

HANKOVSKY TAMÁS

Adalékok a „hit és ész” problematika emberképéhez A kanti kihívás és a vatikáni zsinatok válasza

KANT

Carl Leonhard Reinhold, aki Jénában Fichtét, Schellinget és Hegelt előzte meg a professzori katedrán, *Levelek a kanti filozófiáról* címmel közzétett írásaiban egyebek mellett Kant jelentőségét is megpróbálta felmérni. Szerinte Kant „a tiszta ész evangéliumát”¹ hirdette. Ugyanilyen felhangú az a véleménye is, hogy Kant a filozófia *reformációját* indította el, amennyiben felismerte, hogy hasonlóan ahhoz, „ahogy a vallásban a reformáció az észet állított középpontba, úgy a filozófiának is az ész filozófiájává kell válnia”.² Már a szóhasználat is jelzi, hogy Reinhold Kant filozófiai teljesítményét a vallás összefüggésében szemlélte. Úgy látta ugyanis, hogy nemcsak az ész szempontjából korszakalkotó az, amit Kant létrehozott, hanem a hitnek is nélkülözhetetlen szolgálatot tesz. Rendezi a hit és az ész felvilágosodás következtében nyílt konkurenciává vált viszonyát, méghozzá úgy, hogy felségterületének legitim határai között mindkettő megőrizheti befolyását. Reinhold számára éppúgy, mint számos kortársa szemében, Kant filozófiája mindenekelőtt azért volt fontos, mert kiutat mutatott a szellemi életet korábban meghatározó konszenzusok felbomlása nyomán előállt zűrzavarból. Főképp ezért a teljesítményéért részesült Kant abban az ünneplésben, amely *A tiszta ész kritikája* első kiadása után nemcsak a szakmabeliek részéről nyilvánult meg, hanem hamarosan széles köröket ragadott magával.

¹ Idézi PETER BAUMANS: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bouvier, Bonn, 1974, 28.

² WEISS JÁNOS: *Mi a romantika?*, Jelenkor, Pécs, 2000, 14.

A *Kritika* második kiadásához írt előszavában maga a szerző is kiemeli művének ezt az aspektusát: „Korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára tér nyíljon.” Kevesebbet idézik, de nagyon beszédes az ez után következő mondat is: „Minden erkölcstagadó hitetlenség igazi forrása a metafizikai dogmatizmus.”³ Kant ezzel a megjegyzéssel nemcsak a hitet és az erkölcsöt vonatkoztatja egymásra, hanem mindkettőt szembeállítja az ész bizonyos megnyilvánulási formájával. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy azt a konfliktust, amelyet Kant a hit és az ész között érzékel, egyértelműen az ész nem megfelelő, dogmatikus használatára vezeti vissza. Szó nincsen itt kibékíthetetlen ellentétről, hiszen a konfliktus könnyen feloldható. Nem kell hozzá más, mint helyesen használni az eszünket, tehát elfogadni azokat az elveket, amelyek egyébként is nélkülözhetetlenek, ha meg akarjuk érteni a szintetikus *a priori* ítéletek, vagyis egyáltalán a tudomány lehetőségét. Ugyanaz nyitja meg az utat a tiszta matematika vagy a tiszta természettudomány alapproblémáinak megoldásához, mint a hit és az ész szembenállásának elsimításához. Ez pedig nem más, mint hogy a „spekulatív ész el kell *veszítsen* egyet-mást eddig magának képzelt birtokából”.⁴ Bár veszteségről esik itt szó, Kant ezzel kapcsolatban a „világra háramló haszonról”, az utókorra hagyott kincsről, „általános emberi érdekről” beszél.

De nemcsak az ember mint olyan nyer ezzel a veszteséggel, hanem maga az ész is. Ugyanis a *tudás* korlátozása (Kant az *aufheben* igét használja) nem jelenti egyben az *ész* korlátozását is. Azt a területet, amelyet a spekulatív ész felad, nem kell a vakhit számára átengedni, hanem részben az ész fennhatósága alatt maradhat, mert a gyakorlati ész veheti birtokba. Mivel pedig a gyakorlati észhasználat által legitimálhatók a vallás számára döntő jelentőségű fogalmak, a vallás elhelyezhető „a pusztá ész határán belül”. A jól felfogott vallás és a helyesen használt ész harmóniára lel az „észhit” alapjain. Kant tehát, bár szükségszerűnek tartotta a hitetlenségnek a felvilágosodással párhuzamos átmeneti tényerését, nem gondolta, hogy az észre támaszkodó józan filozófia vallásellenes volna. „Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer szét-töri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommal kell fajuljon; elhitei magával, hogy az egyedüli úr a spekulatív ész, amely semmi egyebet nem fogad el, csak amit a dogmatikus meggyőződés és bizonyos *objektív* alapok igazolhatnak, s merészen tagad minden egyebet. Az ész *önnön szükségletétől* való függetlenségének (az észhittől való lemondásnak) a

³ IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, Szeged, 1995, 42. (B XXX)

⁴ I. m. 43. (B XXXI)

maximája pedig *hitetlenségnek* nevezetik.”⁵ A felvilágosodás vallásellenessége tehát Kant szerint a spekulatív ész túlkapásaira vezethető vissza, nem pedig arra, hogy az ész mint olyan vallásellenes, vagy a hit eleve esztelen volna. Hogyan is lehetne az, amikor Isten léte, a szabadság és a halhatatlanság egyaránt a gyakorlati ész posztulátumai, amelyeket kizárólag az ész érdeke, „az ész szükségletének joga”⁶ miatt fogadunk el?

A hit és az ész konfliktusának kanti feloldása azon az áron valósul meg, hogy az ész kiterjeszti fennhatóságát a vallás fölé. A vallás jelentős részben az ész belügyévé lesz. Ez valóban „pozitív haszon” az ész számára: megszabadul konkurensétől, méghozzá úgy, hogy önmagába integrálja azt. Még akkor is, ha az észben eközben két olyan szféra keletkezik, amelyeknek viszonyát csak a gyakorlati ész primátusának némiképp *ad hoc* elvével lehet megoldani, magát az észet önmagán kívül semmi nem korlátozza többé. A világhoz való elméleti és gyakorlati viszony egyetlen autonóm fórumra tartozik immár. „Nem egy állítólagos, rejtett igazságérzék, nem a hitnek nevezett szertelen szemlélet, amelyre a tradíció vagy a kinyilatkoztatás az ész hozzájárulása nélkül is ráoltható, hanem *pusztán* az ész [...] pusztán az ember saját esze az, amely szerint tájékozódnunk kell”⁷ – írja Kant a *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* című munkájában, amelyet már-már himnikus hangnemben fejez be: „ne vitassátok el az észről azt, ami őt a földön a legfőbb jóvá teszi, nevezetesen azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve lehessen!”⁸

A hit és az ész vitájának feloldásából Kant szándéka szerint nemcsak az ész, de a vallás is profitál: az elgondolható legszilárdabb alapra kerülnek az ember számára legszentebb fogalmak, a hit megtisztul mindattól, ami benne „szertelen”, sőt bizonyos értelemben autonómiához jut. Semmiféle tekintélynek és tradíciónak nincsen már kiszolgáltatva, egyedül annak van alávetve, aminek alávetve lenni nem-hogy hátrány lenne, hanem kifejezetten dicsőség, nevezetesen az észnek.

Tisztelői szerint Kant végre az őt megillető helyre emelte a vallást. Azon túl, hogy filozófiájában az emberi szellem történetének legjelesebb forradalmát látták, vallási megújulást is reméltek tőle. Ezért mondta Reinhold is, hogy „Kantnak száz év múlva akkora tekintélye lesz, mint Jézusnak”.⁹ Tudjuk, hogy ez nem

⁵ IMMANUEL KANT: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, in ID.: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 38.

⁶ I. m. 29.

⁷ I. m. 26.

⁸ I. m. 39.

⁹ Idézi PETER ROHS: *Johann Gottlieb Fichte*, Beck, München, 1991, 27.

egészen így történt. Ötven év múlva, 1837-ben *A tiszta ész kritikája* felkerült az *Indexre*, vagyis a katolikusok számára tiltott könyvek listájára. Az az egység, amelyre Kant a hitet és az észet összegyúrta, nem felelt meg a katolikus hit önértelmezésének. Az az egyensúly, amelyre az Egyház törekedett, Kantnál elbillent az ész javára, amikor a hit az ész gyámsága alá került. Katolikus szempontból Kant filozófiájával szemben nem az volt az ellenérzések fő forrása, hogy a hitet elszakította az észről, hiszen ilyent egyáltalán nem tett. A probléma az volt, hogy a tudástól szakította el, részben azzal, hogy elszigetelte az elméleti észről, részben azzal, hogy eltávolította a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatástól is. A „hiszek, hogy megértsek, megértetek, hogy higgyek” dialektikus egysége lehetetlenült el. Hiába került Kantnál a hit szoros viszonyba az ésszel, a megismerésnek a teoretikus észhez való rendelése és a kétféle észhasználat ezzel párhuzamos elkülönülése, az észben meglévő kettősség lehetetlenné tette, hogy a gyakorlati észben megalapozott hit kapcsolatban maradjon a tudással. Kant szerint a „tiszta ész spekulatív korlátozása és gyakorlati kibővülése hozza létre először az éssen belül azt az *egyenlőségi viszonyt*, amelyben az ész általában véve célszerűen használható”.¹⁰ A hit és az ész évezredek egysége, vagyis az ember valósághoz fűződő kétféle episztemikus viszonya közötti harmonikus együttműködés az éssen belüli problematikus egységgé változott, mégpedig annak érdekében, hogy az ész célszerű használatában biztos és kizárólagos eszköz lehessen mindannak a megismeréséhez, ami egyáltalán megismerhető, tehát hogy „az igazság végső próbaköve lehessen”.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy Kant pusztán egy átnevezést hajtott végre, és amit korábban hitnek hívtak, azt most a gyakorlati észhasználat egyik esetének minősítette. Amikor a hit az ész fennhatósága alá kerül, elveszíti néhány aspektusát, köztük azokat, amelyek miatt a *valósághoz való viszony* észről különböző formája lehetett, és ugyanakkor azokat is, amelyek miatt a valósághoz való *episztemikus viszonyban* kaphatott szerepet. A hit a hagyományos felfogás szerint az ember ráhagyatkozása egy tekintéllyel bíró ismeretforrásra, a kinyilatkoztató Istenre, és ennek megfelelően speciális ismeretek elsajátítása is. Kant e két aspektusát egyaránt elvittatta. Szerinte „a közvetlen isteni kinyilatkoztatás [...] valamiféle érzékfölötti tapasztalat volna, s az ilyesmi lehetetlen. Ám abban, ami (miként a vallás) morális észokokon nyugszik, s ezáltal, legalábbis gyakorlati tekintetben, *a priori* bizonyos, nem szükségeltetik ilyesmi”.¹¹ Még a Szentírás igéinek befogadása sem történhet pusztán ráhagyatkozás által,

¹⁰ IMMANUEL KANT: *A gyakorlati ész kritikája*, Ictus, Szeged, 1997, 167.

¹¹ IMMANUEL KANT: A fakultások vitája három szakaszban, in ID.: *Történefilozófiai írások*, i. m. 382.

hanem ezt is az észnek kell vezérelnie. „Hisz senkit meg nem értünk, csak aki tulajdon értelmünkön és tulajdon eszünkön keresztül szól hozzánk, és valamely hozzánk intézett tanítás isteni voltát másként, mint a *mi* eszünk fogalmainak – mármint tiszta-morális, és ekképp tévedhetetlen fogalmainak – segedelmével, föl sem ismerhetjük.”¹² Az ember, aki mer (kizárólag) a maga értelmére támaszkodni, inkább elismeri, hogy feltehetőek olyan kérdések, amelyekkel kapcsolatban semmit sem tudhat, mint hogy a hit által felkínált bizonyosságot ismeretnek tekintse. Tulajdonképpen ismeretet csak az elméleti észről várhatunk. Ez viszont annak érdekében, hogy megbízható legyen, a lehetséges tapasztalat körén belül marad, és lemond arról, hogy a transzcendens szféra megismerésére vállalkozzon.

A kanti filozófiával szemben a vallás oldaláról felvethető legsúlyosabb, ma is érvényes ellenvetés alighanem mégsem az, hogy elutasítja az Istenre és a transzcendenciára vonatkozó *tudásigényeket*, hanem az, hogy a tudásnak a lehetséges tapasztalat körére való korlátozásával az ember elzárkózik az Istennel való teljesértékű – mert a teljes embert, annak megismerőképességét is igénybe vevő – dialógus elől. A kanti filozófia az ember autonómiáját a transzcendenciával szembeni részleges izolációjával biztosítja. Az autonómia nemcsak *A gyakorlati ész kritikájának* kulcsfogalma, hanem a természetnek törvényt szabó értelem¹³ gondolata révén már az első kritikát is meghatározza. Az autonóm szubjektum, aki önmagához és az őt körülvevő világhoz fűződő viszonyában döntően a spontaneitás, a meghatározás aktusaiban és nem az elszenvedés módusában éli meg magát (az emberi receptivitásról *A tiszta ész kritikájában* feltűnően kevés szó esik), nehezen találja a helyét az Istennel való hagyományos vallásos viszonyban. Kant természetesen nem merészkedik odáig, hogy az embert az Isten fölé helyezze, de az autonómia érdekében fordított viszonyt sem engedhet meg. Így nem marad más lehetőség, mint hogy az embert, amennyire csak lehet, függetleníti az Istentől. Ennek az emberképet érintő fejleménynek felel meg a filozófiai rendszer szempontjából, hogy Istent, aki pedig a metafizikának és így a kanti filozófiának is az egyik bevallott célja, a lehető legjobban eliminálja a filozófia tényleges rendszeréből. A kanti filozófia olyan emberképből indul ki, amely szerint az ember legfontosabb tevékenységei terén nem szorul rá, sőt egyenesen képtelen (vagy legfeljebb leszűkült és leértékelt csatornákon képes) az Istennel való *párbeszédre*. Isten ugyanis az erkölcs terén heteronóm hatalomként volna csak számba vehető, a megismerést valamiképpen segítő vagy befo-

¹² I. m. 383.

¹³ IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, i. m. 161. (B 159)

lyásoló erőként pedig az ész természetes képességét felülmúló ismeretforrásként, vagy az ész használatának valamiféle külső irányítójaként.

EXKURZUS

A szubjektum autonómiájának hangsúlyozása a *dialógus* felmondásához vezet az immanens szférával kapcsolatban is. Az autonómiát céljául kítűző ember ebben a vonatkozásban is igyekszik függetleníteni magát attól, amit nem rendelhet saját törvényhozása alá. Ez a rendszerépítés terén úgy nyilvánul meg, hogy mindent marginalizál vagy eliminál a filozófiából, ami valami miatt nem lehet az észnek alávetve. Kant számára még nyilvánvaló, hogy a dolgok maguk nem függhetnek az ember képzetalkotó képességétől, legfeljebb a jelenségek, ezért ezeknek a magyarázata kedvéért a rendszer határán, mintegy határfogalomként megtűri még a „magában való dolgot”. Az ember az *afficiáció* sokat bírált fogalma által leírt kapcsolatban áll egy tőle független, uralhatatlan „világgal”.

Ám a német idealizmus egy lépéssel tovább megy, mert a magában való dolog lökésére mozgásba lendülő megismerő-apparátus gondolata nem fér össze az ész totális autonómiájának ideáljával. Már F. H. Jacobi felvetette, hogy a magában való dologra történő hivatkozás által a rendszerben megbúvó következtlenéseket úgy is ki lehetne küszöbölni, hogy a transzcendentális idealizmust univerzál-idealizmussá szélesítjük.¹⁴ Ezt az ironikus felhívást követve minden képzetet kizárólag a szubjektum teljesítményére vezetnénk vissza. Ebben a megközelítésben tehát a magában való dolog eliminálását a rendszer konzisztenciája motiválja. (Más kérdés, hogy Jacobi szerint egy így eljáró filozófia „nihilizmussá” válna, és automatikusan elveszítené híveit.)

A jénai katedrára lépő Fichtét azonban nemcsak a filozófiai rendszer igénye sodorta ebbe az irányba, hanem az is, hogy olyan emberkép lebegett a szeme előtt, amelyben az ember mindenestül aktivitás, spontaneitás, és semminek sincsen alávetve. Ezért Fichte számára a magában való dolog olyan korlátokat jelent, amelyekről meg kell szabadulni, hogy a szubjektum elnyerhesse autonómiáját és szabadságát. „Az én rendszerem az első, amely a szabadság rendszere. Ahogyan ama nemzet [a francia] elszakítja az ember külső láncait, úgy rázza le az én rendszerem a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyet minden eddigi rendszer – még a kanti is – többé-kevésbé köréje fon, és állítja elénk

¹⁴ PETER BAUMANS: *Fichtes Wissenschaftslehre*, i. m. 19. Hasonló értelemben beszélt egyfajta formalizmusról G. E. Schulze is. (Vö. i. m. 49.)

az embert az első alaptételben, mint önálló lényt.”¹⁵ Ezzel a lépéssel azonban az ember újabb dialóguspartnerét veszíti el. A tapasztalat ettől kezdve nem a tőlünk független valósággal való dialógus történéseként, hanem pusztán „a szükségyszerűség érzésétől kísért képzetek” rendszereként interpretálandó.¹⁶ A filozófus feladata sem az lesz, hogy jellemezze ezt a dialógust és annak tényezőit, hanem azt kell megmutatnia, hogy az a meghatározottság-élmény, amely minden tapasztalást kísér, nem a szubjektumtól teljességgel független tárgyakkal való interakció következménye, hanem azért keletkezik, mert a köznapi tudat nem ismeri fel, hogy saját nem tudatosuló tevékenysége által afficiáltatik.

Számos problémát rejt magában az, ha az individuális szubjektumnak korlátlan autonómiát tulajdonítunk, ennek ellenére a német idealizmus hajnalán megjelent egy olyan szubjektum ideálja, amely tökéletesen autonóm, mert (tapasztalati) világának minden tényezőjével szemben uralmi viszonyban áll.

AZ I. VATIKÁNI ZSINAT

A katolikus hitről szóló *Dei Filius* című dokumentum alapján kettős ellenvetés fogalmazható meg a kanti filozófiával szemben, amelyre a zsinat ugyan nem hivatkozik, ám egyes fordulatok alapján (például „az ún. pusztaság ész” említése az *Előszóban*¹⁷) sejtethető, hogy szellemi ellenfelei között tartja számon. Az atyák tanítása szerint az emberi ész egyrészt lényegesen többre képes, mint amit Kant nyomán várnánk tőle, másrészt kevesebbre. Többre, mert hatóköre nem olyan korlátozott, mint Kant tanította, hiszen Isten „a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető”,¹⁸ és kevesebbre, mert lehetőségei szerényebbek, mint Kant remélte, hiszen nemcsak Isten titkának mélyebb megértése kedvéért, hanem már az ember előtt álló célok megvalósítása érdekében, tehát a helyes evilági cselekvés szférájában is rá van utalva a ki nyilatkoztatásra.

A tudás, amelyet Kant korlátozott, hogy megvédje a hitet, a zsinat véleménye szerint kiterjed a lehetséges empirikus tapasztalaton túlra is. Isten ugyanis megismerhető. Igaz, a zsinat úgy mutatja be ezt a megismerést, mint ami nem

¹⁵ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III. sorozat, 2. kötet, 298.

¹⁶ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981, 23.

¹⁷ DS 3000.

¹⁸ DS 3004.

kizárólag az ember saját teljesítménye, hanem olyasvalami, amit egyúttal a kinyilatkoztatás gyümölcseinek is kell tekinteni. Ez a kinyilatkoztatás a teológiában a „természetes” jelzöt kapja, mégpedig elsősorban nem azért, mintha az ész természetes képességei alkalmasak lennének arra, hogy általuk az ember saját erejéből is *megszerezze* az Istenre vonatkozó információkat, hanem elsősorban azért, mert természetes képességeink elegendők a *befogadására*. Az ész, amely „az igazság végső próbaköve” kívánt lenni, mind a megismerés, mind a legfontosabb emberi célok és az ezekkel összefüggő emberi cselekvés szempontjából önerejéből tehetetlen, a kinyilatkoztatásra utalt képességként tűnik fel. Tehát a zsinat nemcsak a „Mit lehet tudnom?” kérdésére ad a kantitól különböző választ, hanem éppúgy arra is, hogy „Mit kell tennem?” és „Mit szabad remélnem?” Mindez azért van, mert abban is mást képvisel, amire ez a három kérdés Kant szerint vonatkozik, hogy tudniillik „Mi az ember?”¹⁹ Eszerint az embert úgy kell elgondolnunk, mint aki leginkább szellemi, minden más létezőtől megkülönböztető (Kantnál egyenesen az autonómiára is igényt tartó) tulajdonságai tekintetében, tehát értelmes és akarattal rendelkező mivoltában is mindenestül Istenhez rendelt. Sőt Istennek *alárendelt*. „Egészen Istentől, mint teremtőtől és urától függvén az ember, s a teremtetlen ész a nem teremtett igazságnak lévén teljesen alárendelve, a kinyilatkoztató Istennek elménk és akaratunk föltétlen hívő hódolatával tartozunk.”²⁰

Az iménti állásfoglalás már jelzi, hogy mi a státusza a vatikáni tanításban a hitnek, amelynek a felvilágosodás intuíciója szerint ellentétesnek kellene lennie a tudással, és csak annak határain kívül volna elképzelhető. A tudás kanti korlátainak feloldásával a hit nem lehetetlenül el, mert a tudásnak a Kant által megvont határokon túlra való kiterjesztése éppen a hit segítségével lehetséges. Nemcsak azért, mert még a természetes ész is lehet „a hit által megvilágosított ész”,²¹ hanem azért is, mert vannak olyan *ismertek*, amelyek csak a hit számára tárulnak fel. A zsinat, hogy teret nyisson a hit ilyen használatának, gondosan megkülönbözteti egymástól a megismerés két rendjét, amelyek tárgyuk és elvük alapján különülnek el egymástól. Az „egyik ismeretelv természetes észen, a másik pedig isteni hiten alapszik”.²² A megismerés e két rendje azonban nem független egymástól, ugyanis „nemcsak hogy az ész és a hit egymással soha nem

¹⁹ Vö. IMMANUEL KANT: Pöhlitz-féle metafizikai előadások, in ID.: *A vallás a pusztza ész határain belül*, Gondolat, Budapest, ²1980, 123–128, 126.

²⁰ DS 3008.

²¹ Vö. DS 3016.

²² DS 3015.

ellenkezhethetnek, hanem még inkább kölcsönösen segítik is egymást olyképpen, hogy a józan ész bebizonyítja a hit alapjait, s a hit fényétől megvilágosítja az isteni dolgok tudományának művelését előmozdítja; a hit pedig az észet megsza- badítja s védi a tévedésektől, és sokféle ismerettel gazdagítja”.²³

A zsinat a hitet explicite fölé rendeli az észnek,²⁴ de mind a kettőt alárendeli Istennek, akire mindkettő irányul. A döntő pont azonban mégis az, hogy a hit ebben a felfogásban az ésszel együtt a megismerés apparátusához tartozik. Bizonyos területeken az ész segítője, máskor saját ismerettárgyakkal rendelkezik – de mindig a tudás megszerzésének eszköze. Nincsen ez másképpen akkor sem, ha a hitet mint a kinyilatkoztató Istenhez való odafordulás, a hűség, a hódolat aktusát vesszük szemügyre. Mert a zsinat szerint az isteni kinyilatkoztatás mindenekelőtt tanítás, nyelvi esemény, igazságok közlése. Az I. Vatikáni Zsinat az Isten–ember kommunikáció központi eseményét, a kinyilatkoztatást minde- nestül a tudás és az emberi megismerés kérdésköréhez rendelte. A kinyilatkoz- tatás mindenekelőtt és főként olyan ismereteknek a forrása, amelyek számunkra egyébként elérhetetlenek volnának. Emiatt azonban a hitre nézve az a veszély támad, hogy pusztá igaznak tartásra, elhívésre redukálódik, „melynél fogva mi, az Isten ihlető és segítő kegyelmével igaznak tartjuk mindazt, amit ő kinyilat- koztat, nem azért, mivel a dolgok benső igaz-voltát természetes eszünk világá- nál átlátjuk, hanem magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélyéért, aki sem nem csalatkozhat, sem másokat meg nem csalhat”.²⁵

Azzal összhangban, ahogyan valójában Kant sem a hitet és az észet állította szembe egymással, hanem a hitet és a tudást, a zsinat sem a hitnek az ész rovására történő megerősítésén fáradozott, hanem olyan tudásfogalom kialakításán, amely- ben a pusztá ész által belátott igazságok mellett helye van a hit által megvilágított észnek, sőt a hit önálló aktusa által megismert igazságoknak is. A zsinat szemé- ben az igazi ellentét az autonóm emberi megismerés és a kinyilatkoztatásra is tá- maszkodó tudás között feszült. Annak érdekében pedig, hogy ez utóbbit legiti- málja, a hitet mint az ismeretközlésként felfogott isteni kinyilatkoztatásnak megfelelő emberi aktust határozta meg. Ezáltal a hitet, ha nem is hagyta meg a „pusztá ész határain belül”, döntően mégis a kognitív szférához sorolta.

²³ DS 3019

²⁴ DS 3017

²⁵ DS 3008

II. Vatikáni Zsinat

A II. Vatikáni Zsinat, bár kifejezetten „az I. Vatikáni Zsinat nyomdokait”²⁶ kívánta követni, a kinyilatkoztatásról adott tanításában máshová helyezte a hangsúlyt, mint elődje. Eszerint a kinyilatkoztatás Isten önközlése, amelyben egy személy szól a személyhez. A *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúció a kinyilatkoztatást az Isten és az ember között folyó kommunikációként határozza meg. Olyan baráti beszélgetésként, sőt társalgásként, amellyel Isten az embereket „meghívja és befogadja a saját közösségébe”.²⁷ A kinyilatkoztatásnak ebben a felfogásban tehát nem az az elsődleges értelme, hogy információkat közöljön Istenről vagy az ember természetfeletti céljairól, még kevésbé, hogy a világ megismeréséhez segítsen hozzá. Sokkal inkább az, hogy Isten önmagát tárja fel általa, hasonlóan ahhoz, ahogyan a személyközi kommunikációban a partnerek *ismertté* válnak egymás számára a kölcsönös feltárulkozás és elfogadás aktusaiban. Ennek megfelelően a kinyilatkoztatás nyelvi jellege mellett, ami a korábbi zsinati tanításban dominált, hangsúlyossá válik az esemény jelleg. Isten az emberi történelem eseményeiben ad tanúságot önmagáról. A kinyilatkoztatás ettől kezdve nem más történésektől elkülönült isteni aktusokat jelent, hanem az ember és az emberiség egész életét átfogja.²⁸ Minden, ami az emberrel történik, a kinyilatkoztatás részeként olvasandó. Azok a nyelvi események, amelyekről tételszerű igazságok közlését várhatjuk, most mellérendelt szerepbe kerülnek a történelmi, sőt a köznapi eseményekben megvalósuló kinyilatkoztatással. A *Dei Verbum* feltűnő részletességgel tárgyalja *A kinyilatkoztatás természete* című rövid részletben, hogy „a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk belsőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki”.²⁹ Aki e közben Istennel találkozik, az nem csak az értelmi síkon találkozik vele, sőt elsősorban nem ott. Bár Isten kinyilatkoztató tevékenységéről a zsinat hangsúlyozottan jelen időben beszél, a csúcspontja mégis egy múltbéli történelmi esemény, az úgynevezett Krisztus-esemény, amelyről ugyanazt tanítja, mint általánosságban a kinyilatkoztatásról. Tehát Jézus Krisztus nemcsak beszél Istenről, nemcsak egy megfogalmazható üzenetet közvetít Isten és ember között, hanem ő maga az üzenet „már a pusztta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával” is.

A kinyilatkoztatás befogadása, vagyis a hit, ennek megfelelően nem pusztta igaznak tartás, hanem mindenekelelt az az aktus, amellyel „az ember szabadon

²⁶ DV 1, vö. DV 5–6.

²⁷ DV 2.

²⁸ DV 3.

²⁹ DV 2.

Istenre bízva egész önmagát”.³⁰ A hit belebocsátkozás abba a kommunikációba, amelyet Isten kezdeményez, adekvát felelet arra a szólításra, amelyet Isten önközlése jelent. Bár a kinyilatkoztatás és a hit kognitív aspektusa nem tűnik el, következetesen háttérbe szorul. Jól jelzi ezt, hogy amikor Isten kinyilatkoztatásának „tartalmáról” van szó, először azt olvassuk, hogy önmagát tárja fel, és csak azután esik szó akaratának a többes számban említett szent titkairól (DV 2). Ugyanígy a hittel kapcsolatban is csak azután kerül szóba az értelem és az akarat megoldása, hogy előbb az ember önátadásáról olvastunk (DV 5). Jelentőségteljes, hogy mindkét esetben szövegszerű utalás történik az I. Vatikánum tanítására, de úgy, hogy e tanítás hangsúlyait a *Dei Verbum* finoman módosítja.

Még ha a II. Vatikáni Zsinat nem is volt képes minden dokumentumában (sőt a *Dei Verbum* egészében sem) érvényesíteni az imént vázolt újszerű teológiai megközelítésmódot, és a hagyományosabb teológia szellemében vissza-vissza is tért olyan megfogalmazásokhoz, amelyek a kinyilatkoztatás-esemény objektív, valamint tanító jellegét sugallják, a *Dei Verbum* első fejezetének hermeneutikus pozíciója megingathatatlan.³¹ Meglátásom szerint ez egy olyan nézőpontot kínál fel a keresztény ihletésű filozófia számára, amelyből a hit és ész vallásfilozófiai témája is újragondolható.

³⁰ DV 5

³¹ Vö. VÁRNAI JAKAB: *A kinyilatkoztatás és a hit*, Szegedi Hittudományi Főiskola, Szeged, 2000, 39.