford. Mártonffy Marcell. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.
- Ricœur, Paul: Manifestation and Proclamation = Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Augsburg Press, 1995, 48–67. (Első kiadás: The Journal of the Blaisdell Institute 12, Winter 1978.)
- Sanks SJ, T. Howland: David Tracy's Theological Project: an Overview and Some Implications = Theological Studies, 1993/54, 698–727.
- Taylor, Charles: A Secular Age. Harvard University Press, 2007.
- Tillich, Paul: Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. University of Chicago Press, 1955.
- Tillich, Paul: Dynamics of Faith. New York: Harper and Brothers, 1957.
- Tillich, Paul: The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism = Danz, Werner Christian – Schüßler, Werner – Sturm, Erdmann (Hgg.): Ausgewählte Texte. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 277–284.
- Tillich, Paul: Rendszeres teológia. Ford. Bogárdi Szabó István. Budapest: Osiris, 1996.
- Tillich, Paul: Theology of Culture. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Tillich, Paul: The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian = Danz, Werner Christian – Schüßler, Werner – Sturm, Erdmann (Hgg.): Ausgewählte Texte. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 456–465.
- Tóth Sára: „A csoda helyszíne itt van közöttünk”: a hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualitásban. Sárospataki füzetek, 2020/4, 65–84.
- Tóth Sára: A már igen és a még nem. Reflexiók a protestáns vallási képzelet megkülönböztető jellegéről = Kovács Lajos SJ (szerk.): A transzcendens mutatkozása. Tanulmányok. Budapest: Jezsuita kiadó, 2020, 231–247.
- Tóth, Sára: A protestantizmus erősségei és gyengeségei: a protestáns princípium és a szakramentális szemlélet Paul Tillich teológiájában = Sárospataki füzetek, 2022/2, 27–47.
- Tracy, David: The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. London: SCM Press, 1981.
- Vassányi Miklós: Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: Isten nevei I–II. = Magyar Filozófiai Szemle, 57. évf., 2013/2, 147–186.
- Wallenfang, Donald: Dialectical Anatomy of the Eucharist: An Étude in Phenomenology. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2017.
- Williams, Rowan: The Prophetic and the Mystical: Heiler Revisited = New Blackfriars, ol. 64, no. 757, 1983, 330–347.