



Isten ráadás?

A szent és a világi Paul Tillich teológiájában – 1. rész

■ TÓTH SÁRA

Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar
Anglisztika Intézet, Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke
egyetemi docens
E-mail: miklosne.toth.sara@kre.hu



DOI: 10.61894/LP.2024.99.3.2

► A mai társadalom és kultúra valláshoz való viszonyát a „posztszekuláris” jelzővel írhatjuk le, ami azt jelenti, hogy egyre növekszik az igény olyan beszédmódra, amely a vallásit és a világit nem tartja egymást kölcsönösen kizáró kategóriának sem a publikus, sem a privát szférában. Az egyházi diskurzusokban ugyanakkor továbbra is dualista szemlélet uralkodik: a szent és a világi élesen szétválik, s ez a protestáns spiritualitásban gyakran együtt jár a világ szigorú megítélésével. A szerző Paul Tillich teológiájának segítségével egy olyan protestáns szakramentális szemlélet alapjait vázolja fel, amely a részesedés és a meghaladás dialektikájára építve egyrészt hangsúlyozza Isten megmutatkozását minden teremtett dologban, másrészt a protestáns princípiumot, azaz Isten végtelen transzcendenciáját (másságát) is. Tillich szerint a szent és a világi „megbékítetlensége”, kettőssége a bűn következménye. A „transzhisztorikus visszaemlékezés és az utópikus elővételezés” ugyanakkor fel- és megidézi szent és világi, vallás és kultúra szakramentális egységét, Tillich szakkifejezésével a teonómiát. Tillich dimenzióelméletére és hozzá kapcsolódó szimbólumelméletére támaszkodva dolgozza ki a teonómia fogalmát, a világi és a vallási kultúra kölcsönös áthatásának vízióját. Ez a „teonóm keresztteződés” valósíthatja meg az egyházi közösség és a hívő élet „átjárhatóságát”, szelíd jelenlétét a mai világban.

Kulcsszavak: teológia / Paul Tillich / spiritualitás / protestantizmus / szakramentalitás

Bevezetés

A szekularizált nyugati kultúrában a vallást, kivált intézményes formájában, valamilyen módon mindenki a világtól elkülönülő szférának tekinti. Akármennyire erősen igényli a mai gyülekezeti tag csakúgy, mint a spirituális kereső, hogy a szent jelenléte átjárja élete egészét, a beidegződés szintjén továbbra is dualista szemlélet uralkodik mind az egyházi, mind a világi diskurzusban: a szent és a világi élesen szétválik. Azt is mondhatnánk, hogy az egyház tragikus módon önmagát gettósítja.

Ez az elkülönítő tendencia természetesen bizonyos értelemben magának a vallásnak a természetéből adódik, és a szentség bibliai leírásának is fontos aspektusa. Míg a köznyelvben a „szent” általában erkölcsi tökéletességet jelent, a Szentírásban az elkülönülés fogalma társul hozzá. A szent fogal-

mát megragadó legfontosabb héber és görög szó a *qádós* és a *hagios*, a héber szó tövének jelentése feltehetőleg 'vágni', 'elválasztani' (2Móz 19,6; 3Móz 20,7; 5Móz 7,2.6). A szentség Isten lényének kiszáradása, másodlagos értelemben pedig szent az, ami vagy aki Isten számára elkülönített, őhozza tartozik.¹ Az etikai különbözőség e tágabb értelemben vett elkülönülés következménye.

Általános vallásfenomenológiai szempontból közelítve a kérdést: nincsen olyan vallás, amelyben a szent és a világi kettőssége ne jelenne meg. Úgy tűnik, mintha a „szentet” csak valami ellenében tudnánk értelmezni. A misztérium – írja Rudolf Otto – az, ami „nem nyilvánvaló”, „ami nem mindennapi és nem meghitt”. Megrendíti az ember mindennapi, immanens valóságát: egyszerre vonzó, lenyűgöző, mégis riasztó (OTTO 1997, 22–23. o.). Karl BARTH hasonló szellemben a „spirituális tapasztalatot” úgy jellemzi, mint „a lehetetlen, a paradoxon, a csoda megtörténését” (1933, 121. o.).² A Mircea Eliade által is előszeretettel használt „betörés”, „berontás” drámai metaforája a „szent” abszolút transzcendenciájára utal, vagy legalábbis két egymástól elhatárolódó territóriumot sejtet. A mindennapival szembeállított rendkívüli tagadhatatlanul fontos aspektusa a vallási tapasztalatnak (ELIADE 2019, 80. o.). Elvégre az ember számára közvetlenül adott valóságot meghaladó transzcendenssel, a *teljesen mással* van dolgunk.

Ha azonban a spiritualitást vagy vallásosságot rendkívüli élmények összességének képzeljük, illetve a mindennapi valóságból az egyház rituális, liturgikus terébe átlépve, belépve tartjuk megélhetőnek és gyakorolhatóknak,³ óhatatlanul elválasztjuk a konkrét élettől. Ám ha ez így van, felmerül a kérdés, hogy akkor miképpen van jelen Isten a dolgokban. Ha a szentség elkülönülést jelent, ha a szent számára el kell határolnunk egy speciális területet, ha az istenit és az emberit, a szentet és a világit, a vallást és a kultúrát újra és újra szembeállítjuk, akkor az életünkben is el kell különítenünk Istennek egy vallásos fülkét. Sőt Isten riválissá válik, aki féltékeny a házastársunkra, a gyerekeinkre, a kiskutyánkra, a munkánkra, a hobbijainkra. Úgy gondolom, ez azért tűnik túlzásnak vagy sarkításnak, mert a dualista szemléletet már annyira elsajátítottuk, hogy nem vesszük észre abszurdításait: a visszatérő narratívák, nyelvi fordulatok, gondolati mintázatok tudattalan beidegződések szintjén vannak jelen vallási képzeletünkben.

Az isteni és az emberi és e dualizmus számos variánsa (isteni/mennyei kontra földi vagy anyagi, isteni/szent kontra világi) visszatérő fordulata a szószéki nyelvezetnek („tedd Istent az első helyre”), és ez, akármilyen meglepő első hallásra, fokozottan jellemző a protestáns vallási képzeletvilágra. Különös paradoxon, hogy míg a reformáció teológiája betemeti a szent és a profán szakadékát, a tapasztalat és a vallásszociológiai felmérések egyaránt arra utalnak, hogy a hitét elmélyülten gyakorló protestáns jellemzően szigorúan viszonyul a világhoz és az emberhez. Istennel a bibliaolvasás során, az imádságban, az istentiszteleten találkozunk, és őt a gyülekezetben szolgáljuk (jelzi ezt például magának a „szolgál” szónak a sajátos, egyházi használata). Az anyagi világ, az emberi test, az emberi vágy, a szépség, a jóság általában nem számít az Istennel való potenciális találkozás közegének vagy közvetítőjének.

¹ Az Újszövetség különbséget tesz Isten lényének abszolút szentsége és a hívők Istentől nyert szentsége között: Istenre vonatkoztatva a *hosios* (Jel 15,4) és a *hagios* (Jn 17,11) szavakat használja, míg emberekre a *semnos* (1Tim 3,8), a *hieros* (2Tim 3,15) és a *hagnos* (2Kor 11,2) kifejezéseket (FINLAYSON 1982, 486–487. o.).

² A szent kapcsolatát a hétköznappal és a rendkívülivel részletesebben kifejtettem itt: TÓTH 2020.

³ Lásd ehhez a *mysterium tremendum* tapasztalatának leírását Rudolf OTTÓNÁL, amely vagy a „vallásosság heves kitöréseiben”, vagy a szertartások és kultuszok ünnepélyességében, vagy az „elmélyült áhítatban” jelentkezhet (1997, 22–23. o.). A korai kereszténység gondolkodásában szoros összefüggés alakult ki a görög Újszövetség *mysterion* kifejezése és a későbbi *sacramentum* szó között, lásd BROWN 2006, 26. o.

Még kevésbé számít ilyen közegnek az emberi gyengeség, bűn, kudarc, kétely és szenvedés – ezeket természetesen Isten megbocsátja, erőt ad leküzdésükhöz, de ritkán esik szó arról, hogy nem az emberit megkerülve, hanem ellenkezőleg: az emberiben, a gyengeség helyein lehet Istennel találkozni. Az „emberi” szót az esetek többségében a bűnös, istentelen, rossz, megváltatlan vagy legalábbis elégtelen szinonimájaként használjuk. Ha azonban az ember lényegét bűnösségében és Istentől való távolságában ragadjuk meg, és ha vallási képzeletünkben nem kap hangsúlyt a világ és az ember teremtett jósága, kínzó hasadtság keletkezik a hitéletben és a világhoz való viszonyban. Újra meg újra tapasztalom ezt a problémát egyházi közösségekben, prédikációkban, hívő keresztények, kivált egyházi személyek nyilvános megszólalásaiban.

A dualista szemlélet nemcsak teológiai problémás, hanem missziói szempontból is. Egyre több kutató írja le a mai társadalom és kultúra valláshoz való viszonyát a „poszt szekuláris” jelzővel, ami azt jelenti, hogy nagy az igény az olyan beszédmódra, amely a vallásit és a világit már nem tartja egymást kölcsönösen kizáró kategóriának, sem a publikus, sem a privát szférában. A 21. században a spirituális kereső a transzcendensre nyíló lehetőséget az immanensben: saját életének valóságában szeretné megtalálni, ezen a földön, saját életvalóságában, családi, munkahelyi, társadalmi, kulturális vagy politikai viszonyaiban. Az egyházi közegben szocializálódott ember pedig a hitbéli felnőttkor küszöbén ébred rá, hogy Isten valójában mindeddig „ráadás” volt az összes többi dolog *mellett*, nem pedig az élet „kellős közepén van”, ahogyan a keresztény nagykorúság teológusa, Dietrich Bonhoeffer írja.⁴ Továbbá a fokozódó ökológiai válság korában egyre nagyobb az igény az individualizmuson túllépő, kozmikus spiritualitásra, az isteni, a szent univerzális jelenlétének víziójára, a nagy egésszel – Istennel, a másik emberrel és a természettel – való újraegyesülésre.

Dolgozatom két alapfeltevéseiből indul ki. Az első az, hogy az elkülönülést és elidegenedést tápláló dualista gondolkodáson a valóság Istenben gyökerező egységének szakramentális szemlélete segíthet túllépni, amely azt hangsúlyozza, hogy *Isten megmutatkozik minden teremtett dologban – a természetben, az anyagi és az érzéki valóságban éppúgy, mint az emberben és az ember alkotta kultúrában*. A második az, hogy a protestáns vallási képzeletben a szakramentalitás nagymértékben háttérbe szorult: a világ leginkább a misszió tárgyaként vagy terepeként jelenik meg, potenciális szentségére, Isten benne megtapasztalható jelenlétére és megmutatkozására alig kerül hangsúly. Meggyőződésem, hogy a magyar történelmi protestáns egyházaknak foglalkozniuk kell ezzel a kérdéssel, ha nem szeretnék, hogy a kereső ember, illetve a kiábrándult egyháztag New Age jellegű kultuszokhoz vagy más világvallásokhoz forduljon a gazdag és sokrétű keresztény hagyomány helyett.

A szakramentális szemlélet kidolgozása fontos törekvés a mai nyugati teológiában is, nem csupán római katolikus, anglikán és ortodox körökben – számos protestáns, sőt evangélikál szerző is foglalkozik vele. Például a kanadai Regent College professzora, Jens Zimmermann szerint mindennél fontosabb, hogy az egyház újra felfedezze az inkarnációból fakadó és az egész teremtett világ megváltását vizionáló szakramentális humanizmust. Az ugyanitt oktató Hans Boersma szakramentalitással foglalkozó meghatározó munkájában pedig a földi dolgok Krisztus mennyei valóságában való részesedését hangsúlyozza (lásd ZIMMERMANN 2012; BOERSMA 2011). Ezeknek a kutatásoknak azonban van fontos protestáns előzménye: mégpedig a nagy német–amerikai teológus, Paul Tillich munkássága, aki már a negyvenes-ötvenes években figyelmeztetett a szakramentális szemlélet háttérbe szorulásának veszélyeire: jómagam az ő műveiben találtam protestáns kontextusban ma is érvényes és továbbgondolásra

⁴ BONHOEFFER 1999, 142–143., 159–160. o.; lásd még TAYLOR 2007, 505–535. o.

serkentő válaszokra. Az alábbiakban a szent és a világi viszonyát Tillich segítségével fogom vizsgálni. Célom egy olyan protestáns szakramentális szemlélet felvázolása Tillich teológiája alapján, amely segítheti a protestáns egyházak és hívők hiteles jelenlétét és misszióját a poszt szekuláris világban.

A szent és a világi elkülönülése

Miért és hogyan válhat Isten „ráadássá”, sőt riválissá? Miért kell körülkeríteniünk a szentnek egy speciális területet? Ezek az elkülönítések elkerülhetetlenek és szükségesek is, Tillich azonban azt állítja, hogy csakis a bűnös állapot, a teremtett világ és az ember Istentől való elidegenedése miatt. Vegyük példaként a legalapvetőbb vallásgyakorlatot, az imádságot. Mivel nem vagyunk képesek folyamatosan Isten jelenlétében lenni, szükséges külön időt kijelölni, körbekeríteni az imádkozáshoz. A csendes szemlélődő imádság – amelyben nem történik egyéb, mint hogy újra és újra Isten jelenlétébe helyezzük magunkat – egyes mesterei hangsúlyozzák is: a végső cél az, hogy az ember egész létezése imádsággá váljék, hogy minden pillanatban ebben az állapotban legyen. Külön leülni hozzá csupán azért szükséges, mert ez a létmód már nem természetes az ember számára: ahogy Tillich írja, „nem vagyunk képesek szüntelenül imádkozni” (BROWN 1965, 176. o.).

Tehát egy büntelen állapotban nem lenne szükség speciális vallási tevékenységre. Nem kellene istentiszteletre járni, mert az egész élet istentisztelet volna. Ebből a szempontból a vallás TILlich szerint nem más, mint a bűn következménye: egyik prédikációjában egyenesen a „vallás bűnéről” beszél (1953, 49. o.)⁵. „Ha egyetlen bizonyítékot kérnének tőlem a világ bűnösségére – írja provokatív módon *The Protestant Era* című művében –, azt mondanám: *maga a vallás létezése*. Maga az a tény, hogy a vallási és a világi kultúra két külön terület: a templom a városháza *mellett*, úrvacsora a mindennapi vacsora *mellett*, imádság a munka *mellett*, meditáció a tudomány *mellett*, agapé az erősz *mellett*.” (TILlich 1948, 59. o.)⁶ Pozitív oldaláról közelítve a kérdést, azt írja ugyanebben a cikkben, hogy ha „a valóság minden részében meglátnánk a szentet, az Isten országában lennénk” (uo. 111. o.), később a *Rendszerezés teológiában* pedig így fogalmaz: „Ha az isteni jelenlétet mindig megtapasztalnánk, nem lenne különbség a szent és a világi helyek között”, a „szent és a profán közötti különbség feloldód[na]”. Az isteni életben, írja ugyanitt, nincsen ilyen különbözőség (uó 2000, 226. o.)⁷ és hasonlóképpen: „...létezési elkülönültségük ellenére a szent és a világi lényegileg egy” (uo. 184–185. o.). De mit jelent létezési és lényegi ellentéte? Más szóval: milyen értelemben egy és milyen értelemben nem egy a szent és a világi?

A lényegi és a létezési (az esszenciális és az egzisztenciális) szembeállításával (uo. 255–256. o.) Tillich Friedrich Schelling alapján filozófiai megfogalmazását adja annak az általános emberi tapasztalatnak, amely szerint ellentét és feszültség van a között, ami *van* (létezési), és aminek *lennie kellene* (lényegi). Minden embernek van intuitív tudása arról, hogy a dolgoknak hogyan kellene lennie, és hogy nem úgy vannak. Vallási kontextusban ez a dialektika úgy jelenik meg, hogy egyrészt azt tapasztaljuk, hogy lényegi értelemben a lét szent, vagyis a szent jelen van abban, ami van, másrészt tudjuk, hogy a létnek szentnek kellene lennie, de nem az, vagyis a szent ítéletet mond minden felett, ami van (uó 1957, 55–73. o.). Valóságunkban jelen van mind az eredeti teremtés jósága, mind pedig az elidegenedett világ

⁵ Elemzésemben túlnyomórészt Tillich amerikai korszakában keletkezett műveit vizsgálom. A magyarul meg nem jelent művekből (Tillich-től és más szerzőktől egyaránt) való idézeteket saját fordításomban közlöm.

⁶ Kiemelések tőlem. A lélek három funkciójának (erkölcs, kultúra, vallás) elkülönültségéről lásd TILlich 2000, 31., 441. o.

⁷ Utóbbi mondat azon ritka esetek egyike, ahol a fordítás pontatlan. Eredetiben: *The difference does not exist in the divine life*.

torzulása: a lényegi és a létezési (egzisztenciális) jellegzetességek keverednek. Ezt a keveredést nevezi TILlich „kétértelműségnek”: Isten és ember kapcsolatát egyszerre jellemzi a lényegi egység és a létezési elkülönültség, ami a teológiában a teremtés és a megváltás valósága közötti különbségtételnek felel meg (2000, 68. o., 255–256. o.). Ha tehát a „lényegi” állapotban, Isten, ember és világ eredeti egységében a szent és a világi egy, akkor a szentség azonosítása az elkülönüléssel csupán az elidegenedett állapot szempontjából nézve érvényes, az eredeti, lényegi állapot felől nézve nem. „A szent – írja – a maga lényegi természete szerint nem alkot önálló tartományt a világi mellett. Az a tény, hogy a létezés feltételei között mégis önálló tartományt alkot, nem egyéb, mint az egzisztenciális kiszakítottóság egyik legmegrázóbb megnyilvánulása. [...] A bűn a dolgoknak az az állapota, amelyben a szent és a világi elkülönül egymástól, harcolnak egymással, és igyekeznek legyőzni egymást. Ez az az állapot, amikor Isten nem »minden mindenkben«, amikor Isten »ráadás« az összes többi dolog mellé.” (Uo. 182. o.)

Ez természetesen nem mond ellent a Szentírás bizonyágtételének, amely Isten szentségéhez, mint említettem, jellemzően az elkülönülés fogalmát társítja. Inkább arról van szó, hogy a bibliai realizmus a szentséget általában nem a „lényegi”, hanem a „létezési”, vagyis a bűnös állapot felől szemléli. Tillich viszont egy szélesebb bibliai távlatba, a teremtéstől a bűnbeesésen át a végső beteljesedésig ívelő nagy narratíva összefüggésébe helyezi a kérdést. „Ha az Isten országában volnánk...”, „...ha az isteni jelenlétet mindig megtapasztalnánk...”: ezek a feltételes mondatok megteremtik a szentség tágasabb, eszkatológiai horizontját, és arra a váradalomra utalnak, amikor már „Isten lesz minden mindenkben”. Ekkor az üdvösség vagy új teremtés (Új Lét) legyőzi a lényegi és a létezési szakadékát, és újra-egyesít mindeneket Istenben (uo. 483. o.).

A következőkben ezt az átfogó szakramentális víziót, Isten és világ egységének eredeti és végső, teremtési és eszkatológiai ívét fogom végigkövetni Tillich teológiájában. Ő maga ezt találóan „transz-hisztorikus visszaemlékezésnek” és „utópikus elővételezésnek” nevezi (uo. 441. o.). Ez egyszerűen fogalmazva azt jelenti, hogy a hit szeme sohasem csak az elidegenedést, a bűnt, Isten hiányát és távolságát látja a teremtett valóságban, hanem minden dologban felragyoghat számára a szent jelenléte, az eredeti és a végső egység. Ezt a tágabb és mélyebb látást kell elsajátítanunk ahhoz, hogy a bevezetésben említett hasadt látást és az ezzel járó gettósodást mind egyházi, mind egyéni szinten legyőzhessük. Kezdjük tehát a visszaemlékezéssel, Isten és a világ teremtésből adódó eredeti viszonyának vizsgálatával.

Teremtési szakramentalitás

Tillich egyik prédikációjában felidéz egy kínai mesét, amely a maga egyszerűségében jól megragadja a teremtés teológiai igazságából következő egyetemes szakramentális szemléletet.

„A kínai császár megkért egy híres festőt, hogy fessen le neki egy kakast. A festő ráállt a dologra, de figyelmeztette a császárt, hogy sok időre lesz szüksége. Egy év elteltével a császár hívatta a festőt, hogy behajtsa rajta az ígéretét. Egy éve tanulmányozom a kakast, válaszolta neki a festő, és még csak most kezdem el kapirgálni lényének a felszínét.

Egy újabb év elteltével a császár megint hívatta a festőt, aki ezúttal is azt válaszolta, hogy éppen csak elkezdett behatolni a kakas életének titkába. Így ment ez éveken keresztül. Tíz éven keresztül kutatta a festő a kakas természetét, míg végül aztán megfestette a képet, amelyen a világegyetem isteni alapjának kimeríthetetlen titka annak egy parányi töredékében, egy kakasban mutatkozik meg.

Hol van ettől, az isteni élet egy végtelenül kicsiny megnyilvánulásának e szent kontemplációjától

és a császár bölcs türelmétől az izgága mai ember, aki autójából kiugorva megcsodálja a híres panorámát: »milyen fantasztikus«? Valójában nem is a kilátásról, hanem a saját élményéről beszél. Micsonda meggyalázása ez a természet dicsőségének és így az isteni létalap dicsőségének is! Mert a természet dicsőségén átfénylik az isteni létalap dicsősége.” (TILLICH 1953, 79–80. o.)

Ez a példázat jól szemlélteti azt, amit teremtési szakramentalitásnak fogok nevezni. Itt kristálytiszta a „lét szentsége” mutatkozik meg, ahogy az lényegileg, eredendően van – a „lenni kell” prófétai hangja nem érvényesül. Ami van, szent, mert a lét isteni titkában részesedik. Amikor protestáns konferenciákon felvetem, hogy a prófétai ítéletet, a bűnre mondott *nemet* meg kell hogy előzze az *igen*, a teremtés eredeti jóságának látomása, az a meggyőződés, hogy – Tillich szavaival élve – a szent bármely valóságdarabban megmutatkozhat, mindig akad valaki, aki a panteizmusra hivatkozva fenntartásokkal él. Pedig nem arról van szó, hogy Tillich a kakast Istennel azonosítja, ahogyan például *Én és Te* című alapművében a panteizmussal nem gyanúsítható Martin Buber⁸ sem azonosítja Istent a fával, mégis az örök Te megnyilvánulásának tartja.

A kérdés tehát az, hogyan írható le teológiailag, hogy Isten jelen van a véges világban, megmutatkozik a véges dolgokban, de nem azonosíthatjuk azokat vele. Térmetaforákkal fogalmazva: vajon Isten *benne* van a világban, vagy *fölötte* van a világnak? (Uő 2000, 215. o.) Továbbgondolva a térmetaforát: hogyan lehet, hogy Isten egyszerre van végtelenül távol és végtelenül közel, ahogy TILLICH egyik prédikációjában mondta, „közelebb van hozzánk, mint saját énünk, s egyben távolabb, mint a legtávolabbi galaxis” (1973, 129. o.)?

Tillich a világ Istenhez való viszonyát alapvetően két kulcsfogalom segítségével írja le: a *részesedés/részesítés* (participation) és a *meghaladás* (transcendence) dialektikájának összjátékában helyezi el, és ezzel sikeresen elkerül két egymással ellentétes – és bizonyos értelemben egybeeső – végletet. Az egyik a panteizmus, amely „Istent a világegyetemmel, annak lényegével”, más szóval „a valóság erejével és értelmével” azonosítja, de ezáltal – főleg újkori naturalista formájában – kiüriti Isten fogalmát, hiszen az felcserélhető lesz a „világegyetem” fogalmával. A másik a deizmus, amely Istent eltávolítja, egészen másra teszi, „a valóság peremére szorítja”, s ezzel a kizárólagosan transzcendens Istennel szemben a világot teljesen függetlennek tünteti fel (uő 2000, 243–244., 215. o.). Vagyis mindkét szemlélet elveszíti Istent: vagy azáltal tünteti el, hogy azonosítja mindazzal, ami van, vagy azáltal, hogy végtelenül eltávolítja.

Ezzel szemben Tillich alapvetően két dolgot állít. Egyrészt Isten – akit Tillich a klasszikus teológiát és a nagy misztikusokat követve (ROSS 1975, 141–166. o.; BLONDEAU 2015, 50. o.) az önmaga-léttel vagy a lét alapjával azonosít (Deus est esse) – részesíti teremtményeit a lét erejében, azaz önmagában. „Mind a véges részesedik az önmaga-létben, annak végtelenségében [...], de csak véges módon.” (TILLICH 2000, 19. o.) Másrészt Isten végtelenül meghaladja mindazt, aminek ő maga az alapja. „Abszolút szakadék, végtelen »ugrás« van itt.” (Uo. 244., 214. o.) Ennek a dialektikának az egyik pólusát a szakramentális szemlélet képezi (részesedés), a másikat (meghaladás, transzcendencia) pedig – Tillich híres kifejezésével élve – a „protestáns princípium”, amely Isten teljes másságának jegyében tiltakozik Isten és bármely teremtett dolog azonosítása ellen.⁹

Az „önmaga-lét”, a „lét hatalma vagy ereje”, „a lét alapja” kifejezéseket sokan bírálják absztrakt fi-

⁸ Bár egyesek szerint mindketten panenteisták. Lásd COOPER 2006, 194–212., 227–229. o. A panenteista hagyomány e nagyszabású áttekintésben Martin Buber és Paul Tillich is kap egy-egy fejezetet. Tillich panenteizmusának kérdése szétfeszítené e dolgozat kereteit, úgy hogy megelégszem azzal a megjegyzéssel, hogy míg a panteizmus nem egyeztethető össze a bibliai és a keresztény teológiai hagyománnyal, a panenteizmus – bár a klasszikus teizmussal bizonyos pontokon szembekerül – a bibliai szemlélettől véleményem szerint nem idegen.

⁹ A két pólus egyensúlyának fontosságáról, az egyoldalúság hátrányairól lásd: TÓTH 2022.

lozófiai jellegük miatt, pedig azért nagyon fontosak, mert azt próbálják megragadni fogalmi nyelven, hogy Isten nem egy „lény” a lények sorában, nem egy létező a többi mellett, még ha az első, legfőbb vagy legmagasabb is. Egy C. S. Lewisnak tulajdonított híres hasonlattal élve ez olyan lenne, mintha Hamlet a királyi palota padlásán keresgélne a *Hamlet* című színdarab szerzőjét. Nem véletlen, hogy Tillich ennek a megállapításnak óriási jelentőséget tulajdonított, és olykor kifejezetten provokatívan fogalmazott: egyetlen esetet, Krisztus megtestesülését kivéve, „amikor úgy érvelünk, hogy Isten létezik, voltaképpen tagadjuk őt”. Ez nem csupán absztrakt teológiai probléma. Mint láttuk, a dualista szemléletmód a hitéletben is hasadást okoz, mégpedig pont az imént említett okból, vagyis hogy Istent azonos létszintre helyezzük teremtményeivel, mintha valamiféle hozzánk hasonló óriási személység volna, akinek valahogy helyet kell szorítani az életünkben (ráadás vagy rivális!). Istent nem ránthatjuk le a teremtett dimenzióba, de azt sem mondhatjuk, hogy egy „más dimenzióban” van, inkább metaforikusan azt, hogy Isten a „végső dimenzió”, a „mélység dimenziója”, az összes többi dimenzió létalapja. „Isten nem a dolgok mellett és nem is azok »fölött« áll; sokkal közelebb van hozzánk, mint azok saját magukhoz. Isten a teremtő alapjuk, itt és most, mindig és mindenütt.” Ezt a fontos igazságot támasztja alá Tillich a *creatio continua* hagyományos tanításával (God’s sustaining creativity, God’s continuous creativity), vagyis hogy Isten az idői létezés minden pillanatában teremt, léterőt ad mindennek, ami az isteni élet teremtői alapjából állt elő.¹⁰

A dialektika másik pólusa, vagyis hogy Isten végtelenül meghalad mindent, szintén csak úgy nyer értelmet, ha együtt állítjuk azzal, hogy Isten a lét alapja, nem pedig egy létező a többi mellett. Másikül, mondja Tillich, Isten transzcendenciája azt jelentené, hogy „egy felső világot” létesítünk az isteni dolgok számára, ami megint csak kivonja Istent a világból. Ha viszont Isten a *creatio continua* révén jelen van a világban, egyszersmind végtelenül meghaladja azt, akkor ő bármelyik valóságdarabban megmutatkozhat, a véges világ önmagán túlra mutat, önmeghaladásra vágynak és törekszik.¹¹

Isten és a világ ezen aszimmetrikus viszonya – a világ részesedik Istenben, de nem egyenlő vele, hanem önmagán túlra mutat, s viszont, Isten ad léterőt mindennek, de végtelenül meghalad mindent – képezi Tillich szakramentális szemléletének alapját. Ebből az aszimmetrikus viszonyból következik, hogy a szentségnek két szintje van: javasolom, hogy beszéljünk önmagában való vagy elsődleges, valamint származtatott szentségről. Ennek a különbségtételnek, mint láttuk, megvan a bibliai alapja: a szentség Isten lényének kisugárzása, és szent az, aki vagy ami Istenhez tartozik. Tillich az elsődleges szentséget Rudolf Otto nyomán az isteni jelenléteként, illetve e jelenlét minőségeként definiálja (the holy). Másodlagos értelemben a szentséges területe (the sphere of the sacred) ott alakul ki, ahol az isteni megnyilvánul (TILlich 2000, 180. o.).

Mit ért vajon Tillich az isteni jelenlét *minőségén*? Egyrészt ha erre válaszolni tudnánk, már nem Istentől és nem a szentről beszélnénk. A szent a teljesen más. Azonban paradox módon mégis beszélünk róla, és itt Tillich bizonyára Rudolf Otto numinózumtapasztalatára (is) gondol. Saját teológiájának kontextusában a szent, úgy gondolom, Isten végtelenségének misztériumával áll kapcsolatban, azzal, hogy mint mindent átfogó mélységdimenzió és egyúttal mint mindent meghaladó alap Isten kimeríthetetlen titok.

Nemcsak szép, hanem teológiailag is gyümölcsöző a végtelen begyökerezettségnek ez a metaforája, amely a másodlagos szentség intellektuális, spirituális és etikai értelemben egyaránt inspiráló megközelítését alapozza meg. Míg Isten önmagában szent (vegyük észre, hogy ez párhuzamban áll az

¹⁰ TILlich 2000, 171., 453., 244., 21., 214. o., továbbá lásd 204. o.

¹¹ Uo. 108–109., 180–181., 196., 214., 226., 244., 459. o.; uő 1948, 108. o.; 1955, 22., 36., 82. o.

önmaga-lét tételével), a véges dolgokat – a világot, az embert, a természetet – önmeghaladó minőségük teszi szentté, pontosabban szakramentálissá. A szentség (szakramentalitás) tehát azt jelenti, hogy *minden teremtett dolog – bár véges – kimeríthetetlen*: mivel teremtő alapján gyökerezik, „szentségi [szakramentális] mélysége” van.¹² Amennyiben a példázatbeli kakas túlmutat önmagán, a kakas is szent. Azért kell megfestésén sok-sok éven át dolgozni – s ez a művészet és a szentség szoros kapcsolatára is rávilágít –, mert a kakas lényege kimeríthetetlen titok.

Az önmeghaladás (self-transcendence) a *Rendszeres teológia* egyik kulcsfogalma, Tillich teológiájának egyik leggazdagabb és legösszetettebb eleme. Ha a legegyszerűbben kellene megfogalmaznom, azt mondanám, hogy az önmeghaladásra törekvés a véges valóság radikális nyitottságát, vagyis végtelenre való nyitottságát jelenti. Azt jelenti, hogy mindig minden több, nagyobb, mélyebb, mint ami közvetlenül adva van, továbbá, hogy a véges élet vágyakozik és törekszik „a végső és végtelen lét után”, jobban mondván, vágyakozik megszabadulni a „saját végességéhez való teljes odakötöttségtől” (TILlich 2000, 435. o.).¹³

Az önmeghaladás fogalmát talán az ellentéte révén érthetjük meg leginkább: ezt Tillich profanizálódásnak nevezi. A profanizálódás az önmeghaladás elutasítása, végső érintettségünk figyelmen kívül hagyása. Alanyi értelemben egyenlő a behatárolódással, bezárkózással, tárgyi értelemben pedig a redukcióval, amelynek legfőbb megnyilvánulása a dologiasítás vagy tárgyasítás. A nagysággal és a méltósággal – amelyek, ha jól értem Tillichet, a szentség minőségei a vallásos kontextuson kívül, vagyis a végsőtől, a feltétlentől való függés kontextusán kívül (uo. 436., 440., 443. o.) – „egyedül a kisszerűség”, „a végesség határainak rettegő elfogadása [...], a mindennapok határainak rögzítése” áll radikálisan szemben. Ez nem azt jelenti – és itt visszautalok kezdeti dilemmánkra –, hogy ez a szakramentális szemlélet megtagadja a mindennapi élet értékét, hanem azt, hogy a mindennapi a végtelenre nyíló ablakká válik. „Szent az, ami meghaladja a hétköznapi tapasztalatot, anélkül hogy eltörölné azt.” (Uo. 244. o.) A hétköznapiságnak csupán a zárt értelme – amit Tillich kisszerűségnek nevez – áll szemben a szentséggel. A dolgok önmeghaladó minőségéből, vagyis szentségéből az következik, hogy semmilyen teremtett dologról nem mondhatunk végleges ítéletet: „csak ennyi” vagy „csak anynyi”, „csak” ez vagy „csak” az. Sem az embert, sem a valóság bármely egyéb elemét nem redukálhatjuk fizikai és pszichológiai dimenzióira vagy pragmatikus funkcióira: minden „túlmutat véges egzisztenciáján létének végtelen, kimeríthetetlen, megközelíthetetlen mélysége és értelme felé” (uó 1948, 163. o.). Ebben az értelemben minden dolog szent, vagyis tiszteletet érdemel.

Az emberi személy teológiai megközelítésére nézve – és felidézve a bevezetésben felvetett problémát, az istenivel szembeállított emberi leértékelését – különösen inspiráló a szentség mélydimenzióként való értelmezése. Az istenképűségnek ezt az elemét, az ember misztériumát a nyugati teológia – ellentétben az ortodoxiával – kevésbé szokta hangsúlyozni. A személy kimeríthetlenségéből következik például a tiszteletnek az a megnyilvánulása, hogy tartózkodunk az ítélezéstől, a leegyszerűsítéstől, az elbizakodott elemzéstől, attól, hogy címkéket ragasszunk egy másik emberre („buta”, „lusta”, „sérült” stb.). A szentség előtti tisztelgés – ez a kínai mese tanulsága – az odaadó, türelmes, hosszan tartó figyelemben nyilvánul meg – gondoljunk például ennek lelkipozíciói és missziói jelentőségére.

Figyelemre méltó, hogy Tillich a teljes valóságról beszél: a „valóság legkisebb darabját”, vagyis minden élet, sőt még a szervesetlen dolgok tiszteletre méltóságát is felveti. A kimeríthetlenség a fizikai világegyetemet is jellemzi, hiszen még a kutatás tárgyaként is mindig meghaladja „a tudományos

¹² TILlich 2000, 435–438., 442–44. o.; 1948, 163. o.

¹³ Tillich itt Pál apostolra és Arisztotelészre hivatkozik.

kérdések és válaszok szünni nem akaró sorozatát” – ezt a legnagyobb, ennél fogva legalázatosabb természettudósok mindig is elismerték. A modern mechanikus szemlélet, amely kozmikus gépezetnek tekinti a világegyetemet, megsérti annak méltóságát és szentségét.

A szervetlen anyagot a legkönnyebb megfosztani nagyszerűségétől és dolgokat csinálni belőle. Ugyanez igaz az élettelen tárgyakra, gépekre. Például egy mobiltelefonnak nincsen önmagában való, intrinzikus értéke, csupán az ember által hozzárendelt értéke (WIRZBA 2021, 126–127. o.; TAYLOR 2007, 96–97. o.). Ha ledobom, és rátaposok, mindössze használati értékét semmisítem meg, nem gyalázom meg a telefont a maga sajátos méltóságában. Vagy mégis? TILlich azt veti fel, hogy még a technikai szerkezeteknek is, amelyek könnyen megrongálhatók, szétszedhetők, hulladékká változtathatók, van esztétikai kifejezőerejük s ennél fogva önmeghaladó minőségük (2000, 436. o.). A mitológia és a költészet ad hangot annak, hogy lehetséges méltóságot, nagyszerűséget, sőt sérthetlenséget tulajdonítani minden életnek (még a szervetlen tartományban is): a politeizmusban például a természeti erők lenyűgöző nagyságával, az élet fenséges mivoltával találkozott az emberiség. Ahogy a problémafelvetésben utaltam rá, a kozmikus szakramentalitás keresztény megfogalmazása ma, hetven évvel később központi szerepet kap az ökológiai válságot középpontba állító teológiai és filozófiai reflexióban.¹⁴

Fontos, és már az eddigiekből is kiviláglik, hogy az önmeghaladást mint minőséget az élet nem emberi dimenzióiban nem lehetséges empirikusan leírni, mivel – írja Tillich – az empirikus tudás a véges összefüggésekre utal, nem pedig a véges és a végtelen kapcsolatára. Az ember az a tükör, amelyben véges és végtelen kapcsolata tudatossá válik, mégpedig azért, mert az emberi személy az öntudatiság által mintegy modellezi az önmeghaladás mintázatát: „...aki tudatában van önmagának, az felette áll önmaga énjének.” Így Tillich a szakramentalitást végső soron a *par excellence* emberi tevékenységgel, az értelem- vagy jelentéstulajdonítással hozza összefüggésbe (amely valójában a kultúra alapfunkciója – mint látni fogjuk, a szent megmutatkozásának kérdése ezért végső soron a kultúra és a vallás viszonyával függ össze). Az ember intuitív módon tudja, hogy az életnek semmi végső előtti nem adhat értelmet, és azt is, hogy minden végső előtti az értelemadó végsőre, végtelenre, feltétlenül mutat, amelynek hívását tapasztalja: ezt nevezi Tillich híresen „végső érintettségnek” (ultimate concern).¹⁵ Az ember az, aki a relatív értékeken túllát, és rálát „a végtelen jelentésre és végső jelentőségre”, vagyis a dolgok szentségére (uo. 79. o.).

Tillich ezzel előfutárává válik azoknak a 20. és 21. századi teológusoknak, akik a szakramentalitást humanista szemlélettel – az ember és a humán dolgok méltóságának védelmével – kapcsolják össze. Bernard Cooke katolikus teológus szerint az embert az teszi emberré, hogy a nyers tapasztalást értelmezi, értelemmel és jelentőséggel ruházza fel. Cooke fejtegetéseiben is megjelenik a mélység metaforája: az értelmezés, értelemadás elmozdulás a felszíntől a mély felé. Az ember akkor növekszik emberségében, ha túllát a felszínen, nem elégszik meg a valósággal való sekélyes, felületes érintkezéssel, mint Tillich prédikációjában a panorámát megsodáló turista. A szentségek ünneplése a tudatosság, az éberség, a figyelem fokozását eredményezi, abban segít, hogy az emberi élet csúcstapasztalatainak

¹⁴ Kodácsy-Simon Eszter szerint Tillich teológiája fontos szempontokat kínál az ökológiai válság mai teológiai elemzéséhez. Különösen fontos számunkra Tillich tárgyasítással kapcsolatos gondolatainak áttekintése. Lásd KODÁCSY-SIMON 2010, 8–13. o.

¹⁵ A magyar Tillich-recepciónak itt nehéz dolga van, ugyanis az *ultimate concern* alapfogalma szinte lefordíthatatlan. A *Rendszeres teológia* fordítója a „végső meghatározottság” kifejezéssel adja vissza, de lehetetlen egy magyar szóval visszaadni, ugyanis a *concern* jelent törődést, érdeklődést, érdeket, érdekeltséget is. BÉRES Tamás a „végső érintettség” kifejezést javasolja (2002, 62. o. 237. jegyz.). Lásd továbbá KODÁCSY 2016, 143. o.

transzcendens kontextusba állításával ráhangolódjunk minden emberi dolog mélyebb értelmére, az élet átfogó szakramentalitására (COOKE 1994, 10–17. o.).

Tillich javaslatait továbbgondolva azt látjuk tehát, hogy a szentségre való nyitottság szemlélődő, kon-templatív hozzáállást igényel. Minden élettevékenységünket – emberi kapcsolatainkat, munkánkat, a természettel és a tárgyakkal való bánásmódot – a tiszteletteljes figyelemre kellene alapoznunk, hogy akár töredékesen is megtapasztalhassuk a dolgok szentségét, a szent és a világi őseredeti és eljövendő egységét. Amikor Isten jelenlétebe helyezkedünk, és átadjuk magunkat Isten és az ő szentségéből részesedő dolgok kimeríthetetlen önmagaságának, csodálattal, tisztelettel teli szemléletének, a szent és a profán közötti különbség feloldódik. Ez az a mozzanat, amely megtagadja a tárgyiasítást, a Tillichre is nagy hatást gyakorló Martin Buber klasszikussá vált kifejezésével az *Én–Az* viszonyt, és engedi megmutatkozni a szentet. Ennek meg kell előznie a világ átalakítására irányuló törekvést, minden missziós aktivitást.

Is God an Addition?

The Holy and the Secular in Paul Tillich's Theology – Part One

► **The contemporary relationship between society, culture, and religion is best characterized as postsecular, marking an era in which the categories of religious and secular can no longer be described in terms of mutual exclusion. However, church discourse in Hungary remains mostly entrenched in dualistic approaches which sharply separate the holy and the secular. These tendencies, particularly evident in Protestant spirituality, often go hand in hand with a rigorously critical stance towards the secular world. This paper aims to explore Paul Tillich's theology as a potential foundation for a Protestant sacramental vision, which is based upon the dialectics of participation and transcendence and emphasizes God's manifestation in all created things on the one hand, but also God's infinite transcendence on the other. According to Tillich, the 'unreconciled duality' of the holy and the secular, religion and culture is the consequence of sin, and he envisions their eschatological unity in terms of a mutual interpenetration of the religious and the cultural/secular which he calls theonomy. The author proposes that this theonomical intersection makes it possible for the church to have a non-aggressive presence in the world.**

Keywords: theology / Paul Tillich / spirituality / Protestantism / sacramentality

Felhasznált irodalom

- BARTH, Karl 1933. *Epistle to the Romans*. Ford. Edwyn C. Hoskyns. Oxford University Press, Oxford.
- BERGMAN, Lucy 2004. Defining Spirituality. Multiple Uses and Murky Meanings of an Incredibly Popular Term. Guest Editorial. *The Journal of Pastoral Care & Counseling*, LVIII. évf. 3. sz. 157–167. o. <https://doi.org/10.1177/154230500405800301>
- BÉRES Tamás 2002. *Metafizika és hermeneutika között. A mítosz értelmezése Paul Tillichnél*. PhD-disszertáció. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest.
- BOERSMA, Hans 2011. *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Eerdman's, Grand Rapids.