

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Hittudományi Kar

Máriában olvasni az Írást
Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája és
ontologikus exegézise

DOKTORI DOLGOZAT
- DISSERTATIO AD DOCTORATUM

Konzulens: Dr. Puskás Attila professzor, tanszékvezető, dogmatika tanszék

Készítette: Mazgon Gábor Sándor

Budapest, 2020

Stefan Bolla freundschaftlich zugeeignet

TARTALOMJEGYZÉK

IRODALOM	4
BEVEZETÉS	16
1. STATUS QUAESTIONIS	20
2. FERDINAND ULRICH FILOZÓFIÁJÁNAK VÁZLATA	25
2.1. Ulrich forrásai?	25
2.2. A maradandó mester: Szent Tamás	27
2.3. Ferdinand Ulrich a XX. század szellemi horizontján	27
2.4. A modemitással való párbeszéd: közeledés és távolodás	31
2.4.1. A nagy Szfínx: Hegel	33
2.4.2. Heidegger: a metafizika megkérdőjelezése	42
2.5. Ulrich létgondolkodásának rövid bemutatása	53
2.5.1. A lét és a létezők	53
2.5.2. Lét és gondolkodás	62
2.5.3. Szeretet és létgondolkodás: a szeretet ontológiája	65
2.5.4. Kenotikus ontológia	67
2.5.5. A kísértések ontológiája	68
2.5.6. Mária: a tiszta végesség	70
3. MIT JELENT EZ A KIFEJEZÉS: „BIBLIKUS ONTOLÓGIA”?	72
3.1. A „biblikus ontológia” előzetes meghatározása	73
3.2. A „keresztény filozófia” problematikája	74
3.2.1. Lehetséges-e „keresztény filozófia”?	76
3.2.2. A „ <i>Fides et ratio</i> ” enciklika és a keresztény filozófia küldetése	96
3.3. A keresztény filozófia” lehetséges útjai és témái	100
3.3.1. Szent Tamás öröksége és újkori értelmezői	101
3.3.2. A keresztény filozófia és a létre irányuló kérdés	126
3.3.3. Filozófiai krisztológia	145
3.4. „Biblikus ontológia” mint a keresztény filozófia egy lehetséges útja	165
3.4.1. Egy keresztény filozófia lehetséges kritériumai	165
3.4.2. A keresztény filozófia és a teológia megkülönböztetése illetve elhatárolása	169
3.4.3. Biblikus ontológia mint ontológia, antropológia és krisztológia perikorézise	176
3.5. „Biblikus ontológia” mint az exegézis lehetséges dialóguspartnere	177
3.5.1. A modern exegézis emancipációja és autonómiája	178
3.5.2. A történet-kritika kérdése	180
3.5.3. Krisztológia és Szentírástudomány	186
3.5.4. A lelki értelmezés	189
3.5.5. Az exegézis úton egy „nehéz egész” felé	191

4. ULRICH BIBLIKUS ONTOLÓGIÁJÁNAK PONTOSÍTÁSA	193
4.1. Minden „Onto-logik” kritikája: a biblikus ontológia Feiter értelmezésében	194
4.2. Biblikus ontológia mint biblikus léttapasztalat illetve létmegértés	199
4.2.1. Ulrich ontológiája mint a létmegértés kifejtése	201
4.2.2. A megtestesült Ige léttapasztalata és létmegértése	203
4.2.3. „Abba”: Jézus imája mint az Ő létmegértésének helye	205
4.2.4. A Szentírás olvasása mint a létmegértés helye	206
4.3. A szöveg-test (Text-Leib) ontológiáj a	207
4.3.1. A nyelv ontológiai státusza	208
4.3.2. A szöveg ontológiája	212
4.3.3. A betű mint jel	214
4.4. Az olvasás ontológiai státusza	217
4.4.1. Az olvasó útja a betűtől a szón át az elbeszélőig	217
4.4.2. Az elbeszélő és a hallgató - Az Ige meghallása	218
4.4.3. Biblikus ontológia mint krisztologikus ontológia	220
4.4.4. Megszólítotttság és fiúi lét	221
4.4.5. Az olvasás pneumato-lógiája	223
4.4.6. „Máriában olvasni”	225
4.5. A biblikus ontológia helye: Mária	227
5. FERDINAND ULRICH ONTOLOGIKUS EXEGÉZISE	229
5.1. A Szentírás jelenléte Ulrich gondolkodásában	229
5.2. A Szentírás idézésének három típusa Ulrich műveiben	230
5.2.1. Önálló könyvben feldolgozott szakaszok	230
5.2.2. Sokszor idézett szakaszok	231
5.2.3. Idézet-halmazok	234
5.3. Ulrich exegézisének néhány kulcsfogalma	236
5.3.1. A táplálkozás metaforája	237
5.3.2. „Fülle dér Schrift”	239
5.3.3. Umsonst (gratis)	241
5.4. Az ontologikus exegézis vázlata	243
5.4.1. Úton egy „tisza exegézis” felé	244
5.4.2. Ontologikus és teologikus exegézis	246
5.4.3. Az ontologikus exegézis belső mozzanatai	247
5.4.4. Exegézis az exegézisen túl	253
6. A TÉKOZLÓ FIÚ TÖRTÉNETÉNEK ONTOLOGIKUS EXEGÉZISE 257	
6.1. A Gabe und Vergebung rövid ismertetése	257
6.2. Filozófiai terminológia egy szentírási példabeszédben?	257
6.2.1. A példabeszéd szókincese	260
6.2.2. Ontologikus exegézis mint egy bennfoglalt léttapasztalat kifejtése	264
6.3. Dialektika	267
6.3.1. Hatalom és birtoklás dialektikája	269

6.3.2.	Otthon és idegenben	270
6.3.3.	Habzsolás és éhezés	271
6.4.	A példabeszéd történelmi értelmezése	273
6.4.1.	Igazak és bűnösök	275
6.4.2.	Jézus példabeszéde: önsorsrontó provokáció?	277
6.4.3.	A modernitás problémája	280
6.5.	Szeretet és lét gondolkodás	282
6.5.1.	Hazatérés és eredet	283
6.5.2.	Megtérés és bűnmegvallás	284
6.5.3.	Ajándék és megbocsátás: ünnep és misztérium	285
6.6.	A rettenetes végkifejlet	287
6.6.1.	Az idősebbik fiú krízise és engesztelhetetlen haragja	287
6.6.2.	Az apa éjszakája	288
6.6.3.	A történelem mint a rettenetes vég kibontása	289
6.6.4.	A kereszti misztériuma: szeretet vagy dialektika?	290
6.7.	A példabeszéd mint az exegézis paradigmája	291
6.7.1.	Az exegéta kiindulópontja	292
6.7.2.	Hallani az elbeszélő hangját	292
6.7.3.	Az exegéta bevonódása és érintettsége	293
6.7.4.	Az apa szeretetének kétféle félreértelmezése - a két fiú exegézise	294
6.7.5.	Az apa exegézise	295
6.7.6.	Az elrejtett anyai exegézis	296
6.8.	Máriában olvasni az írást	297
6.8.1.	Máriában olvasni	299
6.8.2.	Az ontologikus exegézis egy fonatának szálai	300
6.8.3.	Máriában olvasni: növekedni a szeretetben	302
	BEFEJEZÉS	304
	NÉVMUTATÓ	311
	FERDINAND ULRICH MŰVEINEK JEGYZÉKE	315
	SZENTÍRÁSI HELYEK ULRICH MŰVEIBEN	322
	ZUSAMMENFASSUNG	332
	NYILATKOZAT	341

IRODALOM

Fér dîn and Ulrich művei¹***Életműkiadás a Johannes Verlag gondozásában***

Homo abyssus - Das Wagnis dér Seinsfrage (Schriften 1) (ed. Bieler, M.; Pitschl, F.), Johannes, Einsiedeln²1998.

Leben in dér Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Arbeiten (Schriften 2) (ed. Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999.

Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort (Schriften 4) (ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003.

Gabe und Vergebung - Ein Beitrag zúr biblischen Ontologie (Schriften 5) (ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2006.

További művei

Inwiefern ist die Konstruktion dér Substanzkonstitution maßgebendfür die Konstruktion des Materiebegriffs bei Thomas von Aquin, J. Duns Scotus und Fr. Suarez? Kézirat, Disszertáció, München 1955.

Homo abyssus - Das Wagnis dér Seinsfrage, (Horizonté 8), Johannes, Einsiedeln 1961.

Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus, in: *Ilprobléma dell'ateismo. Atti dél XVI convegno internazionale dél Centro di studi filosofici, Gallarete, 1961*, Brescia 1962, 341-377.

Atheismus undMenschwerdung, (Kriterien 1), Johannes, Einsiedeln 1966. [FU-1966-3]

Dér Mensch und das Wort, in *Mysterium Salutis II.* (ed. Feiner, J.; Löhrer, M.), Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 657-706.

Dér eine Logos und die vielen Sprachen,

¹ Ulrich műveinek teljes jegyzékét a függelékek között hozzuk, itt csak a felhasznált műveket hozzuk.

- in *Salzburgén Jahrbuch für Philosophie* 12/13 (1968/69), 183-224.
- Dér Mensch als Anfang - Zúr philosophischen Anthropologie dér Kindheit*,
(Kriterien 16), Johannes, Einsiedeln 1970.
- Hegel und die Frage nach dér reinen Endlichkeit. Dialektik des Werdens - Panlogismus -
Spekulativer Anfang*, in *Theorein. Rivista Trimestrale di Filosofia*, Palermo 1972.
- Vöm Wesen christlicher Heiligkeit*, in *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 1
(1972), 385-409.
- Gébét als geschöpflicher Grundakt*, (Beten heute 3), Johannes, Einsiedeln 1973.
- Leben in dér Einheit von Leben und Tód*, Frankfurt a. M. 1973.
- Gegenwart dér Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8), Johannes, Einsiedeln 1974.
- Gott unser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Comniunio«* 4 (1975), 29-38.

Felhasznált irodalom Ferdinand Ulrich tanulmányozásához

- BAUM, M., *Rezension: Hegel-Jahrbuch 1968/69*, in *Hegel-Studien* 7
(ed. Nicolin. F.; Pöggeler, O.), Grundmann, Bonn 1972, 266-270.
- BECK, H., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*,
in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 9 (1965), 309-312.
- BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*
(Freiburger theologische Studien 145), Freiburg-Basel-Wien 1991.
- BONGARDT, M., *Rezension zu »R. Feiter, Zúr Freiheit befreit«*,
in *Theologische Revue* 92 (1996), 252-253.
- BRUAIRE, C., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*,
in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19(1965), 171-175.
- ENDRES, J., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*,
in *Theologische Revue* 60 (1964), 245-247.
- FEITER, R., *Zúr Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner
dogmatische Studien 17), Würzburg 1994.
- HAEFFNER, G., *Rezension zu »F. Ulrich, Gegenwart dér Freiheit«*, in *Theologie und Philosophie*
51 (1976), 118-122.

- HAEFFNER., G., *Rezension zu F. Ulrich, Logo-tokos*,
in *Theologie und Philosophie* 79/3 (2004), 460-463.
- HEIDRICH.P., *Rezension zu »F. Ulrich, Erzählter Sinn«*,
in *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004), 315-316.
- HÜNERMANN, P., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*, *mPhilosophisches Jahrbuch* 70
(1962), 409-411.
- JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*, Kézirat (Diploma, Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009.
- KARGER, M., *Im Marcién wird die Außenwelt zúr Innenwelt. Ferdinand Ulrich deutet den erzählten Sim als Ermächtigung zum Selbstsein in Freiheit*, in *Die Tagespost* 21. April 2001, 15.
- KERN, W., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*, in *Scholastik*, 37 (1962), 401-405.
- LEONHARDT, R., *Rezension zu »F. Ulrich, Homo abyssus«*,
in *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001), 208-209.
- OSTER, S., *Metaphysik in dér 'Wiederholung nach vorne'. Zu einer wesentlichen Dimension im Denken von Ferdinand Ulrich*, in *Nachdenken dér Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag* (ed. Hafher, J. Ev.; Müller, S.; Negele, M.), Augsburg 1998, 205-222.
- OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phanomenologie und Ontologie dér Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2), Alber, München 2004.
- OSTER, S., *Philosophieren aus dem Christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie*, in *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zúr biblischen Ontologie* (Schriften 5) (ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln 2006, XIII-XXXIX.
- RUELIUS, P. F., *Rezension zu F. Ulrich, Erzählter Sinn*, in *Lupe-Fórum für den Religionsunterricht im Bistum Fulda* 4 (2002), 67-69.
- SPLETT. J., *Rezension zu F. Ulrich, Erzählter Sinn*, in *Theologie und Philosophie* 2001, 461-462.
- THORER, J., *Rezension zu F. Ulrich, Erzählter Sinn* in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 124 (2002), 489.

További irodalom Ferdinand Ulrich tanulmányozásához

- ÁLDANA, R., *The Experience of the Unity of Time and Christian Faith in the Thought of Ferdinand Ulrich*, in *Communio ICR* 43 (2016), 388-408.
- BIELER, I., *Ferdinand Ulrich's reception of Thomas Aquinas' metaphysics of being*, in *Symposium Thoniisticuni*, 22 June 2017, Porto 2017.
- BIELER, M., *Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth*. in *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth, und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel* (ed. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001, 231-245.
- BIELER, M., *Gott und sein Ebenbild. Zür neueren Thomasforschung*, in *Theologische Literaturzeitung* 127 (2002) 10, 1003-1024.
- BBELER, M., *Analógia Entis as an Expression of Lóve according to Ferdinand Ulrich*, in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or Wisdom of God?* (ed. Th. J. White), W. B. Eerdmans, Michigan-Cambridge 2011, 314-324.
- BBELER, M., *Attachment Theory and Aquinas' s Metaphysics of Creation*, in *Analecta Hermeneutica* 3 (2011), 1-25.
- CABADACASTRO, M., *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971.
- DE LA TOUR, M., *Gabe im Anfang: Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich* (Münchener philosophische Studien. Neue Folge Bánd 32), Kohlhammer, Stuttgart 2016.
- GRAZIOTTO, R., *Riflessioni sul laicato e sul matrimonio : in dialogo con Adrienné von Speyr, Hans Urs von Balthasar e Ferdinand Ulrich*, in *LA MLSSIONE TEOLOGICA DI HANS URS VON BALTHASAR. Atti dél simposio internazionale di teología in occasione dél centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Lugano 2005, 385-412.
- JOEKEL-SIEWERTH, L., *Erinnerung an meinem Vater in Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift Walter Seidel* (ed. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001, 282-284.
- OSTER, S., *Thinking Lóve at the Heart of Things. The Metaphysics of Being as Lóve in the Work of Ferdinand Ulrich*, in *Communio ICR* 37 (2010), 660-700.
- OSTER, S., *Umsonst gében - Über Lehrer-Sein und geistliche Vaterschaft. Ferdinand Ulrich zum*

80. Geburtstag, in *IkZ »Communio«* 38 (2011), 51-61.
- PITSCHL, F., »Unless you become like children...« Ferdinand Ulrich's philosophical anthropology of childhood, in »Coniniunio« *ICR* 22 (1995), 56-64.
- PITSCHL, F., »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...« Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit ini Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne, in *IkZ »Communio«* 24 (1995), 50-60.
- RIGOBELLO, A., *Un singolare saggio di Ferdinand Ulrich. L'infanzia simbolo della condizione umana*, in *l'Osservatore romano* 15 Settembre 2006. 3.
- SCHINDLER, D. C., *The Grace of Being: Ferdinand Ulrich and the Task of a Faithful Metaphysics in the Face of Modernity*, in *Christian Wisdom Meets Modernity* (ed. OAKES, K.), Bloomsbury T&T Clark, London 2016, 149-163.
- SERVAIS, J., *Le grandi linee della filosofia di Ferdinand Ulrich*, in *Il Nuovo Areopago* 19 (2000), 159-176.
- SERVAIS, T. *Recensione: F. Ulrich, Logo-tokos. Der Mensch und das Wort*, in *Gregorianum* 85 (2004), 831-833.
- SIEWERTH, G., *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, L. Schwann, Düsseldorf² 1963.
- THUM, B., *Miszellen. Der reine Seinsakt und das subsistierende Sein. Bemerkungen zu G. Siewerths 'Der Thoniismus als Identitätssystem'* in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 7 (1963), 209-216.
- TOURPE, E., *Le thoniisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André a l'arrière-plan de la pensée balthasarienne: Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige...* in *Revista española de teología* 65 (2005), 467-491.
- TOURPE, E., *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich a l'arrière-plan de Theologie III. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar* in *Gregorianum* 89 (2008), 86-117.
- TOURPE, E., *Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour. A propos de deux livres récents. I. L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich* in *Revue Philosophique de Louvain* 106/2 (2008), 363-371.

- TALLIÉTE, X., *Atheistischer und christlicher Humanismus bei Henri de Lubac* in *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift Walter Seidel* (ed. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001, 73-82.
- VENTURELLI, F., *Verso una filosofia della generazione e dell'infanzia. Note per un'ontologia della persona in Ferdinand Ulrich* in *Rivista di Scienze dell'educazione* 2005, 50-61, 301-313.
- WIERCINSKI, A., *Die Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar* in *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Kari Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag* (ed. Kasper, W.), Matthias-Grünwald, Ostfildern 2006, 350-370.

További felhasznált irodalom

- BALTHASAR, H. U. v., *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* in *Stimmen der Zeit* 137 (1939), 1-8.
- BALTHASAR, H. U. N., *Karl Ralin er, Geist in Welt. Rezension* in *Zeitschrift für katholische theologie* 63 (1939), 375-379.
- BALTHASAR, H. U. v., *Geeinte Zwienatur*, kézirat, 1940 körül.
- BALTHASAR, H. U. v., *Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche* in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes. Einsiedeln 1961, 484-501.
- BALTHASAR, H. U. v., *Exegese und Dogmatik an IkZ »Communio«* 5 (1976), 385-392.
- BALTHASAR, H. U. v., *Das Ganzé im Fragment*, Johannes, Einsiedeln 1990.
- BARTHA, J., HRUBI, A., KRUSZLICZ, A., WEISS, J., *Válaszútok, koncepciók és viták a Kant utáni filozófiában*, Attraktor, Budapest 2007.
- BECK, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Frankfurt a. M. 2001.
- BECKER, M., *Jesus von Nazareth. Zum Jesus-Buch des Papstes* in *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 24-38.
- BERGER, D., *In der Schule des hl. Thomas von Aquin - Studien zur Geschichte des Thomismus*, nova & vetera, Bonn 2005.
- BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ebi schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburger theologische Studien 145, Freiburg-Basel-Wien 1991.

- BIELER, M., *Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth in Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth, und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Wdter Seidel*, (ed. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001, 231-245.
- BIELER, M., *Gott und sein Ebenbild. Zur neueren Thomasforschung in Theologische Literaturzeitung*, 127 (2002) 10, 1003-1024.
- BORTOLIN, V., *Das »Movimento di Gallarate« in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.) III, Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 608-624.
- BROER, L., *Das Jesus-Buch des Papstes in methodischer Hinsicht. Zur Frage der Ergänzung der historisch-kritischen Methode durch den canonical approach in Münchner Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 5-23.
- CORETH, E., *Schulrichtungen der neuscholastischen Philosophie in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.) II, Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 397-410.
- CORETH, E.; NEIDL, W. M.; PFLIGERSDORFFER, G., (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, I-III, Styria, Graz-Wien-Köln 1987-1990.
- ÜEISSLER, A., *Der Gewinn der modernen Schriftauslegung für den christlichen Glauben in IkZ »Communio«* 5 (1976), 406-414.
- DELUBAC, H., *Zur Göttlichen Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution Dei Verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Johannes, Einsiedeln 2001.
- DESPOTIS, A., *Zwischen Augustinus und Chrysostomus. Ein Beitrag zum Jesus-Buch des Papstes aus Sicht der orthodoxen Auslegungstradition in Münchner Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 39-49.
- DISSE, J., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* (Philosophische Theologie 7), Wien 1996.
- DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars in Münchner Theologische Zeitschrift* 50 (1999), 215-227.
- GELSON, É., *La notion de philosophie chrétienne in Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 21. mars 1931, 37-93.

- GELSON, É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956.
- GELSON, É., *A középkori filozófia szelleme*, Kairosz, Budapest 2000.
- GELSON, É., *Isten és a filozófia*, Kairosz, Budapest 2004.
- GNELKA, J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*
(Biblische Handbibliothek VIII), Kösel, München 1970.
- GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- HAEFFNER, G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, in *Pullacher philosophische Forschungen*
10, Berchmanskolleg, München 1974.
- HAEFFNER, G., *Denken im Ende der Metaphysik. Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers*
in *Stimmen der Zeit* 194 (101) (1976), 517-529.
- HAEFFNER, G., *Ratsei Heidegger in Stimmen der Zeit* 207 (114) (1989), 651-666.
- HAEFFNER, G., *Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der »christlichen Philosophie«* in
Theologie und Philosophie 68 (1993), 1-24.
- HAEFFNER, G., *Abendgespräch mit Martin Heidegger* in *Theologie und Philosophie* 82 (2007),
392-398.
- HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai kiadó, Budapest 1979.
- HEGEL, G. W. F., *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. A logika*, Akadémiai
kiadó, Budapest²1979.
- HEGYI MÁRTON, *Differencia és szimbiózis - Heidegger esete a filozófiával és a teológiával*. In:
Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések, Amici Sapientiae 1. (ed. Szeder, Zs.;
Bakos, G.; Sárkány, P.), L'Harmattan, Budapest 2013, 283-338.
- HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Gondolat, Budapest 1989.
- HEIDEGGER, M., *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Dabas 1995.
- HEIDEGGER, M., *Bevezetés a "Mi a metafiziká?"-hoz* in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Osiris,
Budapest 2003, 335-349.
- HEIDEGGER, M., *Fenomenológia és teológia*, " in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Osiris, Budapest
2003,49-79.
- HEIDEGGER, M., *Levél a "humanizmusról"* in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Osiris, Budapest 2003,
293-335.
- HEIDEGGER, M., *^4 lét kérdéséhez*, in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Budapest 2003,351-385.
- HEIDEGGER, M., *Kérdés a technika nyomán*, in *A későújkor józansága* (ed. Tillmann, J. A.),
Göncöl, Budapest 1994, 111-133.

- HEMMERLE, K., *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976.
- HENRICI, P., *Hans Urs von Balthasar - ein katholischer Kierkegaard?* in *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift Walter Seidel* (ed. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001, 304-314.
- KLEIN, W., *Gottes Wort im Römerbrief. Vorträge im Kolleg 1958 bis 1961 nach den Manuskripten. Bearbeitet von Albert Rauch. Sonderheft des 107. Jahrgangs des Correspondenzblatts für die ehemaligen Alumnus des Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom*, Tübingen 1998.
- KLEIN, W., *Gottes Wort im Kirchenjahr. Vorträge im Kolleg 1957 bis 1961. Nach den Manuskripten bearbeitet von Albert Rauch. Sonderheft des 108. Jahrgangs des Correspondenzblatts für die ehemaligen Alumnus des Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom.*, Tübingen 1999.
- KLEIN, W., *Gottes Wort bei Johannes Kapitel 1 -12. Vorträge im Kolleg 1959 und 1960 nach den Manuskripten bearbeitet von Albert Rauch Sonderheft des 109. Jahrgangs des Correspondenzblatts für die ehemaligen Alumnus des Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom*, Tübingen 2000.
- KLEIN, W., *Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster. Vorträge Aufzeichnungen. Sonderheft des 110. Jahrgangs des Correspondenzblatts für die ehemaligen Alumnus des Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom*, Hildesheim 2001.
- LA POTTERIE, L., *Parola di Dio ed esperienza spirituale all'interno della Bibbia in Parola di Dio e spiritualità* (ed. Secondin, B.; Zecca T.; Calati, B.), LAS, Roma 1984, 32-48.
- LA POTTERIE, L., *L'Esperienza di Gesù*, Roma 1992.
- LA POTTERIE, L., *L'Esegesi biblica scienza della fede in L'Esegesi cristiana oggi* (ed. la Potterie, I.; Guardini, R.; Ratzinger, J.; Bianchi, E.) Piemme 1990, 127-165.
- LAKEBRINK, B., *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel* (Studi tomistici 24), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.
- LEWIS, C. S., *Über das Lesen von Büchern - Literaturkritik ganz anders*, Herder, Freiburg i. B. 1966.
- LOTZ, J. B., *Die Identität von Geist und Sein: eine historisch-systematische Untersuchung*,

- Analecta Gregoriana 188. S.F. Philosophica: S. A, n. 11., Universitá Gregoriana Editrice, Roma 1972.
- LOTZ, J. B., *Zür Thomas Rezeption in dér Maréchal Schule in Theologie und Philosophie* 49/2-3 (1974), 375-394.
- LOTZ, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch-Zeit-Sein*, Pfullingen 1975.
- LOTZ, J. B., *Das Sein als Gleichnis Gottes: Grundlinien dér Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth in Theologie und Philosophie* 60 (1985), 60-76.
- MEUFFELS, H. O., *Einbergung des Menschen in das Mysterium dér dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Antropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Bonner dogmatische Studien 11, Echter, Würzburg 1991.
- MEZEY, B., *Vallásbölcsélet-IL*, Attraktor, Máriabesnyö-Gödöllö 2004.
- NELDL, W. M., *Gustav Siewerth (1903-1963) in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.) II. Styna, Graz-Wien-Köln 1988, 249-272.
- PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Biblikus írások 1., Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.
- PESCH, R., *Zür Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11-32) in Jesus. Ört dér Erfahrung Gottes*, (ed. Casper, B.), Herder, Freiburg-Basel-Wien²1977.
- PIEPER, J., *Was heißt philosophieren. Vier Vorlesungen*, Kösel, München³1956.
- PIEPER, J., *Über die Liebe*, Kösel, München²1972.
- PIEPER, I., *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie (Werke 3)*, (ed. Wald, B.), Meiner, Hamburg 1995, 300-307.
- PRZYWARA, E., *Analógia entis* (Schriften 3), Johannes, Einsiedeln 1962.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.
- RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit. Zür Frage nach Grundingen und Weg dér Exegese heute in Schriftauslegung im Widerstreit* (Questiones disputatae 117), (ed. Brown, R. E.; Lazareth, W. H.; Ratzinger, J.), Herder, Freiburg 1989, 15-44.
- RATZINGER, J. (XVI. BENEDEK), *4 názáreti Jézus (I-II-III)*, Szent István Társulat, Budapest 2007-2013.
- RIEDLINGER, H., *Buchstabe und Geist. Vont Weg dér geistlichen Schriftauslegung in dér Kirche*

- in *IkZ »Communio«* 5 (1976), 393-405.
- SCHMIDINGER, H. M., *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinen Zusammenhang in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts III* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Graz-Wien-Köln 1988, 23-48.
- SCHMIDINGER, H. M., *Zür Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie« in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 29-45.
- SCHMIDINGER, H. M., *»Scholastik« und »Neuscholastik« - Geschichte zweier Begriffe in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 23-53
- SCHMIDINGER, H. M., *Dér Mensch ist Person. Ein christlicher Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1994.
- SCHULZ, M., *Sein und Trinitat. Systematische Erörterungen zür Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus undl. Kant und die Hegel-Rezeption in dér Seinsauslegung und Trinitatstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung 53), EOS, St. Ottilien 1997.
- SCHULZ, M., *Überlegungen zür ontologischen Grundfrage in Gustaw Siewerths Werk »Das Schicksal dér Metaphysik von Thomas zu Heidegger«* (Neue Kriterien 7), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003.
- SIEWERTH, G., *Das Schicksal dér Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959.
- SIEWERTH, G., *Der Thomismus als Identitätssystem*, Schulte-Blumke, Frankfurt a. M. 1961.
- SZEILER, Zs., *Hit és és: viszonya Aquinói Szent Tamásnál in Hit és ész: Teológiai és filozófiai közéletések*, Amici Sapientiae 1. (ed. Szeder, Zs.; Bakos, G.; Sárkány, P.), L'Hannattan, Budapest 2013, 93-118.
- SZEILER, Zs., *A rahneri excessus gyökerei Aquinói Szent Tamásnál*, in *In Memóriám Kari Rahner*, Vigilia Kiadó, Budapest 2006, 94-106.
- TILLIETTE, X., *Ist eine philosophische Christologie möglich?* in *Probleme und Aspekte dér Fundamental Theologie* (ed. Latourelle, R.; O'Collins, G.), Leipzig 1985, 168-187.
- TILLIETTE, X., *Filosofici davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989.
- TILLIETTE, X., *La settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992.

- TILLIETTE, X., *Philosophische Christologie: eine Einführung* (Theologia romanica 22), Johannes, Freiburg i. B. 1998.
- TILLIETTE, X. *Hfilosofici leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia ²2003.
- TRENTIN, G., *Im Anfiang: das "Mariengeheimnis" in den Handschriften von Wilhelm Klein*, Echter, Würzburg 2006.
- VASS, B., *Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in dér Theologie Hans Urs von Balthas ars*, L'Hannattan, Budapest 2010.
- VOLF, M., *Trinitat und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Grünewald-Neukirchener, Mainz-Neukirchen-Vlyn 1996.
- WEISS, J., *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*, Áron, Budapest 2007.
- WEISSMAHR, B., *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer in Mérleg 5* (1969), 63-82.
- WEISSMAHR, B., *A jelenkori metafizika feladatai és módszere in Mérleg 32* (1986), 346-365.
- WELTE, B., *Die Lehrformel von Nikaia und die abendlandische Metaphysik in Zúr Frühgeschichte dér Christologie: ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (ed. Welte, B.), Herder, Freiburg 1970.
- WELTE, B., *Dialektik dér Liebe: Gedanken zúr Phanomenologie dér Liebe und zúr christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 1973.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken FerdinandEbners*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1985.

BEVEZETÉS

Benevolenti lectori salutem! Egy gondolkodói útról szeretne e mű számot adni. 2006 őszén kerültem Rómába, ahol megismerhettem Páter Jacques Servais jezsuitát, a Casa Balthasar vezetőjét. A Gergely Egyetemen az Istituto di Spiritualitá tanára volt, és Hans Urs von Balthasar iránti érdeklődésem vezetett hozzá.² Ő hívta fel figyelmemet az akkor számomra teljesen ismeretlen Ferdinand Ulrichra, és az ő javaslatára vettem fel vele a kapcsolatot 2007 tavaszán. Az akkor már 76 éves Ulrich nagy szeretettel fogadott, mint később is, minden alkalommal amikor

² „Arguably the world's leading authority on the Ignatian spirituality of Balthasar”. így Sean Salai, S.J. <https://www.americamagazine.org/faith/2019/08/07/what-hans-ws-von-balthasar-learned-st-ignatius>, 2020. 09. 14.

meglátogathattam. Már ezen első találkozáskor világos volt, hogy a vendégszeretet, amellyel fogadott: ez az egész életművét átfogó tulajdonképpeni témája, a titkos centrum, mely körül minden gondolat forog, mely minden mondatában rejtve jelen van³. E találkozás élményét Rómában elsősorban Bolla István barátommal tudtam megosztani, akit el is vittem hozzá, s akire szintén nagy hatással volt: „klasszikus gondolkodó”, így nyilatkozott róla. Ulrich ekkor már több mint két évtizede nem publikált, nem írt. E döntés szándékába nem láttam bele, de úgy tűnt, visszatért a gondolkodásnak egy eredetibb intenciójához, a Szentírás és a „klasszikus mesterek” elmélkedő olvasásához.

Személyes barátság fűzte őt a huszadik századi teológia két óriásához, Henri de Lubachoz és Hans Urs von Balthasarhoz, lelkipolitikus volt Páter Klein^{4,5}, de a beszélgetésekben eltűnt a hírességek rejtett jelenlétének varázsa, sokkal inkább Ulrich egyszerűsége, figyelmessége volt az, ami megérintett. A nagy életkori különbség ellenére is a barátság légkörében, a szabadság közegében³ történt a beszélgetés. S bár adott volt a dialógus témája, hiszen akkor már tudtam, hogy az ő munkásságáról írom majd dolgozatot, mégsem ez lett ezen találkozások fő hozadéka. Az igazi gyümölcs messze túlmutat ezen a dolgozaton, talán így foglalhatnám össze: a gondolkodás ügye.

Hogyan olvassa a Szentírást az, aki a szöveget gondolkodói elkötelezettséggel veszi kézbe? Utólag így fogalmaznám meg a kezdettől bennem munkáló kérdést. Egy ponton az is másodlagossá vált számomra, hogy ezt a kérdést mennyiben lehet akadémikus kereteken belül megválaszolni, ami a dolgozat megírásában közvetlen nehézségeket is okozott. Fontosabbá vált a dolog maga, mint annak tudományos megragadása, de remélem ez végül is nem vált a dolgozat kárára.

*Non enim abundantia scientiae satiat animam eique satisfacit, sed sentire et gustare res internae*⁶ Mindenekelőtt az lett e dolgozat célja, hogy bemutassuk, hogyan olvassa Ulrich a Szentírást ill. hogyan táplálkozik Ulrich gondolkodása a Szentírásból. Számos helyen értelmez bibliai szakaszokat, de dolgozatunkban elsősorban a *Gabe und Vergebung* alapján vizsgáltuk a

³ V. ö. a 2.5.3. szakaszban mondottakkal.

⁴ Páter Kleinről a Hegelről szóló szakaszban, a 2.4.1. szakaszban lesz részletesebben szó.

⁵ „Bo kreist Ulrich stets, wie der Titel seiner letzten Buchveröffentlichung sagt, um die «Gegenwart der Freiheit», und das meint: die Gegenwart jener Freiheit, welche «freie Wesen sich gegenüber schaffen konnte». “ FEITER. R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17) Wützburg 1994, 18.

⁶ IGNATIUS DE LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, adnotatio 2.

kérdést. Az, hogy olvasási módját ontologikus exegézisnek⁷, az ebből fakadó létgondolkodást pedig biblikus ontológiának⁸ nevezzük, egyáltalán nem önkényes, hiszen szövegszerűen számos helyen szerepelnek nála e kifejezések, s talán tényleg kifejezésre lehet juttatni e szavakkal a legfontosabb vonásokat.

A vizsgálódások során világossá vált, hogy nem csak Ulrich gondolkodását kell részletesebben is bemutatni, hanem a keresztény filozófia mibenlétének kérdését is körbe kell járnunk, enélkül nem érthetőek Ulrich szándékai.⁹ De vállalható egyáltalán a „keresztény filozófia⁴¹ fogalma? Megmaradhat-e a hit világában az, aki filozófusként kérdez rá mindenre, magának a hitnek a mibenlétére is? Elindulhat-e a filozófiai gondolkodás nehéz útján az, aki a hit beleegyező magatartásával viszonyul az eredethez? Létezik-e valóban térdeplő gondolkodás és értelmes imádás? Ulrich számára a válasz egyértelműen: a hit és gondolkodás perikoretikusan egymásban vannak. Ez egyben azt is jelenti, hogy - a perikorézisben - egymás számára a növekedés lehetőségét jelentik. A filozófia gondolkodás számára a keresztény hit olyan erőforrás, mely által még eredendőbben válik önmagává. Igaz ez megfordítva is: a hit filozófiai módon gondolkodva érti meg mélyebben, éli meg teljesebben saját keresztény egzisztenciáját. A filozófiai gondolkodás és a keresztény hit egymást átjárva a maga eredeti alakjában¹⁰ növekedik - abban, aki itt hisz és gondolkodik.

Ez a perikorézis csak a szabadság világában lehetséges. Filozófia gondolkodásról tulajdonképpen csak annyiban beszélhetünk, amennyiben ezen gondolkodás belül egészen szabad - ám itt megnyílhat egy a filozófiát akár meglepetések elé is állító lehetőség, hogy nevezetesen Krisztus igazsága tegye még szabaddá. A Krisztusban elnyert szabadságunkban pedig megjelenhet egy „gondolkodói minőség”, melyben ez a szabadság teljesebben artikulálódhat. A hit és gondolkodás dialógusának kérdése továbblendít minket egy másik, Ulrich esetében meghatározó párbeszéd felé: a katolikus hit és a modern gondolkodás párbeszéde felé. Bizonyos szempontból ez különböző hagyományok dialógusa. Ulrich megértéséhez pedig látnunk kell, kikkel áll dialógusba, hol helyezi el magát az európai ill. a keresztény gondolkodás széles hagyományfolyamában. Ezen kitekintés teszi világossá, hogy mi is gondolkodói álláspontja, s ennek fényében tudunk felfigyelni arra a szinte már fokozhatatlan következetességre, mellyel a spekulatív gondolkodó feltárja mély intuícióit, mindenekeelőtt a létre és épp a gondolkodásra

⁷ Ez az 5. fejezet témája.

⁸ A biblikus ontológiával a 4. fejezet foglalkozik.

⁹ 3. fejezet.

¹⁰ Dolgozatunkban számos helyen fogjuk sajátos értelemben használni az „alak” fogalmat. E szó itt a német Gestalt magyarázata, ami Hans Urs von Balthasar gondolkodásában fontos szerepet játszik. „Wir ‚erblicken‘ die Gestalt, aber wenn wir sie wirklich erblicken, dann nicht nur die abgelöste Gestalt, sondern die an ihr

vonatkozó intuícióit.^{11 12} Épp e dialógusokban mutatkozik meg különös erővel Ulrich gondolkodói és hitbeli elkötelezettsége, ahogy a kereszténység legkeményebb és „elfogultabb” kritikáit olvassa, az ő gondolkodásukba lép, ahogy gondolkodói alakjukat befogadja, ahogy az alapintenciót keresi.¹³

Hit és gondolkodás, hagyomány és modemitás - e témák újrhangolják az eredeti kérdésfelvetést, annak vizsgálatát, hogy Ulrich hogyan olvassa a Szentírást. A vizsgálat tárgya sajátosan meghatározza a hozzá vezető utat, a vizsgálat során alkalmazandó módszert. Munkánk során egyre mélyebbé vált a meggyőződés, hogy ebben az esetben a módszer, épp mert meg kell feleljen a vizsgálandó tárgynak, nem nagyon lehel más, min a *források természetének megfelelő olvasás*¹⁴. Nem a megszokott metodológiai megfontolások elutasításáról van itt szó, hanem csak annak felismeréséről, hogy jelen esetben épp az olvasás belső minősége az egyik leghangsúlyosabb szempont, s ezért jelen dolgozatunk írásakor a legmeghatározóbb módszertani reflexió magára az olvasásra kellett vonatkozzon. Ehhez képest esetünkben a források kezelése, a terminológiai kérdések, a szaktudományi lehatárolások vagy az érvelés és rendszerezés alakzatai másodlagosak voltak. *Ne lépjen ide be senki, aki nem ismeri a geometriát?*¹⁵ Ne vegye Ulrich műveit kezébe, aki nem ingyenességben - Umsonst¹⁶ - olvas.

Egy metodológiai megjegyzés még ide tartozik Nem tudunk egészen következetesen eljárni az eredeti német szövegek idézésekor. Alapvetően csak azoknak a szövegeknek a magyar fordítását hozzuk, melyek elérhetőek magyarul, mert a számos, helyenként kifejezetten nehéz német idézet fordítására nem vállalkoztunk. A dolgozat egységessége érdekében pedig ezután a meglévő fordításokat inkább lábjegyzetben hoztuk.^{17 18} Ez alól kivételt képeznek olyan idézetek,

aufscheinende Tiefe, wir sehen sie ah Glanz, ah Herrlichkeit des Seins. ” BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, I. Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln 1961,112. Különösen az ember leírásában lesz jelentősége az ő alakjának, mely nem csupán a külső megjelenése, nem valamely matéria-forma kettősség egyik oldala - hanem valamiképp az ő „teljes alakja”. „*Das Individuum mit seiner gattungshaften Gestalt vertieft sich zur Person*”. BALTHASAR, H. U. v., *Pneuma und Institution*, (Skizzen zur Theologie IV.) Johannes, Einsiedeln 1974,41. Fontos e fogalom a keresztény hit leírásakor: „*Jie christliche Gestalt*”. Uott., 38-60.

¹² A 2. fejezet mutatja be vázlatosan Ulrich filozófiáját.

¹³ Épp ezért gondoljuk alapvető félreértésnek a Hegel-Studien kritikáját, mely szerint „Werden fäst allé Kontürén (Hegels) verwischt.” Szerintünk itt végül is a szeretetben való lényeglátás és a filológusi szövegűség - egyébként nem kiengesztelhetetlen - ellentétéről van szó. BAUM, M., *Recension: Hegel-Jahrbuch 1968/69*, in *Hegel-Studien 7* (ed. Nicolin, F; Pöggeler, O.) Grundmann, Bonn 1972, 268.

¹⁴ Az olvasás illetve a szöveg ontológiai státuszára reflektálunk a 4.3 ill. 4.4 pontokban.

¹⁵ *JtyEcopéTprpoQpijőeit;SÍOÍTCO.*” Platón Akadémiájának felirata

¹⁶ V. ö. 5. 3.3.

¹⁷ Ezen túl sokszor nehézséget okozott, hogy az eredeti német szöveget egy másik műben szereplő idézetként vettük át, s az ott idézet, gyakran „sokadik” német kiadás nem állt rendelkezésünkre. Ez esetben olykor le kellett mondanunk a magyar fordításról mert aránytalanul sok munka lett volna annak megtalálása a magyar kiadásban. Ez a nehézség elsősorban a Heideggertől vett idézeteket érinti.

„*Vasat vassal élesítenek, és mindenki a társa személyét csiszolja.*” Péld. 27,17.

melyeknek a dolgozat témája szempontjából nincs komolyabb jelentőségük, de amelyeket a lehetséges kitekintések miatt jónak láttuk beemelni.

Solo Deo Glória! Mégis szeretnénk megemlíteni azokat, akiknek külön köszönettel tartozunk, akiknek segítségével munkánk nem született volna meg. Mindenekelőtt Ferdinand Ulrichnak, akinek gondolkodása e dolgozat írása közben folyamatosan formált, újabb és újabb kihívások elé állított, s aki e szellemi út nehézségei közepette újra meg újra reménységre buzdított. Puskás Attilának, aki tanárként, témavezetőként és idősebb testvérként segített mindig a következő lépést megtenni. Jacques Servaisnek és Stefan Ostemak, akik ezen az úton elindítottak. Édesapámnak, Mazgon Sándornak, aki a lektorálás fáradalmas és alázatos munkáját vállalta. Végül azoknak, akik a szellemi barátság útján segítenek, kísérlek, inspiráltak vagy épp gyengeségeimre figyelmeztettek, különösen is Bolla Istvánnak, Mazgon Máténak, Szeder Zsoltnak. *Ferrum ferro acuitur, et homo exacuitfaciem amiéi sui*¹

1. STATUS QUAESTIONIS

Ulrich filozófiájának, életművének visszhangja összességében nem jelentős¹⁹. A róla szóló írások egy része még a művek megjelenéséhez kapcsolódnak, s ha figyelembe vesszük, hogy alapvetően német nyelvű teológiai és filozófiai folyóiratokról van szó, akkor részükről ez az érdeklődés talán csak a „kötelező minimumot” jelenti.

A róla való írásoknak egy második köre olyan teológusokhoz köthető, kik Ulrichot személyesen ismerik és nagyra tartják: Wilhelm Klein SJ, aki sok éven át lelkivezetője volt; Claude Bruaire, akivel egy salzburgi filozófiai kongresszuson ismerkedett össze, és akinek gondolkodása Ulrichéval olyannyira sok közös pontot tartalmaz, mintha egy közös gyökérről fakadnának; Hans Urs von Balthasar, aki mintegy atyai jóbarát támogatta az ismeretlen fiatal filozófust; végül azok a fiatal jezsuiták, aki hallgatták vendégelőadóként Münchenben. Különösen Balthasar figyelme és értékelése fontos, mert ez emelte Ulrichot szélesebb ismertségbe, és ez az, ami évtizedeken át, egészen Balthasar haláláig megmaradt - mint barátság és mint kölcsönös nagyrabecsülés. Balthasar számos alkalommal kifejezésre juttatta e nagyrabecsülést: amikor javasolta a fiatal filozófust a megüresedett müncheni „Guardini- tanszék” élére, amikor a

¹⁹ A recepció korábbi helyzetét pontosan leírja Feiter. FEITER, R.. *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 22 kk. „Rezeption und Resonanz”. Rövidebb összefoglalást ad Oster. OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 12-14.

„*Pneunia und Institution*”-l neki ajánlotta, pontosabban mintegy „neki tulajdonította”²⁰, vagy amikor a még kéziratban kezébe kerülő *Gébét als geschöpflicher Grundakt*²¹ olvasása után így nyilatkozott: erre a műre „*évszázadok vártak*”²². Ezeket pedig mintegy keretbe foglalja, hogy a Johannes Verlag segítségével lényegében ő teszi Ulrich életművét a szélesebb közönség számára elérhetővé.

Balthasar értékelése talán legerősebben akkor jut kifejeződésre, amikor saját filozófiai, pontosabban ontológiai felfogását tulajdonképpen Ulrichnak tulajdonítja²³. Hiszen Balthasar alapvetően nem alkot saját ontológiát - noha életművében, mint háttérszerkezet, kitapintható egy nagyon tudatos ontológia²⁴. De mert egy ponton mintegy rátalált arra a filozófiai gondolkodóra, aki mintha csak az ő filozófiai intuícióit artikulálná, mintha csak az ő teológiai gondolkodásában alkalmazott ontológiai háttérszerkezetet rajzolná meg - ezért ettől a ponttól kezdve mintegy neki tulajdonítja ezen filozófiai reflexiót.²⁵ Balthasar részéről az értékelés tehát egyértelmű és jelentős - de ha figyelembe vesszük, hogy egy barátság légkörében született, s ha megengedjük, hogy valaki e szellemi barátságot zárójelbe tegye, akkor a recepciónak ezen fejezete is könnyen leértékelődhet.

Ulrich recepciójának egy része szintén a Páter Wilhelm Kleinnel és Balthasarral való

²⁰ „*Ferdinand Ulrich freundschaftlich zugeeignet*” - így szól a mű ajánlása. BALTHASAR, *Pneunia und Institution*, 5. Balthasar egyébként viszonylag kevés helyen említi Ulrichot - ám ha értjük Balthasar hozzáállását, akkor ezen helyek jelentőségét is érzékeljük. A teljesség igénye nélkül néhány fontos hely: *Unser Auftrag* 33. *Herrlichkeit*, 3,1. 38. és 943kk.

²¹ ULRICH, F., *Gébét als geschöpflicher Grundakt*, Beten Heute 3., Johannes, Einsiedeln 1973.

²² Stefan Oster szóbeli közlése alapján. A Johannes Verlag honlapján, a könyv rövid leírásába fűzve felismerni Balthasar mondatát: „*Mán kann sich geradezu fragen, ob Ferdinand Ulrich auf diesen kurzen, dichten Seiten nicht etwas untemommen hat, worauf Jahrhunderte gewartet worden ist*”. <http://www.johannes-verlag.de/2875.htm>. 2017. 10. 28.

²³ Ezt sokan úgy értelmezik, hogy Ulrich mintegy Balthasar teológiájának filozófiai alapjait adja meg: „*Ulrich é la miglior sponda filosofica di Balthasar, e Balthasar é lo sfondo teologico délpensiero dl Ulrich* CARELLI, R., *L'Uomo e la Donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007, 177.

²⁴ Balthasar ontológiai intuíciói jóval első teológiai publikációi előtt készen állnak. V. ö. a „3.3.2. A keresztény filozófia és a léte irányuló kérdés” fejezeten belül a „*Jians Urs von Balthasar filozófiai ontológiája*” alponnttal.

²⁵ Ebben az összefüggésben szerepel Siewerth és Hans André is. így látja ezt pl. Tourpe. „*The theology of Balthasar is indebted, in its philosophical dimension, to the powerful metaphysical works of Gustav Siewerth and Ferdinand Ulrich, and also to Hans André. These three authors, at the background of the work of the Swiss thinker, represent a "triumvirate's" kind that had as a concern to think the actnafity of being and its relationship about nothingness of a manner that renews deeply the interpretation of the Thomist Being. The correct interpretation of von Balthasar's thought makes necessary, at least of the basic kttowledge of this originator, who would be able to well, in spite of the total oblivion in which they are let, to possess some keys of the fütöre of the metaphysics.*” TOURPE, E., *Le thomisme ontologique de G. Siewerth, F. Ulrich et H. André a l'arrière-plan de la pensée balthasarienne: Die vielen freunde, déréen namen ich jetzt verschweige...*” In *Revista espanola de teología* 65 (2005), 467-491. Summario. Ezt a mély összetartozást foglalja így össze Jakab Krisztina: „*egyetlen szellemi küldetés egymásra vonatkozó feladatainak a teljesítése*”. JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*. Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), Budapest 2009, 87.

kapcsolat hozadéka - így a *Communio* lapjain való megjelenések²⁶, egyes jezsuiták mint például Jacques Servais, Gerd Haeffner írásai²⁷. Egy további jelentős fejezet azon szerzők figyelme, kik a halál ill. a gyermekiét reflexióját tartják Ulrichnál továbbgondolásra alkalmasnak - itt is megközelítésének keresztény jellege ragadja meg e szerzőket²⁸.

A recepció viszonylag sovány volta miatt érdemes kitérni néhány olyan fontosabb monográfiára, melyekben Ulrich csak néhány lábjegyzet erejéig kap helyet, de épp e hivatkozások jelzik, hogy mely területeken tartják számon Ulrichot. Említi a keresztény filozófia történetének egyik legjelentősebb szakértője, Xavier Tilliette²⁹; Martin Heidegger egyik legjobb katolikus értelmezője, Gerd Haeffner³⁰; a Heidegger-tanítvány, Rómában filozófiát tanító Johann Baptist Lotz³¹; egy Eckhart-szakértő, Udo Kern³² illetve Gisbert Greshake, aki igen jelentős műve, a *Dér dreieine Gott* oldalain ugyan csak egyszer említi Ulrichot³³, de Martin Bieler-nek Ulrichról szóló írását tíz alkalommal. Michael Hanby művében ötször idézi Ulrichot.³⁴ Egy 1999-ben megjelent vallásfilozófiai kézikönyvben pedig ez áll: *"the most important religious philosopher of the century."*³⁵

Az utóbbi évtizedekben jellemzően Ulrich tanítványai hívják fel a figyelmet az életműre:

²⁶ *Vom Wesen christlicher Heiligkeit*, in *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 1 (1972)385-409. *Gott unser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 4 (1975), 29-38.

²⁷ HAEFFNER, G., *Ärension zu »F. Ulrich, Gegenwart dér Freiheit«* in *Theologie und Philosophie*, 51 (1976), 118-122; HAEFFNER, G., *Rezension zu F. Ulrich, Logo-tokos in Theologie und Philosophie*, 79/3 (2004), 460-463; SERVAIS, J., *Le grandi linee della filosofia di F. Ulrich*. in *Il Noovo Areopago* 19 (2000), 159-176; SERVAIS, J., *Recensione: F. Ulrich, Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*. in *Gregorianom* 85 (2004), 831-833.

²⁸ Elsősorban itt a következő írásokra gondolunk: PITZSCHL, F., *»Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...« Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie dér Kindheit im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende dér Moderné*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«*, 24 (1995), 50-60.; RIGOBELLO, A., *Un singolare saggio di Ferdinand Ulrich. L'infanzia sibolo della condizione umana*. in *L' Osservatore romano* 15 Settembre 2006, 3.

²⁹ TILLIETTE, X., *Lei settimana Santa déi fidosofi*, Morcelliana Brescia 1992, 103. TILLIETTE, X., *I jilosofici leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003, 135.

³⁰ HAEFFNER, G., *Gébén, Nehmen, Danken*, 475.478. Itt a vizsgált téma: „Das reine Schenken”; HAEFFNER, G., *Abendgesprach mit Martin Heidegger*, in *Theologie und Philosophie* 82 (2007), 393.

³¹ LOTZ, J. B., *Die Identitat von Geist und sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Gregoriana, Roma 1972. Ulrich két helyen szerepel, a lábjegyzetben. A 128. oldalon mint akit nem érintett meg a transzcendentális módszer, és közel áll Siewerth-hez. A 214. oldalon az „ipsum esse” és Isten mint „esse subsistens” megkülönböztetésénél szerepel - C. Fabro és G. Siewerth társaságában.

³² KERN, U., *„Gottes Sein isimein Leben“*. *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, Berlin-New York, 2003

³³ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 161. „als Gabe des Menschen an den Menschen”, *Gegenwart dér Freiheit*, 92.

³⁴ HANBY, M., *NO God, No Science? Theology, Cosmology, Biology*, Wiley-Blackwell, 2013. Idézésék helyei: 47., 256., 272., 274., 381.

³⁵ S. GRÄTZEL, S., KREINER, A., *Religionsphilosophie*, Stuttgart-Weimar 1999, 112.

Reinhard Feiter³⁶, Martin Bieler³⁷ és Stefan Oster³⁸, akik már hosszabb lélegzetvételű munkákban vetnek számot Ulrich hagyatékával. Az ő olvasatukban Ulrich egy méltatlanul elhallgatott szerző, akinek jelentősége messze túlnyúlik a jelenen. Ide sorolhatók azok a legfiatalabb teológusok, akik figyelmét - ha áttételeken keresztül is - épp a tanítványok hívták fel Ulrichra. Köztük örömmel említhetjük meg a magyar Jakab Krisztinát³⁹, akinek licencia dolgozata Ulrich léttapasztalatát mutatja be, illetve Szalay Mátyást, aki egyik cikkében a tekintély, az „atyaság” témájára reflektál⁴⁰.

Az elmúlt években tapasztalható újra érdeklődés Ulrich művei iránt⁴¹. Igaz viszonylag lehatárolható az a tematika, melyben Ulrich érdeklődés tárgya lesz: a tamási hagyomány újragondolásának szándéka. Ennek jegyében történik Ulrichnak egy bizonyos újrafelfedezése az amerikai *Communio* részéről is, ahol a publikációk jelentős része történik. A legfontosabb alakjai ezen vizsgálódásoknak Emmanuel Tourpe⁴² és Dávid C. Schindler⁴³, aki a *Homo abyssus-t*

³⁶ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17) Würzburg 1994.

³⁷ BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf* (Freiburger theologische Studien 145) Freiburg-Basel-Wien 1991.; BIELER, M., *Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth*. in *Gott Jur die Welt. Henri deLubac, Gustav Siewerth, und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel* (Kiad. Reifenberg, P.; van Hooff, A.), Matthias-Grünwald, Mainz 2001,231-245.; BIELER, M., *Gott und sein Ebenbild. Zür neueren Thomasforschung in Theologische Literaturzeitung* 127 (2002) 10, 1003-1024.; BIELER, M., *Ferdinand Ulrich 's Metaphysics as Reenactment'* In *Communio* 46/1 (2019).

³⁸ OSTER, S., *Metaphysik in der Wiederholung nach vomé. Zu einer wesentlichen Dimension im Denken von Ferdinand Ulrich in Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag*. (Kiad. Hafner, J. Ev.; Müller, S.; Negele, M.), Augsburg 1998,205-222.; OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004; OSTER, S., *Philosophieren aus dem Christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie in Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* (Schriften 5) (Ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln 2006, XHI-XXXIX.; OSTER, S., *Freely to Give: Ferdinand Ulrich as Teacher and Spiritual Father* In *Communio* 46/1 (2019),

³⁹ JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*. Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009.

⁴⁰ SZALAY, M., *A filozófia tekintélye - philosophari in Maria - Válasz Ferdinand Ulrich elmékedésére*. *Communio* 24 (2016) 1-2, 110-136. Cikk Ulrich egy cikkére reflektál, (ULRICH, F., *Gott unser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio* 4 (1975), 29-38.) melynek hozza a fordítását is: ULRICH, F., *Isten a mi Atyánk*, *Communio* 24 (2016), 98-109, fordította Szalay Mátyás.

⁴¹ Az utalások, idézések is megsokasodnak, ezekről nem igen lehet már áttekintést adni.

⁴² TOURPE, E., *Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne* in *Revista Espanola de Teología* 65/4 (2005), 467-491.; TOURPE, E., *La positivité de Tête comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de Theologik III: Sur un mot de Hans Urs von Balthasar*, *Gregorianum* 89/1 (2008), 86-117.; TOURPE, E., *Thomas d'Aquin est le penseur de Tête comme amour. A propos de deux livres récents. I. L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich* in *Revue Philosophique de Louvain* 106 (2008), 363-371.; TOURPE, E., *L'être et l'amour - Un itinéraire métaphysique* in *Donner raison* 27, Lessius éditions, 2010.

⁴³ SCHINDLER, D. C., *The Catholicity of Reason* In *Ressourcement: Retrieval and Renewal in Catholic Thought. Grand Rapids*, Eerdmans, 2013.; SCHINDLER, D. C., *The Grace of Being: Ferdinand Ulrich and the Task of a Faithful Metaphysics in the Face of Modernity*. In *Christian Wisdom Meets Modernity* (Kiad. Oakes, K.), London, Bloomsbury T&T Clark, 2016,149-163.; SCHINDLER, D. C., *A companion to Ferdinand Ulrich's Homo abyssus*, Humánium Academic Press, WashingtonDC 2019.; SCEDCLERD. C., *The Word as the Center of Man's Onto-Dramatic Task* In *Communio* 46/1 (2019).

angolra fordítja. De mellettük említést érdemel Maríné de la Tour⁴⁴, Ricardo Áldana⁴⁵, Jonathan Bieler⁴⁶, Antonio López, William Desmond⁴⁷, John Betz⁴⁸, Rachel M. Coleman⁴⁹.

Az így kialakult kép fő elemei a következők: Ulrich a tamási hagyomány megújításán fáradozik; e hagyományból elindulva elsősorban Hegel, Nietzsche, Marx ill. Heidegger filozófiájával áll dialógusban; szellemi rokonsága: Gustaw Siewerth, Claude Bruaire, Hans Urs von Balthasar és a megújuló tamási hagyomány más képviselői; túlterhelt nyelvezete miatt nehezen olvasható, ami még azt a kevés olvasót is elriaszthatja, akik témáira nyitottak. A hosszabb lélegzetvételi írások pedig általában Ulrich időszerűségét akarják igazolni: így Martin Bieler elsősorban a szabadságra mint filozófiai és teológiai témára reflektál; Reinhard Feiter ugyancsak a szabadság témáját vizsgálva alapvetően korunkkal kívánja Ulrich gondolkodását dialógusba hozni; Stefan Oster ezt a dialógust folytatja, elsősorban a dialogikus és ontológiai megközelítések Ulrich által való kiengesztelésének kísérlete által. Jakab Krisztina célja a *Homo abyssusban* kifejeződő léttapasztalat és létértelmezés bemutatása - amivel látszólag lemond a korral való illetén dialógusról, de az ulrichi ontológia forrásvidékének alapos bemutatásával meglátásunk szerint úgy járja végig Ulrich gondolkodói útját, hogy az mintegy önmaga felől rezonál jelenünk főbb témáira.

Amikor dolgozatunk elején, a status quaestionis bemutatása a feladatunk, ki kell térnünk arra a kérdésre is, hogy miként jelenik meg Ulrich recepciójában a biblikus ontológia témája. Úgy tűnik: csupán néhány bekezdés, vagy legfeljebb néhány oldal erejéig kerül elő Feiter⁵⁰ és Oster⁵¹ vagy akár Jakab⁵² írásaiban - de komolyabb vizsgálódás ezidáig nem történt, ezért is teszi ki ennek rendszeresebb tárgyalása dolgozatunk nagyobbik felét. Az „ontologikus exegézis” pedig, úgy tűnik, a mi vizsgálódásunk sajátja. Amikor tehát dolgozatunk tárgyává Ulrich ontologikus

⁴⁴ DE LA TOUR, M., *Gabe im Anfang - Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich*, 2013.

⁴⁵ ÁLDANA, R., *The Experience of the Unity of Time and Christian Faith in the Thought of Ferdinand Ulrich*. In *Communio* 43/3 (2016), 388-408.

⁴⁶ BIELER, J., *Ferdinand Ulrich's reception of Thomas Aquinas' metaphysics of being*, in *Symposium Thomisticum*, Porto 2017.

⁴⁷ DESMOND, .. *Being as Image of Divine Love: Between Ferdinand Ulrich and G. W. F. Hegel* In *Communio* 46/1 (2019).

⁴⁸ BETZ, J., *The Analógia Entis in Erich Przywara and Ferdinand Ulrich: Towarda More Catholic Metaphysics* In *Communio* 46/1 (2019).

⁴⁹ COLEMAN, R. M., *Thin 'king the Nothing' of Being: F. Ulrich on Transnihilation* In *Communio* 46 (2019).

⁵⁰ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17) Würzburg 1994. Elsősorban: 241-246.

⁵¹ Elsősorban a Gabe und Vergebung elé írt tanulmányában: OSTER, S., *Philosophieren aus dem Christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie in Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* (Schriften 5) (Ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln 2006, XÜI-XXXIX.

⁵²,3 «Metaphysik in der Wiederholung» által lehetővé tett és vele egyeredetűen adódó bibliai lét értelmezés, bibliai «metafizika» az Istenember Logoszában emberi és isteni szó kimeríthetetlen játékkeret felmérő vállalkozás, talán Ulrich legsajátosabb és egyik legmerészebb spekulatív területe." JAKAB, *Teljes üresség*, 155

exegézisét leltük, úgy gondoljuk, egy legalábbis részeiben új nézőpontot találtunk, mely remélhetőleg mások érdeklődésére is számot tarthat. Ulrich eddigi recepciója életművében a keresztény filozófia egyik lehetséges útját látta. Nézetünk szerint ezen túl Ulrich biblikus ontológiája és ontologikus exegézise jelentőséggel bír arra a teológiai érdeklődésre nézve, ami az utóbbi évtizedekben a katolikus szentírásértelmezés módjának, alapelveinek tisztázására törekszik.

2. FERDINAND ULRICH FILOZÓFIÁJÁNAK VÁZLATA

2.1. Ulrichforrásai?

Hegel a Szellem fenomenológiájának bevezetőjét így kezdi: „Egy mű előszavában a szerző előre szokott bocsátani nyilatkozatot arról, milyen célt tűzött maga elé a műben, mi szolgáltatott okot arra, hogy ezt a művet megírja, s milyen viszony áll fenn véleménye szerint az ő műve és ugyanannak a tárgynak más, korábbi vagy egyidejű feldolgozásai között; - filozófiai művel kapcsolatban ilyen nyilatkozat nemcsak feleslegesnek látszik, hanem a dolog természeténél fogva éppenséggel helytelennek és céltalannak is.”⁵³ Ulrich maga is hasonlóan látja, s noha elismeri az alábbiakban felsorolt szerzők rá való hatását, attól már mereven elzárkózna, hogy hatásukat egyes konkrét gondolatok megjelenésében vagy elutasításában kimutassuk?⁵⁴ Sőt Haeffher szerint, aki recenzióival végigköveti Ulrich életművét, erényt kell lássunk abban, hogy Ulrich esetén gondolkodását nem lehet egyszerűen az olvasmányjaiból és tanulmányjaiból levezetni?⁵⁵

Pedig Ulrich gondolkodását mélyen jellemzi egy nyíltan vállalt *tanítványt magatartás*, mely meg is nevezi mestereit. Minden sorában érezhető mindenekelőtt az egyetlen Mesterrel szembeni gondolkodói alázat és engedelmesség. Ez azonban - s itt már az ulrichi gondolkodói magatartás kulcskérdéseinél járunk - nem egy az úr-szolga dialektikába (Hegel) süllyedt, nem az emberhez méltatlan (Nietzsche) vagy a gondolkodás szegénységét és tágasságát feladó (Heidegger) engedelmesség. Ez az egész létezést átfogó engedelmesség - *Seinsgehorsam* - az evangélium és a tamási hagyomány igen érzékeny és eleven újraértelmezése, a gondolkodásnak

⁵³ HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája, előszó*, Akadémiai kiadó, Budapest 1979. 9.

⁵⁴ „Das Denken Ulrichs laßt sich weder aus einzelnen Stücken zusammentragen, noch in seine Quellen verrechnen.“ FEITER, R., *Zür Frédiéit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* In *Bonner dogmatische Studien* 17, Würzburg 1994, 21.

⁵⁵ „Je ursprünglicher jemand denkt, desto weniger laßt sich sein Denken mit Hilfe der bis dahin schon vorliegenden Kategorien kennzeichnen und begreifen und desto mehr ruft es bei den Hörem und Lesem ein eigenes Denken und möglicherweise auch Bedenken hervor. In hohem Maße trifft dies auf das Werk des Regensburger Philosophen Ulrich zu ...“ HAEFFKER, G., *Rezension zu »F. Ulrich, Gegenwart der Freiheit«* in *Theologie und Philosophie*, 51 (1976), 118-122. Idézett hely: 118.

a dolgok és a Teremtő iránti alázatából való növekedése. Ezért ezen engedelmes és szabad⁵⁶ odahallgatás által Ulrich filozófiai szempontból mindenekelőtt Aquinói Szent Tamás tanítványa.

Ulrich szerint az emberi gondolkodás mindazt, amit mint *újat* magába fogad, azt nem egyszerűen csak hozzáteszi a már tudottakhoz. Nem is úgy jár el, hogy az eddig felépített szellemi épület egy új darabjaként beépíti a kész épületbe. Nem is csak arról van szó, hogy az új ismeret, az újdonság felforgatja az eddigi ismeretek által alkotott világszemléletet, s ezt egy kész „épület” nem tudja magába foglalni. Tehát mégcsak nem is úgy működik az emberi gondolkodás, hogy új ismeretet szerezve az egész világgép és világszemlélet teljes újragondolásával egy új épületet épít. Nem így fogadja be az emberi szellem a világot.

Ulrich számára az emberi gondolkodás egyik legalapvetőbb paradigmája a *táplálkozás*. Az emberi szellem táplálkozik abból, ahogyan a létezőket látja, észleli és megérti. A gondolkodás táplálkozik a szavakból is, melyeket egy ember a másiknak úgy ajándékozik, mint igaz testvér egy falat kenyeret. Egy gondolkodó viszonya a forrásaihoz: táplálkozás^{57 58}. Befogadása a másik szavainak, gondolkodásmódjának, teljes szellemi alakjának. S e táplálkozás során maga a befogadó szellem sem tudja megmondani, mi történt egyes szellemi tapasztalatokkal, hova épültek be, mennyiben alakultak át. Táplálkozott belőlük - éhségét csillapította. A szellem éhségét, az emberi gondolkodás végletes éhségét, mely végső soron magára a valóság teljességére való éhség. „*Omnes creaturae edunt esse.*”⁵¹ Persze, ha ily módon a táplálkozás paradigmájából indulunk el, s e gondolkodás alapvetőforrása, tápláléka valójában a *valóság* egésze, akkor minden szerző, minden olvasmány ehhez képest másodlagos. S itt merül fel a kérdés: ehhez a legalapvetőbb forráshoz hogyan viszonyul a hit, mint a gondolkodás forrása? Erre Ulrich válasza egyértelmű: ez a filozófia végül is a hitből él, a hitből táplálkozik⁵⁹. Pontosabban talán a hit tárgyából: Istenből, Isten igéjéből, Isten misztériumaiból. Épp ezen a ponton tudjuk majd dolgozatunk tulajdonképpeni kérdését feltenni: miként tud a gondolkodás a kinyilatkoztatásból táplálkozni?

Ulrich viszonya a forrásaihoz - ez tehát nem egy egyszerű kérdés, de e kérdés nehézségei inkább csak előkészítenek munkánk központi feladatára: Ulrich ontológiájának és exegézisének

⁵⁶ Ezen a ponton válik érthetővé, miért olyan kulcsfontosságú Ulrich szerint az egész európai gondolkodás számára a szabadság és a tradíció viszonyának kérdése. V. ö. ULRICH, F., *Gegenwart der Frédiéit*, (Horizonté. Neue Folge 8), Einsiedeln 1974. Főleg az első tanulmány érdekes: „*Überlieferte Frédiéit*” - 11-72..

³⁶ A gondolkodás mint táplálkozás paradigmájával részletesebben is foglalkozunk majd az ontologikus exegézist leíró fejezetben, az 5.3.1. szakaszban.

⁵⁸ Meister Eckhart. Idézi: ULRICH, F., *Gabe und Vergabung*, 675.

⁵⁹ „(...) *dicsePhilosophieausdem Glaubenlebt.*” ULRICH, F., *GegeirwardérFreiheitlnHorizonte. NeueFolge 8*, Johannes, Einsiedeln 1974, 35.

megértésére. Mindezeket előrebozsátva és a továbbiakban is szem előtt tartva, vegyük azért sorba azok alakját, akik meghatározták Ulrich gondolkodását.

2.2. *A maradandó mester: Szent Tamás*

Kik voltak tehát meghatározó hatással Ulrich gondolkodására? Tanulmányai és forrásai alapján hová helyezük el Ferdinand Ulrich filozófust a huszadik század szellemi térképén? Egyben minden értelmezője egyet ért: számára a legmeghatározóbb az angyali mester gondolkodása⁶⁰, illetve azok köre, akik a huszadik században a tamási hagyomány megújításán fáradoztak. „*Ferdinand Ulrich Homo abyssus c. alkotása a tamási metafizika múlt század el éji-középi reneszánszának légrében született.*”⁶¹ Tamás hatása Ulrichra olyan meghatározó és átfogó, hogy nem is lenne reális, egy bevezető fejezetben erről összefoglalót adni. Gondolkodásának tamási vonásait a későbbiekben fogjuk megmutatni.

2.3. *Ferdinand Ulrich a XX. század szellemi horizontján*

Ulrichot tehát a tamási hagyomány őrzésén és megújításán fáradozó gondolkodók között kell elhelyezük. De ha ennél pontosabban szeretnénk helyét a XX. század szellemi térképén elhelyezni, akkor máí' feszültségbe kerülünk a fentebb mondottakkal illetve Ulrich önértelmezésével. Jellemző, hogy mind Stefan Oster és Reinhold Feiter az Ulrichról szóló monográfiájukban, mind a recenzorok tartózkodnak az ilyesfajta besorolástól. Ugyanakkor mindenki ugyanazon szerzői körhöz köti Ulrichot: „*Johannes Baptist Lotz tág értelemben Maréchal Iskolának nevezi azt az országhatárokon átívelő, eléggé laza szálakból szövődő szellemi «kört», amelyet a belga jezsuita munkássága erőteljesen meghatározott, mind nézeteinek inspiráló volta, mind az azokkal való kritikus számvetés tekintet ében.*”⁶² Lotz itt a Maréchal-

⁶⁰ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Ulrich számára ne lett volna meghatározó a keresztény gondolkodás sok más alakja. Itt első helyen kell említsük Szent Ágostont.

⁶¹ JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*, Theol. Lic., PPKE-HTK, Budapest 2009, 9. E reneszánszhoz lásd a „*Szent Tamás öröksége és újkori értelmezői*” fejezetet, ill. a következőket: GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction á la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1986, 46—58:84-95; 357-378.; FABRO, C., *Laproblematique dell'esse tomistico*, in *Aquinas 2* (1959) 194—224.; NEIDL, W. M., *Gustav Siewerth*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I.* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 249-272.; HORVÁTH, P., *Thomismus redivivus. Kant és Szent Tamás értelmezése, újraértelmezése és átértelmezése a modern katolikus bölcseletben*, in *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcseleti élménye és átértelmezése* (ed. Nyíri, K.; Palló G.), Áron, Budapest 2005, 333-354.; WEISSMAHR, B., *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer*, in *Mérleg 5* (1969), 63-82.

⁶² JAKAB., *Teljes üresség*. 10. Lotz fő szándéka a Maréchal iskola jellemzése, nyilván nem akarja Ulrichot egy zárt körhöz kötni. LOTZ, J. B., *Zür Thomas Rezeption in der Maréchal Schule*, in *Theologie und Philosophie* 49/2-3 (1974), 375-394.

iskolát nyilvánvalóan egészen tágan érti, ezzel együtt nem látjuk szerencsésnek a kifejezést, mert a tamási ill. skolasztikus hagyományban igen gyakran az „iskolák” egészen zárt, tartalmi vagy módszertani tételekben rögzített gondolkodói utakat jelentenek. O. H. Pesch a tomizmusról szóló összefoglaló szócikkében így fogalmaz: „*Gab es schon zwischen den beiden Weltkriegen zunächst isolierte, oft auch weniger historisch als spekulativ orientierte Durchbrüche durch den Schul-Theologen zu originären Thoniasverständnis (J. Maréchal, A.-G. Sertillanges, J. Maritain, G. Siewerth, K. Raliner u. a.)* „⁶³ Tehát Pesch nem iskoláról beszél, hanem olyan szerzőkről, akik a tamási hagyomány spekulatív megújítását kísérik meg. Azt kísérik meg, hogy Tamás gondolkodását mélyebben megértve forduljanak korunk kérdéseire, illetve Tamást a mai kérdésekkel párbeszédbe hozva - épp a tamási gondolkodást értsék meg mélyebben.

Egyébként példának okául Schmidinger, amikor a neoskolasztikának a 20-as évektől előtűnő megújulási kísérleteit akarja irányzatokra bontani, ezt a bontást aszerint a szempont szerint látja megvalósíthatónak, hogy az egyes szerzők kivel dialogizálnak. Így szerinte a „Maréchal Iskola” a kanti transzcendentálfilozófiát akarja a tamási filozófia felől értelmezni⁶⁴. Francia területen erős a dialógus Henri Bergsonnal, Németországban Heideggerrel^{65 66}. S egyébiránt Ulrich e tekintetben épp hogy nem sorolható Maréchal köréhez, hisz a kanti transzcendentálfilozófia az ő gondolkodását alig érintette. Talán egy szerencsésebb kiindulópontot talált Jakab Krisztina, amikor a Homo abyssus szövegében fellelhető utalásokat tekinti át: „⁴ *legfontosabb Tamás-kutatók, akikkel Ferdinand Ulrich párbeszédet nyit a Homo abyssusban (...): Jacques Maritain (1882-1973), Étienne Gilson (1884-1978), Cornelio Fabro⁶⁷ (1911-1995).*^{67 68 69} Így azonban - a teljes ulrichi életművet tekintetbe véve - épp azon szerzők nem válnak láthatóvá, akiknek talán a legtöbbet köszönhet, mint Siewerth, Klein vagy Balthasar.

Mi Schmidinger azon kulcspozícióját vesszük tovább, mely szerint itt a *tamási hagyomány spekulatív megújításának egy kísérletéről* van szó. S épp e spekulatív jelleg miatt Ulrich

⁶³ PESCH OP, O. H. *Thoniismus in Lexikon für Theologie und Kirche X* (Kiad. Höfer, J.; Rahner, K.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 157-167. Idézet helye: 161.

⁶⁴ SCHMIDINGER, H. M., »Scholastik« und »Neuscholastik« - *Geschichte zweier Begriffe in Christliche Philosophie im katholischen Deliken ...*, 23-53. Itt: 51.

⁶⁵ De ezek az irányzatok akár csak a 19. századi „iskolákhoz” képest kevésbé egységesek és egybetartók, ezért nem látjuk szerencsésnek itt pl. a Maréchal-iskola” megjelölést. A tamási ill. skolasztikus hagyomány XIX-XX. századi történetével jelen dolgozatunkban részletesebben is foglalkozunk a 3.3. fejezetben.

⁶⁶ Cornelio Fabro a magyar Horváth Sándor OP. tanítványa.

⁶⁷ „További Ferdinand Ulrich számára jelentős és inspiráló szerzők: L. B. Geiger, J. B. Lotz, A. Fór est, J. de Financé, van Steenberghen, de Raeymaeker, L. Lavelle. A velük való diskusszió a habilitációs dolgozatában (Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe [Salzburg 1958]) jóval nagyobb teret kapott. A Homo abyssus második (B) részeként megjelent alakjából több „kilépő”, dialogizáló megjegyzés hiányzik-v. ö. HA XXV” JAKAB, *Teljes üresség*. 10. 2. lábjegyzet

⁶⁸ JAKAB, *Teljes üresség*. 10.

gondolkodását pontról pontra kell egybevetnünk azokkal, akikkel szellemi dialógust folytat. Ez az út persze meghaladná nem csupán ezen bevezető összefoglalás, hanem egész dolgozatunk kereteit. Ezért itt és most csak szeretnénk felmutatni, hogy a tamási hagyomány megújításán fáradozva, Ulrichot kikkel kötik össze leglényegesebb szándékai⁶⁹. S az ő esetükben sem a teljes életmű befogadásáról van szó, hanem jellemzően egy-egy fontos meglátásuk, alapintenciójuk jelenik meg Ulrichnál.

Az Ulrichal komolyabban foglalkozó szerzők ugyancsak egyetértenek abban, hogy a fiatal Ulrich korának horizontján legközelebb Gustav Siewerthez⁷⁰ áll - de maga Ulrich mindig nagyon élesen elutasítja, hogy köztük mester-tanítvány viszony állna fenn. Kicsit közhelyesen hangzik, de igaz: ami összeköti, az el is választja őket egymástól, ez pedig végül is a létről való gondolkodásuk, ontológiájuk legbensőbb hasonlósága és különbözősége. De mi is ontológiájuk közös-különböző jellege? A tamási létgondolkodás megújításán fáradozva közel azonos csapáson járnak.⁷¹

Vázoljuk tehát röviden először Siewert ontológiai álláspontját. Nála megjelenik a fontos tézis: Duns Scotus és Suarez gondolkodása valójában a létfelejtés állomásai: létmetafizika helyébe lényeg-metafizika⁷² - ez lesz Ulrich egyik fontos témája is. Siewerth gondolkodásának egyik legállandóbb témáját pedig Ulrichnál is mint folyamatosan jelenlevőt találjuk meg: számvetés a hegeli gondolkodással, pontosabban Tamást párbeszédbe hozni Hegellel⁷³, illetve a lét mint aktus logicizálásának leleplezése és meghaladása. „*Siewertlmekek végeredményben nem sikerül a teremtett létet az emberi ésszel való dialektikus összekapcsolódásából kiszabadítania.*”

⁷⁴ Ferdinand Ulrichnak pontosan ez az egyik főszándéka. *küldetésének további feladataként*

⁶⁹ Ezt a megközelítést azért is látjuk helyénvalónak, mert így jobban tudjuk érzékeltetni, hogy Ulrich párbeszédképessége ellenére bizonyos értelemben igen magányos szerző. Nem iskolához és csoportokhoz tartozik, hanem mondatról mondatra érintkezik szerzőkkel, mondatról mondatra csak az igazság által adott és feltárt közösségben marad meg a másikkal. S épp ezen az egyszerre magányos és párbeszéd uton talál oly hűséges társakra Balthasar és Páter de Lubac személyében - akik a maguk módján talán ugyanezt a gondolkodói magányt élik.

⁷⁰ így látja ezt Lotz, Haefliger, Bieler, Tourpe, Servais és Jakab. A Siewerth és Ulrich közötti hasonlóságok kérdéséhez ld.: JAKAB, *Teljes üresség*, 12-13; LOTZ, J. B., *Zür Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, 382- 387.

⁷¹ „*Der Denkweg Siewerths steht Ulrich nahe, dessen Werk fiber das Wagnis der Seinsfrage in tiefgründigen Auseinandersetzungen die Wege des Aquinaten nachgeht und weiterfuhr.*” LOTZ, J. B., *Zür Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, 384.

⁷² „*Siewerth übemimmt darnit einen Grundtopos des Denkens Martin Heideggers, den er aber nur in dicsem eingeschrnkten Sinné gelten lassen will. Schon in der Schöpfungskonzeption des Duns Scotus erkennt er einen totalén Verhístdes wahren Seinsverstéindnisses...*” NEIDL, W. M., *Gustav Siewerth*. 258.

⁷³ „Gustav Siewerth mintegy filozófiai küldetésének tekintette Aquinói Szent Tamás létértelmezésének „rendszerzését”, hogy így lehetővé váljon a Hegellel (1770-1831) való termékeny összemérése, pontosabban: ennek az összemérésnek a folyamán akarta egységes rendszerre kerekíteni a tamási intuícioikat. Ez volt elsődlegesen a célkitüzése a *Thomismus als Iderúitatssystem* -mel (1938), amelyben - akárcsak Gilsonnál - a lét mint végtelen aktus áll a tamási „azonosságrendszer” azonosság-gyökerében.” JAKAB, *Teljes üresség*. 12.

⁷⁴ JAKAB, *Teljes üresség*, 13.

Siewerth a létfelejtés heideggeri vádja alól akarta tisztázni Aquinói Tamást⁷⁵, illetve, felmutatni a tamási és heideggeri létértelmezés rokon, netalántán közös intuícióit⁷⁶. S ha Siewerth ezt a vállalkozását nem is tudta véghez vinni⁷⁷, Ulrichra döntő hatással bírt e szándék⁷⁸ is.

Tartalmilag mi az, amit Ulrich létgondolkodásában Siewerthtől átvesz? Siewerth egyik legalaposabb elemzője, Schulz szerint ez épp Ulrich egyik legsajátabb intuíciója.⁷⁹ „*ferdinand Ulrich filozófiájának kezdetén a létnek mint szeretetnek a forrástapasztalata áll*”⁸⁰ - és ez lényegében megfelel a siewerthi létfelfogásnak. Kitüntetett jelentősége van annak, hogy az Ulrich számára fontos tamási helyek Siewerth-nél is központi helyet foglalnak el: „*ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*”⁸¹, „*esse significat aliquid simplex et completum, sed non subsistens*”⁸².

A Siewerth-tel kapcsolatban elmondottakat úgy összegezhetjük, hogy Ulrichot legszerencsésebb az alapján elhelyezni korának szellemi térképén, hogy kikhez áll közel létfelfogása. Ez a döntő kritérium, és ez egyben meg is könnyíti dolgunkat, mert egy olyan viszonylag szűk baráti körben helyezük így el, melyet könnyű nevesíteni - amint ezt már előzőekben tulajdonképpen meg is tettük. Ha a tanítványoktól és a távolabbi szellemi rokonoktól és szimpatizánsoktól eltekintünk, a névsor a következő: Gustav Siewerth, Wilhelm Klein SJ, Claude Bniaire, Hans Urs von Balthasar.

Azonban torz módon láttatnánk Ulrich útját, ha csak a hozzá közel álló körét nevesitenénk. A fentiekből is következik, hogy talán még meghatározóbb azok hatása Ulrichra, akikkel vitázik,

⁷⁵ JAKAB, *Teljes üresség*, 12.

⁷⁶ JAKAB, uott. Bieler szerint a kései Siewerth egyre mélyebben átveszi a differencia pozitívitásának heideggeri gondolatát. BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpferischer theologischer Entwurf* 261-266.

⁷⁷ „Ezen dolgozott a *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger* (1959) írása folyamán. Neidl értékelése szerint e nagyszabású feladatokat Siewerth csak részben teljesítette.” JAKAB, *Teljes üresség*, 12.

⁷⁸ A dialógus szándéka, még akkor is, ha a szándékot nem lehetett teljesen mevalósítani. S ezzel nem akartuk e szándékot meddőnek láttatni. Nem e dialógus értelmét akartuk megkérdőjelezni - sokkal inkább e dialógusról akartunk valamit mondani, annak alapvető jellegéről. Merthogy a kortársakkal való párbeszéd célja nem okvetlen valamely kérdések végleges megválaszolása. E párbeszéd eredendőbb célja egyszerűen csak az ember gondolkodói küldetésének gyakorlása.

⁷⁹ „Autoren wie beispielweise Ferdinand Ulrich und Hans Urs von Balthasar haben die von Siewerth indizierte ontologische Problematik aufgegriffen und darum ihr Denken einem Sein geöffnet, das im Seienden begegnet und zum Transzendieren befähigt. Die Einsicht in die Unmöglichkeit subjektiver Selbstbegründung und Transzendenzvermittlung führt demnach nicht in die Skepsis, sondern zum Erkenntnis der Offenheit des nicht in sich verschließbaren Subjekts für das Sein.” SCHULZ, M., *Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk »Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger«*, Einsiedeln-Freiburg 2003.

⁸⁰ JAKAB, *Teljes üresség*, 13.

⁸¹ így idézi Siewerth. SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959, 499. Az eredeti hely: *Quaestiones Disputatae De veritate*, q22 2 ad 2. Ott így szerepel: „*ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis*”.

⁸² SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 468. Az eredeti hely: *Quaestiones Disputatae De potentia* 1.1.

akkal egy olyan dialógusban áll, melyben egyszerre élesedik ami összeköt és ami elválaszt. A számos dialóguspartner közül itt is Hegelt és Heideggert kell kiemeljük - s a velük való dialógussal részletesebben is kell foglalkoznunk.

2.4. *A modemitással való párbeszéd: közeledés és távolodás*

Számunkra Ulrich gondolkodásának, gondolkodói magatartásának legmeggyőzőbb vonása épp az, ahogyan kortársaival vagy épp régebbi korok szerzőivel dialógust folytat⁸³. A dialógus igazi szellemi megnyílás a másikra: a másik teljes alakjának észlelése, indulás a másik felé, elhagyva otthonunkat, megszokott világunkat, hogy kitegyük magunkat az idegenség tapasztalatának, a másik másságának. E kockázatokat vállalni úgy, hogy nem tudjuk előre: „úgyis haza fogok térni”. Nem, a másikkal való találkozás igazi kockázata, hogy megváltozik a viszonyom az otthonhoz, sőt hogy olyasmit élhetek át, ami miatt már nem akarok többé hazatérni. Új otthonra találhatok.

De az igazi dialógus mégsem az otthon megtagadása, az atyai ház elfelejtése vagy porig rombolása. Az igazi dialógusban újratanuljuk saját otthonunkat, eredetünket, önmagunkat. A dialógusban a teljes szellem, minden benső mélységével és a világra megnyíló tágasságával érinti és ízleli a másik mélységeit és tágasságait. Ezért az igazi dialógusban mutatkozik meg a magunk számára saját szellemünk. S az igazi dialógusban - közvetített közvetlenségben - a másik valóságos szellemi alakja is kirajzolódik előttünk.

Ezért egy igazi dialógusból magunkhoz térve megőrizzük magunkban a másik teljes alakját - de nem csak a képpé merevítés vagy az utánzás módján, hanem a másik elevenségét is megőrizve. Ezért ha felidézzük a másikat: rá lehet ismerni a másikra, a másik másságára.

S miközben a másik felismerhető marad a róla való emlékezésben - aközben minden emlékező szó és gesztus minket is beleszó az emlékezésbe. Az emlékezetben az emlékező és akire emlékezik: szétválaszthatatlanul de össze nem keveredve vannak együtt. Két személy, egy elevenítő emlékezésben, összetartoznak, de össze nem téveszthetők. S ezért egyre mélyebben fejtődik fel sok közös vonásuk, és egyre élesebben látják a különbözőségüket.⁸⁴

⁸³ „Ulrichs Philosophie hat mit allén grófién schöpferischen Leistungen dies géméin, dafi sie in untrennbarer Einheit mit allén anderen grófién Intuitionen Aug in Augsteht: sie spricht ebenso unmittelbar mit Thomas wie mit Schelling und Hegel wie mit Heidegger.“ Hans Urs von Balthasar szavai a *Homo abyssus* második kiadásának hátlapján.

⁸⁴ Ezért minden dialógusban a másik stílusának a hatása alá is kerülünk. Érdekes tanulság volt jelen munka szerzője számára egy a PPKE-HTK-n tartott Ulrich-olvasó-szemináriumon az a beszélgetés, melyben a jelenlévő „olvasók” Ulrich stílusáról mondták el saját meglátásukat. Egyikük Heidegger, másikuk Szent Tamás végül harmadikuk Hegel irodalmi stílusának dominanciáját érezte ki a szövegből - aszerint, hogy ki melyik szerzőt ismerte jobban. Úgy tűnik,

A dialógushoz az egyik alapvető fontosságú gondolkodói döntés: felvállalni saját álláspontunkat, tudomásul venni és igeneim a másik másságát. Ulrich esetében ez sokszor azt jelenti, hogy a keresztény álláspontot ütközteti olyan szerzők álláspontjával, akik első látásra ezt a keresztény álláspontot elutasítják - sőt sokszor egy tudatos és hangos állásfoglalással attól végleg elhatárolódnak - de egy mélyebb dialógusban felfejthető, hogy gondolkodásukat a kereszténységgel való találkozás is alakította, s alakjuk e találkozás figyelembevételével nem válik érthetővé. S így végül e dialógus igazi kiindulópontja maga Krisztus, Krisztus tanítása és teljes alakja.⁸⁵

Ilyesfajta dialógust folytat Ulrich minden írásában. A két legfontosabb dialóguspartner Hegel és Heidegger. De fontosak még sokan számára. Még magyar szemmel is érdekes a „nagy szeptikusok” erős jelenléte: Marx, Nietzsche, Freud. Hegelt bizonyos értelemben ellensúlyozza Kierkegaard, más szempontból Hegel „titkos beszélgetőtársa”⁸⁶: Kis Szent Teréz, vagy épp a dialogikus gondolkodó, Martin Buber.

E felsorolásba nem illik Tamás, mert Ő nem ilyen értelemben dialóguspartnere Ulrichnak - ő inkább a szellemi otthon alakja. Vizsgáljuk meg hát a két legfontosabb beszélgetőtárssal, Hegellel és Heideggerrel folytatott dialógusának legfontosabb pontjait.

2.4.1. A nagy Szfinx⁸⁷: Hegel

Ferdinand Ulrich életművének jelentős része Hegellel foglalkozik⁸⁸. Egy mélyebb

Ulrich stílusa pontosan jelzi, kik a legfontosabbak a számára: Tamás, Hegel, Heidegger.

⁸⁵ „*Christliche Philosophie hat keine andere Theologie als die Christi. Gerade diese j Voraussetzung maciit Ulrichs Gesprch mit Hegel und Marx, mit Nietzsche und Heidegger so fruchtbar; ist doch auch dèrèn Denken in dèr Auseinandersetzung und unter dem Einfluji spezifisch christlicher Theologumena entstanden.*” HAEFFNER, G., *R. ezenionzu »F. Ulrich, Gegenwart dèr Freiheit«*, 122.

⁸⁶ Ulrich maga tekint így Hegelre és Terézre, amint ezt már korai írásaiban nyíltan ki is mondja: „*Von hier aus sei noch das geheime Gesprch zwischen Hegel und dèl kleinen hl. Therese von Lisieux bedacht.*” ULRICH, F., *Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus, in II problèma dell'ateismo. Atti dèl XVI. convegno internazionale dèl Centro di studi filosofici, Gallarate, 1961* Brescia 1962, 341-377. Az idézett hely a 375 oldalon. A tanulmány VII. 2. e. pontja foglalkozik e „titkos párbeszéddel”, 375-377. „*Die kleine Therese von Lisieux... Sie steht int verborgenen Gesprch mit Hegel und Nietzsche.*” *Homo abyssus*, 245. (273.)

⁸⁷ „*Thomas legt den Grund, Heidegger stiftet die Unruhe, Hegel aber bleibt die groÙe Sphinx, welche die Landschaft des Denkens überschattet.*” így: FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 16.

⁸⁸ *Hegel und die Zeitgestcdt dèr Frédièit*, in *Hegel-Jahrbuch 1968/69 (VII. internál. Hegelkongrefi, Paris 8.-12. IV. 1969)*, Meisenheim 1970, 233-250.; *Logik dèr Existenz und Offenbarung. Ein Gesprch mit Hegel anhand zweier Bücher von Claude Bruaire*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969) 249-275.; *Hegel und die Religion in dèr Gestalt des Denkens*, in *Anales de la Catedra Francisco Suarez* Granada 9-10 (1969-1970), 31-93.; *Hegel und die Frage nach dèr reinen Endlichkeit. Diaiektik des Werdens - Panlogismus - Spekulativer Anfang*, in *Theorein. Rivista Trimestrale di Filosofia* Palermo 1972.; *Gnosis und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Plrilosophie und Religion bei Hegel.*, in *Kairoi* 15 (1973), 280-310.; *Dèr letzte Wendungspunkt. Zum Verhältnis von Plrilosophie und Kirche bei Hegel*, in *Miscellana di studi filosofici in memoria S. Caramella* Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo Palermo 1974, 315-340.; *Begriff und Glaube*, in *Freiburger Zeitschrift für Plrilosophie und Theologie* 17 (1970), 344-399.

ismerkedés során pedig láthatóvá válik, hogy egész életműve egy folyamatos dialógus Hegel szellemi vállalkozásával. Már a disszertációjában⁸⁹ is Hegel gondolkodásának eredetvidékét szándékszik feltérképezni - s már ekkor a hegeli vállalkozás nagy tévedésének, a lét logicizálásának gyökereit igyekszik felmutatni. De főművének, a *Homo abyssus*-ra⁹⁰ is a Hegellel való dialógus az egyik vonalvezetője.⁹¹

Ha meg akarjuk érteni Ulrich Hegel-értelmezését, alaposabban szemügyre kell vegyünk a hegeli gondolkodás egészét. Nem csupán azért, mert enélkül talajtalan lenne mindaz, amit a későbbiekben mondani szeretnénk, hanem mert a filozófiai és teológiai közgondolkodásban egy olyan Hegel-kép él, mely jelentősen eltér Ulrichétől, s így a közgondolkodásban jelenlévő s egyébként sok ponton torz képhez képest pontosítanunk kell: ki is az a Hegel, aki Ulrich számára olyan meghatározó. Ezért most szeretnénk - elsősorban Szombatja Attilát⁹² követve - ezen Hegellel kapcsolatos előítéleteket megvizsgálni, s *„jéhány meglehetősen elterjedt, ám erősen vitatható állításból, pontosabban ezek korrekciójából kiindulni.”*⁹³

Az első állítás a következő: *„4 hegeli rendszer három része (logika, természetfilozófia és a szellem filozófiája) állítólag egy olyan történetet mesél el, mely ... szerint Isten^{94 95} vagy az*

⁸⁹ *Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffs bei Thomas von Aquin, J. Duns Scotus und Fr. Suarez?* Kézirat, Disszertáció, München 1955. „Wenn er in seiner Dissertation von den Verschiebungen der Akzentsetzung in der transzendentalen Auslegung des Seins handelt, welche sich von Thomas von Aquin über Duns Scotus zu Suarez ereignet, fragt er - zwar unthematisch, im Zusammenhang mit den folgenden Veröffentlichungen gelesen, jedoch unüberhörbar - nach den denkgeschichtlichen Herkunft Hegels; und indem Ulrich diesen Gang des Denkens nicht chronologisch rekonstruiert, sondern im Rückgang von Suarez über Duns Scotus zu Thomas von Aquin neu zu denken sucht, praludiert er schon, was dann in «Homo abyssus» zur Durchführung kommt: Thomas von Aquin mit Hegel ins Gespräch zu bringen.” FEITER, R., *Zür Freiheit befreit*. 16.

⁹⁰ *Homo abyssus - Das Wagnis der Seinsfrage*, (Horizonté 8) Johannes, Einsiedeln 1961. Újra kiadva: *Homo abyssus - Das Wagnis der Seinsfrage* (Schriften 1) (Ed. Bieler, M.: Pitschl, F.), Johannes, Einsiedeln 21998.

⁹¹ Jelen munkánk kereteit meghaladná, ha minden részletében meg szeretnénk ismerkedni Ulrich Hegel-értelmezésével. Csak fő vonalakban szeretnénk ezt vázolni, felhasználva Reinhold Feiter és Jakab Krisztina már többször idézett munkáit.

⁹² SZOMBATH ATTILA, G. W. F. Hegel vallásfilozófiája, in *Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések*. Amici Sapientiae I. (ed. Szeiler, Zs.; Bakos, G.; Sárkány, P.), L'Harmattan, Budapest 2013. 223-251.

⁹³ SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája. 230.

⁹⁴ S ha valaki ezek után az abszolútumot egynek veszi Istennel - a Hegel-szakirodalomban ezt nevezik „teológiai interpretációnak”. A kiváló Hegel-szakértő, Josef Schmidt kifejezése. SCHMIDT, J., *Hegels Wissenschaft der Logik*, Berchmanns. München 1976. 35-36. *Hegel rendszerének ((teológiai interpretációjáért# bizonyos mértékig maga Hegel a felelős, mert «A logika tudománya# egy végzetes kitételében felkínálta ezt minden olvasójának. “ SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája, 232. A nevezetes hely: „(Ezért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy’ a [metafizikaként felfogott logika] tartalma Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt”, HEGEL, A logika tudománya I, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 26.*

⁹⁵ „A «logika» volna itt Isten ideabirodalma a világ teremtése előtt, míg a természetfilozófia a külsőségbe, az «anyagba» áthelyezett, ugyanakkor az abszolút forrást is hordozó (és így’ a természetből újra felismerhető) ideavilág. Fontos momentum a különös történetében az is, hogy’ az abszolútum a külsőségbe áthelyeződve elveszti lényének öntudatát. A harmadik rész végül a szellem filozófiája, amely az egyéni és kollektív tudatfelemelkedését jelenti odáig, hogy’ felismerje magában az ((elveszett# abszolútumot mint alapvető és irányadó elvet. ... e rendszer kiépülése egyben azt az ünnepi pillanatot is jelenti, mikor nemcsak az ember ismer rá a fundamentumát adó abszolútra, de a természetből az emberen át kiemelkedő abszolút is eljut végre önmaga felismeréséig.” SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája, 230-231.

abszolútum a világ teremtése előtt létrehozta magában azokat az ideákat, amelyeket aztán magától elidegenít s egy külső természetbe visz át.^{1,94} Szombath szerint Hegel nem ilyen vulgárisán értette az abszolútnak a történelemben való önmagához-térését, s ezért az így leírt értelmezés nem tartható⁹⁶. Ez esetben viszont hol kell keressük a nagy hegeli látomás igazi szándékát? Mielőtt válaszolnánk először vegyük tovább a Hegellel kapcsolatos leegyszerűsítéseket. Nézzük meg, Hegel „milyen érvelést (ill. levezetést, módszert) használ akkor, mikor a (különfieléséget integráló) abszolút egység felé kormányozza a gondolkodást. Azt szokták erre felelni, hogy a dialektikát, amit pedig rendszerint úgy jellemeznek, mint a tézistől az antitézishez, majd a kettő szintéziséhez való tovamozgást. (...) A szintézis ezek után átfogalmazódik egy világosabban és egyszerűbben képviselhető igazsággá, amely újabb tézisként lép fel, majd ismét szembelép vele egy őt vitató antitézis, mígnem ezek ismét egyesülnek egy immár magasabb szintézisben - s ez így megy tovább egészen addig, míg el nem érjük a hiánytalan és befejezett abszolút tudást.”⁹⁷ Ez az értelmezés azonban megintcsak eltorzítva láttatja Hegelt, s már maga Hegel is tiltakozott ellene^{98 99 100}. Ez esetben azt kell kérdezzük: akkor mi volt Hegel gondolkodói „módszere”? Weissmahr Béla szerint Hegel módszere „az ontikus, logikai és transzcendentális feltételek fokozatos felszínre hozatala”⁹³, s a dialektika ennek csupán egy mozzanata. Egy filozófia módszere, főszándéka és egész felépítménye nyilván csak együtt értelmezhető, ezért a továbbiakban is együtt szeretnénk rákérdezni ezekre. Így nézve a fenti megjegyzés, mely Hegel módszerére vonatkozott, filozófiájának egészére vonatkoztatva azt

⁹⁶ Mert ebben az esetben „az öntudatlanságból öntudatra jutó abszolútum története (ha Hegel ebben a népszerű formában képviselte volna) egy olyan gondolati hibát reprezentálna, melynek elkövetésével Hegelt vádolni azért volna igen merész ötlet, mert e hibát teljes világossággal ő maga fedezte fel és alkalmazta is mindenütt, ahol szükség volt rá. E hiba a 'rossz végtelen'; hibája, mely egyszerűen szólva a végtelennek, az abszolútnak oly elgondolásait sújtja, melyek annak tartalmába korlátozást vagy elválasztást szeretnének belevinni. (...) Az az állítás, mely az abszolútum ön tudatlanságát reális fejlődési stádiumként veszi tekintetbe, épp ezt a hibát követné el. Először is azért, mert a feltétlen és korlátlan realitást korlátozná és «még nem»-et illesztene hozzá, másodszor és még nyilvánvalóbban pedig azért, mert az abszolútum fogalma szerint az, ami önmaga által meghatározott, ez pedig (szintén) feltételezi «önmagánál-létét». "Uott., 233.

⁹⁷ SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája. 231.

⁹⁸ SCHMIDT, J., Hegels Wissenschaftl. d. Logik, 42. „A Hegel módszerére irányuló kérdés első pillantásra nem tűnik túl nehezen megválaszolhatónak. Még a filozófiában alig jártasak is ismerik a dialektika fogalmát és el tudják magyarázni azt a tézis-antitézis-szintézis három lépéses sémájával. Hogy azonban ez mily kevésbé mutatja be Hegel voltaképpeni eljárás módját, már abból a tényből is belátható, hogy ő a dialektikán csak a fogalom mozgásának egyik oldalát érti, továbbá hogy Hegel minden sematizálást és hármas felosztást visszautasít, végül pedig abból, hogy a tézis-antitézis-szintézis terminológia Fichtétől ered, míg Hegel egyáltalán nem alkalmazta azt." STEINHERR, LUDWIG, Holismus, Existenz und Identität. Ein systematischer Vergleich zwischen Quine und Hegel, St. Ottilien 1995, 194. Idézi WEISSMAHR, B., A szellem valósága, Budapest 2009, 227.

⁹⁹ SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája, 241. Ezen túl Weissmahr szerint Hegel módszere az ún. „transzcendentális módszer” „retorzív” argumentációjával látszik egybeesni. Idézi SZOMBATH, Hegel vallásfilozófiája, 235.

¹⁰⁰ Fontos azonban látnunk, hogy az Egy ontológiájában Hegel a Spinozai örökséggel is számot kell vessen. Alapvetően azzal haladja meg, hogy dinamizálja Spinoza szubsztancia-fogalmát.

jelenti, hogy Hegel "rendszere az abszolútum mint az Egy" fokozati ontológiája. ¹⁰¹ „Ennek az ontológiának a módszere a transzcendentális, ontikus és logikai lehetőségi feltételek felszínre hozatala által elért előrehaladás.”¹⁰² Ekkor viszont nagyon komolyan kell vegyük amit maga Hegel mond: „Az egész filozófia nem más, mint az egység meghatározásának stúdiuma”¹⁰³.

A harmadik közkeletű megállapítás szerint Hegel rendszerében minden változás szükségszerű és ésszerű, s a „világfolyamat kizárólag az abszolútum érdekét szolgálja, mindaz, ami individuális vagy (ami ennél is több) személyes, puszta eszközévé válik egy általános és átfogó célnak, miközben a tisztán egyedi létezés létjogosultsága semmiféle elismerést nem nyer.”¹⁰⁴ Azonban Hegel „az abszolútumban «összefogott sokféleséget (...) nem kívánta egyoldalúan, az egység uralmaként elgondolni, hanem a szeretet mintájára a sokféleség által erősített egységnek tekintette.”¹⁰⁵ Itt tehát - hogy a fenti terminológiát folytassuk - az „abszolútum, mint az Egy fokozati ontológiájának” léggömbje nem az Egy despotizmusa, hanem az Egynek szerető, autentikus uralma¹⁰⁶. Az Egy szerető fénye ragyog be mindent - ez a kereszténységgel legalábbis rokonítható hegeli intuíció Ulrich olvasatát döntően meghatározza ¹⁰⁷ ¹⁰⁸. Így Ulrich olvasatában Hegel számvetése a filozófia hagyományával és Kant utáni helyzetével valós utakat nyit meg egy autentikus létgondolkodás felé. Ugyanakkor Ulrich bizonyos tévesnek ítélt hegeli meglátásokkal nagyon élesen szembefordul. Hegel széles örökséget fogad magába, s szinte emberfeletti vállalkozással akarja ezt az örökséget átfogni. S ezen örökség része „a közvetítetlen, zárt rés (*An-sich*) és a fogalomra oldott, logizált lét”¹⁰⁸ aminek örökségével - így Ulrich - végül is nem tudott

¹⁰¹Uott., 241.

¹⁰² Uott., 236.

¹⁰³ HEGEL, G. W. F., *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest 2000, 52.

¹⁰⁴ SZOMBATH, *Hegel vallásfilozófiája*, 232.

¹⁰⁵ SZOMBATH, *Hegel vallásfilozófiája*, 235.

¹⁰⁶ Innen elindulva lehet csak felfejteni a hegeli, *Aufhebung*” jelentését. Azt ugyan mindenki tudja, hogy Hegel a szó három jelentését akarja egybefogni - *negare* (tagadni-megszüntetni), *conservare* (megőrizni) és *elevare* (felemelni). Az azonban nem ilyen magától értetődő, hogy a „megszüntetve-felemelve-megőrzés” az Egy szeretetének fényében történik. S mindezt ráadásul úgy kell értsük, hogy közben távolságot tartunk magunkat a Hegel által kritizált „épületesség” posványától. „A filozófiának azonban óvakodnia kell attól, hogy- épületes akarjon lenni.” HEGEL, *A szellem fenomenológiája*, 12.

¹⁰⁷ S ez az a pont, mely Balthasar számára is olyan fontossá teszi Hegelt Nézetünk szerint a Balthasarral foglalkozó irodalom nem vette még kellően figyelembe Hegel hatását Balthasar ontológiájára. Amikor Balthasar Plotinosz vagy Origenész gondolkodói nagyságát izlelgeti, s bennük az Egy uralmának hiteles megfogalmazóit látja - e képen valójában Hegel alakjának fénye is tükröződik. Az Origenészről szóló mongráfiájának címe - *Geist und Feuer-pontosan* azt fejezi ki, ami Hegelnél is megfogja. Balthasar életművében Hegel jelentőségének témájával behatóbban Karl-Josef Wallner foglalkozott. V. ö. WALLNER., K.-J., *Gottals Eskhaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992.

¹⁰⁸ „Ulrich meglátása, hogy a hegeli szellem-metafizikában vívódnak következetesen végig azok a transzcendentális mozzanatok és vonatkozások, melyeket az újkor hajnalán hozott elégtelen gondolkodói „krisziszek” hagyatéka - a közvetítetlen, zárt rés (*An-sich*) és a fogalomra oldott, logizált lét - implikált, s mely egész súlyával ránehezedett Hegel vállára.” JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*. Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009. 75. V. ö.: *Homo abyssus*, A. III. 2., 36-41. (Életműkiadás 29-35.)

Hegel teljesen számotvetni.

Ulrich alapvetően tehát a tamási ontológia felől tekint Hegelre - s ezzel első ránézésre úgy tűnhet, figyelmen kívül hagyja Hegel kanti forrásait. Valójában inkább arról van szó, hogy ezt a vonulatot Hegel is egy tágabb ontológiai horizonton értelmezi, s nézetünk szerint Ulrich itt közel áll Weissmahr már idézett Hegel-értelmezéséhez. Hegel módszere eszerint „*az ontikus, logikai és transzcendentális feltételek fokozatos felszínre hozatala*”, azonban nem csupán a tudat kanti reflexiójaként, hanem végső soron az Egyhez való eljutás szándékával - amint ezt már tisztáztuk.

Ahogy Hegel a transzcendentális feltételek fokozatos felszínre hozatalával az Egyhez akar eljutni, úgy Ulrich szerint a gondolkodás a lét útját járja végig. E két megközelítés között alapvető hasonlóságuk mellett lényegi különbségeket is láthatunk. Ulrich mintegy átvette Hegeltől a „*tisztei kezdet*”¹⁰⁹ kérdését, ám mélyen idegen tőle a Hegelre oly jellemző hajlam, hogy ezt a kezdetet mint valami absztraktat¹¹⁰ értse. A „*tiszta végesség*” - melynek kérdésével az alábbiakban még külön foglalkozunk - valójában a létezők létéről való tapasztalatunk kezdete, s ilyen értelemben a hegeli ontológia első kérdése. Hegel ontológiájában a dialektika, a negáció, a lét „*semmisségének*” felfedése mind a lét absztrakciójához vezet - ez az amitől Ulrich minden erejével igyekszik magát távol tartani, miközben meg akar maradva a hegeb inspirációknál.¹¹¹

A spekulatív gondolatmenetek minden nehézsége ellenére világos, hogy Ulrich kritikája - melyben egyformán érezhető tisztelete Hegel nagysága iránt és küzdelme Hegel tévedéseivel - lényegét illetően elsősorban Hegel gondolkodásának ontológiai üzenetét célozza, s így, ha Ulrich Hegel értelmezését kívánjuk felfejteni, újra csak az ontológiában kell ezt elkezdjük. S mindaz, amit Ulrich Hegeltől átvesz és amit Hegelnek felró - egyetlen töröl fakad, a létértelmezésük közötti hasonlóságból ill. különbözőségekből.

Ulrich tulajdonképpen miért nem tudja Hegel gondolkodását maradéktalanul elfogadni? Erre a kérdésre részben már válaszoltunk, de szeretnénk ezt a választ elmélyíteni. Ez esetben

¹⁰⁹ „A tiszta lét a kezdet, mert egyrészt tiszta gondolat, másrészt a meghatározatlan egyszerű közvetlen, az első kezdet pedig nem lehet semmi közvetített és tovább-meghatározott.” HEGEL, G. W. F., *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. A logika*, Akadémiai kiadó, Budapest 1979. § 86. 151.

¹¹⁰ „Ez a tiszta lét mármosta tiszta absztrakció...” Uott, § 87. 154.

¹¹¹ „*Jie Aufliebung der Substanz in ihrer Wahrheit ist somit die Selbstdarstellung des Geistes in der Grundgestalt der ontologischen Differenz. Hier liegt die tiefe Wahrheit von Hegels «Phänomenologie des Geistes» verborgen, aber auch das aus dem Erbe des logisierten Seins verständliche «absolutes Wissen der zum Begriff geschlossenen Differenz zeigt sich in seiner abgründigen Perversion. -» Homo abyssus, 386. (Életműkiadás: 439.) (Némi zavart okozhat, hogy 'Jakab Krisztina, akit gyakran idézünk, a Homo abyssus idézésekor az életműkiadás szerinti oldalszámokat adja meg Mivel az életműkiadás következetesen jelzi mindenütt az eredeti kiadás oldalszámozását, mi helyesebbnek látjuk annak oldalszámait használni ill. megadni. Ezzel együtt zárójelben az életműkiadás oldalszámát is hozzuk majd.) Lásd továbbá Ulrich tanulmányának első fejezetét: *Das Problem einer „Metaphysik in der Wiederholung*”, in *Salzburgi- Jahrbuch für Philosophie* 5/6 (1961/62) 263-298 [Sein und Mensch als Thema der „Wiederholung” (263-268)].*

megkerülhetetlen, hogy a „logicizált lét” fogalmát körüljárjuk.

A logicizált lét - Das logisierte Sein

Ulrich Hegel-kritikáját szeretnénk jellemezni. Ezen útszakaszon el fogunk távolodni a hegeli terminológiától - elsősorban azért, mert ezt Ulrich is megteszi¹¹². Másrészt azért is, mert a következőkben szükségünk lesz az ulrichi terminológia ismeretére. A fiatal Ulrich Hegel-kritikája a Homo abyssus lapjain meglepően kiérlelt formában és nyelven szólal meg, s ez a filozófiai nyelv és a vele együtt adott Hegel-értelmezés a későbbiekben alig változik. Hogy ezzel a nyelvvel és fogalomkinccsel ismerkedjünk, a következőkben alapvetően Ulrichi szakaszokat kommentálva szeretnénk továbbhaladni.

Mit is jelent a lét logicizálása? Tulajdonképpen csupán azon hegeli álláspont átfogalmazása, mely szerint a lét és logika egybeesik, s ezzel adva van, hogy a természet és a történelem végül is az abszolút szellem mozgásának belső mozzanata”².

Hegel is érzekelte ugyanakkor a lét „semmisségét”, s a negáció és a dialektika eszközeivel gondolta ezt feloldani. „*Dieses logisierte Sein, das Hegel erbte, koimte deshalb auch nicht, trotz seiner selbigen Verwendung für das «Nichts», die Hegel in seiner «Logik» proklainierte, als Fülle erfahren und spekulativ konkret gedacht werden*”^{mi} A logicizált lét tehát egyszerre elveszti aktualitását és valóságosságát, s ugyanakkor a spekulatív gondolkodás elől is elzárkózik. Ez viszont a véges szellemet állítja lehetetlen feladat elé., *Dér Mensch alléin blieb als dér Vollstrecker des absoluten Widerspruchs des logisierten Seins übrig. Dér Mensch láföt in dér Reflexión des absoluten Wissens das co/a. Tovder Verniittlung des Endlichen ini Unendlichen sieli ereignen*”^{m4}

Mi az ami a logicizált létet kiemelheti e zsákutcából? Pontosabban a lét mely eredendő jellegzetességét felfedezve óvjuk meg a gondolkodást a lét logicizálásának kísértésétől? Vagy ahogy a következő bekezdésben fogalmaz: a létnek a létezőkbe való „kontinuációjától”? „*Nun ist aber die exinanitio des Seins keine lineare Kontinuation des Seins ins Seiende. Dicse Wahrheit*

¹¹² Elsősorban ezért éri a vád, hogy Hegelre az ő olvasatában alig lehet ráismerni. „*Werden fást allé Kontúrén [Hegels] verwischt.*” BAUM, M., *Rezension: Hegel-Jahrbuch 1968/69.* in *Hegel-Studien* 7, Bonn 1972, 268.

enthüllte uns dér notwendige Seinssinn.^{113 114 115 116}

A „*not-wendige Seinssinn*” egy sajátos ulrichi szójáték. A lét a maga lényegfelettségében mintegy értelem-adó jelleggel is bír, s ez az értelem-adó jelleg mintegy a létezők szükségéhez fordul - „*wendet síeli dér Nót hin*” - s így nem egy „szükségszerű megalapozást” jelent, mint esetleg Hegelnél az abszolútum objektíválódása a létezőkben. A „*not-wendige Seinssinn*” valójában a lét kenotikus mozgásának, a létadásnak lehetőségi feltétele, mely által a lét mintegy eleve a kontingens létezők felé fordul. A „*not-wendige Seinssimi*” mintegy magába rejti a lét ajándék-dinamikáját - „*die Funktion des notwendigen Seinssinnes (das heifit die Dynamik des Seins als Liebe)*.”¹¹⁶

A hegeli rendszer minden nehézsége ide vezethető vissza: a létről való elgondoláshoz. Tehát a tiszta kezdethez - márpedig „*Parvus error in principio magnus est in finé*”¹¹⁷. S ha ezen ontológiai megfontolásokat továbbgondoljuk a krisztológiában illetve a teológiában - merthogy Ulrich ezt következetesen megteszi - akkor a lét logicizálása ott a pneuma logicizálását - „*die Logisierung des Gottesgeistes*”¹¹⁸ - fogja jelenteni. S itt a logicizálás nem csupán egy elszegényítést jelent, hanem a Pneuma megfosztását minden funkciótól, mely Pneuma így a Logosztól már nem megkülönböztethető^{117 118 119 120}.

Ez persze azt is magával fogja hozni, hogy Hegel végül is az ontológiában feladja a szeretet intuícióját. Egység a sokféleségben, az „*Aufhebung*”, a közvetítés: olyan központi fogalmak Hegelnél, melyek a szeretet hegeli intuícióját feltételezik. De a logicizált lét - így Ulrich - ezen intuíció feladása. A szeretet intuíciójának következetes véghezvitele ugyanist azt jelentené, hogy maga a lét is a szeretet történése kell legyen. Ulrich útja tulajdonképpen így is értelmezhető: a létezők létének mint szeretetnek spekulatív kibontása.¹²¹

¹¹³Ulrichhoz hasonlóan értékeli itt Hegelt Heinrich Beck. Szerinte Hegel a létet tiszta idealitásként fogja fel: „*Hegels radikaler Idealismus besteht alsó in einer Verkürzung des Seinscharakters iiberhaupt auf dér Modus dér Idealitat, indeni dieser als dér einzige Modus des Seins gilt und nicht gesehen wird, dass Idealitat Realitat voraussetzt*” P. BECK, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Einespekulative Weiteiführung dér Seinslehre Thorns v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Frankfurt a. M. 2001, 100.

¹¹⁴*Homo abyssus* 41. (Életműkiadás: 34.)

¹¹⁵*Homo abyssus* 41. (34-35.)

¹¹⁶*Homo abyssus* 41. (Életműkiadás: 35.)

¹¹⁷*Homo abyssus* 41. (35.)

¹¹⁸Jakab Krisztina az, aki a kérdéssel kapcsolatban e mondatot - teljes joggal - idézi. JAKAB, *Teljes üresség*, 76. Aquinói Szent Tamás e szavakat a *De ente et essentia* felütésében mondja, ott tehát, ahol a létről való gondolkodást mintegy elkezd. A mondat egyébként Arisztotelésztől származik, Tamás ötóle idézi.

¹¹⁹P1. *Homo abyssus* 11. (1.)

¹²⁰Itt ragadható meg talán leginkább Hegel „szentháromságtanának” teológiai szempontból felületes jellege.

¹²¹Páter Klein, akiről a következő oldalakon írunk részletesebben, *A szellem fenomenológiája* helyes értelmezéséhez elengedhetetlennek tartja a szeretet témájára való reflektálást - sőt itt látja a Hegellel való keresztény számvetés igazi lehetőségét. „*Ein Philosoph (d. h. Hegel) hat ein Bach geschrieben, vielleicht das am schwersten zu lesende dér Weltliteratur, in dem er das Scheitem aller Gestalten des Weltgeistes in scheidendem Sprechen darzustellen versucht.*”

Egy témát még külön szeretnénk itt megvizsgálni: a tiszta végesség témáját, mert ez mind Hegelnél, mind Ulrichnál központi jelentőségű.

Tiszta végesség - reine Endlichkeit

Elsősorban azért kell a tiszta végesség témájánál elidőznünk, mert ez Ulrich Hegel-értelmezésének legradikálisabb pontja¹²². Röviden: a Hegel által a fogalomban megragadott tiszta végesség Ulrich szerint Móriában jelenik meg - a conceptus helyett az immaculata conceptio lesz a csodás zárókő. De az is a „tiszta végesség” részletesebb tárgyalása mellett szól, hogy Ulrich ezt az intuíciót Páter Wilhelm Klein jezsuitától vette, aki kora egyik jelentős Hegel szakértője volt¹²³, aki a legnagyobb tisztelettel ír Hegelről, de számos alkalommal elhatárolott tőle.¹²⁴ A Collegium Germanicum et Hungaricum spirituálisaként sokakra volt nagy hatással¹²⁵. A *Szellem*

*In diesem Buch könnte ein reifer Christ, kein Anjdnger, inpraecambulo lemen, die Welt dér Finstemis in ihrerNotzu verstehen. In diesem Bach istmurdreimalvon sogenannter Liebe dieRede, undsie ■wirdmitden blofien Weltgestalten in eine Reihe gesteUt. Die siegt nicht. Die bleibt mit allén Weltgestalten im Vetgehen, absolutes Vergehen, immerwahrender Tód, immer nur auferstehend zum Gericht, niezum wahren Leben, immer unterwegs und nie am Ziel. Das Sprechen mit dieser Welt des Pergeli ens könnte ein reifer Christ da lemen, könnte es. Aber es nützte ihm im Letzten ntirdann, wenn dér Geist dér Liebe hineinführt undaus dem Kampfvon allém gégen alles den Sieg erringt über alles Geschajfene, das sich dér Liebe entgegenstellt. Das Leben dér Heiligen vollzieht dieses Wunder. Vöm Ersten bis zum Letzten. “ Kommentar zu Römerbrief8,35-37,3.12.1960, Tagdes hl. FranzXaver. in KLEIN, Wilhelm, Gottes Wbrt im Römerbrief. Vortrage im Kolleg 1958 bis 1961. Sonderheft des 107. Jahrgangs Correspondenzblatt für die ehemaligen Alumnus des Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom, Regensburg- Tübingen 1998. (Páter Klein Írásainak gyűjteményes kiadását sajnos csak digitális formában sikerült megszerezni, ezért az oldal számot nem tudjuk megadni.)*¹²² Ulrich ezzel kapcsolatban elmesélt két beszédes anekdotát. Egy alkalommal egy németországi konferencián előadta Hegel tiszta végességének „nariológiai értelmezését”. Az előadás kellős közepén egy fiatalember az első sor közepén felállt, hangos léptekkel kivonult, végül jó hangosan becsapta az ajtót maga után. A fiatalember a már akkor is neves és elismert Habermas volt. Egy másik alkalommal egy salzburgi filozófiai konferencián adta elő ugyanezt a témát. A konferencián volt egy küldöttség a Szovjetunióból is. Az előadás már javában tartott, amikor a leghátsó sorban valaki lassan, ütemesen elkezdte verni az asztalt. A szovjet küldöttség vezetője volt. Egyre hangosabban verte az asztalt, majd rekedt hangon kiabálni kezdte: „Klerikofásisztát!” Az előadás után mindenki elhúzódott Ulrichtól. Egyszer csak odalépett hozzá valaki: „Kommen Sie, drinken wir ein Kaffe ... Die hier sind allé total verrückt” Ez a kedves idegen, aki megpróbálta a fiatalember ijedségét feloldani, Claude Bruaire volt (*Mindkét történet Ferdinand Ulrich szóbeli közlése.*)

¹²³ „Jach seiner Promotion war Klein bis 1929 Philosophieprofessor an dér grófién Studienanstalt dér Jesuiten in Valkenburg/Holland. Er galt als einer dér besten Hegel-KennerP LENTZEN-DIES. W. OFM. Páter Wilhelm Klein inPaulinus, TriererBistumsblatt 21. Januar. 2005.

¹²⁴ „Klein selbst hat eine vesentlicheBeeinflussungseinesDenkensdurch Hegel stets in Abrede gesteUt, sichtsogar ausdrücklich davon distanziert (vgl. Römerbrief S. 73f. 283). Viehnehr bekannte ersich in seinerSchrijtauslegung undseinen theologischen Ideen als Schillerdes heiligen Augustinus. Dassdaszutreffendist, kann dérLeserbeinahe auffeder Seiteseines hinterlassenen Werkesfeststellen.“ FÉLD, H., Dér bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts? Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 19 (2000), 263-273.

¹²⁵ „)Nach rneinem Wissensstand existiert von den folgenden Hörem Kleins in den sechs Jahren von 1956 bis 1961 ein in deutschsprachigen Bibliotheken greijbares literarisches Werk (ich bitté tini Nachsicht, wenn ich den einen oder anderen übersehen habé): Gottfried Bachl, Wolfgang Beinert, Herbert Biesel, Helmut Büsse, Bemhard Casper, Matthias Eichinger, Helmut Féld, Franz Furger, Gisbert Greshake, Gotthold Hasenhtütl, Hanspeter Heinz, Peter Hünermann, Reiner Kaczynski, Kiirt Krenn, Hans Kiing, Jürgen Kuhlmann, OttoLanger, Kari Lehmann, Peter Lengsfeld, Wolfgang Lentzen-Deis, Oswald Loretz, Rudolf Mosis, Franz Nikolasch, Wilhelm Ott, Stephan Ottó, Heinrich Petri, Hermann JosefPottmeyer, Anion Rauscher, Hans-Karl Rechmann, WinfriedSchulz, Hermán H. Schwedt, Wolfgang Seibel, Adam Seigfried, Michael Seyboldt, Jákob Speigi, Franz- Josef Steinmetz, Emst Christoph Suttner, Armdf Vagedes, Hennann-Josef Vogt, Helmut Weber, Friedrich Wetter, Nikolaus Wyrwoll, Erich ZengerP

fenomenológiájáról így vall: „So lese ich ... das schwierigste philosophische Werk, das im deutschen Sprachraum existiert, Hegels "Phänomenologie des Geistes", als eine großartige Mario-Sophiologie.”¹²⁶ Páter Klein a Szentírásban, az egyházatyáknál, és így még Hegelnél is, mindenütt ugyanazt az egy titkot érzékeli: „Das Mariengeheimnis”¹¹⁶. Ulrich továbbviszi Páter Klem Mária-elmékedését. „Wer ist diese geschaffene, reine Freiheit, die Mutter des einen Sohnes vom ewigen Vater? (...) Sie ist das geschaffene Sein als Liebe in Person¹²², in der sich Liebes-Armut (Virgo) und Liebes-Reichtum (Mater) jenseits aller Dialektik selbig für einander verwenden. Sie ist die reine, selbstlose, geschaffene liebes-Armut, die im ungeschaffenen Geist der Liebe durch den ungeschaffenen Sohn alles, das ganze göttliche «Vermögen» der Liebe, vom Vater, dem absoluten ursprungslosen Ursprung empfängt.”¹²⁵

Egészen biztosak lehetünk abban, hogy Hegelnek soha eszébe nem jutott volna, hogy a tiszta végességet Jézus Krisztus édesanyjában, Máriában keresse, ezért ez a mario- szofilológiai értelmezés sokakat elriaszthat - épp ezért is mondtuk ennek a pontnak a kezdetén, hogy a tiszta végesség témájában találjuk meg Ulrich Hegel-értelmezésének legradikálisabb pontját. Hogy ezzel együtt ez a mariológiai értelmezés segíthet-e Hegelt mélyebben megérteni, vagy akár „mélyebben elvezetni önmagához” - ennek megítélése messze meghaladja képzettségünket és lehetőségeinket. A továbbiakban mindenesetre úgy tekintünk erre az ulrichi hangsúlyra, mint amit nem kerülhetünk meg.

A tiszta végesség témája továbbvezet Heideggerhez, s ezzel továbblépünk Ulrich Heidegger-értelmezése felé. A „tiszta végesség” fogalma ugyan idegen Heideggertől, de nézetünk szerint „a dolog maga” központi jelentőséggel bír nála, ha a „tiszta végesség” fogalmának

Uott., 266. Rahner a 20. századi teológia nagy szürke eminenciásának tartotta. Páter Klein 107 évig élt, de életében nem jelent meg tőle semmi.

¹²⁶ Wilhelm Klein SJ levele Thomas Schipflingerhez, 1989. III. 19. (A levél megjelent Páter Klein Írásainak gyűjteményes kiadásában.. Sajnos ezt csak digitális formában sikerült megszerezni, ezért a pontos irodalmi adatokat nem tudjuk megadni.) T. Schipflinger hasonló témában írt egy könyvet, ezért volt a levélváltása: SCHIPFLINGER, T., SOPHIA-MARIA, eine ganzheitliche Sicht der Schöpfung. VerlagNeue Stadt, 1989.

megfeleltetjük „a jelenvalólétben magában rejlő létmegértést”.^{7_0 127 128 129 130}

2.4.2. Heidegger: a metafizika megkérdőjelezése

„Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken. Audi dies unterscheidet das Denken wesentlich von den Wissenschaften. (...) Und die Schwierigkeit für den Denker ist, diesen einzigen, diesen einen Gedanken als das einzig für ihn zu-Denkende festzuhalten, dieses Eine als das Selbe zu denken und von diesem Selben in der genauesten Weise zu sagen.”^{131 132} Mi az az egy gondolat tehát, melyet Heidegger mindig gondol?

Úgy véljük talán valamennyire megragadjuk ezt az egy gondolatot, ha azt mondjuk, hogy Heidegger azt a gondolkodói utat keresi, melyen a lét eredendőbben tapasztalható meg.¹³³ Mert - és ennyiben Heidegger a metafizika hagyományában állva kérdez - számára a maradandó téma az

¹²⁷ .Die ganze Hl. Schrift spricht vom Marienheime, weil sie von Christus spricht, von der Genesis bis zur Apokalypse. In keuscher Zurückhaltung liest die Kirche dieses Geheimnis, von den apostolischen Vätern angefangen, über griechische und lateinische Kirchenväter und Heilige und Theologen, bis in unsere Tage, in verschiedenen Zeiten in verschiedener Klärung, immer etwas mehr, von Jahrhundert zu Jahrhundert immer in Elnfurchung vor dem dreifachen Schleier der Jungfrau, der Braut, der Mutter. Nil inquinatum in eam incurrit, nichts an Befleckung ist in sie eingedrungen. Und nur Kinder verstehen es. (...) Nil inquinatum in eam incurrit. Maria ist kein stolzer Pharisäer und kein eingebildeter Philosoph. In ihr hat sich das Geschöpf nie und kehlen Augenblick für sich abtrennen wollen von der doxa, der glória, die ganz allein dem Dreieinen Schöpfer gehört. Darum begreifen wir Maria nicht, weil wir Werk- und Wissensstolze sind, und darum werden wir überhaupt nie das Marienheime ganz erfassen, auf Erden." Maria im Römerbrief, 1958. II. 10.

¹²⁸ Valamikor a hatvanas évek elején történhetett, hogy Ferdinand Ulrich egy telefonbeszélgetésben röviden beszámolt Páter Kleinnek egy konferenciáról. Itt röviden vázolta a saját előadását is, ahol a tiszta végességről mondott valamit. Páter Klein egyszer csak megkérdezte Ulrichtól: „Aber WER ist die reine Endlichkeit IN PERSON?” A kérdés a meglepetés erejével, szinte a semmiből jött, de feltárta Ulrich előtt Mária teljes misztériumát. (Ferdinand Ulrich szóbeli közlése.) „Das Tiefste [über Maria] hat Verf. durch P. Wilhelm Klein SJ (1889-1996) empfangen (der Hrsg.).” Gabe und Vergebung - Ein Beitrag zur biblischen Ontologie (Schriften 5), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2006, 215, 86. lábjegyzet. A kiadó, aki e megjegyzést ide fűzte: Stefan Oster.

¹²⁹ Gabe und Vergebung, 770.

¹³⁰ „A hit szempontjából, teológiai nyelven azt mondhatjuk, hogy- Heidegger célja az ember létszerkezetének mint „tiszta természetek” (natura pura) feltárása. Tökéletesen kommentálja Heidegger szándékát Rudolf Bultmann evangélikus teológus, Heidegger közeli marburgi munkatársa, aki teológiai nézőpontból a következőképpen foglalja össze a heideggeri vállalkozás tétjét: „Az egzisztenciális jelenvalólét-analízis tárgya a jelenvaló, az ember; ez a tárgy, amely a teológia tárgya is egyben. [...] A filozófia témája [...] a természetes, a teológiáé pedig a hívő jelenvaló. Itt azonban a »tényszerű« kifejezés nem az Istennel való szembefordulás teológiai értelmét hordozza, hanem tisztán formálonológiai megjelölés: a filozófus teljes mértékben eltekint attól, hogy a jelenvaló egyaránt lehet hívő és hitetlen. "Heidegger a Lét és időben így fogalmazza meg-kissé absztraktabb módon - ugyanezt: az egzisztenciális analitika »a jelenvalólétben magában rejlő létmegértés bontja ki, s ez a »,kiindulást jelentő egzisztenciaeszmé az általában vett jelenvalólét-megértés formális struktúrájának semmire sem kötelező előrajza«. " HEGYI, M., Differencia és szimbiózis - Heidegger esete a filozófiával és a teológiával, in Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések, Amici Sapientiae 1. (ed. Szeiler, Zs.; Bakos, G.; Sárkány, P.), L'Harmattan, Budapest 2013, 283-338. Az idézett rész: 301. Az idézett helyek: BLXTAIANN, R., A jelenvaló történetisége és a hit, in BULTMANN, R., Hit és megértés, L'Harmattan, Budapest 2007, 110. HEIDEGGER, M., Lét és idő. Gondolat, Budapest 1989, 356.

¹³² HEIDEGGER, M., Was heisst Denken? Niemeyer, Tübingen 1971, 20.

¹³³ „dann veire ein Wegfrei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganzé der modernen technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihre Sein, anfänglicher eifahrt. " HEIDEGGER, M., Der Satz der Identität, In Identität und Differenz, Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 33-50. 49.

ember léthez-rendeltsége¹³⁴, és maradandó feladat e léthez-rendeltség észlelése és kihordása¹³⁵, vagyis egy „*téradás a létező egésze számára*” és ugyanakkor „*belebocsátkozás a semmibe*”¹³⁶. E kettő által nyílik meg a filozófia mozgásteré, mely Heidegger számára egyszerre távlat és küldetés, szabadság és súlyos örökség, melyben újra és újra szembetalálkozik azzal a kérdéssel, melyet a létezőkkel és a semmivel való találkozás „*kényszerít ki*”: *„fiéért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?”*¹³⁷

Heidegger számára megkerülhetetlen ez a kérdés, és ezen túl egész gondolkodását megjellegzi e kérdés kérdéssége, tehát az a felismerés, hogy az emberi gondolkodás és a lét nincs olyan természetes módon egymásra hangolva, mint ahogy azt a nyugati filozófia hagyomány folyama feltételezi^{138 139 140}. Heidegger gondolkodói alakjának komorsága, öntudata, de - szinte evangéliumi - gondolkodói szegénysége is erre a felismerésre vezethető vissza.¹³⁷ Alakja rejtélyes és szuggesztív, a létre irányuló kérdezése az olvasót szembesíti valamivel, ami úgy tűnik a heideggeri gondolkodás jellegzetessége. Minden mondatában megőrződik valami tapasztalat-közelség. Minden gondolatmenetében gondolkodói tapasztalata, gondolkodói léttapasztalata közelségében marad, és ezáltal e tapasztalat-közelségre szólít fel minden olvasót. S e gondolkodói tapasztalat egyik legmeghatározóbb mozzanata, mely a nevezetes heideggeri „Kehre” fonása: a differencia.

A differencia tapasztalata

Az ontológiai differencia a lét és a létező közötti különbözőséget, pontosabban a lét és a létezők rendje közötti legalapvetőbb különbözőséget jelenti. Első közelítésben ez a metafizika olyan első adottsága, mely egyben egy legbensőbb szakadást is jelent: „*Die Differenz macht den*

¹³⁴ „*Im Menschen váltét ein Gehören zum Sein, velches Gehören auf das Sein hört, veti es diesem übereignet ist.*” HEIDEGGER, M., *Dér Satz dér Identität*, 39.

¹³⁵ „*Heidegger szerint az ember, aki már a létezőnél találja magát («Schon-sein-bei-dem-Seiendem’j, akkor lendül a filozófia irányába, ha teljes egzisztenciája «beugrik» rdtiltete egészének alapiehetőségeibe).*” JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori* Ferdinand Ulrich *Homo abyssus-ában*. Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009.20. oldal, 60. lábjegyzet.

¹³⁶ JAKAB, *Teljes üresség*, 20.

¹³⁷ HEIDEGGER, M., *Bevezetés a metafizikába*, IKON, 1995,5.

¹³⁸ „*Die Epoche des metaphysischen Austrags dér Offenheit des Seins ist zu Ende. Es ist wichtig zu seben, dafi dies für heidegger eine Tatsache ist, mit dér es ohne Fluchtversuche und Ausweichmanöver emst zu maciën gilt.*” HAEFFNER, G., *Denken im Ende dér Metaphysik*, 522.

¹³⁹ Georg Picht szavaival: „*Er lebte in einer Gewitterlandschaft (...) das Bewußtsein, mit dem Auftrag des Denkens gleichsam gescidagen zu sein. Seine monumentale Klarheit und eine grófté Strategie des Geistes standén unvermittelt neben einer Wehrlosigkeit, einer Verletzbarkeit, die plözlich in die abgründige List und das stets wache Mifitruauen des Bauem umschlagen konnten. Wunden, die ihm das Leben zugefügt hatte, schlossen sich nie.*” Idézi: HAEFFNER, G., *Ratsel Heidegger in Stimmen dér Zeit* 207 (114) (1989), 651 -665.663.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M., *Die onto-theo-logische Verfassung dér Metaphysik*, In *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 51-79, TI.

*Grundriss der Bau des Wesens der Metaphysik aus.*ⁱⁱⁱ³⁵

Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk Heidegger szövegeit, akkor kiderül, hogy őt nem egyszerűen a lét és a létezők különbözőségének kérdése érdekli, hanem inkább az az adottság, hogy ezen különbözőség Heidegger szerint magával hozza a *gondolkodás legálapvetőhh és maradandó törésvonalát.*

A *Was heißt Denken*¹⁴¹ lapjain Parmenides töredékeit elemezve az európai gondolkodás, s benne a metafizika alapkérdéseit kísérli megfogalmazni. Parmenides egy helyen így ír: „τό γὰρ αὐτό τοῦ εἶναι τὸ εἶναι“¹⁴² A megszokott német fordítás: „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“¹⁴³ Heidegger maga így fordítja: „Das nämlich Sebbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen des Anwesenden.“¹⁴⁴ Ha a mondatot nehéz is magyarul visszaadni, egy világos: a mondat megszokott, azaz az európai gondolkodás főfolyama által adott értelmezése lényegileg eltér a mondat eredeti jelentésétől, s teljességgel idegen a görög gondolkodástól. Mindez azonban Heidegger részéről nem csupán valamilyen filológiai megjegyzés. „Dagegen ist ein and eres klar: *der Spruch τό γὰρ αὐτό τοῦ εἶναι τὸ εἶναι re Kai divat wird das Grundthema des gesamten abendlandisch- europäischen Denkens*“¹⁴⁵

Miről is szól Parmenides mondata? A megszokott értelmezés szerint lét és gondolkodás egységét, egybeesését mondja ki. Heidegger szerint valójában egészen mást mond ki, sokkal inkább lét és létező összetartozását és különbözőségét viszi tovább lét és gondolkodás összetartozásába és különbözőségébe. „Lét” és „létező” - a metafizika e kulcs-szavait egy további Parmenides-töredékből^{146 147} származtatja, mely töredékben az *εἶναι* mindkettőt jelenti. Ezért Heidegger szerint a gondolkodás maradandó feladata ezen *εἶναι* elgondolása⁷⁴⁴.

Heidegger az *Identität und Differenz* végén maga teszi a következő utalást: „Zür Erörterung der Differenz vgl. *Was heißt Denken?*“¹⁴⁸ A differencia fogalmának helyes értelmezéséhez tehát a *Was heißt Denken?* kell a kiindulópont legyen. Ez a szöveg azonban, ugyan hangsúlyos helyen,

¹⁴¹ HEIDEGGER, M., *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 8. Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.

¹⁴² Parmenides, V. töredék ill. VIII. töredék 34. kk.

¹⁴³ HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* 146.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* 147.

¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* 148.

¹⁴⁶ Egy másik helyen, a VI. töredékben Parmenides így ír: „[Kpf] ῥὸ Χέγευ • Τε ἰ ’οε’υ • τ’ εἶοι • εἴππει ἰ’αι“ Heidegger először itt is idézi a mondat megszokott fordítását: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.“ HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* 105. Heidegger maga azonban később így fordítja a mondatot: „Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seinend“ Uott., 136.

¹⁴⁷ „Denken ist erst Denken, wenn es das εἶναι an-denkt, Jenes, was dieses Wort eigentlich und d. h. unausgesprochen nennt. Das ist die Zwiefalt von Seiendem und Sein. Sie ist das, was eigentlich zu denken gibt.“ Később, az átvételben (Stundenübergänge, Von X zu XI): „Wir sprechen stets aus dieser Zwiefalt.“ HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* 174. *Was sich gibt, ist die Gabedes Fragwürdigsten.*“ Uott., 149.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 81.

de csak röviden érinti a létező és a lét közötti differenciát. Sokkal inkább egy új módon való gondolkodást akar megfogalmazni és egyben demonstrálni - azt a felismerést, hogy a lét és a gondolkodás „nem esik egybe"! Heidegger eredendő tapasztalata tehát nem egyszerűen a lét és létező különbözősége. Sokkal inkább annak felismerése, hogy az egész európai gondolkodást megjellegzi, ahogy a lét és létező közötti differencia illetve a lét és gondolkodás közötti differencia tudatának elhalványodása a gondolkodást a legbensőbb világa felől számolja fel. Ilyen értelemben min *ipa Heidegger legeredendőbb témája* még csak nem is a lét és a gondolkodás differenciája, hanem *e differencia tudatában egy új és eredendőbb módon való gondolkodás eljasátítása* lenne! Ez persze nem azt jelenti, hogy így a létező és a lét közötti különbözőség máí' nem a fonástapasztalat része. Csak azt jelenti, hogy számunkra úgy tűnik: Heidegger alaptapasztalata a lét és a gondolkodás differenciája volt, illetve az a felismerés, hogy az európai filozófia erre a differenciára eddig nem kérdezett rá. Ezzel együtt: az ontológiai differencia a gondolkodásnak megkerülhetetlen és maradandó adottsága^{149 150}, mely épp ezért az emberi lét magva is: „*[Diese Zwiefalt] ist unauflösbar. Denn sie ist nichts anderes als dér Kern dér metaphysischen Naturanlage des Menschen.*“^{au?}

Számunkra úgy tűnik, Ulrich érti és tovább gondolj a Heidegger felismerését, pontosabban szembesíti a tamási hagyománnyal, illetve mindazzal, ahogy ő Hegelt olvassa. Mi most Ulrich értelmezésének két mozzanatát szeretnénk kiemelni. Egyfelől azt, ahogy Ulrich a létező létét és a benne adott ontológiai differenciát elgondolja, másfelől azt, ahogy az ontológiai differencia és a „teológiai differencia“¹⁵¹, azaz a szentháromság! személyek közötti differencia viszonyát látja.

Az ontológiai differencia ellenére a létezőnek „van köze" a léthez, mégpedig részesedik által. A létező részesedik a létben - ez a „létben részesítés" a lét számára egyfajta „semmissülés". Ezt nevezi Ulrich létkrízisnek: „*Wir nennen den «Anfang» dér spekulativen Entfaltung dér Differenz von Sein und Seiendem: Krisis des Seins, sofern in ihr die selbige Verwendung von Sein und «Nichts» in dér konkreten Substanz, die diese Bewegung immer schon als positive Setzung*

¹⁴⁹ „Um diese Frage nach dem *xcupicpós*’, nach dér Verschiedenheit dér Ordnung von Seiendem und Sein, überhaupt s felien zu können, muß béréits dér Unterschied, die Zwiefalt beider vorgegeben sein und zwar in dér Weise, daß die Zwiefalt selber und als solche nicht eigens beachtet wird.

Das Gleiche gilt für allé Transzendenz. JWenn wir vom Seienden zum Sein iibergehen, dann durchschreiten wir im Übergang die Zwiefalt beider. Dér Übergang lafit jedoch niemals die Zwiefalt erst entstehen. Die Zwiefalt ist bereits im Gebrauch. Sie ist in allém Ságén und Vorstellen, Tun und Lassen das Gebrauchtteste und darum das Gebrauchlicheschlechthin. “HEIDEGGER, M., *Was heisstDenken?* 175.

¹⁵⁰ HAEFFNER, G., *Heideggers Begriff dér Metaphysik*, Pullacher philosophische Forschungen 10. Berchmanskolleg, München 1974, 65.

¹⁵¹ „Theologische Differenz". FEITER, R., *ZurFreiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Wüizburg 1994, 177-181.

durch Gott überholt hat, zür Entscheidung koninit. ¹⁵²

Az ontológiai differencia, amint ebben a megfogalmazásban is érzékelhető, Ulrich számára nem egy tulajdonképpen megragadhatatlan különbözőség, hanem inkább egy olyan misztérium, melynek azért létezik spekulatív kibontása, igaz ez a spekulatív kibontás nem akarja a misztérium jellegét megszüntetni. Amikor *el akarjuk gondolni a differenciát*, akkor a *létezők létében* a differenciát a *Logosz által elgondolhatónak tételezzük*. Ulrich szerint azonban itt a *Lélek az, aki a differencia törésvonalát mintegy kihordhatóvá teszi* a gondolkodás számára, anélkül hogy ezzel elgondolhatóvá tenné. *f)ies aber zeigt gerade zutiefst, cl a fi das Sein «Nichts» ist, oder, theologisch dimensioniert, dér Gottesgeist durchwaltet die ontologische Differenz; er affirmiert die Krisis des Seins und hält die ontologische Differenz offen. Hier / liegt die Wahrheit verborgen, welche durch die das Sein hypostasierende, vermessene Vernunft zum «Geist»-Áther des zu síeli selbst kommenden Gottespervertiert wurde.* ¹⁵³

A differencia tapasztalata a hívő gondolkodás számára a szeretet első, még nem artikulált tapasztalata, mert a lét krízisében már maga a szeretet titka van jelen, a lét krízisét a szeretet hordja ki. A létkrízisben a szeretet mutatja meg kenotikus jellegét¹⁵⁴, sőt a létkrízis misztériuma csak Krisztus keresztségének kenózisában tárul fel a maga teljességében¹⁵⁵. Ezzel megnyílik az út az ontológiai differencia transzcendentális lehetőségi feltételének feltárásához - ami viszont Ulrich számára egy teológiai apriorira irányuló kérdés. így a differencia „misztériumát” nem számoltuk fel, hanem továbbvisszük egy mélyebb, eredendőbb misztériumba, egy mélyebb és eredendőbb differenciába: az isteni létben jelenlevő differenciába. Ez a differencia pedig az isteni személyek dialogikus differenciája¹⁵⁶.

A dialogikus differencia témája egy komoly frontot nyit Heideggerrel szemben. De mielőtt

¹⁵⁰ Homo abyssus 53. (49.) Ulrich *Homo abyssus-áak*. „kiindulási pontja” a „létkrízisnek” (Krisis des Seins) „E létkrízis szerkezete, bár speciális gondolkodási és nyelvi formában jut kifejezésre, megfelel a tamási ontológiai reáldifferencia szerkezetének: lét és lényeg, illetve a lét mint *aktus* és a létező mint konkrétan *szubzisztáló* lényeg valós differenciájának, mely különbség a *konkrét létező* valóságában az Abszolút Lét (Isten) filozófiai szempontból nézve tételező, kinyilatkoztatásteológiaiából pedig teremtői aktusa felől már mindig is egységet alkot.” JAKAB, *Teljes üresség*. 10.

¹⁵³ *Homo abyssus* 68-69. (67.)

¹⁵⁴ „Und könnte es nicht sein (wie Ferdinand Ulrich es zu erweisen sucht), daß das Endgeheimnis der Kenosis Gottes in Christo analogisch angelegt ist im metaphysischen Geheimnis des Seins: das lichtet nur, indem es ni chfet, das den Glanz des Göttlichen nur vermittelt, indem es vorausweist auf die ciufierste Demut des Kreuzes?” BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik*, Johannes, Einsiedeln 1961. Bd. 3.1. 38.

¹⁵⁵ „Daß nur die ciufierste Demut des Kreuzes das Geheimnis des Seins offenbar macht, das lichtet nur, indem es nichtet, underst im Endgeheimnis der Kenosis Gottes in Christo dér Glanz des Göttlichen so aufstrahlt, daß darin zurückverwiesen ist auf die Analogie des Seins.” FEITER, „Zür Freiheit befreit. 240.

¹⁵⁶ Gustav Siewerth. ezen a ponton másfajta differenciát feltételez az isteni létben, melyre minden differencia visszavezethető: az isteni lényeg (actus) illetve a személyek (subsistentia) közötti differenciát. Egyetértünk Bielerrel, hogy Siewerth hibázik, amikor egy *nem-valós* differenciát tesz minden differencia alapjává. BIELER, M. „*Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, 265.

ezt tárgyalnánk, először az onto-teo-lógia kérdésével kell foglalkoznunk.

***On to-th eo-logik*¹⁵⁷.**

Heidegger talán legnagyobb hatású állítása: a nyugati metafizika alap szerkezete onto- teo- lógikus. Ezt a meglátását a *Die onto-theo-logische Verfassung dér Metaphysik* lapjain fejt ki. Először a tanulmány lényegi pontjait szeretnénk felvillantani - Hegyi Márton egy előadását követve¹⁵⁸. Ő három tézisben foglalja össze a tanulmány gondolati ívét:

- (1) „Z) *abendländische Metaphysik sei im Wesentlichen Begründungsdenken, das das Seyn als Er-eignis nicht denken köimé, sondern immer einen erkenntnistheoretischen Notbehelf brauche, um das Sein des Seienden bzw. das Seiende des Seins.*“¹⁵⁹
- (2) „*Die abendländische Metaphysik sei als solcher Begründungszusammenhang zugleich Ontologie und Theologie. Diese zwei konstitutiven Momente dér Metaphysik vermischen sich zu einer seltsamen Konstellation in dér Weise, dass Ontologie und Theologie einander begründen.*¹⁶⁰ (...) *Die Wesensverfassung dér abendländischen Metaphysik mache alsó eine onto-theo-logische Konstellation aus, worin Ontologie und Theologie niemals unabhängig von dér gegenseitigen Begründung existieren köimen.*“¹⁶¹
- (3) „*Diese Konfusion habé zür Folge, dass dér Gott dér Philosophie kein göttlicher Gott mehr sei und die Philosophie seine Sache, das Sein, nicht mehr sachlich denken könne; alsó die Philosophie nicht mehr eigentliche Philosophie und die Theologie nicht mehr eigentliche Theologie sei.*“¹⁶²

A végkövetkeztetésben pedig Heidegger szándékát így foglalja össze: „*diese onto- theo- logische Konstellation, d. h. den genannten Begründungszusammenhang, zu überwinden.*“¹⁶³ Mit is akar Heidegger? Amint már fentebb megállapítottuk: egy eredendőbb filozófiai kérdésés, egy eredendőbb filozófiai gondolkodás útját keresi.

¹⁵⁷ Heidegger kifejezése. HEIDEGGER, M., *Die onto-theo-logische Verfassung dér Metaphysik*, In *Identitat und Differenz*, Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 51-79. 76. Néhol mind a három szó nagybetűvel szerepel. Mi Ulrich írásmódját követjük.

¹⁶⁰ HEGYI, M., *Intemus homo - eigentliches Selbst. Die phanomeno-theo-logische Verfassung dér Heideggerschen Lebensphanomenologie*. Ez az előadás „Heidegger und die Religion” konferencián hangzott el. (4. Treffen der Heidegger-Forschungsgruppe, Schloss MeBkirch, 4-7. Juni 2008). Rendelkezésünkre áll a kézirat, oldalszámok nélkül.

¹⁵⁹ Uott. Heidegger így fogalmaz: „*Daher is allé Metaphysik im Grunde vöm Grund aus das Gründen, das vöm Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließilich zür Rede stellt.*“ HEIDEGGER, *Die onto-theo- logische Verfassung dér Metaphysik*, 66.

¹⁶⁰ „*Dafi das Letzte aufseine Weise das Erste begründet und das Erste aufseine Weise das Letzte.*“ HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung dér Metaphysik*, 52. Teo-lógiai jelleg esetén a „végső”: Isten, mint „causa sui”, a legfőbb lény, ill. létező, az abszolút szellem, etc.

¹⁶¹ Uott.

¹⁶² Uott.

¹⁶³ Uott.

Heidegger tehát úgy gondolja, hogy ha rátalálunk a filozófiai gondolkodás egy eredendőbb útjára, épp akkor tud a filozófia a teológiának segítségére lenni, hogy az is a saját eredendőbb útjára találjon rá. Innen nézve Heidegger álláspontja a teológiával kapcsolatban igen pozitívnak tűnik. Vessünk hát még egy pillantást erre a kérdésre: Heidegger mit gondol a teológiáról?

Theo-logik - Isién a filozófiában?

A *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* lapjain olvashatunk egy kitételt, mely a teológus olvasó számára elsöre igen elidegenítően hathat:

„Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie koinmt. So verschirft sich die Frage nach deni onto-theologischen Charakter der Metaphysik zür Frage: Wiekommt Gott in die Philosporhie? (...) Die Frage: Wiekommt Gott in die Philosporhie? falit darum auf die Frage zurück: Woher stammt die onto- theologische Verfassung der Metaphysik? ”¹⁶⁴

Mi az, amit itt a skolasztikában szocializálódott olvasó nehezen fog elfogadni? „... die Ablehnung der metaphysischen Theologie. Besser gesagt: Es ist die Tatsache, dafi die Gründe für diese Ablehnung nicht so ausdrücklich und aus \führlich dargelegt werden, wie man das angesichts der längen Tradition der metaphysischen Theologie erwarten müfite. Oft wird die Argumentäljon mehr angedeutet als vorgetragen. ”¹⁶⁵ A gond tehát az, mintha Heidegger nem venné komolyan a metafizika hagyományát folytató teológiát, s vele együtt a metafizika Istenre vonatkozó fejtegetéseit. „Dem «Gott» der Philosphen mifittraut Heidegger. ”^{166 167}

Ez a szkepszis tehát mindenekelőtt azokat a szellemi építményeket érinti, melyekben Heidegger az onto-teo-lógia vonásait fedezi fel. Persze ezen építmények között kell lássuk korának katolikus teológiáját sőt talán a kereszténységet egészében⁷⁰⁻⁵. Ugyanígy a hegeli filozófiát, különösen annak „teológiai interpretációját”¹⁶⁸. De talán még a tanítványai közt lévő teológusok próbálkozásait is ezen szigorú mérce szerint ítélte meg.

Azt azért látnunk kell, hogy végül nem az Isten-kérdésnek a filozófiában való megjelenése

¹⁶⁴ HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 64.

¹⁶⁵ HAEFFKER, G., *Ratsel Heidegger* in *Stimmen der Zeit* 207 (114) (1989), 651-665. 660-661.

¹⁶⁶ HAEFFKER, G., *Ratsel Heidegger*, 661. A bizalmatlanság hátere Haeffher szerint: „Hinter dieser Stellungnahme stecken einerseits vemunftkritische Überlegungen, die denen Kants verwandt sind. Andererseits sind es Bestimmungen des Religiösen, die dieses weitab vom Metaphysischen oder überhaupt Wissensmafiigen riicken. (...) Diemethodologische Folge ist, dafi der Sinn des Wortes «Gott» eher von der religiösen Erfahrung her verstandén wird als umgekehrt, und dafi es die ekstatische Erfahrung, die sich (wie etwa bei Piaion, Ansehn, Descartes, Fichte) im Akt des Philosophierens selbst ergeben kaim, nicht eigentlich als etwas emstgenommen wird, worin Gott erscheint. ” Uott.

¹⁶⁷ „ [Heidegger] hat es wohl ont Ende der zwanziger Jahre aufgegeben, im Christentum die Gestal der Neihe des Göttlichen zu sehen, die die moderné Weltnochpragen kaim. ” HAEFFKER, *Ratsel Heidegger*, 662.

¹⁰⁰ V. ö. az előző szakaszban Hegel filozófiájáról mondottakkal.

ellen emelt kifogást. Szándéka annak kritikája, amit metafizikának nevez, mégpedig azon mozgása miatt, ahogyan a létezőket egységbe akarja fogni - a differencia felszámolásával. „*In dér Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und Höchsten beruht die Wesensverfassung dér Metaphysik.*”¹⁶⁹ Tehát végül is nem az a gond a metafizikával, hogy Isten belép általa a filozófiába - hanem hogy eleve a differencia felszámolására irányul. S amikor valaki a lét és Isten közé egyenlőséget tesz¹⁷⁰, vagy Istent a legfőbb létezőnek tekinti - akkor már eleve a fent értett onto-teo-lógikus metafizikát űzi, amit Heidegger meg akar haladni. Épp ezért úgy gondoljuk, hogy a heideggeri Onto-theo-logik igazi frontvonala az Onto-logik szóösszetételben van elhelyezve.

Onto-logik - Minden metafizika alapszerkezete?

A fentiek alapján világosan kirajzolódik Heidegger metafizika-ellenessége. Ez azonban épp nem azt jelenti, hogy a létre való kérdezést is elutasítja. Vajon marad-e még lehetőség egy hiteles „lét-gondolkodás” - Seinsdenken - számára?

Heidegger kritikája a nyugati metafizika történetének közepéből született és ezért veti el e filozófiatörténetileg megragadott alakulat egészét. „*Heideggers Distanz zűr Metc.physik ist aus dérén Mitte selbst herausgewachsen: aus dér denkenden Erfahrung, (...) dafi diese ganze Geschic.hte Ausfaltung eines «Wahrheitgesc.hehens» ist, das dér Metaphysik so innerlich ist, dafi sie es weder als ihren Grund noch als ihre Grenze jenials erblicken konnte.*”^{171 172} Heidegger szerint az onto-teo-lógikus metafizika nem reflektált alapmeggy őződésére. mely mindvégig vezetett, s melynek kifejtése egy végpontra jutott: „*dafi nahmlich das Sein vöm Denken her und auf dieses Ilin auszulegen sei.*”¹⁷⁰ Az, amit Heidegger végül megpillantott: „*dér verborgene Bódén des faktisk-unselbstverstandlichen Übereignetseins vonSein undmenschlichenDasein in unschließbarerDifferenz.*”^{iiVn}

Heidegger tehát éppenhogy nem zárja ki egy hiteles létgondolkodás lehetőségét - ám egy olyan adventi várakozásban marad, melynek légköre arról árulkodik: a jelenlegi metafizikai jellegű erőfeszítésektől nem várható, hogy valódi létgondolkodássá váljanak.

Ulrich onto-lógiája és a Heideggeri gondolkodás

¹⁶⁹HEIDEGGER, M. „*Die onto-theo-logische Verfassung dér Metaphysik*, 68.

¹⁷⁰ „*Das »Sein«—das istnichtGott.*” HEIDEGGER, *Humanismusbriefin* Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 9. Frankfurt a. M. 1976, 331. „A „lét”-nem Isten ...”HEIDEGGER, M.,Zeí 'él a "humanizmusról" in *Útjelzők (só. Pongracz, T.), Osiris, Budapest 2003, 293-335. 307*

¹⁷¹ HAEFFNER, G., *Denken im Ende dér Metaphysik. Ein Rückblick auf das WerkMartin Heideggers* In *Stimmen dér Zeit*, 194 (101) (1976), 517-529. 518.

¹⁷² HAEFFNER, G., *Denken im Ende dér Metaphysik. 521.*

Mennyiben érinti az onto-teo-lógia vádja Ulrich gondolkodását? ¹⁷³ ¹⁷⁴ Mennyiben egy olyan gondolkodó, aki „nem vette észre” a metafizika végét? Megítélni nem tudjuk, ez egy nagyon alapos egybevetést igényekre, melyre eddig még senki nem vállalkozott, s ami messze meghaladja a mi munkánk kereteit. Akik a kérdést eddig Ulrichhal kapcsolatban megvizsgálták¹⁷⁵, azok legalábbis tágabb értelemben a tanítványai, ami talán nehezíti, hogy Ulrichhal szemben egy „kíméletlen kritikával” járjanak el. Mindenesetre egybehangzón úgy látják: Ulrich kezdettől tudatában van a heideggeri felvetésnek, és igazi választ szándékszik adni rá. Ulrich ismeri Siewerth válaszkísérletét is, ezt részben folytatja, részben meg akarja haladni. Centrális kérdés nála a hegeli Onto-logik meghaladása, korai munkáiban tulajdonképpen épp ennek előformáit vizsgálja meg Scotustól Suarezen át Hegelig. S legfőképp: a differencia kérdésében Heidegger figyelmes olvasója.

Másfelől azonban élesen kritikus vele szemben. S olyan pontokon is nyíltan szembemegy Heideggerrel - sőt talán főleg olyan pontokon - ahol ennek a korszellem egyébként nem kedvez. Éppen ezt a „merészséget” jelzi már a Homo abyssus alcíme is: „*Wagnis dér Seinsfrage.*” S rögtön az első oldalon jelzi, hogy az onto-teo-lógia vádját ismerve mégis egy nyíltan teológiai távlatokkal bíró ontológiát kíván vázolni.¹⁷⁶

Az Ulrich által nyíltan felvállalt teo-lógiai jellegű létgondolkodás tehát e program szerint egyfelől elfogadja Heidegger metafizika-kritikáját, de ezen kritikát továbbviszi Heideggerrel szemben, s tulajdonképpen arra kérdez rá, hogy mi az, amit Heidegger a maga létre való kérdésben reflektálatlanul tételezett, de amit a keresztény léttapasztalat észlel. S itt elsősorban a differencia témáját gondolja tovább - bizonyos értelemben teológiai szempontból. Ilyen értelemben, úgy látjuk, mélyebbre kérdez, mint Heidegger? ¹

E szavakban pedig kirajzolódik kritikájának két további pontja is, mely Heidegger számára

¹⁷³ HAEFFKER, G, *Deliken im Ende dér Metaphysik.* 521.

¹⁷⁴ Az onto-teo-lógia vádjához, ill. annak kérdéséhez, hogy Ulrich mennyiben vádolható azzal, hogy onto-teo- lógiát űz: OSTER, S. , *Mit-Mensch-Sein. Phanomenologie und Ontologie dér Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 29-66.

¹⁷⁵ Elsősorban OSTER, S.. *Mit-Mensch-Sein. Phanomenologie und Ontologie dér Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004. Különösen is Oster könyvének I.2.c. pontja alatt: *.Das Sein als Gabe bei Thomas undseinespekulative Reception durch Ulrich -erster hinblickP,* 61-66. Továbbá a „metafizika vége” témához V.6.b.: *.Jst Ulrichs Deliken metaphysisch oder nachmetaphysiscliT* 420-423. Bieler és Feiter csak érintőlegesen reflektálnak a kérdésre.

¹⁷⁶ *Jm Zug dér Sache habé daher die Ontologie in die Anthropologie und dicse in die Christologie überstiegen. Döfi ein solches Untemelnnen sofort Widerwillen und Mijldeutungen provozieren kann, istmirwohl bewufit- vor allém heute, n'o das Denken aus derjahrhundertealten Gefangenschaft in den Pseudotheologumena durch die schlichte Seinsfrage wiederum auf den ihm zugewiesenen Weg sich zu besinnen beginnt und aus dér tiefer eifahrenen Hoffhung, deni niemals von uns her schließbaren «Noch nicht» dér Differenz von Sein undSeienden in den Vollzugkommt." Homo abyssus, 11.(1.)*

talán nem centrális kérdés - azonban Ulrich felől kifejezetten kardinális kérdéssé válik: a heideggeri gondolkodás adventi ill. monologikus jellege.

„Esgibt“. A létadás dialogikus jellege és/vagy monologikus gondolkodás

„Kein Denker ist je in die Einsamkeit eines anderen eingetreten.“⁴⁴¹⁷⁶ Heidegger itt nem mindenfajta dialógus lehetetlenségét akarja állítani. De nem is csupán a magányosság egy bizonyos belső, másokkal megosztható vidékéről beszél. Heidegger szerint a gondolkodásba, a gondolkodás eredendő léttapasztalatába végül a másik ember nem bevonható. így folytatja: „Gleichwohl spricht jedes Denken nur aus seiner Einsamkeit verborgener Weise in das folgende oder in das vorausgehende Denken.“^{177 178 179}

Nézetünk szerint e mondatokban a Heideggeri gondolkodás egy alapvető jellegzetessége tárul fel, melyet most röviden monologikusságnak nevezünk. A gondolkodás a létre való megnyílás, de mégis monológus marad. A lét felénk fordulása nem igazán dialógus, melyből aztán az emberi lét alapvető dialogikussága fakadhatna.

A lét, amikor a létező felé fordul, neki részt ad a létben - ezt a mozzanatot egy szójátékkal Heidegger így összegzi: „Es gibt.“ Azaz egyrészt „es gibt“ = „(a létező, mint valami) van“⁴⁴. Másrészt „es gibt“ = „(a lét mint valami) ad“. De ez a létadás amennyire lehetséges „személytelen“⁴¹. Semmit nem tudunk arról, a lét miért „adja“⁴⁴ a létező létét. Ezért szokás így fordítani: a létező léte „adódik“⁴⁴.

De ha így van, ha a létező létének adódása egy ilyen értelemben „személytelen“, azaz nem-dialogikus történés, akkor nem lehet véletlen a gondolkodó fent jelzett, s bizonyos értelemben végletes magányossága.

Ulrich Szent Tamást követve úgy látja: a teremtés létadás, „dare esse“. A létező oldaláról nézve a létezés egy létadás, egy lét-ajándékozás eseménye, mely legalábbis csírájában személyes, dialogikus¹⁸⁰. S ezért a létadás személyes gesztusa miatt a gondolkodás, mely a létre kérdez, alapvetően és eredendően válasz, tehát személyes és dialogikus jellegű.

Nézetünk szerint itt különbözik el végleg Heidegger útja a keresztény léttapasztalattól.

¹⁷⁷ „Die ent-deckte Deckung von Natur und Gnade gibt den Remin frei für die spekulative Erfahrung der ontologischen Differenzreilich mit dem Index einer neuen Versuchung, die uns dazu verleitet, das «Gewesen» der Inkarnation einer allererst sich ereignenden Zukunft des «göttlichen Gottes» (Heidegger) zu opfern - oder, im Grundriss der ontologischen Differenz gedacht: das Sein gegen seine konkreté, je schon ge-wesene Vermittlung zur Subsistenz «durch» das Wesen in die Dimension eines je nett Ankünftigen zu hypostasieren.“ *Homo abyssus*, 12.(2.)

¹⁷⁸ HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* 164.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* Uott.

¹⁸⁰ A dialógikusság Ulrichnál - e kérdéshez Id. FEITER, *Zür Freiheit befreit*. 3.§7. különösen is: „Dialogische Differenz“, 162-164.

Nem látja, vagy tán nem is akarja látni: Sein ist Gabe. Ulrich számára pedig épp a dialogikusságból nő ki a gondolkodás Heidegger által is megsejtett és ki is mondott alapvonása: Denken ist Danken¹⁸¹.

Egy adventi jellegű létgondolkodás

Ulrich a *Homo abyssus* lapjain gyakran úgy artikulálja saját álláspontját, mint egy egyidejű elhatárolódást Hegel és Heidegger álláspontjától. Az ész a maga spekulatív útján hogyan tapasztalja a lét megmutatkozását? Hegelnél ez a megmutatkozás mintegy már megtörtént, az ész mintegy megszüntette a lét jövőjét - „Zukunft des Seins”, - a lét megjelenését mintegy a múltba rögzítette. Ezzel szemben Heidegger az ész egy adventi várakozásban tartja, s a lét megjelenését úgy várja, mintegy egy tisztán jövőbeli eljövételt.¹⁸² Hegel onto-lógiája a differencia felszámolására épül, nála egybeesik lét és létező, lét és logika. Heidegger ezt a gondolkodói magatartást akarja felülmúlni - de Ulrich szerint nem a megfelelő módon. „*Die Fixierung des Denkens in der einsinnigen, statischen Essen: wird nicht dadurch überwunden, daß sich das Philosophieren in eine alttestamentliche Erwartungssituation oder in das «Noch-nicht» der griechischen Metaphysik «transponiert».*”¹⁸³ Helyesen veszi észre Jakab Krisztina, hogy Ulrich itt Heideggerhez képest továbblép, mert érzékeli: a gondolkodásnak a lét és a létező differenciáján túl a múlt és jövő differenciáját is ki kell hordania: „*Ulrich (...) döntése az ontológiai jövő és múlt (...) egyben tartásáról szól.*”¹⁸⁴ Talán közérthetőbben tudjuk ugyanezt megfogalmazni, ha azt mondjuk: a hegeli rendszerben azért szűnik meg a létadás ajándékozó jellege, mert a létező egyfajta szükségszerűségben kapja a létet. Heideggeremél pedig mintha miközben „adódik” a létező számára a lét, eközben a lét mintegy vissza is vonja magát, „nem adja magát teljesen”. A keresztény léttapasztalat azonban a létadásban a szeretet ingyenességét fedezi fel: egészen adni magamat, teljes önátadással és mégis teljes szabadságban. Ulrich szerint a létadás ezen ingyenesség és szabadság jegyében áll.

¹⁸¹ „Ist das Denken ein Danken” HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* 91. „Denken” és „Danken” viszonyához lásd: nőtt. 91-94.

¹⁸² „Er fociért uns als die Ausgesetzten auf den Weg, er treibt uns auf eine an-sich-haltende, niemals sich schenkende Zukunft des Seins hin, die uns auf den vergeblichen Anfang zurückwirft.” *Homo abyssus* 18. (9.)

¹⁸³ *Homo abyssus* 13. (3.)

¹⁸⁴ JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában.* Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009. 20. oldal, 60. lábjegyzet.

2.5. Ulrich létgondolkodásának¹⁸⁵ rövid bemutatása¹⁸⁶

Most tehát szeretnénk Ulrich ontológiáját kicsit részletesebben bemutatni - de ez azért nem egy teljes merítésű leírás lesz. Nem a teljes gondolkodói utat akarjuk itt végigjárni, hanem csak a számunkra fontos állomásokat, s azokat sem az eredeti sorrendben. Nem ennek a gondolkodásnak a kibomlását mutatjuk be, hanem csak a gyümölcsre tekintünk. Az ulrichi gondolkodás néhány olyan jellemzőjét mutatjuk be, melyek számunkra a következőkben fontosak lesznek.

2.5.1. A lét és a létezők¹⁸⁷

Szent Tamás örökében

Sokadszor mondjuk ki: Ulrich gondolkodása a tamási örökségből él, annak hagyományfolyamához tartozik. Ez az örökség olyan elevenen és mélyen van jelen gondolkodásában, hogy nem lehet néhány állásfoglaláshoz vagy témához kötni. Ha röviden szeretnénk bemutatni, miképp van jelen a tamási örökség Ulrich életművében, mégis adódik egy természetes kiindulópont. Ez a kiindulópont azon néhány tamási hely, melyeket számos alkalommal idéz, melyek bizonyos értelemben jelszerűen jelzik a mélyben sokkal szövevényesebben jelen lévő tamási hatást¹⁸⁸ ¹⁸⁹. Ilyen kiindulópontként szeretnénk most rátekinteni ezen igen gyakran idézett tamási mondatokra. Rögtön hozzá kell azonban ehhez fűznünk, hogy Ulrich gondolkodása Tamás életművét tekintve nem csupán ehhez a néhány mondathoz kötődik. Műveiben, ha csak az idézeteket vesszük figyelembe, akkor is Tamás művei nagyon széles folyamának jelenlétét észleljük. A leggyakrabban idézett művek “természetesen” a *De Ente et Essentia*, questiók közül a *De Veritate*, *De Potentia*, *De Anima*, *De Malo*, a *Super Sententiarum*, továbbá a *Summa Theologica* és a *Summa contra Gentiles*. Előkelő helyen szerepelnek a következő művekhez írt kommentárok: Arisztotelész fizikája illetve metafizikája,

¹⁸⁵ Létgondolkodás, vagyis „*Seinsdenken*”. E kifejezés lényegében ugyanazt fejezi ki, mint az ontológia, csak egyfelől komolyan veszi mindazt, amit Heidegger a nyugati metafizika onto-lógikus jellegéről ír. Másfelől nem mond le arról, hogy a lét és gondolkodás mégiscsak egymásra vannak hangolva. Ilyen értelemben Heidegger gondolkodása is: *Seinsdenken*.

¹⁸⁶ Egy jó, a miénknél kissé bővebb összefoglalás található Ösieméi: „*TV. Ontologie in dér Wiederholung nach vome: Das Sein als Gabe in der Anlehnung von Ferdinand Ulrich*”, 209-285.

¹⁸⁷ E témához rövid összefoglalást találunk Oster könyvében I.2.C.: „*Das Sein als Gabe bei Thomas und seine spekulative Rezeption durch Ulrich - erster hinblick*”. OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie dér Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 61-66.

¹⁸⁸ S egyben Gustav Siewerth hatását is. E tamási mondatoknál mindenütt jelezni is fogjuk a lábjegyzetben, ha Siewerth-nél fontos szerepük van.

¹⁸⁹ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 16.

Dionüsziosz Areopagitész az *Isten nevei* című műve, Boethius írása a Szentháromságról. Igen gyakran idézi az általában kevésbé ismert zoltármagyarázatok vagy Szent Pál leveleinek kommentárjait. Ulrich életműve nézetünk szerint egy több évtizedes Tamás-elmélkedés gyümölcse.

Most tehát olyan tamási mondatokra akarunk rátekinteni, melyek Ulrichnál újra meg újra feltűnnek. Ezek így ki vannak ragadva eredeti szövegkörnyezetükből. Ami Ulrichra igazán jellemző, ami Tamás-olvasatát talán legjobban jellemzi, az éppen az, ahogyan ez a “kiragadás” egyben belehelyezés a teljes Tamási életműbe - persze annak egy értelmezett teljességébe. Ez a kiragadva-a-teljes-összefüggésben-értés adja Tamás-értelmezésének elevenségét, eredetiségét és ugyanakkor lanílványi jellegét. *“Daniit ist freilich nie Repristinaton eines Thomismus die Angelegenheit Ulrichs.”*^{TM1} Soroljuk fel tehát, és röviden jellemezzük ezeket a tamási kulcsmondatokat - hogy ezek által már valamennyire körvonalazzuk is Ulrich gondolkodását.

„*Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*”¹⁸⁸

„[Das Sein ist das] *Gleichnis dér göttlichen Gitté*”¹³⁹. A lét az isteni jóság hasonmása. A lét nem maga Isten^{190 191 192} - „Das <Sein> ist nicht Gott”. Ezt Eckhart Mester és vele együtt Heidegger is így látja. Ezzel szemben Hegel úgy tűnik legalábbis nyitott a „teológiai interpretációra”, azaz Isten és a lét beazonosítására. Tamás szembesítése Hegellel és Heideggerrel úgy tűnik ennél a mondatnál megelevenedik. Azonban ha a lét az isteni jóság hasonmása, akkor a lét és Isten között mégiscsak létezik valamilyen hasonlóság - valamilyen analógia. Ulrichnál ez a hasonlóság leginkább abban érhető tetten, ahogy a létadásban a lét a létezők felé megnyilatkozik: mint az isteni jóság létadó szétáradása.

„*Esse significat aliquid simplex et completum, séd non subsistens*”¹⁹³

¹⁸⁸ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae De veritate*, 22. a. 2. ad 2. A mondat jól összegzi Siewerth ontológiáját is. Ontológiáját összegző írásának is ezt a címet adja: SIEWERTH. G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, In *Gesammelte Werke*, I. (Sein und Wahrheit) Patmos-Verlag, 1971, 651-685. Siewerthről írt tanulmányának címébe Lotz is átveszi e kifejezést: LOTZ, J. B., *Das Sein als Gleichnis Gottes: Gmndlinien dér Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth* In *Theologie und Philosophie*, 60 (1985), 60-76.

¹⁹¹ *Homo abyssus* 34, (27.)

¹⁹² S a létezők léte nem azonos Isten létével: „*divinum esse non est esse commune*.” AQUINÓI SZENTTAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7.2. ad 6. De ugyanakkor, mivel a lét nem szubzisztál, nem „valami” Isten és a teremtmény között, ezért ha a lét szubzisztenciájára kérdezzük, akkor már Istenre tekintünk: „*Das Sein als Sein existiert nicht als ein Mittleres zwischen Gott und den Geschöpfen. Auf seine Subsistenz als Sein (!) hin befragt, ist es Gott selbst.*” *Homo abyssus*, 24. (16.) Ezen mondat hátrében érezhetünk egy „ontológiai arianizmustól” való elhatárolódást: „*Non potest autem aliquid esse médium inter creatum et increatum.*” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 8.17.

¹⁹³ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 1. 1. A mondat szintén fontos már Siewerth számára is, v. ö. SIEWERTH. G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 468.

E mondat kapcsán először ott kell egy pillanatra megálljunk, hogy a lét valami *simplex et completum*, valami egyszerű és teljes¹⁹⁴. A *Homo abyssus* lapjain¹⁹⁵ ezen tamási mondat jelentését három további tamási mondat pontosítja „*Das ipsum esse ist dër «actus ultimus»¹⁹⁶, als solcher «actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum»¹⁹⁷, es ist «actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum»¹⁹⁸”. A lét teljes és egyszerű, ezért foglalhatja magában minden létező aktualitását és perfekcióját, és ezért tud e végtelenfelé-szóródásban mégis önmagánál maradni.*

Ugyanakkor a lét sem nem hasonlít a formához, sem nem hasonlít a matériához^{199 200}, de a szubsztanciához sem, ezért a lét nem lehet egy „ens“. A „létező“ tulajdonképpen egy a „létező birtokló“⁴¹ - „*Ens est quasi esse habens, hoc autem sohim est substantia, quae subsistit*“¹⁹⁵ - ezért a létről semmiképp sem mondhatjuk, hogy „létezik“, hogy „fennáll“²⁰¹. *Esse significat aliquid non subsistens*²⁰².

Ez a „non-subsistens“ lesz a lét létezőkbe közvetítésének kulcskérdése, s az Ulrich gondolkodás vállalkozása nem más, mint ennek spekulatív kifejtése. „*Die ganze Schwierigkeit liegt in dër spekulativon Bestimmung dër Selbstvermittlung*“²⁰³ *des Seins*. „²⁰⁴ Mindez azt is jelenti,

¹⁹⁴ „*ein completum ... alsó kein in-completum, da ihm nichts hinzugefügt werden kann, was ihm ciuferlich ware. Homo abyssus* 50. (46.) Háttérben a tamási elv áll, miszerint a léten,kívül” semmi sincs, csak a nem-lét: „*Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec fonna nec matéria.*” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 2. ad 9.

¹⁹⁵ *Homo abyssus* 34. (26.)

¹⁹⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Anima*, 6. 2.

¹⁹³ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 1.2. ad 9.

¹⁹⁸ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, 1.4. 1. ad3.

¹⁹⁹ *Homo abyssus* 34. (27.)

²⁰⁰ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *In Metaphysica Aristotelis Commentarium*, 12. 1.

²⁰¹ Ulrich szerint Heidegger igen közel áll a non-subsistit felismeréséhez, s igazolásul a következő helyet idézi: „*Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich filr das andere in einer Verwandtschaft, dërén Wesensfüllewirnoch kaum bedacht habén ... Das Sein <ist> so wenigwie das Nichts.*” HEIDEGGERM., *ZürSeinsfrage*, Frankfurt. M.1956, 38. Idézés helye: *Homo abyssus* 35. (28.)

²⁰² S mint ilyen nem-hasonlít Istenre. Siewerth kifejezésével: „Widerbild Gottes”. SIEWERTH, G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 500.

²⁰³ *Selbstvermittlung des Seins* - a lét önközvetítése. Ulrich nagyon világosan kimondja, hogy a létezők léte nem szubisztál, így hát semmilyen cselekvésnek nem lehet alanya. Ugyanakkor szinte elkerülhetetlen, hogy a létről való beszédben olyan kifejezéseket, megfogalmazásokat alkalmazzunk, melyekben mintha a lét maga „létezne”, „cselekedne” - így például a „lét önközvetítése” esetén. Jogosan merül fel itt a kérdés: minden szellemi erőfeszítése ellenére, hogy a létezők létét mint nem-szubzisztenset gondolja el, nem esik mégis abba a hibába Ulrich, mintha mégiscsak alanyként, szubzisztensként kezelné? S persze ezzel egész gondolati építményének alapját kérdőjelezzük meg. Még egyszer: a szándéka teljesen világos - de hogy ezen a ponton gondolkodása következetes-e, ezt nagyon nehéz megítélni - mi magunk erre nem is vállalkozunk.

Ehhez képest azonban másodlagosnak érezzük azt a kérdést, hogy az olyan kifejezések mint „a lét kenőzisa” vagy „a lét megkísértettsége” nem túl antropomorfak-e? Ezen antropomorf beszédet ugyanis nézetünk szerint szimbolikus beszédként kell érteni, mely ugyanakkor e filozófiai diskurzust megnyitja egy teológiai értelmezésre - illetve e filozófiai diskurzus mögött jelzi a teológiai apriori lehetőségét.

²⁰⁴ Hallgassuk még tovább: *Wird dër Vorstofi in die Dimension des Seins als Sein, worin dieses notwendigerweise als*

hogy a lét - Hegel szavával - „tiszta közvetítés”, „reine Vermittlung”. Ha a lét más is lenne, mint tiszta közvetítés, akkor valamit megtartana magának, s nem lehetne tovább az isteni jóság hasonmása., *Wird das Sein Irypostasiert, dann fordert diese Setzung einen lieblosen, geizigen, schöpfungssohnmachtigen Gott, dér in sich verschlossen das Sein nicht übereignen kaim, die Entaufienmgdes Seins ausschließit*²⁰⁵.

„Dare esse”

Aquinói Szent Tamásnál ez a kifejezés bizonyos értelemben egészen „semleges” - egyaránt kifejezheti a világ teremtését vagy a Fiú örök szülését: *piciit páter dat esse filio, ita creator dat esse creaturae.*²⁰⁶ Sőt még a létezők világán belüli viszonyokra is alkalmazza: „*Séd fonna substantialis dat esse substantiale.*”^{206 207} Másfelől - legalábbis Ulrich értelmezésében - a „dare” Isten felülmúlhatatlan szeretetének megnyilatkozása, s még a harmadik esetben, a létezők világán belül is őriz magában valamit a személyes cselekvésből, az isteni létadás szabadságából, ingyenességéből, túláradó szeretetéből.

Ulrich gondolkodásának legközérthetőbb - és ezért persze legfélreérthetőbb - rövid megfogalmazása ez lehetne: „Sein als Gabe”²⁰⁸. Az Ulrichról szóló tanulmányok is mindenekelőtt ezt a hangsúlyt hozzák újra meg újra dialógusba korunk fontos szerzőivel - Oster elsősorban Derridával, Habermasszal, Feiter ezeken túl Lévinasszal. De innen kiindulva lehet legegyszerűbben azt is megérteni, hogy mi köti Ulrichot Hegelhez és Heideggerhez, és még inkább, hogy mi választja el tőlük: nevezetesen hogy náluk a létezők és a lét viszonyának legközepén ez a személyes ajándék-jelleg nem érzékelhető.

A lét pozitivitása és lényegfelettsége²⁰⁹

Ulrich gondolkodásának bizonyos értelemben a kezdete a lét egyfajta pozitivitása és lényegfelettsége. A lényegfelettség nagyon hasonlót jelent, mint a „non-subsistentia”, csak

«Nichts» erfahren wird, nicht gewagt, dann verschließt sich das Endliche zu einerfaktisch gesetzten rés, die nicht mehr vermittelt ist und ausschließlich von dér setzenden voluntas divina her konzipiirt werden muß. Dieses An-sich dér Substanz lufit sich scheinbar nur durch die spekulative Einführung des Widerspruchs in das Sein in die Vermittlung dér «lebendigen», konkreten Identitatfilhren, woraus das Sein nicht in einer Wesensstatik, sondern als Vollzug offenbar werden soll. Diese Vermittlung setzt aber den Urtergang des Seins in dér subsistierenden resvoraus. “Homo abyssus, 43 (37.)

²⁰¹ Homo abyssus, 33. (26.)

²⁰⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 10. ad 3.

²⁰⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, I. 7. 6.4. s.c.

²⁰⁸ Vagy épp csak kicsit kibontva: „So ist das Sein nichts anderes als *selbstverströmende* Aktualitat”. (Kiemelés tőlünk). *Homo abyssus*, 34. (27.)

²⁰⁹ „Überwesenhaftigkeit des Seins” - már Siewerth is használja e fogalmat. *Das Schicksal dér Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln ³1959,492-506.

világosabban kimondja a lét és lényeg különbségét, differenciáját²¹⁰. A lét lényegfelettsége bevilágítja a létezőt s ugyanakkor el is különbözik tőle. A fény, a létezők létének belső ragyogása a létnek minden létezőben megmutatózó pozitivitása²¹¹: jobb a lét mint a nemlét. A lét, mint az isteni jóság hasonmása, felragyogtatja magában az isteni jóság titkát, mellyel teremtményeinek kinyilatkoztatja magát: „*séd bonuin est diffusivum et conimunicativum sui*.”²¹² A jóság kiárasztja és közli önmagát. Ezért minden létezőt átjár a jóság - még a formálatlan matéria is egy a jósággal tele lehelt lehetőség²¹³. Innen fakad minden létező létének pozitivitása, innen Ulrich létgondolkodásában a realitás primátusa, a hegeli logocentrikus ontológia és az onto-teo-lógikus metafizika valódi ellenszere.

A létező létének pozitívításából fakad, hogy amikor egy létezőről állítjuk, hogy van, az nem csupán és nem elsősorban egy logikai művelet egy mozzanata. Egy létezőről állítani, hogy van, feltételezi, hogy azt megelőzően észleltük e létező létének fényét, számunkra való jelenvalóságában létének valóságosságát, túlradó gazdagságát.

Az embert megismerő képessége nem elvont lényegeket, absztrahált fogalmak felé fordítja, hanem a létezők felé, s figyelmét elsősorban valóságos létük és számunkra való jelenlétük ragadja meg. Ilyen módon a megismerés minden aktusában a bennük lobogó lét is jelen van, sőt valamiképp az vonzza az ember tekintetét.

A lét önközvetítése a létezők felé, a lét végessé válása

²¹⁰ S egyben már előre jelzi a lét belső nyitottságát a kegyelem megjelenésére. „*Obwohl das Sein grundsätzlich nur im Vorgriff der Vernunft «aus» einer konkreten Natur bestimmt werden kann und in seiner Überwesenhaftigkeit aufsteht (...), so ist dieser Vorgriff letztlich nur möglich, wenn der Seinsgehorsam sich bestimmt in seiner Offenheit auf die ankünftige Gnade Ilin (potest per gratiam elevari)*.” *Homo abyssus*, 106. (111.)

²¹¹ Meglátásunk szerint Jakab Krisztina is a lét pozitívítását mint a lét valóságosságának és elgondolhatóságának - vagy Ulrich szavaival „Realitát” és „Ideákat” - összetartozását tartja az ulrichi Tamás-értelmezés lényegi pontjának. Ebben pedig Ulrich nagyon közel áll Gilson-hoz. „*Étienne Gilson Aquinói Tamás létértelmezését a valóság absztrakt lényegekre való redukciója „eUeniségében” (...) nevezi „egzisztenciálisnak”, illetve az ens: a létező mint essentia „és” esse habens metafizikájának.* «[A mi időnkben] választás előtt állunk: vagy a létezőt felépítő lényegeket megragadását tekintjük végső tárgyának, ez esetben megismerésünk legmagasabb fokát a tiszta esszenciák egyfajta intellektuális intuíciója jelenti - vagy a konkrét valóság racionális megismerését, azon lényegeket közvetítésével, melyek a konkrét módon létezőnek a metafizikai szövetségét képezik.» (GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 366.)” JAKAB, *Teljes üresség*, 10.

²¹² AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, I. 73. 3. arg 2. A mondat - *bomim est diffusivum sui* - a középkorban általánosan ismert, sokat idézik, Pszeudo-areopagita Dénestől eredeztetik. V. ö.: *De divinis nominibus*, 4.1. Tamás először talán a *Summa Halensis* lapjain találkozhatott vele.

²¹³ Ez a jóság, a teremtés legtávolabbi sarkába is ellehelt bonitas nem lehet a Logosz műve, mert akkor ott formája, neve lenne, s már nem tiszta matéria lenne. Ez a Lélek titokzatos jelenléte, aki részt vesz a teremtésben. A bonitas az Ő kiáradásának nyoma a létezők létének mélyén, a tiszta matéria mélyén. Ulrich e gondolatot Tamástól veszi: „*Ham matéria prima participat bonumcum appetat ipsum*” *Summa Theologica*, I. 5.2. Ulrichnál így a matéria valamiképp a bonumhoz hasonló. *Die Materie ist alsó dem bomim «ahnlich» ... Sie ist aus der Maciit der Bonitat des seins gerufen.*” *Homo abyssus*, 291. (327.)

A létező oldaláról nézve: a létező részesedik a létből. A lét oldaláról nézve: a lét önmagát közli a létezőnek. Ez a közlés, a lét önközlése egyben a végtelen lét végessé válása²¹⁴. E „mozgásnak” - mely valójában nem mozgás - a megnevezései: „exinanitio”²¹⁵ des Seins, Selbstvermittlung, Verendlichungsbewegung, Subsistenzbewegung, attól függően, hogy mely szempontból tekintünk rá. A lét önközlése által tehát a létező egy lét-birtokló. Ez a létközlés a *Homo abyssus* első témája, az egész mű először is ennek spekulatív kifejtése: „*Wir fragen alsó, wie das «esse habens» zu-stande konimt: «aus» dér Dimension dér ipsum esse non subsistens in das konkrété subsistere des endlichen Seienden und dessen relativer Identitat mit sich selbst*”²¹⁶ *hiúéin.*”²¹⁷

Itt most nincs lehetőségünk alaposabban kifejteni, hogy a létadásnak, a létből való részesedésnek a spekulatív kifejtése milyen módon áll dialógusban Hegellel és Heideggerrel²¹⁸, csak szeretnénk hangsúlyozni, hogy e kifejtés folyamatos dialógusban áll gondolkodásuknak a létre, a létezők létre vonatkozó szálaival.

Ulrich gondolkodása tehát mindenekelőtt a lét önközlésének spekulatív kifejtése. Itt a „spekulatív”⁴¹ jelző igen hangsúlyos. Ulrich nagyon tudatosan vállalja, hogy a Heidegger által hangsúlyozott ontológiai differenciát komolyan véve mégiscsak valamiképp spekulatíven gondolja el a lét útját a létezőkig. Tökéletesen tisztában van vele, hogy ezen út elgondolhatósága nem kézenfekvő, sőt megkérdőjelezhető. Ezen út heideggeri megkérdőjelezése azonban Ulrich

²¹⁴ Mely nem mozgás - nem motus - még ha nyelvtanilag esetleg nem is tudjuk máshogy megragadni.

²¹⁵ A lét önközlése. *Homo abyssus*, 49. (44.)

²¹⁶ „Identitat mit sich selbst” - a kései Ulrich itt *Selbigkeit-cX* mondana.

²¹⁷ *Homo abyssus*, 46. (41.)

²¹⁸ Csak megjegyezzük, hogy Szent Tamás pedig a teremtés leírása során folyamatos dialógusban van Plotinosz emanáció-tanával. Tamás, amikor a teremtést akarja filozófiailag megragadni, magára a *creatio* aktusára három kifejezést használ: „dare esse”, „communicare esse” illetve „emanatio esse”. („*creatio sit emanatio totius esse ab ente universali*”, *Summa Theologica*, I. 45. 4. ad 1.) Csakhogy Plotinosznál az emanáció, az Egy kiáradása, telítve van a keresztény teremtés-tantól idegen tartalmakkal. E plotinoszi emanáció alapvetően személytelen, szükségszerű. Miért veszi át Tamás mégis? Mit érzékel a plotinoszi univerzumban, melyet - megtisztítva és felemelve - a keresztény teremtés-tan számára megőrzendőnek ítél? Nézetünk szerint ez a kérdés nagyon közel áll ahhoz, hogy miért áll Ulrich dialógusban Hegellel - ezen a ponton van Hegel és Plotinosz világlátásában, mint szellem-tűz-fény-kiáradásban egészen a matéria sötétjéig, valami mély hasonlóság.

Az emanáció-tannal Tamás az egész késő-platonikus hagyomány örökségével lép dialógusba - erről a dialógusról aligha szabadna lemondani. Tamás dialógusban akar maradni a görögségnek az Egyről és a sokról, a mozgásról, fényről és sötétről s végül az anyagról való elképzeléseivel, hisz bizonyos értelemben ez a dialógus a keresztény filozófia kiindulópontja. Ugyanakkor a plotinoszi emanáció Tamásnál megtelik egy szerető Teremtő jóságával, irgalmával - hiszen a teremtésnek motívuma az irgalom is: „... *dicendum quod, licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam sahatur ibi ratio iustitiae, in quantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiae, in quantum res de non esse in esse mutatur.*” *Summa Theologica*, I. 21. 4. ad 4. „... *azt kell mondanunk, hogy' noha a teremtésnek nincs semmi előfeltétele a dolgokban, mégis van valami előfeltétele Isten ismeretében. Ennek megfelelően az igazságosság lényege itt sem szenved csorbát, amennyiben a dolog az isteni bölcsességnek és jóságnak megfelelően jön létre. Valamiképpen az irgalom lényege is megmarad, amennyiben a dolog a nemlétből megy át a létebe.*” AQUINÓI SZENTTAMÁS, *A teológia foglalata, első rész 2*, Telosz, Budapest 1994. 275.

szerint Hegelhez vezet vissza, a negáció negációjáig, a lét „semmisségéig”. Ulrich itt Siewerth gondolatmenetét viszi tovább^{219 220}, aki a *Dér Thomismus als Identitätssystem*²¹ lapjain a lét közvetítését a létezők felé a következő problematikában látja: Isten a teremtéskor a létet önmagából „veszi” - a lét eredetét tekintve Isten léte, s ilyen értelemben Istennel azonos, identikus. De a lét nem maga Isten, s így Isten és a lét nem lehet identikus. Ezért Isten és a lét kapcsolatában *identitás és nem-identitás identitásáról* van szó - *Identität von Identität und Nicht-Identität*. Hasonló a helyzet a lét és a létezők viszonyában. Itt valójában tehát az ontológiai differencia fogalmi megragadásáról, illetve e megragadás lehetetlenségéről van szó. Ulrich szerint ez a differencia és a belőle a lét számára fakadó ellentmondás végül a lét szubszisztenciamozgásának témájához vezet el minket: „*Die Erfahrung des Widerspruchs des Seins «neben Gott» und das Thema des Zu-sich-kommens des Seins in der Subsistenzbewegung hangén zutiefst miteinander zusammen.*”²¹ Sőt, a differencia tulajdonképpen e lét-közvetítés következménye: „*Obwohl uns ein besseres Wort dafür felüt, wollen wir dennoch die Differenz von Sein und Seienden als Ereignis der «Subsistenzbewegung» auszulegen versuchen.*”^{221 222}

A lét önközvetítésének spekulatív kifejtése tehát Ulrichnál egybefoglalja mindazt, amit Tamás, Hegel és Heidegger létértelmezéséből meg kíván örizni, és reflektál arra is, amit az utóbbiaknál meg kíván haladni.

A létadás mint Isten szabadságának és szeretetének túlaradása

Heidegger kérdése - „*miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?*”²²³ - egy keresztény gondolkodó számára az isteni teremtés szándékára való kérdezést is magával vonja²²⁴: Miért teremtette meg Isten a létezőket? Sőt további kérdések is felmerülnek: Ki a létezés végső forrásának nevezett „Isten”? Miért teremtett Isten világot, miért nem volt neki „elegendő” a saját léte?

A keresztény gondolkodó számára azonban inkább ott van a legsúlyosabb kérdés, hogy amennyiben Isten adta a világnak a létet, *elgondolható-e a teremtés folyamata az emberi értelem számára* Heidegger kritikája, az onto-teo-lógia vádja is tulajdonképpen erre a kérdésre irányítja a figyelmünket: felismertük-e annak *kérdés és ességét*, hogy a teremtés elgondolható? Ez a kérdés

²¹⁹ E gondolatmenet pedig elsősorban Hegelre és Heideggerre megy vissza.

²²⁰ SIEWERTH, G., *Dér Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M.²1961.

²²¹ *Homo abyssus*, 46. (41.)

²²² *Homo abyssus*, 47. (42.)

²²³ HEIDEGGER, M., *Bevezetés a metafizikába*, IKON, 1995, 5.

²²⁴ A hit tehát nem lezárja és elhallgattatja a filozófiai kérdezést, hanem egy személyesebb és ilyen értelemben akár nyíltabb és a választ mélyebben remélő kérdéshez vezet el.

nézetünk szerint egybeesik Isten szabadságának, a teremtés aktusát illetve a teremtett világ létét átható szabadságnak a kérdésével, de ugyanígy az isteni Logosz és a Pneuma szerepével a létadásban. Isten abszolút szabadságban önmagából veszi a létet és adja a létezőknek a jóság kiárasztásának módján - ezért e létadásban nyoma sincs semmiféle szükségszerűségnek. S a teremtmények épp az így elnyert szabadságuk miatt valódi önállósággal bírnak, létüket teljességgel birtokolják, az nincs mintegy félig visszatartva. S ez a létadás spekulatív módon annyiban fejthető fel, amennyiben a szabadság és a szeretet is, sőt e kétféle spekulatív kifejtés lényegében egybeesik.

Hegelnek abban alighanem teljességgel igaza van, hogy a szeretet feltárja a saját indítékait, mert ez a szeretet logikája²²⁵. Épp ezért *amennyiben* értjük, hogy a létadás egy ajándékozó, szabad szeretet műve, *annyiban* a létadás, a lét önközvetítése elgondolhatóvá válik. Ilyen értelemben a lét végessé válásának spekulatív kifejtése alig több, mint a létadás szándékának megértése. S ezért e spekulatív út lehetőségessége lényegében egybeesik a teremtés „miértjének” megválaszolásával. Ez a válasz pedig végső soron a szeretet ingyenessége és hiábavalósága, „das Umsonst der Liebe”²²⁶. A teremtés „oka” épp a szeretet „oktalansága”²²⁷ - azaz egy egészen szabad és ingyenes, örök spontaneitásból kiáradó nagylelkűség, mely képes arra, hogy kiáradása által a teremtmény maga is szabad, önálló, saját létében „kész”, „befejezett” azaz a „perfectum” értelmében tökéletes legyen.

Ha bármilyen más alapot tételezünk a teremtmények létezésében, mint Isten egészen szabad és ingyenes szeretetét, akkor ezzel a teremtésben Istent egy rajta kívül álló szükségszerűségnek rendeljük alá, a teremtmény a léteért egyfajta tartozásba kerül, s így egy negatív önállótlanág kerül a teremtmények létének közepébe - s méltán fogja az ember úgy remélni szabadságát, ha a forrástól és alaptól elszakad. S az elsőre szegényes egyszerű kifejezés - „dare esse” - szegényes egyszerűségével épp ezt a szabadságot és ingyenességet őrzi, a Teremlőnek a teremtményekre kimondott egyszerű, de teremtő erejű igenjét.

²²⁵ „Um der Liebe willen muß der Glaube ins absolute Wissen überstiegen werden. Oder: das Wesen der Liebe laßt sich nur in der Gestalt des „absoluten Begriffs” retten. Damit die ‚fides quae creditur’, der Glaube der ‚offenbaren Religion’, in dem, was er sagt, in die Vollgestalt seiner Wahrheit eintrete, muß die ‚fides qua creditur’, der Glaube als Form ins Wissen des ‚absoluten Begriffs’ sich verwandeln.” MÜLLER, S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Religion im Prozeß und System des absoluten Geistes*. in *Sein und Schein der Religion* (Kiad. Halder, A., Kienzler, K., Möller, J.), Düsseldorf 1983, 158-193, idézet helye: 183.

²²⁶ „Umsonst” - a szó egyaránt jelenthet ingyenességet - gratuité - és hiábavalóságot - vanité. Ezen „Umsonst” jelentéséhez: ULRICH, F., *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Johannes, Freiburg 1999, 104- 108. Ez a szakasz Csontos Attila fordításában magyarul is megjelent: ULRICH, Ferdinand, *A szeretet hiábavalósága és ingyenessége a halálban in Embertárs* 8 (2010), 93-95.

²²⁷ Németül pontosabb szójátékkal élhetünk: Das „Warum” und „Wofür” der Schöpfung ist das „Warum- lose” und „Wofür-lose” der Liebe „Umsonst”.

Létadás mint szabadás ingyenes szeretet és a differencia

Ha a létadás a szeretet eseménye és gyümölcse, akkor az ontológiai differencia alapvetően dialogikus differencia²²⁸, s Ulrich szerint így a differencia kérdését radikálisan, azaz a gyökere felé elmélyítettük. Akár a hegeli-plotinoszi emanációhoz - mely esetén a létező tulajdonképpen *a lét személytelen meghosszabbítása* - akár a heideggeri létmisztikához - mely pedig *a lét misztikus át-adva át-nem-adása* - viszonyítjuk, e dialogikus differenciában eredendőbbnek tűnik mind a lét és létező egymásra hangoltsága, mind a lét és létező elkülönöződése. Mert az emanációban a létező nem részesedik igazán a lét legfőbb jellemzőjében: valóságosságának belső szabadságából. A lét-misztikában pedig nem tárul fel a differencia igazi mélysége: a létnek a létezőhöz való odafordulásának minden szükségszerűségtől és a logika értelmében vett értelmességtől mentes volta, hogy nevezetesen ha a lét „máshogy akarná”, a létező nem is lenne^{229 230}. S ha így áll a dolog, akkor a legmagasabb rendű létező csak az lehet, aki ugyanilyen személyes szabadságban adja vissza a hála ajándékát. A hálaadó ima a teremtett világ és a létezők összességének legteljesebb aktusa, a teremtés legelevenebb aktualitása. Az ontológiai differencia *mint* dialogikus differencia legmélyebb misztériuma, hogy a létező, midőn befogadja a létet, maga is - valamilyen titokzatos, „teljesen más” módon - a létadásnak egy különleges aktusát teszi: adja a lényegét a lét számára, hogy az a létező lényegében önjándékozó és önközvetítő lét lehessen. A teremtmény a Teremtő társa a létadás dialógusában.

2.5.2. Lét és gondolkodás

A dialogikus differencia valójában az ember témájához vezetett el minket. Az ember az a létező, akiben az ontologikus differencia mint dialogikus differencia teljesen megmutatkozik, s ilyen értelemben a létadás a maga teljességében történik. Ő az, akinek a létre/²²⁵ való differencia valóban a létre/ való dialógus: a szellem, amikor befogadja a létet,

amikor ilyen értelemben „először” önmagánál van, akkor már a dialogikus differencia által úton

²²⁸ A német nyelv itt egy újabb szójátékot enged meg. Eszerint az eredet - Ursprung - egyfajta ugrás - „Sprung”. Tehát a létadás a létező felől nézve eredet, a lét felől nézve egy „ős-ugrás”. De az ugrás ön-mozgás, ahol a mozgásnak van egy cselekvő alanya, aki „akar ugrani”. Így a létadás a személyes akarati cselekvésnek annak szabadságának csíráját mindenképpen magában hordja.

²²⁹ Arról nem is beszélve, hogy az emanáció felszámolja a differenciát, a lét-misztika pedig végleg kérdésessé teszi lét és létező egymásra hangoltságát. Az emanáció esetén a „sokféleség” valójában lét-vesztés. A létmisztikában az Egység a létezők számára, a sokaság pedig a lét számára jelent fenyegetettséget.

²³⁰ Differenz mit - ez Heidegger szóhasználata. „(Das) Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken” HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, I. Abt Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 33-50. 26. Azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy a radikális különbözőség egyben valamilyen módon egymáshoz is rendeli a létet és létezőt

van a másikkal és a másikkal - azaz kilépett önmagából. Az ember mint véges szellem, tehát mint gondolkodó lény - animal rationale - a létadás alapirányultsága²³¹.

Az ember létével eleve adott egy nyitottság a létre, s ilyen értelemben adott a gondolkodása „kezdeté”^{232 233}. Ez a kezdet már magában hordozza ontológia és antropológia egymásban-létét, penkorézisét. Így kell olvassuk a *Homo abyssus* bevezetőjének leginkább programadó - s a korábbiakban már idézett - mondatát: „Im Zug der Sache habé daher die Ontologie in die Anthropologie und diese in die Christologie überstiegen.”²³⁴

Ontológia és antropológia²³⁴

A létgondolkodásnak ilyen módon nem csak a lét és gondolkodás viszonya lesz témája, hanem ontológia és antropológia viszonya is. S Ulrich szerint az ontológia eleve antropológikus, az antropológia pedig eleve ontológikus irányultságú kell legyen.²³⁵ A *Homo abyssus* elején így szerepel emblematikusan ezen onto-antropo-lógia: „Ich versuchte darin aufzuzeigen, wie Sein und Mensch ursprünglich zusammengehören und das Sein in eben diesem Bezug zum Menschen seine Überwesenlichkeit auch und gerade im Hinblick auf das Menschen-wesen offenbart.”²³⁶

Ez az onto-antropo-lógiai létgondolkodás a gondolkodás kezdetének a lét krízistét²³⁷, a „lét-krízist” fogja tekinteni, amely kezdet egyben egy gondolkodói krízis. A gondolkodás Ulrich

²³¹ Ulrich szavával „Richte des Seins”. *Homo abyssus*, B. II. 5., 351-384. (397-436.) Ulrich itt sajátos szójátékot üz Heidegger szavával, akinél az ember a „Lét Pásztor” -, Uirte des Seins”. Már maga a pásztor képe is érdekes, hiszen - és Heideggernél inkább ezt érezzük elevenebbnek - ez a szó és kép a görög gondolkodás bölcsőjéhez vezet el minket. Ugyanakkor a pásztor képe biblikus kép, s ilyen értelemben a „Lét Pásztor” kifejezésnek lehetséges akár egy krisztológiai értelmezése is. Ulrich mégis pontosabbnak érzi a „Richte des Seins” képet: az ember mint a létadás mozgásának leg-belsőbb irányultsága. Nézetünk szerint a „Richte des Seins” talán épp pontosabban kifejezi Heidegger szándékait is, és segít elkerülni azt a gondolkodói gögőt, miszerint az ember szellemi léte mintegy uralmat jelent a lét felett is.

²³² Ulrich számára a „kezdet” a gondolkodás egyik maradandó témája, melyet részben Hegeltől örököl. De épp a kezdetre való reflexióban más szerzők is jelen vannak - természetesen Heidegger, de mellette egy „marxi vonal” is Feuerbachtól Ernst Blochig, s legalább ilyen intenzíven maga az evangélium, melynek A'ercfő'szava maga a „kezdetben” - „en arkhé”. „A «kezdet» vagyis a lét megfelelő megragadásának keresése és «kitartása» főként az Aquinói Tamással, Hegellel és Heideggerrel folytatott párbeszédben történik. Hallgassuk kikristályosodott, végső formájában azt, amit Ferdinand Ulrich saját gondolkodói «kezdeteként», pontosabban a lét és a létező különbségének spekulatív kifejtése «kezdeteként» a következőképpen fogalmaz meg: «Wir nennen den «Anfang» der spekulativen Entfaltung der Differenz von Sein und Seiendem: Krisis des Seins, sofern in ihr die selbige Verwendung von Sein und «Nichts» in der konkreten Substanz, die diese Bewegung immer schon als positive Setzung durch Gott überholt hat, zur Entscheidung kommt. w *Homo abyssus*, 53. (49.) A lét és létező tapasztalt differenciája kifejtésének «kezdeté» tehát Ferdinand Ulrich szemléletében egy gondolkodói döntés, «Krisis des Seins». ” JAKAB, *Teljes üresség*, 26.

Bieler egyébként Ulrich filozófiájának segítségével reflektál a *kezdetre mint teológiai témára* ~V. ö. „Jesus Christus als Anfang der Theologie” in BIELER, *Frédiét als Gabe*, 88 kk. Egy idekapcsolódó téma, a „teológia kezdete” pedig elvezet Máriának, a Bölcsesség székének témájához.

²³³ *Homo abyssus*, 11. (1.)

²³⁴ E szakaszhoz rövid összefoglalást találunk Oster könyve IV. 2. pontja alatt. OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 212-225.

²³⁵ Persze, anélkül hogy itt szigorú értelemben szimmetriáról beszéljünk.

²³⁶ *Homo abyssus*, 11.(1.)

²³⁷ A létkrízis mibenlétét a 2.4.2. alatt tárgyaltuk.

szerint a létadás útját, tehát tulajdonképpen a lét útját járja végig „visszafelé”: a létezőtől a benne megjelenő léten át a lét végső horizontjáig. Ezen úton feltárul a gondolkodás „körkörösége” - „Das kreisende Denken”²³⁸ - amely lényegében a tamási *reditio completa* újrafogalmazása a hegeli és heideggeri gondolkodásra való reflexió jegyében.

A gondolkodás krízisében megjelenik és az ember számára elgondolhatóvá válik a lét krízise, tehát az ontológia differencia tágabb horizontja. Ez az elgondolhatóság spekulatív jellegű, amennyiben a „spekulatív” jelzőt a szó eredete felől értelmezzük. A spekulatív gondolkodás eszerint speculum-szerű, tükör jellegű. Az emberi gondolkodás körköröségében és krízisében a lét krízise tükröződik, illetve a létnek azon jellege, miszerint lényegfelettsége valamiképp a létező „belső tágasságának” sugara.^{239 240}

Ontológia, antropológia és krisztológiai perikorézise

E ponton azonban Ulrich továbblép a mai filozófiai gondolkodás bevett határain, s az antropológiát megnyitja a krisztológiára, amint már idéztük: „*Im Zug der Sache habé daher die Ontologie in die Anthropologie und diese in die Christologie überstiegen.*”²³⁵

Miképp lehet az ontológiát és antropológiát megnyitni a krisztológiára? Egyrészt Krisztus az emberré lett Isten, tehát *teljes értelemben ember*. S ha Krisztus emberségére filozófiai értelemben reflektálunk, akkor itt megnyílik egy út az antropológián át a krisztológia felé. Másrészt Krisztus emberré, azaz véges létezővé lett - noha mint Isten a lét forrása. S ha filozófiailag reflektálunk arra a tényre, hogy Krisztus *egy létező*, akkor itt megnyílik egy út az ontológián át a krisztológia felé²⁴¹.

De Ulrichnál egy ezektől különböző utat is találhatunk, sőt ezt kell alapvetőbbnek látnunk. Ő a létadás, a szubzisztencia-mozgás, a lét önközvetítésének mozgása és a megtestesülés mozgása között feltételez egy egészen bensőséges hasonlóságot. A létadás mint az ingyenes és szabad szeretet műve valójában a Fiú születésében van megalapozva, s az Atya és Fiú szeretetét a

²³⁸ *Homo abyssus*, A. I. 2., „Das «kreisende Denken»”, 19-23. (10-14.)

²³⁹ Elsőre talán elidegenítően hathat ezen „geometriai” szóhasználat. Leírása a *Homo abyssus* elején található: A. I. 1. „*Die Bewegung des Denkens und das Sem*”, 17-20. (7-10.)

²⁴⁰ *Homo abyssus*, 11.(1.)

²⁴¹ Nézetünk szerint ezt az utat járja Maximosz amikor Krisztust minden létező prototípusának tekinti. Ontológiai és kozmológiai gondolkodásában megjelenik a gondolat, hogy a Krisztusban megvalósult hüposztatikus egység ugyan bizonyos módon „egyedi eset”, mégis a létezés alaptörvényét tárja elénk. Ontológia és kozmológia nála így tulajdonképpen krisztológia: Isten első szándéka a teremtéskor az unió hypostatica. Ezért, Krisztusra tekintve világos, hogy a létező „összetettsége” nem „tisztá negatívum”. Maximoszról így a megváltás *nem* újjáteremtés, hanem a létező természetének megőrzése és beteljesítése. V. ö. BALTHASAR, H. U. von, *Die „Gnostische Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg 1941; BALTHASAR, H. U. von, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus ' des Bekenners*, Einsiedeln ²1961.

megtestesült Fiú nyilatkozta ki. A lét önközvetítése mint kenotikus ön-semmisítés valójában a Fiú kenózisában van megalapozva, s így a lét önközvetítését a Fiú kenotikus megtestesülése nyilatkozta ki. De az ontológiai differencia végső alapja is az Atya és Fiú egymással²⁴² való különbözőségében rejlik, melyet a Fiú velünk való hasonlósága és különbözősége nyilatkozott ki.

A krisztológia tehát egy olyan utat - a megtestesülés és megváltás útját - ír le, mely egészen bensőleg áll hasonlóságban a létadással. Hyen értelemben *a Fiú a lét útján jött el*.

2.5.3. Szeretet és lét gondolkodás: a szeretet ontológiája

Ezen onto-antropo-lógia, mely meg lett nyitva a knsztológiára. magában hordozza annak lehetőségét, hogy a szeretetre mint ontológiai témára kérdezzünk rá. A szeretet ugyanis a fentiek értelmében nem valamiféle érzelem, s általában véve nem az ember önerejéből származik. A szeretet a létezők létének alapszövege, mely tetten érhető a létadásban, s ilyen módon a gondolkodás minden mozzanatában is. Ezen ontológia első alapfogalma²⁴³: „Sein als Liebe”, „Sein als Gabe”.²⁴⁴ A szeretet mint a lét alapszövege megmutatkozik az ontológiai differenciában is, pontosabban az ontológiai differencia mint dialogikus differencia az, ami a letadásban jelen levő szerctctről hírt ad. Hycn módon a szeretet persze az ontologikus antropológia első témája is, s amennyiben antropológikus ontológiáról beszélünk, az egybeesik egy *perszonális* ontológiával. E „perszonális” jelző azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a „szeretet ontológiájában” a létezők prototípusa nem a személytelen rés, nem egy semleges „dolog”, hanem a személyes léttel bíró létező, tehát az ember²⁴⁵.

Innen, a szeretet ontológiájától elindulva új értelmet nyerhet a „szeretet filozófiája”: már nem csupán egy olyan filozófiai reflexió, mely a létezők viszonyában fellelhető személyes és

²⁴² A 2.5.2. szakasz elején jeleztük: a differencia ill. különbözőség valamivé/ - ez Heidegger szójátéka, itt indokoltnak láttuk használni.

²⁴³ S ilyen értelemben a szeretet e gondolkodás „kezdeté”, de egyben beteljesedése is. Ugyanakkor a szeretet csak akkor lehet e gondolkodás kezdete és teljessége, ha ez egy *szerető gondolkodás*. Ha a szeretet az, mely e gondolkodást mozgatja - mint erő és mint küldetés. A szeretet ennek a gondolkodásnak a látása - hiszen egyedül a szeretet látja annak a másikat, aki ő valójában; hiszen egyedül a szeretet látja meg a kicsi gesztusokban is a másikat a maga teljes alakjával. Ez a szeretet a másikat a maga teljes alakjában képes észlelni - s mégsem válik rossz értelemben mindentudóvá, akinek a másik egy „megfejtett rejtvény”, hanem bátran képes a másikat maradandó misztériumnak látni. Úgy lát, hogy ő maga válik áttetszővé a másik számára, sőt mintegy önmagában ad teret a másik számára, akit lát. Mintegy belehal a másik látásába, hogy az őbenne élhessen.

²⁴⁴ E szakaszhoz Stefan Oster könyvének IV. fejezete: „Ontologie in dér Wiederholung nach vome: Das Sein als Gabe in dér Auslegung von Ferdinand Ulrich”. OSTER, S., *Mii-Mensch-Sein. Phanomenologie und Ontologie dér Gabe beiFerdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 209-285.

²⁴⁵ S az ember beteljesedése ezért csak egy perszonális, dialógik.is beteljesedés lehet - így lesz Szent Tamásnál az emberi létezés célja az Istennel való barátság. V. ö. BIELER, *Freiheit als Gabe*, C. III. 2. e) dd) „*Das Ziel menschlicher Freiheit: Die Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen*”, 363-371.

személytelen vonzásokról beszél, hanem egy olyan nézőpont, mely a szeretet titkát a létezés titkának legeredendőbb önfeltárulkozásaként értelmezi. Ezen ponton az értelemre irányuló kérdés, a létezés végső értelmességének kérdése is új távlatokat kap. Egy létező léte értelmességének alapja nem valamilyen személytelen szükségszerűség, hanem a lét irgalmas odafordulása a létezőhöz: „Not-wendiger Seinssinn”²⁴⁶. Ulrich szójátékának értelme: a „szükségszerűség” - Notwendigkeit - személytelenségének mélyén a lét forrása mintegy irgalmasan fordul a szükséglet szenvedő létezőhöz - „wendet sich dér Nót hin” - és a maga végtelen értelmességéből részt ad a létezőnek. Így lesz a létező léte értelemmel bíró, mert részesül a lét végső értelmességéből.

Ha a szeretet ontológiáját megnyitjuk a kensztológiára, az egyben az ontológia megnyitása a szentháromságtanra. S itt kerül napvilágra az is, hogy a létadásban a Logosz és a Pneuma szerepe nem felcserélhető. Továbbá a szeretet ontológiája szembesít minket az ontológiai differencia legradikálisabb következményével: az embert elevenen érintő és meghatározó dialogikus differenciával, mely nem csak a másik emberrel való kapcsolatában jelenik meg, hanem létének kezdetétől jelen van, s egyszerre teszi kérdésessé magányát és a kozmoszban betöltött helyeit, s ugyanakkor felszólít arra, hogy lépjen ki önmagából, hagyja el szellemi otthonát a másikkal való személyes találkozás lehetőségéért. De épp a szeretet ontológiája tárja fel előttünk, hogy a dialógusban nem két egymástól távolságban lévő létező kiáltozik egymás felé. Az ő dialógusuk magában a létben van megalapozva, s magával a léttel adott köztük egy valódi, személyes értelemben vett közösség. Ennek legvilágosabb kifejeződése a „Wir-Gestalt”²⁴⁷: a közös „mi” eleven alakja, melyben a dialógus két szereplője „egy”.

Végül a szeretet ontológiája mintegy önmagától megnyílik Schelling nagy témája, a szabadság ontológiája²⁴⁸ felé - hiszen a hiteles szeretet nem más, mint szabad igen a másik szabadságára és szabad megnyílás a másik által rám kimondott szabad igenre.

2.5.4. Kenotikus ontológia²⁴⁹

Fentebb az 2.5.1. pontban már leírtuk, hogy Ulrich szerint „esse significat aliquid non

²⁴⁶ *Homo abyssus*, A. V., „Dér notwendige Seins-siim”, 63-95. (61-98.)

²⁴⁷ Ulrich egyik központi jelentőségű kifejezése. V. ö. *Gegenwart dér Freiheit*, 75-158. A fogalom egy rövid értelmezése megtalálható itt: OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 346-360.

²⁴⁸ Elsősorban a következő publikált műveire kell gondolnunk: SCHELLING, F. W. J., *Philosophie dér Offenbarung*, 1841/42, (Hg.: Frank, M.) Frankfurt a. M.1977; *Püidosoplrisclie Untersuchungen überdas Wesen dér menschlichen Frédiéit und damit zusammenhcingenden Gegenstände*, Frankfurt a. M.1975. A témához alapvető fontosságú monográfiát írt Luigi Pareyson: PAREYSON, L., *Ontológia dél la libertà. 11 maié e la sofferenza*. Torino 1995. Schelling álláspontjának egy rövid összefoglalása található Bieler már többször idézett művében: BIELER, *Frédiéit als Gabe*. 47-51.

²⁴⁹ Bár a kifejezés - kenotikus ontológia - talán nem egy bevett fogalom, nem a mi szóalkotásunk. Balthasarról szóló

subsistens". Azt is láttuk, hogy a nem-szubzisztens lét „tisza közvetítés” - „reme Vermittlung”, illetve hogy a lét önközvetítése alapvetően kenotikus jellegű²⁵⁰, és teológiai szempontból az örök Fiú megtestesülésének kenózisában van megalapozva. Ha ezek után kenotikus ontológiáról beszélünk, akkor itt újra hangsúlyos a modemitással való párbeszéd. A modernitás ugyanis az emberre úgy tekint, mint aki „önmagának teremtője” - akinek autonómiája legteljesebben a szabad önmeghatározásban mutatkozik meg²⁵¹. A kenózis mélyén rejlik a szabadságnak és önazonosságnak egy ezzel ellentétes felfogása.

A kenotikus ontológia közvetlen kiindulópontja a lét-mozgás kenotikus jellegében van. A lét kenózisa: a lét önközvetítése. Saját valóságosságát arra „használja”, hogy a létezőknek létet adjon. Ilyen értelemben léte tiszta öнкиüresítés, semmit sem tart meg magának²⁵². A keresztény hit ezt a kenotikus mozgást ismeri fel Krisztus alakjában - ahogy a filippi levél Krisztus-himnusz²⁵³ ezt artikulálja a hívő gondolkodás számára. A gondolkodás kenotikus jellege csupán a lét kenózisának spekulatív - tükröző - kifejtése. Ugyanakkor innen kiindulva a létgondolkodás egyik legalapvetőbb kritériumát lehet kifejteni: a gondolkodói öнкиüresítés és alázat témáját, mely szerint a gondolkodás mindenekelőtt annak felismerése és elfogadása, hogy a lét ajándék. Nem én alapozom meg magam, nem valamilyen kollektívum vagy eszme. Sőt bizonyos értelemben még a létem „megalapozásának” igényéről is lemondok: létem kezdete, forrása semmi más, mint ingyenes, ajándékozó szeretet. De az öнкиüresítés nem csupán a gondolkodás egyfajta alázatos étosza. A gondolkodás eleve öнкиüresítés: a véges szellem önmagában ad teret a létezők számára, megnyílik létükre és teljes alakjukban befogadja őket. Eközben a gondolkodás tulajdonképpen semmi más, csak tér-adás a másoknak, bizonyos értelemben létadás a belső univerzumban.

könyvében használja például Stephan van Erp, vagy más módon Gianni Vattimo. VANERP, S., *The Art of Theology: Hans Urs Von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith* (Studies in Philosophical Theology 25), Paperback, 2004. 4.5. b. *Kenotic ontology*; VATTIMO, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

²⁵⁰ A létadás kenotikus jellegét mélyértelműen fejezi ki egy jellegzetes ulrichi szófordulat: a lét szegénységének és gazdagságának - Reichtum und Armut des Seins - azonossága. Ez egyben a lét aktualitásának és semmisségének azonossága - *Selbigkeit* von Fülle und Leere.

²⁵¹ Ulrichnál számos helyen történik reflexió a modernitás ezen vonására. A legmélyebb számvetésekre talán itt kerül sor: *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes, Einsiedeln 1966: *Gebei als geschöpflicher Gnindakt*, (Beten heute 3), Johannes, Einsiedeln 1973.

²⁵² Ez az öнкиüresítő végessé-válás a létezők világában is számos formában jelen van. A végessé-válás egy felülmúlhatatlan példája - s egyben Ulrich vissza-visszatérő témája - a halál. Pontosabban élet és halál egysége az öнкиüresítésben. Ld. mindenekelőtt: *Leben in der Einheit von Leben und Tód*, Frankfurt a. M. 1973 Már az ember testi léte is egy végesség-mozgás, a küldetés elfogadása a végtelen lehetőségek világában egy öнкиüresítő választása egy véges lehetőségnek. A halál egyrészt mindezek mellett egy másik végessé-válás, ugyanakkor a halál az ember esetén minden végessé-válás, minden öнкиüresítés hordozója, Abgrund-ja. (E kifejezés Schelling Grund-Ungrund szójátékának továbbfűzése.) A halál az ember számára a végessé-válás megkerülhetetlen, feloldhatatlan és nagyhatalmú mélysége. Bizonyos értelemben az ulrichi „homo abyssus” a heideggeri halálra szánt egzisztencia továbbgondolása, ahol azonban a halál már nem csupán a végső idegenség és fenyegetettség szimbóluma, hanem épp a szeretet győzelmének helye - mert a szeretetnek élni és meghalni - ugyanaz. Tód und Leben der Liebe verwenden sich selbig für einander.

Ám ha így rajzoljuk meg a gondolkodás kenotikus jellegét, világos lesz a gondolkodás megkísértettsége: hiszen megteheti, hogy belső univerzumának mindenható uraként, *teremtőjeként* értelmezze magát. Az ön-teremtő szellem gögjét épp a gondolkodás kenotikus jellege teszi lehetővé. E megjegyzés átvezet az ontológiai kísértések témájához.

2.5.5. A kísértések ontológiája^{253 254 255}

Ulrich gondolkodásának egyik legszembetűnőbb jellegzetessége az ontológiai kísértésekre való folyamatos reflexió. De mit is jelent itt az „ontológiai kísértés”? E kísértések mindenekelőtt a létgondolkodás kísértései²⁵³, annak kísértései, aki a létezők létére kérdez. Azonban e kísértések bizonyos értelemben már magában a létezőben, a létező létében jelen vannak. Ilyen értelemben beszél Ulrich arról, hogy maga a lét van megkísértve, hogy az önküresítő önközvetítést ne hordja ki, hanem saját valóságosságát és a létadás mozgását mintegy önmaga szubzisztenciájának építésére használja. Mint láttuk, a lét nem szubzisztál - ezáltal nem lehet alanya annak, amit itt kísértésnek nevezünk. Sőt, a létre vonatkozóan ez csupán képes beszéd, mely csupán azt szeretné jelezni, hogy mit is jelentene, ha a lét szubzisztálna, ami nem felel meg konstitúciójának. Vagy még pontosabban: e kísértések valójában egyedül a lét útját végigjáró gondolkodás kísértései, melyek azonban a gondolkodás számára a lét-mozgás félreértéseiként j elemiek meg.

Ha tehát - képletesen szólva - a lét „nem adódna át“ teljesen a létezőnek, mintegy megmaradna egy „lebegésben” a lét forrása és a létezők között - ezt nevezi Ulrich így: „Seins-Schwebe” - ezzel, mint mondtuk, saját valóságosságát mintegy - újra csak képletesen szólva - önző módon saját szubzisztenciájának építésére, a létkrízis és az ontológiai differencia megszüntetésére használná fel. S ezzel a létezők és Isten „közé állna” mint médium, ami pedig egyfajta ontológiai arianizmust jelentene. Ezt az ős-kísértést Ulrich számos formában éri tetten és nevezi meg: mint szegénység és gazdagság szembeállítását²⁵⁶, mint a lét logicizálását, a szeretet

²⁵³ Ulrich által leggyakrabban idézett szentírási helyek között előkelő helyen - összesen 22 alkalommal idézi.

²⁵⁴ V. ö. OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, IV. 4. „*Die Versuchung dér Vemunft im Widerspnich*.” 228-239. Feiter kifejezetten nem teszi témává az ontológiai kísértéseket, de művének 2. §6. pontján - „*Dissoziation dér Frédiéit*” - lényegében ezekkel foglalkozik. FEITER. R., *Zür Frédiéit befreit*, 127-153.

²⁵⁵ „*Wir sehen alsó schon jetzt, in welche Gefahr und Versuchung wir uns begeben, wenn wir «über» das Sein als Sein etwas sagen wollen. Wir begeben uns in die Versuchung, das Sein als «Mitte» zu ffxieren, im primus effectus die similitudo divinae bonitatis zu suchen und das Sein dadurch dér Dialektik des «absoluten Widerspruchs» zu opfern.*“ *Homo abyssus*, 26. (17-18.) Látható, hogy Ulrich mindenekelőtt az onto-teo-lógia kísértése ellen küzd. Ulrichhoz hasonlóan már Maritain és Gilson is „erőtéljesen hangsúlyozzák az intellektus ami való hajlamát és szüntelen megkísértettségét, hogy’ a konkrét lényegről megfeleledkezzék, hogy’ megmaradjon az absztrakció áttekinthető és uralható síkján, a tamási ontológiai réal differenciát két elvont «dolog» viszonyaként értelmezve, elveszítve ezen eszmeiségben a mindig új, meglepetésekkel teli és sokszor titokzatos valóságra való érzékeny nyitottságot.” JAKAB, *Teljes üresség*, 10.

²⁵⁶ *Leben in dér Einheit von Leben und Tód*, 67-68.

önajándékozásának megszüntetését majd annak saját erőből való megalkotását, azaz a teremtés utánzását. Ez a lét azonban - pontosabban a lét útját végigjáró gondolkodás - önmagába zárul és a semmibe hull. Ha pedig a gondolkodás a lét útját járja végig, a létező létehez tér, és eközben mintegy magában hordja ki az ontológiai differenciát - az így értett létgondolkodást a fenti kísértések abban érik, hogy a létet e fenti kísértések mentén értse, a létadás spekulatív kifejtésében ezen kísértéseknek engedjen. Másrészt a gondolkodás, amely, mint fentebb már láttuk, maga is mintegy létadás, abban az értelemben is meg van kísértve, hogy önmagát a fenti lebegésben tartsa: ne térjen egészen a létezőkhöz, hanem megmaradjon a lények világának „köztesében”. Így a gondolkodás már nem az ember nyitottságát jelenti a valóságra, ami a gondolkodás tulajdonképpeni küldetésének első mozzanata, hanem egy önmagát megalapozó, magát önmaga teremtőjének tételező véges szellem önmagába zárolását. Ezáltal azonban az egész emberi létezés elveszti szabad, önfelelt ingyenességét - s a birtoklás és hatalom játszmáinak posványába süllyed.

Ulrich gondolatvezetése, úgy tűnhet, szinte csak a kísértések megszámlálhatatlan seregének reménytelen számbavétele. De talán - Heideggerhez hasonlóan - írásai nem csak elmondani akarnak valamit a gondolkodásról, hanem ezen túl tanítani egy gondolkodói érzékenységet. Jelen esetben a szeretet érzékenységét, mely életének egészében érzékeli megkísértettségét. Ezen túl a kísértések leírása egy sajátos módja a dialógusnak: azok nézőpontját, akikkel nem tud maradéktalanul egyetérteni, akik szerinte gondolkodói útjukon nem az ingyenes szeretet jegyében járnak, úgy kísérli meg megérteni, hogy azt a pontot keresi, ahol ezen ingyenes szeretettől eltértek. S keresi: mi az a gondolkodói ill. ontológiai kísértés, melynek engedtek. Elsőre úgy tűnhet, ez egyfajta túlságosan is elfogult, ítéletre kész eljárás. Nézetünk szerint nem erről van szó, sokkal inkább arról, hogy Ulrich komolyan veszi mind a másik álláspontját, mind az ingyenes szeretet útján járó gondolkodás követelményét.

2.5.6. Mária: a tiszta végeesség

Az ulrichi gondolkodás „legkatolikusabb” jellemzője az a centrális szerep, melyet abban Isten Anyja, Mária elfoglal. A kérdés, ami e szofio-mariológia szívéhez elvezet, több megfogalmazásban van jelen Ulrichnál: „*I-VER ist die reine Endlichkeit IN PERSON?*”²⁵⁷ „*Wer ist diese geschaffene, reine Fréidiét? (...) Sie ist das geschaffene Sein als Liebe in Person. (...) Sie ist die reine, selbstlose, geschaffene liebes-Armut.*”²⁵⁸ „*Die caritas creata als «reiner*

²⁵⁷ Ez volt P. Klein megfogalmazása. Ld. 125. lábjegyzet.

²⁵⁸ *Gabe und Vergebung* ■ *Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2006, 770.

Anfang»²⁵⁹ *Mária a tiszta végesség*, tehát ő az abszolút szellem teljes mozgásának Hegel által keresett iránya, melyet azonban nem tudott megragadni, mert a logicizált lét útján nem vált számára láthatóvá egyszerű alakja. Nem a *conceptus*, hanem a *conceptio immaculata* a lét végessé válásának iránya. De Mária „*a jelenvalólétben magában rejlő létmegértés*”²⁶⁰, Heidegger keresésének tárgya, melyet nem tudott megragadni, mert adventi gondolkodásában föl sem merült, hogy Mária ilyen módon jelen lehet a gondolkodás számára. Máriában ment végbe a végessé válás legradikálisabb formája: a megtestesülés. Ő az, aki az ellentéteket kiegyenlíti: Ő a *Virgo-Mater*, a „*caritas creata creatrix*”²⁶¹ és „*creatrix creatoris creata*”²⁶⁰, akinek ölében Isten „majdnem semmi”²⁶² ²⁶³ lett; Ő a gazdag szegénység, a szabad engedelmesség és termékeny szüzesség legteljesebb alakja²⁶⁴; a Logosz megtestesülésekor Őbenne ugyanaz a tiszta passzivitás és a legteljesebb - istenszülei - aktivitás²⁶⁵. Ezen ellentétek jelzik a hátborzongató megfogalmazást: Mária maga az ontológiai differencia „*in Person*”, Ő az, akinek alázatosságában az „*Onto-theo-logi*” kísértése legyőzött.²⁶⁶

Filosofan in Maria - Ulrich számára nem csupán valamilyen jámbor reflex, nem egy utólag odatett díszítőelem. Mária titkon jelen van minden gondolkodásban, minden létezőre irányuló kérdésben, de még a létre való kérdés elutasításában is²⁶⁷, mert ő az, aki az ontológiai differencia legradikálisabb formáját magában kihordja. De a már többször emlegetett perikorézis, ontológia, antropológia és kinsztológia perikorézise²⁶⁸ is különleges módon mutatkozik meg Máriában. S hogy a fenti megfogalmazásokat továbbvigyük a mi témánk felé: *Mária a biblikus ontológia helye* „*in Person*” „*Nur in dieser «sapientia creata» ist biblische Onto-logie wirklich und möglich, weil sie das geschaffene personale örre^ óv des absoluten Logos ist.*”²⁶⁹

²⁵⁹ *Gabe und Vergebung*, 776.

²⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*. Gondolat, Budapest 1989,356.

²⁶¹ *Gabe und Vergebung*, 779.

²⁶² *Gabe und Vergebung*, 779.

²⁶³ Clairvaux-i Szent Bernét. Ulrich számos helyen idézi, de az idézett helyet nem adja meg.

²⁶⁴ Az evangéliumi erények újrafogalmazása, Balthasar, von Speyr és Ulrich közös nézőpontja.

²⁶⁵ „*Ontologisch betrachtet sind Rezeptivität und Spontaneität der endlichen Freiheit un-scheidbar eins*”. *Gabe und Vergebung*, 780.

²⁶⁶ „*Denn in [Maria] ist ER Herr und in ihr ist die «Onto-theo-logik» der Verklammerung von Schöpfer und Schöpfung durch das Médium des auf sich zurückgekrümmten, den Gehorsam als Gabe verweigenden Seins zerbrochen, besiegt, d. h. das geschaffene (in ontologischer Differenz enthüllte) Sein als Liebe in personaler Gestalt gegenwärtig: die caritas creata.*” *Gabe und Vergebung*, 784,417. lábjegyzet.

²⁶⁷ A *Gabe und Vergebung* egyik szakaszának témája is ez: „*Veborgene Gegenwart der Mutter. Die geschaffene Liebe im Atheismus der beiden Söhne*”. *Gabe und Vergebung*, 749-790.

²⁶⁸ Ehhez lásd a 3. 4. 3. szakaszt.

²⁶⁹ *Gabe und Vergebung*, 790.

3. MIT JELENT EZ A KIFEJEZÉS: „BIBLIKUS ONTOLÓGIA”?

ἐὶ ἀπὸν ῥῆϊ ὁ Χόγος. A János evangélium kezdőmondata - minden egyszerűsége mellett - hagyományok hosszú szálait veszi fel és fűzi tovább. Aki a keresztény kinyilatkoztatás megértésére szánta el magát, e döntésével bekerült egy olyan problematika kellős közepére, melyet a teológia egész eddigi története képtelen volt meghaladni. Tulajdonképpen épp a biblikus ontológia kérdésére s egyben kérdésességére gondolunk, mely a keresztény gondolkodásnak, pontosabban annak az elmúlt kétezer év során Európában megvalósult formájának - kis túlzással - talán a fő témája. De vajon lehetséges-e egyáltalán a gondolkodásnak olyan útja, melyet a biblikus ontológia megnevezéssel illethetünk? Összeegyeztethető a Szentírás üzenete a görög filozófiával? Van e bármilyen köze egymáshoz az Evangéliumnak és az Akadémiának? Lefordítható-e a keleti, képi gondolkodás a görög filozófia elvont fogalmi nyelvezetére?

Amikor Ferdinand Ulrich biblikus ontológiáról beszél, tisztában van vele, hogy e szöösszetétel milyen súlyos kérdéseket vet fel.^{270 271} A kereszténység történetének két évezredében számtalanszor vitatták meg a Szentírás és a görög filozófia viszonyát, a köztük történő párbeszéd lehetőségeit vagy épp lehetetlenségét.

A felületes szemlélőnek persze úgy tűnhet: a kérdés a kereszténység első éveiben eldőlt. A korai Egyház Jézus Krisztus alakjának megrajzolásában nem idegenkedett a görög filozófia eszközeit felhasználni¹⁶⁹, és legkésőbb a krisztológiai zsinatok idejére az Egyház végérvényesen elindult ezen az úton.

A teológia történetének részletesebb vizsgálata azonban ennél jóval bonyolultabb képet rajzolna elénk. Egy bármilyen szempontból is reális és alapos történeti áttekintés azonban meghaladná jelen munkánk kereteit, továbbá számos olyan szempontot érintene, melyek témánk szempontjából nem okvetlenül érdekesek. Ezen fejezetünkben ezért egy lényegesen szerényebb célt szeretnénk magunk elé tűzni. Csupán csak azt a szövegkörnyezetei szeretnénk vázlatosan

²⁷⁰ Ferdinand Ulrich egész életműve e kérdésekre való reflexió jegyében született. Reinhard Feiter ilyen értelemben veti egybe gondolkodását Rosenzweig „zsidó filozófiájával”. „*Kaim die Rosenzweigsche Bewcihrung, «Jude zu seiuv, im Denken - nun nicht alléin noch heifien, radikal jene Theologie hinter sieli zu lassen, die von Aristoteles bis Heidegger «Identitats- und Seinsdenken geblieben isi und tödlich wurdefilr Gott und den Menschen dér Bibéi oderfór das, was mán so genannt hat»? Verlangt dies nicht ein Ságén von Transzendenz jetzt im strengen Sinne «jenseits des Seins und anders als sein sagt»? (...) Ulrichs Denken steht inmitten dieser Problematik, und zwar als eine Biblische Ontologie.»*

²⁶⁸ FEITER. R., *Zür Frédiéit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17), Würzburg 1994, 240.

²⁷¹ Ami sokak szerint épp a „biblikus filozófia” igen nagy inflációját hozta magával. V. ö. BALTHASAR, H. U. V., *Homo creatus esi* (Skizzen zür Theologie V.), Johannes, Einsiedeln 1986, 16.

megadni, mely alapján érthetővé válhat, hogy Ferdinand Ulrich mit is ért „biblikus ontológia” alatt, illetve hogy miért tartja fontosnak, hogy mint keresztény gondolkodó keresse egy biblikus ontológia lehetséges útjait. Nézetünk szerint e kifejezéssel Ferdinand Ulrich határozottan, következetesen és - a filozófiai közgondolkodás jelen állapotát szem előtt tartva bizvást mondhatjuk - bátran vallja meg legmélyebb gondolkodói elkötelezettségét és szabadságát.

3.1. A „biblikus ontológia” előzetes meghatározása

Ulrich használja a kifejezést, de nem egy zárt jelentésben, noha megfontolásai egy irányba mutatnak. Először azt szeretnénk tisztázni, mit *nem* jelent nála a biblikus ontológia.

Bár jellemző rá, hogy a filozófia örök kérdéseiről a Kinyilatkoztatás fényében elmélkedik, sosincs nála arról szó, hogy a Szentírást az eleve meglevő válaszok tárházának tekintené. A Szentírás ilyen értelemben nem teszi zárójelbe a filozófiát, nem teszi feleslegessé a filozófiai gondolkodást. Nem elfogultságokat akar a filozófia számára előírni. *A Biblia úgy forrása itt a filozófiai gondolkodásnak, hogy meghagyja annak szabadságát.*

A másik oldalról nézve arról sincs szó, hogy a bibliai üzenetet itt egy tőle idegen filozófiai rendszer Prokrusztesz-ágyába akarnánk kényszeríteni. Éppen ellenkezőleg: *ezen filozófiai gondolkodás alapszándékai közé tartozik, hogy a bibliai üzenet önmaga által lehessen a filozófia tárgya.*

Arról sincs szó, hogy Ulrich ne tudna e vállalkozás nehézségeiről. Hogy ne látna a Biblia minden filozófiai rendszert szétfeszítő jellegét. Hogy ne tudna arról: a biblikus filozófia, mint zárt rendszer nem lehetséges. *A keresett út bizonyos értelemben egy fájdalmas gondolkodói magatartás, mely kész arra, hogy elhagyja egyfelől a biztosan tudható - másfelől a kételkedés nélkül hihető világot. Mégis, épp így, a biblikus ontológia egy olyan gondolkodói magatartás gyümölcse, mely a kinyilatkoztatás szavaiban észleli magának a létnek egy' gazdagabb, eredendőbb önfeltárulkozását.*

Ezen „tudását” számtalan jogos vagy épp rosszindulatú vád érheti. Mégse hallgathat e tudásáról: nem engedi ezt sem a kinyilatkoztató Isten iránti hálája, sem gondolkodói felelőssége - tehát sem keresztény alázata, sem emberi méltósága.

A biblikus ontológia tehát, ahogy nézetünk szerint Ferdinand Ulrich érti, egy *a kinyilatkoztató Isten szeretetét által megérintett gondolkodó számvetése mindarról, amit a létről a legegységesebb horizonton észlel.*^{2 70} Mindezzel még tartalmi és formai szempontból alig

mondunk valamit e biblikus ontológiáról. Szándékunk szerint ezt a későbbiekben, pontról pontra haladva fogjuk megtenni.

3.2. A „keresztényfilozófia” problematikája

A fentiek alapján világos, hogy témánk tágabb szöveggörnyezete a keresztény filozófia²⁷² kérdése. A biblikus ontológia legalábbis a keresztény filozófia egy sajátos témája. Ulrichnál ennél többről is van szó: a filozófiai gondolkodás keresztény voltának egy elengedhetetlen kritériuma az, hogy a kinyilatkoztatás üzenete egészen bensőleg érintse, alakítsa. A keresztény filozófia fogalmával ugyanakkor egy régi és hosszú történettel bíró problematika kellős közepén találjuk magunkat.

Igen régi a félelem, hogy az értelem, a maga hittől idegen megközelítésével veszélyt jelent a kereszténység számára.²⁷⁴ De hasonló félelmek éltek a modern tudomány oldaláról a hittel szemben: igen gyakran érezték úgy, hogy a hitre való hivatkozás veszélyezteti a tudomány autonómiáját.

Vajon tényleg indokolt, hogy ilyesfajta árkok válasszák el egymástól a hit és az értelem világát? Tartalmi szempontból aligha. Inkább az a félelem magyarázza, amellyel mind a hit, mind a filozófia képviselői fogadták a másik fél részéről történő „illetéktelen beavatkozásokat”, s így a keresztény filozófus már létével félelmeket ébresztett mindkét oldalon²⁷⁵. A félelmeket persze érthetővé teszi, hogy sokszor rosszul értelmezték két évezred keresztény filozófusainak visszatérő felfogását az „örök filozófiáról”. E „philosophia perennis” legtöbbször a *keresztény* filozófiát jelenti, mely művelői szerint *az igazi* filozófia.²⁷⁶

²⁷² „Christliche Philosophie im authentischen Sinne jedoch ist eme dem Christentum entsprungene Philosophie, oder es gibt sie nicht.” TILLIETTE, X., *Philosophische Christologie. Eine Hinjuhrung.* (Theologia Romanica XXD), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1990, 22.

²⁷³ A fogalom történetéhez elsősorban SCHMIDINGER, H. M., *Zür Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie«* in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I.* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 29-45.; SCHMIDINGER, H. M., *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang* in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts III*, 23-48.

²⁷⁴ „Die Vernunft unterwirft das Christentum. Dieses Vorurteil ist tief verwurzelt, und wir beanspruchen nicht, es zu überwinden. Es ist das Érbe eines langes Streitens, dér sei der Emanzipation dér Philosophie und damit seit dem Ende dér theologischen Vonnundschaft andauert. Drei Jahrhunderte Diskussion um die Begriffspaare Vernunft-Offenbarung, Philosophie-Theologie, Gtaube-Wissen haben die Standpunkte verhartet, die Graben veriefte.” Az alábbiakban Xavier Tilliette egy a filozófiai krisztológiáról 1990-ben írt, időtálló művének idevágó gondolatmenetét követjük. Tilliette, *Philosophische Christologie.* Az itt idézett szakasz a 17. oldalon található.

²⁷⁵ „Es süld in dér Tat die Gegner dér christlichen Philosophie, die wohl oder fibel zugeben, dafi das Stádium dér Philosophie von Seiten eines Christen unweigerlich von seinem Glauben beeinflufit wird und demnach zu einer - ün wagen Sinné - christlichen Philosophie föhrt” Tilliette, *Philosophische Christologie.* 18.

²⁷⁶ Az újkorban Maritain ezt például úgy értette, hogy a filozófia feladata nem az, hogy keresztény akarjon lenni, hanem

Történetileg honnan is származik a „keresztény filozófia” mint kifejezés? Az első keresztény évszázadokban a „<j>tXooo<j)ia” a keresztény vallást és világnézetet általában is jelentette. Jusztinosz számára a kereszténység az az igaz filozófia, melyet megtérése előtt is keresett. Tehát Krisztus, s vele a keresztények mind: filozófusok. A „filozófia” szónak ez a korai jelentése sokáig hat, és teljesen mi sem akarjuk kizárni. De amikor most a „keresztény filozófia” lehetőségét szeretnénk körvonalazni, jeleznünk kell, hogy a filozófia illetve a keresztény filozófia közé aligha tehetünk egyenlőségjelet.

A középkorban a „keresztény filozófia” kifejezés továbbra is jelen van, elsősorban a szerzetesi teológiában. Érdekes módon azonban épp azoknál, akiket az utókor talán leginkább keresztény filozófusoknak tekint, mint Anzelm, Albert, Tamás, Bonaventura vagy Duns Scotus, a fogalom nem szerepel²⁷⁷.

A skolasztikus filozófiától való elhatárolódásban jelenik meg először egy kifejezetten keresztény filozófia igénye, elsősorban Erasmusnál, s ez az örökség elkíséri a reformáció fő alakjait, Calvint, Melanchtont, Luthert. Igaz, náluk a „philosophia cristiana” egyértelműen a teológiát jelenti.

Különleges korszaknak tekinthetjük a 19. századot, amikor gondolkodók sora a kereszténységben vélte megtalálni azt az alapot és forrást, melyből merítve meg lehet újítani a filozófiát.²⁷⁸ Kant a fogalmai nem használja, de Hegel vagy Schelling számára egészen

hogy igaz akarjon lenni, és akkor már épp ezáltal keresztény. Ugyanezt Gilson teológiai hangsúllyal mondja ki, miszerint abszurd, hogy ami igaz és ami keresztény, aközött ellentét legyen.

Maritain világosan megkülönbözteti ezt a hozzáállását Descartes, Hegel, Schelling, Feuerbach vagy Nietzsche hozzáállásától. Utóbbiak filozófiájukban erősen inspirálódtak a kereszténységtől, a kinyilatkoztatást a filozófia „tulajdonának” tekintették. Keresztény témákat vettek át, s tekintették a filozófia legsajátabb témáinak. Ilyen értelemben talán keresztényebbek voltak még Tamásnál is. De ebből még egyáltalán nem következik sem az, hogy alapszándékukban valóban keresztény gondolkodók lennének, sem az, hogy gondolkodásuk „igaz” filozófia. A kérdés ugyanis nem az, hogy a kereszténység forrása-e filozófiájuknak. Ennél sokkal döntőbb, „ou *das Christentum auch als innere Gewebe des Denkens in die philosophische Arbeit einzudringen und sie zu beleben vennag.*” Tilliette, *Philosophische Christologie*, 22. Tilliette szerint ez a szempont az 1930-as és 1940-es években a francia nyelvterületen zajló vitában a háttérben maradt.

²⁷⁷ SCHMIDINGER, *Zür Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie«*, 32.

²⁷⁸ „*Eigentlich ist die Idee einer durch das Christentum erneuerten und regenerierten Philosophie im gesamten 19. Jahrhundert ein Umlauf; ein Aspekt, der viel zu selbsterkenntlich wird: Von Schlegel bis Bautain und von Baader bis Jules Lequier wird mit verschiedenen Mitteln dasselbe Ziel einer instauratio christiana angestrebt.*” Tilliette, *Philosophische Christologie*, 23.

természetes, hogy korának filozófiai kérdésfelvetése a keresztény hit tartalmával dialogizál, és utóbbi pl. saját munkásságát „keresztény filozófiának”²⁷⁹ nevezi. Ellentmondásos Schopenhauer álláspontja, aki egy helyen tagadja a fogalom értelmességét²⁸⁰, más esetben azonban saját útját keresztény filozófiának nevezi²⁸¹. A XIX. században a keresztény filozófia mibenlétét illetően a teológiát ugyanakkor az álláspontok sokfélesége jellemzi²⁸².

3.2.1. Lehetséges-e „keresztény filozófia”?

Az igazi kontroverzia a XX. században jelentkezik. Kezdeményezői megvoltak mind a filozófia, mind a teológia oldalán. Max Scheler - inkább a felvilágosodás hagyományai felől - a filozófia és teológia radikális szétválasztásának igénye miatt nem látja létjogosultságát a fogalomnak²⁸³. Romano Guardini ugyanakkor szükségesnek látta, hogy a filozófia közvetlenül kapcsolódjon Krisztus alakjához²⁸⁴. Sokan ennek a törekvésnek megvalósulását látják Kierkegaard²⁸⁵, Descartes ill. Leibniz műveiben. A keresztény filozófia mellett más és más alapokon érvelt Sertillanges, Josef de Vries, Gábriel Marcel²⁸⁶, Henri de Lubac²⁸⁷, Josef Pieper,

²⁷⁹ SCHMIDINGER, Zúr *Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie«*, 37.

²⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Bd. V. (ed. Hübscher, A.), Wiesbaden 1946, 153.

²⁸¹ SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, Bd. V. 329.

²⁸² Csak a katolikus oldalon egészen különböző álláspontokat fogalmaznak meg tradicionalisták, fideisták, Rosmini, Brentano, Johannes Kuhn vagy a neoskolasztikusok. Georg Hermes és köre is igen szkeptikus, hasonlóan a francia ontológisták. De meglepő módon még a neoskolasztika fontos alakjai esetén is előfordul ellenvélemény. SCHMIDINGER, *DérSírít um die Christliche Phdosophie*, 25.

²⁸³ Annak ellenére, hogy szerinte a filozófia kell, hogy foglalkozzon pl. Krisztus alakjával.

²⁸⁴ GUARDINI, R., *Dér Herr. Betrachtungen fiber die Person und das Leben Jesu Christi*, Matthias-Griinewald, Mainz 1997, 501, 507 kk.

²⁸⁵ VERGOTE, H.-B., *Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Cerf-Orante, Paris 1982, II. kötet, 246, 294; GERDES, H., *Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zúr Erldutenmg des Paradox-Gedankens*, Die Spur, Itzehoe 1962; GERDES, H., *Dér geschichtfiche biblischeJesus oderder Christus dér Philosophen. Erwagungen zúr Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers*, Die Spur, Schleswig-Holstein 1974.

²⁸⁶ Érdekes számunkra az egzisztencialista alapon elmélkedő Gábriel Marcel felvetésében, hogy szerinte az abszolút titok vonzásában élő ember a gondolkodás teljes szabadságával tud számot adni saját egzisztenciájáról - s ezt joggal nevezhetjük keresztény filozófiának.

²⁸⁷ De Lubac, a kegyelemtan történetét illető vizsgálódásai alapján látja a keresztény filozófia elvi lehetőségét igazolva: a hit által az értelem egy kegyelmi felemeltetése történik, mely által a természetes értelem beteljesedik.

Claude Bruaire²⁸⁸, Maurice Blondel²⁸⁹, Kari Rahner²⁹⁰ és tanítványa J. B. Metz²⁹¹. Protestánsok közül főleg Emil Brunner a dialektikus teológia alapján, Paul Tillich²⁹², Wolfahrt Pannenberg a kereszténység eszkatológikus üzenetére építve. Ortodox oldalról Waszilij W. Zenkovszkij és A. Poszow sorolható ide.

A keresztény gondolkodók között a huszas és harmincas években lángolt fel igazán a vita. Szimpóziumok sora foglalkozott a témával, szinte minden jelentős keresztény gondolkodó állást foglalt.²⁹³ A vita elindítója É. Gilson²⁹⁴ aki már az 1919-ben Szent Tamásról írt művével felvázolta a maga értelmezését egy „*philosophie chrétienne*” jelentéséről²⁹⁵. Részleteiben nem tudjuk a vitát bemutatni, csak néhány fontos szerzőre és szempontjára térünk ki.²⁹⁶

É. Gilson cikkében a filozófia és a kereszténység közös történetében kirajzolódó sokféle álláspontot így kísérelte meg összegezni²⁹⁷:

1. Bizonyos középkori teológusok szerint a kinyilatkoztatás úgy különbözik a filozófiától

²⁸⁸ Ulrich kapcsolatban állt a francia Claude Bruaire-rel: az ő terve egy „*christliche Hervorbringung der Philosophie*” BRUAIRE, C., *Potir la Métaphysique*, A. Fayard, Paris 1980, III. 127-177.

²⁸⁹ Maurice Blondel szerint a keresztény filozófia: egy szabad filozófia, mely megmutatja az értelem útjait az emberré lett és megfeszített Krisztushoz. V. ö. BLONDEL, *Cametsintimes*, L. éditions du Cerf, Paris 1961, 526. Egyes próbálkozásai a *szereket metafizikájának* megalkotására irányulnak. Ehhez hasonló úton jár Laberthonnière és Jean-Luc Marion. Előbbiről írt a magyar Vidrányi Katalin. VIDRÁNYI, K., *Laberthonnière in Summa. A Filozófiai Intézet műhelyéből* (ed. Kelemen. J.; Sziklai, L.), MTA Filozófiai Intézet, Budapest 1987, 274-316.

²⁹⁰ Rahner ott kezdő analízisét, ahol a modern autonómia-gondolat is konstituálódik: az emberi tudat önmeghatározásában. Elemzésének legfontosabb hangsúlya, hogy az Istennel való találkozás az emberi autonómiát egyáltalán nem veszélyezteti, hanem épp felemeli. Ez a keresztény filozófia egy preparatio evangelica. Rahner egyik kulcsfogalma az „übernatürliches Existenzial”. Ez tulajdonképpen a tamási *desiderium naturale* és *potentia oboedientialis* újrafogalmazása Kant ill. Heidegger figyelembevételével. Rahner vizsgálódásai is részben kegyelemntani indíttatásúak. V. ö. RAHNER, K., *Hörer des Wortes. Zur grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1971. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.

²⁹¹ „So müssen wir etwa auch die Rede von der »christlichen Kunst«, der »christlichen Philosophie«, dem »christlichen Staat« usw. Recht verstehen: es geht hierbei letztlich nicht um eine »verchristlichung« in Sinné einer zusätzlichen Überzeichnung oder Sublimierung dieser Wirklichkeiten, sondern um deren Einsetzung in ihren Ursprung und ihr wahres Eigensein.” METZ, J. B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968,44.

²⁹² Paul Tillich szerint - ő is elsősorban kegyelemntani megfontolásokból indul ki - az a gondolkodó, aki keresztény, nem tudja elválasztani a hitét és az értelmét. A kettő kölcsönhatása elkerülhetetlen, s ezért, ilyen értelemben beszélnek „keresztény filozófiáról”. Idézi: SCHMIDINGER, *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 38-39.

²⁹³ Csak néhányat említsünk: 1931. III. 21. Párizs; 1932. XI. 26. Marseille; 1933 IX. 11. Juvisy; 1933. X. 8. Ottawa; 1934. IX. 2-7. Prága; 1934. IV. 15. Nijmegen. 1936. IX.23-28. Róma. Forrás: SCHMIDINGER, *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 30. Ezek a megbeszélések kisebb visszhanggal és hatással folytatódottak a Giacón S.J. által szervezett Gallarate-i konferenciákon. Ezen találkozókon Ulrich rendszeresen előadott.

²⁹⁴ Legalábbis Schmidinger szerint. Az általános - de felületesebb - vélekedés Émile Brehier-hez köti.

²⁹⁵ GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1986. Az 1931-es párizsi szimpóziumon nézeteit ki is fejtette. GILSON, É., *La notion de philosophie chrétienne*, in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 21. mars 1931, 37-93. Ez az előadás az 1930-as években a keresztény filozófia mibenlétéről zajló vita fontos irata volt.

²⁹⁶ Ez megtalálható Schmidinger már többször idézett két cikkében.

²⁹⁷ Az ittkövetkező felozzás kiindulópontját Gilson fentebb jelzett cikke képezi. Felozztását kissé módosítottuk. GILSON, *Lei notion de philosophie chrétienne*, 37-39.

- mint ahogy az igazság különbözik a hibától²⁹⁸. A filozófia homályban tapogatózik, világosan látni csak a keresztény hit fénye által tud.
2. A tiszta racionalizmus szerint a filozófia úgy különbözik a kinyilatkoztatástól, ahogy az értelem megállapításai különböznek az előítélettől.²⁹⁹ A hit állításainak nincs semmilyen ismeretelméleti ereje, csak ha az értelem igazolta azokat. Ez bizonyos értelemben az előző álláspont ellentéte.
 3. Tamás bizonyos értelemben a fenti - egymással egyfajta szimmetriában lévő - álláspontok „között” áll. Számára nem szükséges egy vagylagos választás a hit és az ész között: a hit az értelem autonómiáját tiszteletben tarja - ugyanakkor a hit fénye egy nagyobb teljességre vezet el az értelmet.
 4. Újkori racionalizmus: a teljes középkori filozófia elítélése, mert szerintük alá lett rendelve a dogmának. Tudjuk, hogy ez történetileg így nem igaz, és az újkori ítélet nem egy alapos történeti vizsgálódás eredménye. Sőt, történelmileg inkább az felel meg a valóságnak, ha elismerjük, hogy egy tisztán racionális filozófiai rendszer iránti igény épp a kereszténység gyermeke.³⁰⁰
 5. Azon neotomista filozófia, mely szerint a keresztény filozófia kifejezésének nincsen semmi értelme, mert a keresztény hit természetfeletti fénye a filozófiát csupán igazi önmagához vezet el, és nem lesz semmi keresztény tartalmat hozzá.³⁰¹
 6. A protestáns-ágostonos hagyomány. Magánál Szent Ágostonnál a keresztény filozófia a különböző pogány filozófiákkal való szembenállásban fogalmazódik meg.³⁰² Így az ágostonosok szerint az ágostoni hagyomány keresztény alapokon áll, szemben a tamási hagyománnyal, mely a pogány Arisztotelészre épít. Úgy látják, az a filozófia, amely a keresztény ember tapasztalatát pontosan fogalmazza meg, szükségszerűen keresztény filozófia.³⁰³

Vajon mely állásponttal lehetne egyetérteni? Mi lenne az a kritériumrendszer, melyet a filozófia és a kereszténység is elfogad, és amely alapján a fenti álláspontokat értékelhetnénk?³⁰⁴.

²⁹⁸ *Ja révélation dispense de la philosophie comme la vérité dispense de l'erreur.*” Uott., 37.

²⁹⁹ *La philosophie dispense de la révélation comme la raison dispense de préjugé.*” Uott., 38.

³⁰⁰ Az újkori racionalizmus előítéletét bizonyos mértékig érthetővé teszi, hogy a tomizmus a filozófiát azonosította a tomista filozófiával. Azonban igen komolyan vette azt a szándékát, hogy a filozófiai munkában csak az értelem érveit alkalmazza.

³⁰¹ *„ces néo-thomistes accordent à leur tour que l'expression de «philosophie chrétienne» n'a aucun sens; la notion à laquelle elle correspondrait est impossible.*” Uott., 38.

³⁰² *„Chez saint Augustin lui-même, elle désigne la philosophie des chrétiens, par opposition aux différentes philosophies des païens.”* GILSON, *La notion de philosophie chrétienne*, 38.

³⁰³ *„la philosophie qui traduit idéalement l'expérience de l'homme chrétien est nécessairement chrétienne.”* Uott.

³⁰⁴ Félő, hogy ennek hiányában a fenti felsorolás alapján csak annyit fogunk tudni mondani a keresztény filozófia

Gilson szerint a keresztény filozófia megléte először is egy történeti tény. Számos inspiráció érte ugyanis az európai filozófiát - mindenekelőtt a szabadság keresztény fogalma - melyek nélkül a modern filozófia létre sem jött volna. *A kinyilatkoztatás egyes elemei tehát új inspirációt jelenthetnek egy nem a hit alapján álló, autonóm filozófia számára is.* Sőt: a modern értelemben vett filozófia nem mentes bizonyos korábbi keresztény inspirációktól. *A kinyilatkoztatással való érintkezés ugyanis a filozófia számára elsősorban nem egy elfogultság elfogadását jelenti, hanem inkább új kérdéseket, és ezek által új távlatokat.*

Gilson első kritikussai P. Mandonnet és M.-D. Chenu voltak. Mandonnet szerint a Gilson által sokat idézett Bonaventura sohasem tartotta magát filozófusnak, és egy önálló filozófia gondolatától következetesen elzárkózott. Chenu abbeli aggályait fogalmazta meg, hogy Gilson túlságosan a keresztény tartalmakhoz köti egy filozófia keresztény voltát³⁰⁵ - így kizárja a lehetőségét olyan utaknak, melyek során egy keresztény gondolkodó úgy válik egyre nyitottabbá a kinyilatkoztatásra, hogy annak tartalmára nem épít.³⁰⁶

Közben a vita túllépett az egyházi kereteken: 1927-ben Émile Bréhier szarkasztikusán kérdezi, vajon várható-e egy „keresztény földrajz” vagy „keresztény matematika” létrejötte. Nyilvánvaló, hogy iróniájával mindenekelőtt a tudomány autonómiáját akarta védelmébe venni. Inkább az idealizmus felől elindulva Léon Brunschvicg úgy látja, hogy a filozófia nem csupán a kereszténységet, hanem mindenféle vallást meghaladott, s az igazságnak immáron egyetlen közvetítője.

Bréhier véleményének igen nagy visszhangja volt a német nyelvterületen is - részben ennek tudható be Heidegger állásfoglalása is.³⁰⁷ Szerinte a keresztény filozófia a keresztény üzenetet keresi és véli megtalálni a görög filozófiában, ami egy eleve elvetélt vállalkozás, „fából vaskarika”³⁰⁸.

A vita során, és ez nagyon is megfontolandó, Gilson elsősorban történetileg érvel.

lehetőségéről, hogy „egyesek szerint volt ilyen, mások szerint nem” „E/le laisse ouverte la double question de l'existence d'une réalité historique correspondante: affirmée par certains historiens, mais niée par d'autres” Uott, 39.

³⁰⁵ Chenu álláspontja is arra bátorít fel minket, hogy Gilson megítélésében vitatkozzunk Tilliettel álláspontjával, aki Gilson „keresztény racionalizmusát” olyan filozófiának tekinti, mely a megtestesüléstől el tud tekinteni: „*Gilson vermeidet alles, was der Rationalismus als aggressiv ansehen könnte. Seine christliche Philosophie ist mehr eine Philosophie des Exodus und der Schöpfung als eine solche der Menschwerdung. Es handelt sich um einen wie es bei ihm heißt, «christlichen Rationalismus»*” Tilliettel, *Philosophische Christologie*, 71.

³⁰⁶ A katolikus teológia részéről számos szkeptikus vélemény hangzik el, legkritikusab talán a löweni iskola: korábban Maurice de Wulf, s Gilsonra reflektálva Femand van Steenberghen, Léon Noéi.

³⁰⁷ Heidegger első megfogalmazásai szintén 1927-ből valók. HEIDEGGER, M.; *Fenomenológia és teológia (1927)*, in HEIDEGGER, M., *Útjelzők*, Osiris, 2003, 49-77. Lejjebb részletesen foglalkozunk vele, mert kritikája sokkal jobban a lényegre irányítja figyelmünket, mint Bréhier iróniája.

³⁰⁸ „*Holzernes eisen*”. HEIDEGGER, M., *Nietzsche, U.* Pfüllingen 1961, 132.

Bréhiemek is el kellett ismerni: a felvilágosodás kései örököséiként torz képpel rendelkezik a középkori filozófiát illetően.³⁰⁹ Régis Jovilet igazolta: a szabadság fogalma, ahogy azt a modern filozófia tematizálta, teljesen idegen a görög filozófiától, keresztény gyökerű. Különböző történeti megfontolások alapján kiállt Gilson mellett a nagy tekintélyű tomista R. Garrigou-Lagrange OP, illetve Jacques Maritan is. Saját tanára, Maurice *Blondel szerint azonban nem elegendő egy történeti érvelés: a keresztény filozófia létjogsultságát elvi alapon kell igazolni.* Bizonyos, hogy a felvilágosodás egyes képviselőinek álláspontjai szélsőségesen elfogultak és megalapozatlanok, történeti alapon cáfolhatók vagy legalábbis élük elvehető. Azonban egy történeti vizsgálódás természetéből fakad, hogy csak történeti érvénye lehet.

A világháborúval a vita intenzitása jelentősen csökkent. Néhány álláspontot, melyet maradandónak találtunk, a következő fejezetben részletesebben is ismertetünk. Mintegy fél évszázad távlatából azonban talán jogosan tesszük fel a kérdést: *ha - és úgy tűnik, ez bizonyos fenntartásokkal mindenképp állítható - jogosan beszélünk keresztény filozófiáról, ha az itt röviden leírt, a korabeli katolikus közvélemény részéről is igen élénk figyelemmel kísért vitának volt értelme, akkor miért nem született ebben az időszakban olyan eredeti filozófiai rendszer, mely a keresztény Jelzőre nyíltan igényt tartott volna?* Ez a tény ugyanis, a kereszténységet *kívülről* figyelő gondolkodók számára sajnos a vita egyfajta lezárását jelentette, és talán legfőképp ez indokolja, hogy az egyház keretein kívüli filozófiai disputákban nincs jelen a kérdés.³¹⁰

A vita szélesebb összefüggéseit figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a keresztény filozófiáról szóló *disputa bizonyos értelemben annak a modernkori tudományosmennynek a következménye, mely szerint - már legalább Descartes-tól fogva - a tudomány alapja: az értelem autonómiája.* Az autonómia itt elsősorban azt jelenti, hogy filozófiának saját törvényei vannak, saját jogán vizsgálja a valóságot, saját maga jelöli ki céljait. Ezért témái, céljai, módszerei terén nem fogadhat el filozófián kívüli szempontokat.

Világos, hogy ezen felfogás keretein belül nincs sok értelme a modern filozófia keresztény megalapozását keresni, mi több, a „keresztény” jelzőnek úgy tűnik egyetlen funkciója lehet: hogy ezt az újkori autonómiát megkérdőjelezze³¹¹, fellazítsa.

³⁰⁹ Innen érthető az a számos ironikus megjegyzés, melyet Gilson pl. az „Isten és a filozófia”-ban megenged magának. GILSON, É., *Isten és a filozófia*, Kairosz, Budapest 2004.

³¹⁰ Igaz: mindebben jelentős szerepet játszik a filozófia mai állapota is.

³¹¹ így SCHMIDINGER, *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 24. Kérdés azonban, hogy ezen autonómiát nem helyes-e a teljes valóság létének autonómiája mintájára elgondolni. Ez esetben azonban az autonómia jelen formája valóban magában foglalhatja a teremtés gondolatának elutasítását - s ugyanakkor a teremtés gondolatából épp következhet egy olyan autonómia fogalom, mely igényű a keresztény hitből fakadó reflexiót a teremtés fogalmára!

Amint a magukat kereszténynek valló filozófusok átveszik ezt az újkori tudományoszményt, a teljes problematika tudatos lesz, és a kereszténységen belüli kérdéssé válik. *A kérdés a keresztény filozófus részére a legsürgetőbb, hiszen végső soron saját identitását kell tisztázza* - hogy majd ennek megfelelően igazolja magát a másokkal való dialógusban. Ezzel együtt nem a keresztény filozófus másokra nem tartozó, *saját* ügyéről van szó, hanem egy olyan kérdésről, mely minden önmagát kereszténynek valló embert identitásában érint³¹². A kérdés ugyanis végső soron az egész modemitás - középpontjában az ember autonómiájával - és a kereszténység viszonyára vonatkozik. Nézetünk szerint ezen nagyobb összefüggés nélkül nem lehet tárgyyszerűen vizsgálni a keresztény filozófia kérdését.

Az autonómia témája a teológia sokféle területén foglalkoztatta a keresztény gondolkodókat. A modern korban az autonóm erkölcs kérdése körül alakult ki az első jelentős vita³¹³, mely Kant „*4 tiszta ész kritikája*” művének keresztény interpretációjával veszi kezdetét. Itt az volt a kérdés, hogy lehetséges-e bármilyen módon úgy ragaszkodni a „Theonom” törvényekhez - hogy ugyanakkor az ész autonóm törvényeit követjük. A 20. században végül a „keresztény erkölcs” mibenlétéről és jogosultságáról szolt a diskurzus.

Lényegében ugyanez a kérdés jelentkezett később számos más területen.³¹⁴ A modern európai kultúra minden területén jelen lévő kérdést most így összegezzük: *Milyen viszonyban áll a kereszténység és a modern értelemben vett autonómia?*

„*Es ist eine grófié Entwicklmg, die zür Autonomiie dér Welt führt. In dér Theologie zuerst Herbert von Cherbury, dér die Suffizienz dér Vernunftfür die religiöse Erkenntnis behauptet. In dér Morál: Montaigne, Bodin, die anstelle dér Gebote Lebensregeln aufstellen. In dér Politik: Machiavelli, dér die Politik van dér allgemeinen Morál löst und die Lehre von dér Staatsraison begründet. (...) Schließilich dér philosophische Schlufstrich: einerseits dér Deismus des Descartes: die Welt ist ein Mechanismus, dér ohne Eingreifen Gottes von selbst abläuft; andererseits dér Pantheismus Spinozas: Gott ist die Natür. Kant ini Grunde Deist, Fichte und Hegel Pantheisten: überall ist die Autonomiie des Menschen und dér Welt das Ziel dér Gedanken...*”³¹⁵

Ez az autonómia-igény bizonyos értelemben kifejezetten a keresztények Istenével szemben jelentkezí³¹⁶, aki a többi vallás számára elképzelhetetlen autonómiában létezik a világ előtt - és

³¹² A 20. században ugyanúgy felmerült a keresztény művészet létjogosultságának kérdése, azaz hogy van-e az autonóm művészetnek valamilyen egyetemes útja a keresztény hit felé - és viszont. SCHMIDINGER. uott., 26.

³¹³ A '70-es években olyanok vettek részt a vitában, mint A. Auer, J. Fuchs, B. Stoeckle, Ratzinger, Balthasar.

³¹⁴ „*Wie wir schon erwahnten, verbirgtsich hinter dem, was wir bis jetzt in Philosophie, Literatur, Kunst und Moráltheologie illustriert habén, ein geistiger Prozeßi von weltgeschichtlicher und allgemein kultureller Tragweite.*” SCHMIDINGER, *Dér Streit um die Christliche Philosophie in seinem Ztsammenhang*, 29.

³¹⁵ BONHOEFFER, D., *Widerstand undErgebung. Briefe und Aujzeichnungen aus dér Hajt*, München 1951, 78.

³¹⁶ A modern filozófia J. Maritain szerint egy „kereszténység elleni forradalom”: MARITADC, J., *Antimodem*, Paris 1930,4-8.

áll a világ felett, - és akinek autonómiája egyfelől inspirálja, másfelől beárnyékolja az emberi autonómiát. A természeti népek istenei vagy Arisztotelész önmagát gondoló gondolata aligha okozná az európai emancipációs törekvések ilyesfajta, feltartóztatlan sodrású áramlását.

Az autonóm értelem képviselői számtalanszor hivatkoztak egy olyan munkahipotézisre, melyet az egyszerűség kedvéért „Istennek” neveztek - legyen szó kan ti erkölcsről, feuerbachi valláskritikáról, Maxwell elektrodinamikájáról vagy épp egy hegeli átfogó filozófiai rendszerről. Legtöbbször mégis egyfajta veszélyt látnak abban az állításban, hogy a keresztények Istene felette áll az ő erőfeszítéseik által kifeszített szellemi térnek.

Létezik-e, létezhet-e egy szellemében valóban autonóm keresztény gondolkodás? Alapvető szándékait tekintve ide sorolhatunk jónéhány kísérletet: a bultmanni mítosztalanítástól Barth dialektikus teológiáján át Rahner transzcendentális krisztológiájáig. Hans Urs von Balthasar életművében a keresztény tanítást mint egy felülmúlhatatlan szellemi szabadságot és gazdagságot igyekszik bemutatni³¹⁷. Ugyanez az elkötelezettséget tapasztalhatjuk Ferdinand Ulrich esetében is, aki komolyan számot vetett a szabadság fogalmával, annak keresztény jelentésével, ajándék-karakterével³¹⁸. A keresztény filozófia lehetőségének fenntartása nála abból a nagyon mély meggyőződésből fakad, hogy Krisztus elvezet egy mélyebb szabadságra.³¹⁹ Maga a II. Vatikáni Zsinat is alapvetően értéket lát az ember autonómiájának gondolatában.³²⁰

További gondot okoz, hogy a keresztény filozófiáról szóló diskurzust meg kellene előznie annak tisztázása, hogy mit is értünk filozófia alatt. *Mi a filozófia?* A modern értelemben vett tudomány egy esete? Egy adott filozófiai rendszer? A metafizika? Vagy épp egy a metafizikától megtisztított filozófiai gondolkodás? Talán éppenséggel le kell mondjunk egy átfogó meghatározásról: „Die Philosophie im allgemeinen gibt es ohnehin nicht.”³²¹

Azért is jogos e helyen a filozófia mibenlétére való rákérdezés, mert úgy tűnik: a keresztény filozófia lehetőségességére vonatkozó válaszok alapvetően annak alapján különíthetők el, hogy ki mit gondol filozófiának. Ugyanakkor a *kérdés maga filozófiai rendszertől függetlenül tevődik fel*. Ezért mi a következőkben semmiképp se úgy keressük a választ, hogy eleve elfogadjunk egy adott filozófiai rendszert, egy adott felfogást a filozófiáról. A filozófia alatt inkább épp a kérdezés és válaszkérés egy le nem határolt tágasságát értjük, és ezzel a tágabb meghatározással kérdezzük

³¹⁷ Jellemző ahogy pl. Origenész-hez nyúl. írásainak válogatását „*Geist und Feuer*” címmel adta ki. Épp ez a szellemi tűz az, amit Balthasar vissza akar adni, s melynek elevensége a keresztény autonómia „élete”. *Geist und Feuer: Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar*, In *Christliche Meister* 43, Johannes Verlag, Einsiedel³1991.

³¹⁸ Lásd a 4.1. szakaszban.

³¹⁹ V. ö. elsősorban a *Freiheit als Gabe* c. művével.

³²⁰ Gaudium et spes, 26.

³²¹ Tilliette,: *Philosophische Christologie*, 28.

rá a keresztény filozófiára.

A filozófiai gondolkodás az újkorban egy olyan szellemi elfogulatlanságot jelent, mely megköveteli tőlünk, hogy elfogultságainkat, az „értelmen túli” - vagy épp „értelem alatti” - világból származó belátásainkat zárójelbe tegyük. A filozófia egy olyan szellemi tágasságot feltételez, mely kizárja, hogy gondolkodásunkat az értelem világán kívüli szempontok határozzák meg. Ebben az értelemben a kérdés tehát azért merül fel, mert ha a filozófiától megköveteljük, hogy keresztény legyen, akkor legalábbis felmerül, hogy ezzel meggátoljuk, hogy valóban filozófia legyen. A kérdés tehát egyfelől arra vonatkozik, hogy a „keresztény” jelzőt elfogadhatja, elviselheti-e a filozófia?

Még ha a hit nem is akar közvetlenül beavatkozni a filozófiai kérdezés és érvelés párbeszédeibe, ha csak tisztán erőt, kihívást vagy távlatot akar a filozófiai gondolkodásnak adni: nem jelent-e ez is valamiféle rejtett szolgáltságot e gondolkodás számára, mely eszerint erre az erőre, kihívásra vagy távlatra rászorul? Vajon a filozofáláshoz nem elegendő önmagában az az erő, amit a felismerendő igazság vonzása jelent? Vajon e gondolkodás számára nem elegendő kihívás és távlat a valóság, amennyiben és ahogyan az számára eleve adott? *Vajon mit kaphat a filozófia a kereszténységtől?*

De megfordítva is fel kell tegyük a kérdést: *vajon nem idegen-e a filozófia elfogulatlansága a keresztény hívő magatartásától?* S amennyiben nem idegen tőle: mit adhat hozzá a hithez egy filozófia, ha mégannyira keresztény is? Ha a hit végső tartalma maga nem eleve adott az értelem számára, akkor milyenfajta okoskodás tudja úgy kifejtetni, hogy miközben a hit érthetőbbé válik, továbbra is önnön egyértelműségében áll előttünk?

Igencsak kérdéses, hogy lehetséges-e filozófiailag igazolni a kereszténység igazát. Minden ilyenfajta érvelésnél jogosan támad a gyanú, hogy valamiképp már az előfeltevéseinkbe belefoglaltatott a keresztény álláspont - filozófiánk tehát eleve elfogult volt a kereszténység irányába. De ha még le is győznénk ezeket a kételyeket, egy tisztán filozófiai érvelés nem számolná fel épp a hit legközpontibb állítását: a kinyilatkoztatás egyedülálló és páratlan voltát? *Nyerhet-e valamit a kereszténység a filozófiától?*

S még ha a kettő kapcsolata során valóban keletkezik valamelyes közös haszon: *vajon keletkezik-e valóban valami lényegileg új: egy a kereszténységtől és a „ megelőző” filozófiától valóban különböző „ keresztény filozófia ”?*

Tekinthetjük persze egyszerűen történeti adottságnak, hogy vannak olyan alakjai a kereszténységnek, akik egyben a filozófiai gondolkodásnak is fontos alakjai, sőt: önmagukat keresztény filozófusnak tartják. A hitben felismerték, hogy filozófus-létük egy Krisztustól kapott

küldetés, és ők egyszerűen csak „Isten filozófusai”. De ettől még nem nyílt meg semmiféle „köztes zóna” hit és filozófia között, ahol egy „keresztény filozófia” megteremhetné gyümölcseit!

Mindezek a kérdések nagyon is indokollak, ha arra vállalkozunk, hogy Ferdinand Ulrichról írjunk. Mert ezt a gondolkodói életutat teljességgel félreismernénk, hanem látnánk, hogy Ő valóban keresztény filozófiát szeretne művelni. Nem egyszerűen csak keresztény és filozófus, hanem ezen túl *mint hívő egészen filozófus, és mint filozófus - épp gondolkodásában - egészen keresztény* akar lenni. Valóban keresi a filozófiai gondolkodás és keresztény élet egységét.³²² Ulrich szerint ugyanis *a kinyilatkoztatás eleve nyitott a filozófiai értelmezésre ill. a kinyilatkoztatás a filozófiát mélyebben vezeti el önmagához*. Keresztény filozófia lehetséges - végül is azért, mert *a keresztény filozófia kezdete a kinyilatkoztatással már eleve adott*. Igaz: ez az „adott volta” a hit misztériumához tartozik³²³, és a filozófia számára egyáltalán nem magától értetődő. Nem egy általunk alkotott, kezünkben lévő alap, hanem egy megszólítottság³²⁴, mely a kegyelem műve.

Hogy jobban értsük Ulrich válaszát, annak megértését onnan kell kezdenünk, ahol Ulrich számára a kérdés jelentkezett. Ezen forrásvidéknek csupán egyik részlete a Heideggerrel való szellemi párbeszéd, de egy olyan fontos részlet, melytől elindulva sokminden világosabbá válhat. Ezért a kérdést úgy szeretnénk feltenni, ahogy azt Martin Heidegger életművében találjuk. Egyrészt azért, mert Heidegger közvetlenül és igen erősen hatott Ulrichra; másrészt azért, mert a Heideggeri megfogalmazás bizonyos értelemben a legradikálisabb, és leginkább a kérdés lényegét fogalmazza meg.

Heidegger szkeptikus álláspontja

Heidegger filozófiai gondolkodása számos helyen érintkezik teológiai témákkal. Enélkül a tény nélkül nehezen érthetők azok a kijelentései, melyek a keresztény filozófia lehetőségét kérdőjelezzik meg.

Heidegger legsajátabb kérdésfeltevése kezdettől fogva teológiai jellegű³²⁵, sőt „teológiai motívumok egyfajta radikalizációja”.³²⁶ Ennek ellenére kezdettől jellemző rá egy kritikus

³²² Látni fogjuk, hogy Ulrich a tamási hagyományok mentén halad. Ennek az álláspontnak feltétlen igazát nem kívánjuk állítani - azt azonban reméljük, hogy hatékonyan fogunk érvelni amellet, hogy ez mind filozófiai, mind keresztény szempontból vállalható.

³²³ Egy „teológiai apriori”. V. ö. *Homo abyssus*, 59-63. (56-60.)

³²⁴ Ez a megszólítottság a hit számára Máriában szemlélhető. Ld. A Máriáról szóló fejezetet.

³²⁵ Legalábbis így véli Gadamer. GADAMER, H. G., *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW BD. 3, Mohr, Tübingen 1987, 197, 199.

³²⁶ FEHÉR M., L, *Kari Ralmer szellemi gyökereihez*, in *Az Ige meghallója, Kari Ralmer emlékülés*. Logos, Szeged-

magatartás, amely azonban mindenekelőtt a metafizikaként értett katolicizmussal helyezkedik szembe, nem pedig általános értelemben a kereszténységgel.³²⁷ Ennek legfőbb oka pedig, amint azt a *Lét és időben* is olvassuk, hogy szerinte ez a teológia „nem egy hívő kérdésből (einem primör glaubenden Fragen) nőtt ki, és (...) fogahnisága a teológiai problematika számára nem hogy nem kielégítő, de elfedi és eltorzítja azt”.³²⁸

A *Fenomenológia és teológia* c. írás³²⁹ szerint a teológia egy pozitív tudomány, azaz van egy adott tárgya, „pozituma“, nevezetesen a „Christlichkeit“, azaz a Krisztusba vetett hit.³³⁰ Ugyanakkor történeti tudomány, mert ennek a Krisztusba vetett hitnek a centrumában a kereszttörténeti eseménye áll. A teológia egyben a hívő egzisztencia önmegismerése, melynek célja hogy ezt a hívő egzisztenciát alakítsa. Továbbá a teológia lényegét tekintve a rrcUic-ra irányul, ezért gyakorlati tudomány.

Az, ahogyan a teológia és a filozófia viszonyát látja, egy ponton nagyon hasonlít Tamás hozzáállására. Mellőzve Heidegger fogalomkészletét - ami persze igen kockázatos - ő is úgy látja, hogy a teológia ugyanazt a valóságot a hit által új fényben látja. Az eddig felismert igazságot nem teszi zárójelbe, de mintegy új minőségben látja azt. Ez az új minőség megszüntetve megőrzi mindazt, amit a filozófiai vizsgálódás korábban észlelt. Épp innen fakad aztán a filozófiának egy sajátos, a teológiát „szolgáló”⁴¹ feladata: felmutatja „a teológiai alapfogalmak ontikus, és pedig prekeresztény tartalmának ontologikus hátterét.”³³¹ Természetesen „a filozófia pedig önmaga lehet anélkül is, hogy’ ilyen korrektívumként ténylegesen n i úiködn e.”^{332 333}

E helyen fogalmazza meg Heidegger a keresztényt, a hívő filozofálás lehetetlenségét:

„Ez a sajátos viszony nem zárja ki, hanem épp magában foglalja, hogy a hit - leglényege szerint mint sajátos egzisztencialehetőség - halálos ellensége marad a filozófiához tartozó és ténylegesen nagyon is változó

Budapest 1996, 51. Ezt mutatja az 1921-ben Kari Löwithhez írott levele is. *Drei Briefe Martin Heideggers an Kari Löwith*, in *Zür Philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Bd. 2. (ed. Pappenfuss, D., Pöggeler, O.), Klostermann, Frankfurt 1990, 28.

³²⁷ V. ö. az 1919. január 9-én Engelbert Krebshez írott levelével: „(das) System des Katholizismus ... unannehmbar“ (...) „nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“ CASPER, B., *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in *Kirche am Oberrhein, Festschrift für Wolfgang Müller* (ed. Bäumer, R.; Frank, K.S.; Ott, H.), Freiburger Diözesan Archiv 100 (1980), 541. Tisztázatlan, hogy pontosan mikor megy végbe az a változás, melynek eredményeként - ahogy ezt a harmincas évek közepén láthatjuk - már egy nagyobb fokú távolságtartás történik a kereszténységgel szemben. Állásfoglalása ellenére hallgatói között találjuk ekkor pl. J. B. Lotz vagy K. Rahner, F. Huidobro jezsuitákat. Az ötvenes évektől aztán egy nagyobb fokú nyitottság tapasztalható a katolicizmus, mindenekelőtt néhány német jezsuita filozófus felé. HAEFFNER, G., *Rdtsel Heidegger in Stimmen der Zeit* 207 (114) (1989), 651-665.660.

³²⁸ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*. Gondolat, 1989, 98. 3§, *lét kérdésének ontológiai elsőbbsége*”.

³²⁹ HEIDEGGER, M., *Fenomenológia és teológia (1927)*, in HEIDEGGER, M., *Útjelzők*, Osiris, 2003, 49-79.

³³⁰ Uott., 56-57.

³³¹ Uott., 66.

³³² Uott.

³³³ Uott., 67.

egzisztenciaformának. ... Ez az egzisztens ellentét a hívőség és az egész jelenvalóit szabad magára vállalása között már a teológia és a filozófia előtt megvan, és nem ezeknek a tudományoknak a rájuk való reflexiója révén keletkezik.

351

Ez a „halálos ellenségesség” ugyanakkor épp a párbeszéd lehetőségét adja - hiszen a párbeszédhez két valóságosan különböző fél szükséges.³³⁴ Még ha nem is hagyjuk magunkat az erőteljes „ellenség” kifejezéstől félrevezetni, akkor is meg kell állapítsuk, hogy Heidegger szerint ki kell zárni egy hívő filozófusi egzisztencia lehetőségét. Az ok pedig az, hogy mindkettő - a hívőség és a filozófusi lét - egy olyan egzisztálás, melyben már eleve adott a teológia ill. filozófia mint tudomány alapja és alapvető jellege.³³⁵ Nézetünk szerint ehhez képest másodlagosnak kell tekinteni, hogy a konkrét katolikus teológia mennyiben felel meg a heideggeri kritériumoknak, nevezetesen, hogy a teológiának hívő beállítódásból, életmódból, élettapasztalatból kell fakadnia³³⁶ - hisz a teológiának az alapfogalmai „a történeti megértésből származnak”³³⁷, máskülönben „nem képes a hitelmény megfelelő formában történő közvetítésére”³³⁸.

A fenti álláspontot ismétli meg Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* címmel 1935- ben megtartott előadásaiban^{339 340}. A filozófus az, aki teljes mértékben kiszolgáltatja magát a

³³⁴ „Éppen ez az ellentét kell, hogy’ a teológiának és a filozófiának mint tudományoknak lehetséges közösségét hordozza, ha netán ez a párbeszéd igaz, minden illúziótól és erőtlen közvetítő kísérettől mentes tud maradni. “ Uott., 68. Egy ilyen párbeszéd legalapvetőbb kritériuma pedig az ontikus-pozitív és a transzcendentális-ontológikus síkok világos elkülönítése.

³³⁵ Ezen „halálos ellenségesség” kérdéséhez Id. Feiter munkájának egyik fejezetét: „Todfeindschaft”. FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 68-71. Ezen „halálos ellenségességet” részletesen tárgyalja Hegyi Márton is. HEGYI, M., *Differencia és szimbiózis - Heidegger esete a filozófiával és a teológiával*, in *Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések*, Amici Sapientiae 1. (ed. Szeder, Zs.; Bakos, G; Sárkány, P.), L'Harmattan, Budapest 2013, 283- 338. Szerinte az ellenségesség okát pontosabban abban kell látnunk, hogy egyrészt - amint a főszovegben jeleztük - a „gondolkodás mint a filozófiához tartozó egzisztenciaforma a jelenvalóit minden kötöttségtől mentes, kérdésszerűségében való átvételét, míg a hit mint a teológiához tartozó egzisztenciaforma a jelenvalóit kinyilatkoztatás általi megválasztottságából való átvételét jelenti”, másrészt pedig „mind a filozófiához, mind a teológiához tartozó egzisztenciaforma azzal az igénnyel lép fel, hogy a jelenvalóit egészét értelmezi”. (Uott., 33 7. ill. 311.) Hegyi Márton végül a filozófia és teológia, gondolkodás és hit e sarkos elhatárolását a heideggeri gondolkodáson belül mégis relativizálhatónak látja, mégpedig „Jézus Krisztus egyetlen, istenemberi személyének’ elgondolása által. Őbenne ugyanis - így Hegyi - „létezik olyan egzisztenciaforma, amelyben a istenviszony és szabadság egyaránt megvalósul.” (Uott., 337.) így persze érthető, ha a végkövetkeztetésben Heidegger „anonim teológus (és krisztuskövető)” (Uott., 338.) Kérdés azonban, hogyha a „halálos ellenségesség relativizálása” során elgondolható egyáltalán egy olyan egzisztenciaforma, mely „hívő és gondolkodó”, akkor nem kellene ebből arra a következtetésre jutni, hogy ez az egzisztenciaforma épp keresztény filozófus egzisztenciája, és benne egyszerre van meg a jelenvalóit teljes tágassága és megválaszolatlansága illetve a hit válasza, mely ezeket nem lehatárolja és kimerítő válaszaival lezárja, hanem új nézőpontjaival épp radikálisan felnyitja újabb távlatokra és kérdésszerűségekre? Nézetünk szerint - Heidegger kérdésfelvetése felől nézve - épp innen indulhat el egy keresztény filozófia egzisztenciaformájának megrajzolása.

³³⁶Uott., 55.

³³⁷ GETHMANN’-SIEFERT, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, Freiburg 1974, 36.

³³⁸ FEHÉR M., *Kari Ralmer szellemi gyökereihez*, 57.

³³⁹ HEIDEGGER, M., *Bevezetési metafizikába*, IKON, 1995.

³⁴⁰ Uott., 5.

kérdésnek: „*füiert van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?*”³³³ Ezzel szemben a hívő azzal, hogy a Biblia szavait igaznak elfogadja, „*ezzel már választ is adott a kérdésre*”, amivel „*az igazságban állás sajátos módozatával való védettségre utalunk.*”³⁴¹ Ezért „*az, amit kérdésünk tulajdonképpen kérdez, a hit számára bolondság.*”³⁴²

„*A »keresztény filozófia« fából vaskarika és félreértés. Gondolkodva kérdezőn persze földolgozhatjuk a magunk számára a keresztény tapasztalatot, azaz a hit világát. Ez a teológia. ...Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság.*”³⁴³

Az igazi ellentét a hit és a létre való kérdezés között van. „*Es gibt in dér biblischen Botschaft keine Lehre vom Sein. ... Wer aber aus dem alttestamentlichen Wort »Ich bin, dér ich bin« eine Ontologie herauszaubert, weifi nicht, was er ft/i.*”³⁴⁴

Heidegger álláspontjának kritikája

Jelen munkánkban nincs rá lehetőség, hogy a heideggeri álláspont részletes kritikáját adjuk. Röviden mégis összefoglaljuk, amit ellenvetésként fel lehet hozni.

Katolikus részről elsősorban G. Haeffner igyekezett megfelelni Heidegger álláspontjára.³⁴⁵ Először is egy óvatosságra int: „*Heideggers Aussagen zúr religiösen Grundfragen sind a lles andere als eindeutig*”³⁴⁶

Gyakran visszatér nála egy megkülönböztetés: „*Christentum*” és „*Christlichkeit*”³⁴⁷. Ennek szerepe, hogy szembeállítsa egymással a kereszténység történeti fomáját a Krisztuskövetéssel. Az utóbbi a hit hiteles formája, mely történetileg csak egy nagyon rövid időszakban jellemző: Pál missziója előtt. Heidegger szándéka, hogy „*az öskeresztény hit mind teológia, mind filozófia általi*

³⁴¹ Uott., 5.

³⁴² Uott., 6.

³⁴³Uott, 6.

³⁴⁴ Heideggernek W. Strolzhoz írt levele. Idézi: SCHMIDINGER. H. M., *Dér Siréit mn die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 34.

³⁴⁵ Elsősorban a következő művek érdekesek most számunkra: HAEFFNER, G, *Heideggers Begriff dér Metaphysik* in *Pullacherphilosophische Forschungen* Bd. 10. Berchmanskolleg, München 1974; HAEFFNER, G., *Das Sein, das Heilige, dér Gott. Heidegger und diephilosophische Gottesfrage in Dér Siréit mn den Gott dér Philosophen* (ed. Möller, J.), Düsseldorf 1985, 140-156.; HAEFFNER, G., *Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik dér »christlichen Philosophie«* in *Theologie und Philosophie* 68 (1993), 1-24.

³⁴⁶ HAEFFNER, G., *Heidegger* (Szócikk) in *Argumente für Gott. Gott-Denker von dér Antiké bis zúr Gegeirwart. Ein Autoren-Lexikon* (ed. Weger, K.-H; Bossong, K.), Freiburg 1987, 149-155. 149. Épp ezért gondoljuk úgy, hogy - noha igazat adunk Hegyi Mártonnak, aki szerint e kérdéskörben „*biográfiai háttérnél... természetesen sokkal fontosabb a fázófus gondolkodásának alakulása*” - a kérdés vizsgálatában igenis figyelembe kell venni azokat az élettörténeti száalakat, melyek Heideggert a keresztény sőt a katolikus gondolkodáshoz ill. kifejezetten a katolikus egyházhoz kötik ill. attól eltávolítják. V. ö. HEGYI, M., *Differencia és szimbiózis*, 286.

³⁴⁷ Említésre elsősorban a *Holzv ege* és a *Phanomenologie und Theologie* érdemes.

összszavarásiának évszázadai után" „a keresztény hitet a maga eredetiségében" gondolja újra.³⁴⁸

Először is elmondható, hogy Heidegger eleve redukálja a hitet a kezdetekben megvalósult, a Krisztus keresztjébe vetett hitre; továbbá, hogy a teológiát redukálja a keresztény hitre, a hívő egzisztenciára való reflexióra - s ezzel nem kevesebbet tilt meg, minthogy a teológia közvetlenül Istenről beszélhessen.

Függetlenül attól, hogy Heidegger milyen gondolati konstellációból indul ki, ezek a gondolatok elfogadhatatlanok a katolikus gondolkodás számára. Ezen túl elmondható, hogy Heidegger egész életművén végigvonul egy sajátos felfogás a keresztény hitről, mely erősen köthető a Bultmannal és Overbeckkel való barátságához. Heidegger marburgi éveit nagyban befolyásolta Overbeck³⁴⁹. Az öskeresztény „világtagadó végvárás” volt Nietzsche barátja, Overbeck számára a kereszténység alapvonása, ahogyan Heidegger számára is. Overbeck szerint minden teológia vallástalanságát jelenti az eszkatológia, a világvége várását elfedő, eltagadó teológia. Az ilyen teológia a vallás voltaképpen elvilágiasodása, berendezkedése ebben a világban.³⁵⁰ Overbeck és Heidegger számára „az élő vallás sohasem válhat teológiává, a tudománnyal és a filozófiával sohasem békíthető ki”.³⁵¹

Gadamer szerint Heidegger tulajdonképpen átvette a kereszténység végzetes hellenizálódásának hamacki tézisé, amelynek értelmében a Pálnál eleven időfelfogás a kereszténység lehetősége, hogy megszabaduljon a rákényszerített görög fogalmiság, különösen a Platón és Arisztotelész által a mozgás mértékeként és számaként meghatározott időfogalom Prokrusztész-ágyától. Tette érhető mindebben Heidegger elmélet-ellenessége is, amely a vallásról való gondolkodáson is számon kéri, vajon valóban a közvetlen vallási fenomenalilással foglalkozik-e, vagy dogmák bármilyen tapasztalati alap nélküli rendszere csupán. A 20-as évek végére Heidegger a kereszténységet már csak a görög filozófiát átörökítő életidegen teológiának tekinti.³⁵²

³⁴⁸ PÖGGELER, O., *Dér denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfüllingen 1985, 55. A kereszténység Pál által történt átideologizálásának vádját nem köthetjük Heideggerhez, sokkal inkább korszellemnek kell tekinteni, pl. Harnack vagy Overbeck hatásának. Ld. A következő bekezdéseket.

³⁴⁹ KISIEL, Th., *War derfüiHe Heidegger tatsachlich ein „christliche Theologe“?*, in *Philosophie und Poesie, Ottó Pöggeler zum 60. Geburtstag* (ed. Gethmann-Siefert, A) vol. 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988, 75. Az Overbeck-hatáshoz ld. PÖGGELER, O., *Dér denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfüllingen 1985, 55; PÖGGELER, O., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1994, 485. A téma egy rövid összefoglalása: MAZGON, M., *„Hatalom-akarás” és „örök visszatérés” Nietzschénél*, Kézirat (Diplomamunka, ELTE-BTK, esztétika szak), 2003.

³⁵⁰ OVERBECK, F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Darmstadt 1989, 30; idézi FEHÉR M., *Kari Rahner szellemi gyökereihez*, 60.

³⁵¹ PÖGGELER, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1992, 11.

³⁵² FEHÉR M., *Kari Rahner szellemi gyökereihez*, 80.

Az első ellenvetésünk tehát az lehet, hogy Heidegger kereszténység-értelmezését nem fogadhatjuk el maradéktalanul. Egy további ellenvetés, hogy munkásságában fokozatosan teológiai tartalmak lesznek a filozófiai gondolkodás tárgyává, s ezzel kiüresíti a hívő gondolkodás világát. Ennek végtermékeként a hívő egzisztencia már kizárólag a kereszt történeti tényére való teoretikus reflexiót jelenti, mindenféle tágabb létbeli kitekintés nélkül. Különösen érezhető ez a tendencia a kései Heideggemél.

„Amíg Heidegger korábban még különbséget tett kereszténységen belül vallás (...) és teológia (...) között, addig később e különbségtétel első pólusa (a vallás mint megélés) s a vele együtt Járó igények (életközelség, tapasztalat, stb.) teljes egészében a filozófiába helyeződnek át, teljességgel kitöltik annak jelentését, miáltal a kereszténységből már csak a negatív értelemben felfogott teológia marad.”³⁵³

Ezen túl a modern filozófia bizonyos hagyományait követve - elsősorban Descartes, Kant, Hegel - Heideggert jellemzi egyfajta tradíció-ellenesség³⁵⁴. Mintha a filozófiát egyfajta radikális szakítással kellene kezdeni - s mintha ezzel együtt a filozófia beteljesedését keresné. Ezzel szemben a keresztény filozófia képviselőit általában jellemezte a tradíciók és folytonosságok tudomásulvétele, bizonyos meglévő dialógusokba való bekapcsolódás.³⁵⁵

³⁵³ Uott, 80. A preteoretikus, elmélet előtti, azt megelőző és lehetővé tevő szférához való áttörés vallási motivációjú, így: KISIEL, Th., *The Genesis of Heideggers Being and Time*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, 19. A nyugtalanság, az ágostoni „inquietum cor nostrum” fogalmában a korai Heidegger három fő érdeklődési területe ér össze: történetiség, kereszténység és vallás. Uott., 113. V. ö.: HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phanomenologie*, GA 58. Klostermann. 1993. 62. Az öskeresztény időtapasztalat révén a kereszténység válik a filozófia számára hozzáférhetővé az ember időtapasztalata, időbelisége alapvető meghatározottságaként. A *Selbstwelt* fogalma vallási eredetű, s a *Jemeinigkeit*, ill. az autenticitás fogalmában él majd tovább. HEIDEGGER, uott., 58, 61, 85.

³⁵⁴ HAEFFNER, *Christsein im Denken...* 16.

³⁵⁵ Itt szeretnénk kitérni Josef Pieper egy fontos cikkére: PIEPER, J. *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie* in *Werke* vol 3, Meiner, Hamburg 1995, 300-307. A görög filozófiával való analógiában értekezve jogosnak tartja, ha a keresztény elkötelezettségű filozófus, a keresztény tradícióban állva, azzal eleve párbeszédben lévén, tematizálja a kereszténység tartalmát. Sőt, jogosnak látja a keresztény filozófia jogosultságát firtató kérdésre a viszont-kérdéssel: *nincs-e valamilyen filozófia-ellenes tartalma a hitetlen, hitnélküli, vagy csak egyszerűen elköteleződni nem tudó gondolkodói magatartásoknak?* Nincs-e a fentiekhez hasonló módon valamilyen önellentmondás a „nem-keresztény filozófia” fogalmában?

Platónról és Arisztotelészről egyáltalán nem volt idegen, hogy az „isten dolgokban” a mítoszok válaszain elmélkedjenek. Úgy viszonyultak a mítoszhoz, mint egy meglévő hagyományhoz, mely a Bölcsességhez más módon viszonyul, mint a filozófia, de melynek válaszai adott esetben a filozófia számára megfontolás tárgya lehetnek. „*Wenn der ursprüngliche Begriff »Philosophie« per definitionem die methodische Offenheit zur Theologie hin einschließt; wenn Philosophieren notwendig besagt, eine Sache im Horizont der Gesamtwirklichkeit zu betrachten und alsó »Gott und die Welt« ins Spiel zu bringen; wenn philo-sophia die liebende Suche nach einer Weisheit ist, wie ausschließlich Gott sie vollkommen besitzt (...) - wenn es mit dem ursprünglichen Begriff der Philosophie so bestellt ist, dann ist, in dieser unserer westlichen Welt, »christliche Philosophie« einfach die genuine, notwendige und natürliche Gestalt von Philosophie.*” PIEPER, *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie*, 304-305.

Az európai filozófia történetének görög kezdeteihez visszatekintve sokkal inkább az a kérdés, hogy - feltételezve, hogy a filozófia kifejezés alatt még mindig ugyanazt értjük - miképp lehetséges elgondolni egy „nem-keresztény filozófiát”. Platón számtalanul idézi a mítosz válaszait - hasonló esetben ez a nyugati filozófia ugyanilyen joggal nem idézheti s vizsgálhatja meg a kereszténység válaszait? Úgy kell tenni, mintha az elmúlt kétezer év során a Földnek ezen a tájékán a kereszténység semmilyen különösebb szerepet nem játszott volna? Josef Pieper szerint a nem-keresztény filozófia sokszor valójában egy olyan szaktudományt jelent, mely már nem felel meg a filozófia eredeti fogalmának: a filozófiai

A legfőbb ellenvetésünk azonban a hívő filozófus egzisztenciájának tagadását illeti. „*Religion ist eine Grundmöglichkeit menschlicher Existenz, wenn auch von völlig anderer Art als die Philosophie*”³⁵⁶ „*Der eigentliche Gegensatz zwischen Glaube und Philosophieren liegt in der ihnen zugehörigen Existenzform, also nicht erst auf der Ebene der Bewahrung und Systematisierung von Gehalten (Sätzen, Wahrheiten), sondern dementsprechend voraus auf der Ebene des jeweiligen »existenziellen« Vollzugs*”^{357 358 359 360}

Álláspontunk szerint Heidegger joggal veszi komolyan a gondolkodó ember egzisztenciáját, s helyesen veszi észre, hogy a hívő és gondolkodó ember egzisztenciájának analízise nélkül nem lehet az abból fakadó telológiát ill. filozófiát megérteni. De honnan e két egzisztencia összeegyeztethetetlenül különböző volta? Heidegger gondolkodásában ez annak a következménye, hogy szerinte a filozofálás „*ein ungeschütztes Getriebensein von der Macht einer radikalen Fraglichkeit, das einetn frewilligen Leben in Eis und Hochgebirge ahnelt*”³⁵⁶ - míg a hívő gondolkodás egy végső „*Geborgenheit im Glauben*”³⁵¹. A kettő tehát olyan radikálisan különbözik, hogy „*egy ember nem lehet egyszerre hívő és filozófus*”³⁵³

A filozófiatörténet legtöbb alakja valószínűleg élesen vitatná Heidegger állításait. Többségük épphogy kereste a hit és a gondolkodás valamilyen szintézisét. Maradékuk pedig, épp mert tagadná e szintézist, a két fél párbeszédét is értelmetlennek látná - ugyancsak ellentétben Heideggerrel. Ezzel ő is tisztában van, ennek ellenére álláspontját nem csupán egy bizonyos korszak filozófiájával és kereszténységével kapcsolatban fogalmazza meg. Ő a keresztény

kérdést olyan módon szűkíti le, ahogy az Platónról és Arisztotelészről már idegen. (Konkrétan egyes logicistákat érti ezalatt. Uott., 306.)

Ha azonban kritériumokat szeretnénk találni arra, mikor nevezhető egy filozófia nem-kereszténynek, szinte lehetetlen vállalkozás előtt állunk. Ráadásul a végén valószínűleg meg kellene állapítsuk, hogy pl. Marx, Nietzsche vagy Heidegger végül is intuíciójukban, kérdésfelvetéseikben legalábbis a kereszténységtől megérintett gondolkodók. De miként ítélnék mondjuk Descartes-ról, aki ezer szállal kötődik a keresztény középkor filozófiájához s akitől mégis egy a kereszténységtől független filozófia igénye talán indítható? Vagy Kant-ról, aki vallásfilozófiájában a Bibliát hetvenötször idézi? S ha a filozófia programja az lenne - így Pieper - hogy azt meg kell tisztítani minden keresztény elfogultságtól, vajon egy ilyen program eredménye még filozófia lenne egyáltalán? Vajon milyenfajta keresés az, amely mindenekelőtt bizonyos válaszokat eleve nem akar megtérni?

³⁵⁶ E. Blochmannhoz írt levele, 1928 augusztus 8-án. in *Martin Heidegger - Ernst Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, Maibach/Neckar 1989, 25. Heideggernél alapvető fontossággal bír a hiteles és nem-hiteles - *eigentliche und uneigentliche* - egzisztencia megkülönböztetése. Ennek figyelembevételével érthető csak a fenti állítás. Heidegger analízise szerint a keresztény filozófusok valójában egy nem-hiteles egzisztenciát élnek: egy rendszer biztonságáért feladják mind a filozofálás, mind a hit bátorságát, szegénységét.

³⁵⁷ HAEFFKER, *Christsein im Denken...* 3.

³⁵⁸ Uott., 4.

³⁵⁹ Uott. Nézetünk szerint már az is feloldhatná ezen ellentétet, ha a hívő egzisztenciába beleértene a krisztusi szolidaritást, mely egy a másikért vállalt áldozat módján magára veszi a másik egzisztenciáját, annak kiszolgáltatottságainak maximájával együtt, s időzik nála. Sőt. megfordítva: vajon miféle kereszténység az, melyből ez a szolidaritás hiányzik? Persze: Heidegger szerint ez is már teológia lesz, nem pedig filozófia. Csak „úgy tesz, mintha filozofálna.”

³⁶⁰ Uott.

filozófia elvi lehetetlenségét állítja.

Heidegger álláspontjának forrása valószínűleg a tudományról vallott felfogása³⁶¹. Ezzel együtt, márcsak a kérdés jelentősége miatt is indokolt, hogy a tudományokról vallott felfogásától függetlenül, ennél a kérdésnél alapvetőbb kérdésként kezeljük a keresztény filozófus egzisztenciájának kérdését³⁶². Talán épp az lehet álláspontjának oka, hogy nem szentelt elegendő figyelmet a hívő egzisztencia és a filozófusi egzisztencia viszonyának elemzésére? S ennek következménye, hogy nem lát a hívő egzisztencia számára lehetőséget, hogy a filozófiai kérdésbe valódi bátorsággal és kíváncsisággal, szegénységgel és nyitottsággal vesse magát?³⁶³

De vajon mit akart valójában, és kikhez szólt Heidegger, amikor a keresztény filozófiai lehetetlenségét állítja? Haeffner szerint leginkább azokhoz a hallgatóihoz, akik keresztények voltak.³⁶⁴ Mintha valamilyen tévedéstől akarná figyelmeztetésével megóvni őket. Talán a teológiától akarta megszabadítani őket? Aligha. Számos jelét adta annak, hogy a hit útját hitelesen járókat bátorítani akarja elkötelezettségükben. Inkább attól tartott, hogy *hallgatói épp hitük miatt néni válnak vérbeli filozófusokká*, hogy hitük nem engedi meg azt az autonómiát, azt a bátorságot, mely öszerinle előfeltétele a filozófiának.

Álláspontjának háttérben talán leginkább az a személyes döntés áll, mellyel viszonylag fiatalon a „System des Katholizismus“-tól eltávolodott, s mely döntésnél ezen rendszer mint „keresztény filozófia” szerepelt. Így tehát álláspontja mögött személyes küzdelme áll egy sokkal nagyobb szabadságért, mint amit a katolicizmus keretein belül megtalált, s mely szabadság a filozófálásnak elengedhetetlen feltétele.³⁶⁵ S mindaz, ami itt a szabadságot lehetetlenné tette,

³⁶¹ „A.z autentikusan műveit tudomány, mondja Heidegger, nem «foglalkozás», «megszerezhető tudáshalmaz vagy holmi «kedvtelés», hanem «az ember egzisztenciájának lehetőségén. A ‘20-as évek Heideggerének tudományfogalmát ennek alapján egzisztenciális tudományfogalomnak nevezhetjük. Az egyes tudományokat Heidegger szerint az különbözteti meg egymástól, hogy milyen tárgyterületet objektíválnak (természet, történelem, irodalmi művek stb.), és ezzel esetlegesen milyen sajátos egzisztenciámód párosul.” HEGYI, *Differencia és szimbiózis*, 296.

³⁶² Ezt indokolja épp az a tény is, hogy Heidegger egyetlen egy olyan művet hagyott ránk, melyben a filozófiának egy másik tudományhoz való viszonyát rendszerező módon tárgyalja. A „*Fenomenológia és teológia*” lapjain a filozófia és a teológia viszonya tematizálódik, s közben válik élessé a filozófusi és teológusi egzisztencia különbözősége. V. ö.: HEGYI, *Differencia és szimbiózis*, 294-297.

³⁶³ Hasonlóan a filozófiai kérdést is valószínűleg leszűkíti azzal, hogy számára egy hitben való gondolkodást elképzelhetetlennek tart.

³⁶⁴ HAEFFNER, *Christsein im Denken...* 12.

³⁶⁵ „Sőt nyugodtan kijelenthetjük: a ‘20-as évek heideggeri fenomenológiájának egyik legfőbb identitásképző eleme éppen a keresztény teológiával szemben folytatott szabadságharc. Ez a küzdelem azonban nem a keresztény (vagy bármilyen világnézeti jellegű) emberértelmezéssel szembeni ellenséges érzületből vagy a vele való elméleti vitából fakad; korábban már utaltam rá, hogy az őskeresztény életbeállítódás kifejezetten szimpatikus volt a filozófus számára, és gondolkodását is megtermékenyítette. A heideggeri filozófia keresztény teológiával szembeni szabadságharca azt jelenti, hogy a filozófus módszertanilag radikálisan el akarja határolni egymástól a filozófiát és az ember kinyilatkoztatásból eredő értelmezését: ki akarja iktatni az ember filozófiai, azaz immanens szerkezeti vizsgálatára törekvő értelmezéséből a keresztény teológiai, a jelen valóléthez képest transzcendens tartalmakat.” HEGYI, *Differencia és szimbiózis*, 300. A Heideggernél található teológiai témákhoz illetve teológia és filozófia viszonyához korai

visszavezethető arra, ahogy e rendszerben, a neoskolasztika metafizikájában kereszténység és filozófia összekeveredett. Számára ez a metafizika nem volt keresztény, sem nem volt filozófia: lehetlenné tette ezek szabad életét.

Nála az így elnyert, a kereszténység komét formájáról levált autonómia nem egy büszke nietzschei ön-állítás - inkább egy olyan szegénység, melyet már-már vallásos engedelmességgel kell élni, megküzdeni, kihordani. Épp ezért lehet Heidegger kritikája tanulságos, komolyan veendő figyelmeztetés: *a keresztény gondolkodó radikális harcot kell folytasson egy hiteles keresztény autonómiáért!*

Persze a mai közgondolkodás ezt a harcot is igen rezignáltál! fogja fogadni. A „keresztény filozófiát” egy eleve elfogult filozófiának, sokféle elfogultság közt egynek tartja - és semmiképp sem a gondolkodás igazán eredeti útjának. A közeljövőben pedig nem várható ennek az alaphangulatnak a megváltozása.

Ezek után a kérdést talán így a leghelyesebb feltenni: szabad-e lemondanunk a keresztény filozófiáról? Vagy, egyfajta türelemmel, néhány évtizedre zárójelbe kell tenni, meg kell várni, amíg a kor, a közgondolkodás megváltozik? Amennyiben ez a gondolkodás egy fajta tágasságról és szigorúról való lemondási jelenti - semmiképp se. Nem lenne helyes, ha az irányítaná gondolkodó magatartásunkat, hogy mennyire sikeres a „keresztény filozófia” elnevezés.

Nem is arról van szó, hogy „csak azért is” folytatunk egy mások számára komolytalan filozófálást, és egyfajta fensőbbiséggel vágjuk oda: „credo quia absurdum”³⁶⁶. Ennél sokkal komolyabbnak kell ítélnünk a helyzetet. Inkább arról van szó, hogy épp a jelen közgondolkodás egy olyan filozófiai reflexiót igényel, mely megtanít minket a kor számára hitelesen felmutatni a kereszténységet. Arról van szó, hogy *épp ez a rezignált közeg az, amelynek mibenlétét keresztény gondolkodói felelősséggel fel kell tárni. Épp ennek a kornak kell felmutatni: a keresztény üzenet neki is szól.* Ferdinand Ulrich gondolkodásában igyekszik ennek a kihívásnak megfelelni. Számára *a filozófia egy a hittel, a kinyilatkoztatás üzenetével eleve adott küldetés, hogy a hit titkait a „ lét útját végigjárva ”, szellemileg is befogadja.*

Amikor a keresztény filozófia mibenlétét szeretnénk pontosabban megragadni, az eddig elmondottak - minden ellentmondásosságuk ellenére - mégiscsak kijelölnek számunkra egy utat. Talán nem adnak tartalmi vagy metodológiai kritériumokat. De jelzik: a keresztény filozófia

műveiben lásd még: HEGYI, M., *Egzisztens differencia - egzisztens kör. A khalkédóni-konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919-28) gondolkodása alapján* [doktori értekezés], Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest 2008.

³⁶⁶ Ezzel egyáltalán nem akarjuk azt állítani, hogy Tertullianus-t egy ilyen fensőbbiség jellemezte volna. De a mondatára való hivatkozás ki van téve a fensőbbiség kísértésének.

kérdésének tisztázásához elengedhetetlen egy számvetés a modemitással, különösen is annak autonómia-igényével. Ezt a tisztázást talán minden oldalról gyanakvás kíséri. Ez azonban csak radikalizálja a keresztény filozófus küldetését. E tisztázással, azzal, hogy végül is saját identitását tisztázza, csupán világosabban visszatér eredetéhez és küldetéséhez.

A keresztény filozófia minden korban meglévő kritériumaihoz ezért hozzá kell tennünk egy olyat, melyre épp korunk hívta fel a figyelmet. Eszerint *a keresztény filozófia egy nyitott, szabad, a dialóguspartnert is szabadon hagyó filozófia kell legyen. Ezt a szellemi nyitottságot kell majd pontosítanunk*³⁶⁷. Eszerint a kritérium szerint *az a keresztény filozófia, melyet keresünk és lehetségesnek tartunk, előfeltételezi, hogy a keresztény hit a filozófiai kérdezést szabadabbá teszi, mert a valóságot épp annak tudja elfogadni ami - s előfeltételezi, hogy a filozófiai gondolkodás során lehetséges ugyanilyen belső szabadsággal viszonyulni a hithez. A keresztény filozófia tehát nem jelent szellemi szolgátságot, de állandó lázadó zást vagy önigazolást, függetlenségének folyamatos védelmezését sem.*

Ez a nyitottság és szabadság azonban semmiképpen sem „szimmetrikus módon” jellemzi a hitet és a gondolkodást. Mászt jelent a hit, és mászt a gondolkodás szabadsága, nyitottsága. Ezen nyitottság és szabadság keresése végig fogja kísérni az Ulrich bemutatását célzó fejezeteket, mint egy a vizsgálódásaink során állandóan keresett és alkalmazott kritérium. Egyben szeretnénk ezt a gondolkodói magatartást magánál Ulrichnál felmutatni, mert meggyőződésünk szerint Ulrich filozófiájában ennek eleven és hiteles példáját találhatjuk. Olyan gondolkodónak ismertük meg

³⁶⁷ Ezen nyitottságnak szeremén most megadni egy előzetes meghatározását C. S. Lewis *An Experiment in Criticism* című műve segítségével. E művében - az irodalom-kritika megszokott módszereit elhagyva - nem annak a kritériumait keresi, milyen a Jó könyv, hanem hogy milyen a Jó olvasás” Előszőr azokat veszi végig, akik „nem jól olvasnak”. Csontos Attila így összegzi a könyvről írt cikkében: *„(Néhány általános jellemzőjük: semmit sem okosnak el egynél többször; csak azért olvasnak, hogy’ elüssék az időt; az olvasás nem gyakorol rájuk különösebb hatást; az olvasmányélményt hamar elfelejtik. Tovább finomítva: saját elhatározásból nem olvasnak nem elbeszélő művet; csak a szemükkel olvasnak, nem használják a „ belső füluiket ” (vagyis nem veszik észre a szöveg ritmikai megszerkesztettségét); szeretik a rosszul megírt könyveket, ahol a nyelvi összetevő minimálisra van csökkentve; és végül: a gyorsan mozgó elbeszéléseket kedvelik. Ahogy’ a zenei analfabéta a fülbemászó dallamot, úgy a rossz olvasó (a szerző az unliterary szót használja) az eseményt tartja a legfontosabbnak. Az esemény pedig legyen izgalmas, keltse fel, tartsa ébren és elégtse ki a kíváncsiságot, illetve tegye lehetővé az olvasónak, hogy részesüljön a szereplők boldogságában.”* CSONTOS, A., *Az olvasás analízise. C. S. Lewis: An Experiment in Criticism*, in *Úton*, Esztergom 2009 November.

A helyes olvasás kritériuma a fantázia megfelelő működése, hiszen az olvasás végül is azt jelenti, hogy a fantáziám segítségével belépek a regény világába. Azt egyfajta logosznak fogadom el - nem okvetlenül elfogadva, hogy amit olvasok, az igaz. *„A logoszként felfogott irodalomnak tehát az a sajátos értéke, hogy’ sajátunkétól eltérő tapasztalatokat enged meg nekünk: »Mikor valami nagyszerűt olvasok, ezer emberré válok, és mégis megmaradok önmagam. Mint az éjszakai égbolt a görög versben, miriádnyi szemmel látok, de továbbra is én vagyok az, aki kit. És közben, ahogy’ az imában, a szerelemben, az erkölcsi cselekvésben, a tudásban, meghaladom magam; és sosem vagyok inkább önmagam, mint mikor ezt teszem.«*” CSONTOS, *AZ olvasás analízise*. Ez a fajta olvasói magatartás a filozófia esetén egy olyan nyitottságot jelent, mely a valóságot, a lét egész horizontját a fenti módon „olvassa”. Az pedig aligha igazolható, hogy a hit ezt a fajta nyitottságot eleve lehetetlenné teszi.

ugyanis, akinek gondolkodói nyitottságát, a lét teljes horizontjára való kilépését, útját a „ hidegbe”, fel a „ hegycsúcsokra hite még tovább radikalizálja. A hit számára igazi „védelmet” és „otthont” is jelent - de ugyanakkor egy újfajta gondolkodói szegénységet is, a hiábavalóságnak újfajta ízeit. Hozzátehetjük: ez a modern autonómiafogalom felől nyert kritérium a *gondolkodás belső szabadságáról* és ebből fakadó *dialogusképességéről* egyfajta komplementaritásban áll azzal a *metafizikai nyitottsággal*, melyről a *Fides et ratio* alapján lejjebb szólni fogunk.^{368 369}

Gerd Haeffher fent többször idézett cikkét azzal zárja, hogy összefoglalja egy keresztény filozófia lehetséges sajátosságait. Ő három területet sorol fel: *a hit által az értelem nyerhet egy újfajta látásmódot', bizonyos kérdésekben realisabban ítél*²⁶¹; végül *Jellemzi a kérdésnek egy bizonyos stílusa*. Ezzel bizonyos feszültségben áll Henrici véleménye, aki szerint nem az a döntő, amit a kinyilatkoztatás mint új témát vagy ismeretet ad. Inkább a lét egész horizontjához való más hozzáállás, melyre felhív: *„ein Zugang zu einer neuen Art von Begreifbarkeit und Sinn, die von der Vernunft selbst nichtmehr verstanden werden kann, die vielmehr Gegenstand liebender Einsicht (intellectus amoris) sein muß*.”³⁶⁸ Vajon mi más tehetné jellegzetesen kereszténnyé egy filozófus gondolkodását, mint a minden szaván átsütő szeretet? A hívő gondolkodó a teremtett világban Istene szeretetét, dicsőségének kisugárzását látja, s gondolkodását a hála magatartása hatja át. Meggyőződésünk, hogy Haeffher kritériumait Henrici kritériumával való perikorézisben kell komolyan vegyük. Nézetünk szerint pedig épp ezt fogjuk tetten érni Ulrich gondolkodásában is. Mielőtt azonban ezt az utat folytatnánk, először foglaljuk össze azt, amit a *Fides et ratio* enciklika a keresztény filozófiáról, annak küldetéséről tanít.

3.2.2. A „*Fides et ratio*” enciklika és a keresztény filozófia küldetése

A Katolikus Egyház az újkorban, és főleg az elmúlt másfél évszázadban újra meg újra nyilatkozott olyan kérdésekben, melyek alapvetően érintik a keresztény filozófia lehetőségeit. Ezek közül a *Fides et ratio* enciklika ad talán a legtöbb támpontot egy keresztény filozófia céljait, témáit és módszereit illetően. Az enciklika semmiképp sem akar egy adott filozófiai rendszert preferálni, nem célja elvenni e téren a filozófus szabadságát: *„Az Egyház nem tanít saját filozófiát, és egyik filozófiát sem részesíti előnyben a többi rovására. (...) Nem sokat segítene az olyan*

³⁶⁸ Nézetünk szerint így igaz Coreth megállapítása: *„Jöerart christlich-philosophisches Denken hat vor allem die metaphysische Dimension zu bewahren und-auch in unserer Zeit-zu entfalten.”* CORETH, E., *Schulrichtungen der neuscholastischer Philosophie in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 397-410. Itt: 408.

³⁶⁹ Haeffher itt elsősorban Heidegger politikai szerepvállalására utal: szerinte egy keresztény elkötelezettségű filozófia megóv az ilyesfajta tévelygésektől.

filozófia, amely nem az ész irányításával, saját elvei és sajátos módszere szerint járna el."^{370 371} Mégis sok olyan eleme van az enciklikának, melyeket egy a keresztény jelzőre igényt tartó filozófiának figyelembe kell vennie.

Először is a dokumentum mindenfajta filozófia esetén fontosnak látja azt, hogy a végső igazságot keresse, mert maga „*az ember arra is hivatott, hogy egy őt meghaladó igazsághoz eljusson.*”^{372 373} Ezért „*a filozófiának vissza kell nyernie eredeti hivatását, (...) hogy' az embereket állandóan hívja az igazság keresésére.*”³⁷¹ Ezen igazsághoz alapvetően máshogy viszonyul a hit és az értelem. A kereszténység elsősorban a kinyilatkoztatásra adott hitbeli válasz. Ezzel együtt az Egyház történelmi tapasztalata, hogy a filozófia olykor nélkülözhetetlen segítséget jelent a vallásos hit megtisztításában. így a nyugati filozófia kezdetekor a görög filozófusoknak feladata volt, „*hogy megmutassák, hogyan találhat ki a mítoszok zsákutcájából a külső kötelékeitől megszabadított ész, hogy' a legmegfelelőbb módon kitérüljön a transzcendencia felé. A megtisztított és igaz elme tehát képes volt arra, hogy a reflexió legmagasabb szintjeire emelkedjék, megbízható alapot nyújtva ezzel a teremtmények, a transzcendens és abszolút létező megismeréséhez.*” Erre az alapra tudtak építeni aztán az egyházatyák, akik „*teljesen elismerték az abszolútum felé nyitott ésszt, és beleültették a kinyilatkoztatásból származó gazdagságot.*”³⁷² Jusztinus és Kelemen számára a kereszténység „igaz filozófia”, a filozófia pedig „pedagógus”, „előkészület”.

A görög filozófia keretein belül ugyanakkor az Egyházatyák azt is a filozófia feladatának tekintették, hogy küzdjön „*a szofista érvelés, az igazság elleni fortélyos támadások ellen.*”^{374 375} „*(Az Egyház...) a filozófiában ugyanis az emberi életet érintő alapigazságok megismeréséhez vezető utat látja. Ugyanakkor a filozófiát nagyon szükséges eszköznek tartja ahhoz, hogy elmélyítse a hívő megértését és közölni tudja az evangélium igazságát mindazokkal, akik még nem ismerik.*”³⁷⁶ De a hit is segítségére siet a filozófiának: „*A hit megerősíti a belső látást, mert*

³⁶⁵HENRICI, P., *AujbrüchlichechristlichenDenkens* (Kriterien 48.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 24.

³⁷¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Fides et ratio*, Szent István Társulat, Budapest 1999, 49. pont, 61.

³⁷²*Fides et ratio*, 5. pont, 13.

³⁷³ Uott., 6. pont, 15.

³⁷⁴ *Fides et ratio*, 41. pont, 51.

³⁷⁵ Uott., 38. pont, 49.

³⁷⁶ Uott., 5. pont, 13.

megnyitja az ész.^{377 378 379 380} *Hit és ész tehát „egymásban laknak”³²⁶. „A kapcsolat, melyet a teológia és filozófia között ki kell alakítanunk, bizonyos körforgást mutat.”³¹⁷ E körforgás pedig már a keresztény filozófia felé mutat. A Fides et ratio e körforgáshoz való viszony szempontjából háromféle filozófiai gondolkodást ismer el: „Az első az evangélium kinyilatkoztatásától teljeseit független filozófia ... Ebben a helyzetben a filozófia kinyilvánította azon törvényes törekvését hogy autonóm (sui iuris) vállalkozás akar lenni ... e törekvést támogatni és erősíteni kell. A filozófiai kutatás ugyanis, amennyiben a természet korlátai között keresi az igazságot, legalább bennfoglaltan nyitott a természetfölötti valóságra ...”³⁷⁵ E becsületes igénytől teljesen eltérő az úgynevezett „elkülönített filozófia” elmélete.³⁸¹*

„A filozófia másik álláspontja az, amit sokan keresztény filozófiának neveznek. Ez az elnevezés helyes, de nem szabad félreérteni: nem az Egyház hivatalos filozófiáját jelenti, hiszen a hit lényege szerint nem filozófia. A keresztény filozofálás művészetét jelenti, tudni illik a hittel eleven kapcsolatban lévő filozófiai gondolkodást.”³⁸²

A Fides et ratio alapvetően jogosultnak látja tehát, hogy keresztény filozofálásról beszéljünk, de *nem egy zárt rendszer*, hanem egy gondolkodói magatartás értelmében. E gondolkodói magatartás egyrészt számol azzal az adottsággal, hogy a teológia mindig rászorult és rászorul a filozófia segítségére. Ezért „ancilla theologiae”. *„Ha egy teológus vonakodnék a filozófia használatától, abba a veszélybe kerülne, hogy filozofál anélkül, hogy tudná, és olyan struktúrákba zárkózna, melyek nem alkalmasak a hívő megértéshez.”^{383 384 385}*

³⁷⁷ Uott, 16. pont, 28.

³⁷⁸ Uott., 17. pont, 28.

³⁷⁹ *„A teológia kiindulópontja és forrása Isten történelemben kinyilatkoztatott Igéje, míg a végső cél annak egymást követő korszakokban fokozatosan elért megértése. Másrészt pedig mivel Isten Igéje igazság, megértéséhez elkerülhetetlenül hozzájárul az emberi igazságkeresés, azaz a filozofáló elme, mely saját törvényeinek tiszteletben tartásával tevékenykedik. De nem a teológiai nyelvben egy filozófiai rendszer valamilyen fogalmának vagy részének egyszerű alkalmazásáról van szó, hanem a döntő az, hogy a hívő ész gondolkodási képességét az igazság megismerésére olyan folyamatban használja, méh' Isten Igéjéből kiindulva törekszik elérni annak teljesebb megértését. Egyébként világos, hogy' az ész e két pólus - Isten Igéje és annak jobb megértése - között mozog ...Az Isten Igéjével való eme körforgásos kapcsolatból a filozófia gazdagabban kerül ki, mert az ész új és nem várt célokat ér el.”* Uott., 73. pont, 83-84.

³⁸⁰ *Fides et ratio*, 75. pont, 85-86.

³⁸¹ Az az álláspont, mely szerint dialógus sem lehetséges a e kettő között. Uott., 75. pont, 85-86.

³⁸² *„Tehát nem egyszerűen egy' olyan filozófiáról van szó, melyet keresztény filozófusok dolgoztak ki, akik kutatásaik során a hitnek semmiben sem akartak ellenmondani. Amikor keresztény filozófiáról beszélünk, a filozófiai gondolkodásnak ami a jelentős fejlődésére gondolunk, mely a keresztény hit közvetlen vagy közvetett hozzájárulása nélkül nem jöhetett volna létre.”* Uott., 77. pont, 87.

³⁸³ Uott., 77. pont, 87.

³⁸⁴ Uott., 76. pont, 86-87.

³⁸⁵ Uott., 23. pont, 33. *„A kereszt bölcsessége ezért fölülműl minden kulturális határt, amit rá akarnak erőltetni, és ami kötelez, hogy' kitáruljunk annak az igazságnak egyetemessége előtt, melynek hordozója. ... Itt mutatkozik meg világosan az ész és a hit közötti határ, de az a tér is láthatóvá válik, ahol e kettő találkozni tud.”* Uott., 23. pont, 34. A 2. fejezet, „Credo ut intelligam” zárószavai.

Másfelől a hit felvet az értelem számára bizonyos konkrét témákat: „*a kinyilatkoztatás világosan és érthetően közöl néhány olyan igazságot, mely az ész számára ugyan nem hozzáférhetetlen, mégse jött volna rá talán soha, ha csak önmagára kellene hagyatkoznia.*”³⁸⁶ Az első ilyen téma a kereszt. „⁴ *filozófia számára az igazi megoldandó feladat a kereszt botránya, Jézus Krisztus halála.*”³⁸⁷

E területre tartoznak olyan kérdések, mint *a személyes, szabad és teremtő Isten fogalma*, mely a filozófiai gondolkodás és főként a „lét” filozófiája számára oly nagy jelentőségű; *a bűn valósága - rossz problémája*’, *a keresztény személy-felfogás*’, *keresztény kinyilatkoztatás, mint történelmi esemény*, ember természetfölötti meghívása; áteredő bűn. Amikor a filozófusok e tartalmakról gondolkodnak, nem válnak teológussá; mert nem arra tesznek kísérletet, hogy a hit igazságait a kinyilatkoztatás felől értsék meg és magyarázzák.

Másfelől a hit más módon is segítheti a filozofálást: „*A hit mint isteni erény megszabadítja az észet a túlzott önbizalomtól ... Az alázattal együtt a tudós a bátorságot is megkapja ... Gondoljunk például a rossz és a szenvedés problémájára, a személyes Isten kilétére, az élet értelmének kérdésére, vagy a radikálisan metafizikai kérdésre: „Miért létezik valami?”*”³⁸⁸ Ezen kérdésekkel - saját korábbi szóhasználatunkkal - a hit által az értelem nagyobb belső szabadságot és elfogulatlanságot nyer.

A keresztény filozófia lehetőségén túl azonban az Enciklika megfogalmazza a keresztény filozófiával szemben támasztott követelményeket is. Mindenekelőtt „*minden filozófiai rendszernek ... el kell ismernie a filozófiai gondolkodás elsőbbségét, melyből származik, s melynek következetesen szolgálnia kell.*”^{387 388} Ezen túl a keresztény filozófia számára az igazság kell legyen az egyetlen tekintély⁵⁵⁰, s tanúsítania kell, hogy az igazság megismerhető.³⁸⁹ További kritérium, hogy a filozófia képes legyen egy „*beleegyező módon*” viszonyulni a felismert igazsághoz: „*Maga a hit nem más, mint beleegyezéssel (cum assensione) gondolkodni. (...) Mindaz, aki hisz, gondolkodik, hívó módon gondolkodik, hisz (...), mert a hit, ha nem gondolkodik, mit sem ér.*”³⁹⁰ És egy másik helyen: „*Ha elvétetik a beleegyezés, a hit elvész, mert beleegyezés nélkül nincs hit.*”³⁹¹ Keresnie kell a kinyilatkoztatás filozófiai üzenetét, „*a Szentírásban rejlő*

³⁸⁶ *Fides et ratio*, 16. pont, 86.

³⁸⁷ Uott., 4. pont, 12.

³⁸⁸ „*Ezért kívánatos, hogy mind a teológusok, mind a filozófusok engedjék vezetni magukat az igazság egyetlen tekintélyétől, és olyan filozófiát dolgozzanak ki, mely összhangban áll Isten Igéjével.*” Uott., 79. pont, 89.

³⁸⁹ Uott, 82. pont, 93.

³⁹⁰ Uott., 79. pont, 90. Az idézet Szent Ágostontól való, a *De praedestinatione sanctorum* c. művéből.

³⁹¹ Uott. Az idézet szintén Szent Ágostontól, *De fide, spe et caritate*.

filozófiát³⁹². így például számot kell vetni a megtestesülés misztériumával, Isten halálának témájával.³⁹³ A keresztény filozófiát át kell haszna egy „bölcesség jelleg ... ami nem más, mint az élet végső és átfogó értelmének keresése.”³⁹⁴ E kritériumoknak bizonyos összefoglalását jelenti, hogy „metafizikai természetű filozófiára van szükség.”³⁹⁵

Összefoglalva: A Fides et ratio szerint szükséges egy „keresztény filozófia”. Ez egyfelől elmélyíti „a hívő megértését és közölni tudja az evangélium igazságát mindazokkal, akik még nem ismerik.”³⁹⁶ Másfelől a filozófiai gondolkodásnak is szüksége van a hitre, mely „megerősíti a belső látást”, „jengszabadítja az észet a túlzott önbizalomtól ... a tudás a bátorságot is megadja”. Hit és ész „egymásban laknak” (17. pont). Ez a „keresztény filozófia” azonban elsősorban nem egy konkrét filozófiai rendszer, hanem egy sajátos „a hittel eleven kapcsolatban lévő filozófiai gondolkodás” (4. ill. 77. pont). Ezzel a gondolkodással kapcsolatban megfogalmaz néhány kritériumot.

- nyitott az „őt meghaladó igazságra”, ezért „állandóan hív az igazság keresésére.” Ez jelent egy „bölcesség jelleget”, egy „valóban metafizikai természetű” nyitottságot. (5., 41., 6., 81-83. pont)
- a felismert igazsághoz képes legyen „beleegyező módon” viszonyulni (79. pont)
- „keresnie kell a kinyilatkoztatás filozófiai üzenetét” (80. pont)

Másfelől javasol bizonyos témákat: „4 filozófia számára az igazi megoldandó feladat a kereszt botránya, Jézus Krisztus halála³⁹⁷”, a szabad és teremtő Isten, aki személy, ezzel

³⁹² Uott., 80. pont, 91.

³⁹³ Uott.

³⁹⁴ Uott., 81. pont, 93.

³⁹⁵ Uott., 83. pont, 94. Itt azonban az irat fontosnak tartja rögzíteni, hogy mit is ért ezen metafizikai jelleg alatt: „4 metafizikáról nem úgy kívánok szólni, mint sajátos iskoláról vagy különleges történeti irányzatról. Csak azt akarom megerősíteni, hogy a valóság és az igazság fölülmúlja a tényeket és az érzékelhető jelenségeket; meg akarom védeni az ember képességét, mellyel e transzcendens és metafizikai dimenziót valóban és biztosan, ámbar tökéletlenül és analóg módon megismeri.” Uott., 83. pont, 95. Talán érdemes megemlíteni, hogy a dokumentum e metafizikai jelleget máshol metafizikai nyitottságnak nevezi. E nyitottság pedig feltétele annak, hogy a filozófia „a kinyilatkoztatás megértésében közvetítő szerepet játszasson.” Uott

³⁹⁶ Uott., 5. pont. A spekulatív teológiának is szüksége van a filozófiai gondolkodásra. „Um Christus in der Verschiedenheit seiner Bestimmungen und als Gegenstandeinerspekulativon Christologie verstehen zukörmén, bedarfes des Beistandes und der Mittel der Philosophie. Die Inkarnation, der Gottmensch imdalles, was darans folgt, nicht nur der Analogie des Glaubens, sondern auch den Möglichkeiten der Vernunft entsprechend, alldies nmft, ohne den Geheimnis Gewalt anzutun, gedacht werden kömén. Der Gottmensch jedoch, das jleischgewordene Wort als die wahre «Metaphysik des Menschen», kann in den Philosophen gelaufigere Fonnulierungen übersetz werden, Formulierungen, die Wege des Verstehens eröjjhen, wie z. B. die des Logos, des ewigen Sohnes, des Historisch-Absoluten, des unendlich Endlichen und des endlich Unendlichen, des Ewigen in der Zeit, des Einmalig-Untversalen, des Bildes, der Vennitthmg, des Paradoxes usw.” TILLIETTE, Philosophische Christologie, 147.

³⁹⁷ Schmidinger szerint az 1975-ös, 30. Gallarate-i „J1 Cristo dei Filosofi” című filozófus találkozó alkalmával fogalmazódott meg egy „filozófiai krisztológia” ötlete. SCHMIDI?:GER. Der Sírét uni die Christliche Philosophie in seinem Zusaninienhang, 42.

összefüggésben a *keresztény személy-felfogás'*, a *rossz és a bűn* problémája; *keresztény kinyilatkoztatás, mint történelmi esemény* és ezzel együtt a történetiség kérdése (23. ill. 76.).

Ulrich filozófiája foglalkozik ezen témákkal, komolyan veszi a metafizikai nyitottságot, előnyben részesíti a filozófiai gondolkodást a konkrét rendszerépítés ill. metodológia kérdéseire képest, végül pedig valóban keresi a kinyilatkoztatás filozófiai üzenetét, ezért állíthatjuk, hogy filozófiája megfelel a Fides et ratio által támasztott követelményeknek.

3.3. A „keresztény filozófia” lehetséges útjai és témái

Az eddig bejárt úton elsősorban a keresztény filozófia mibenlétéről esett szó. A válasz azonban felszínes marad, ha nem mondjuk meg pontosabban, mi is lehetne egy ilyesfajta filozófia sajátos témája, módszere, illetve ha nem tudnánk néhány olyan konkrét utat bemutatni, melyek valóban számot tarthatnak a „keresztény filozófia” megjelölésre. Ezért az alábbiakban szeretnénk számbavenni a keresztény filozófia néhány lehetséges útját - a teljesség igénye nélkül. Tulajdonképpen csak azokat a lehetőségeket vesszük számba, melyek Ulrich gondolkodására hatottak, illetve amelyekkel való párbeszéd az ő keresztény filozófiáját formálta. Ezáltal az első fejezethez képest most konkrétan is megadjuk azt a horizontot, melyen Ulrich életművét elhelyezhetjük.

3.3.1. Szent Tamás öröksége és újkori értelmezői

Nyilvánvaló képtelenség lenne a keresztény filozófiáról Szent Tamás megemlézése nélkül értekezni. De esetünkben azért is mindenképp szóba kerül Tamás, mert Ulrich a filozófiában mindenekelőtt Tamás tanítványa.

Szent Tamás filozófiájának alapszándéka

Szent Tamást követni a filozófiai munkában? Ez egy olyan szellemi hozzáállás, mely rögtön éles állásfoglalásra készít sokakat. De vajon kikhez hasonlít ezen hozzáállásával Ulrich - és kikkel áll szemben? Egyáltalán: kik mit értenek ma Szent Tamás öröksége alatt? Mielőtt ezzel a kérdéssel foglalkoznánk, nyilván Tamás gondolkodását kell röviden ismertessük, enélkül érthetetlen lesz az ő XX. századi hatástörténete.

Tamás többféle értelemben is „középen” található. Először is két korszak - ókor és újkor³⁹⁸

³⁹⁸ Döbbenetes ahogyan például a desiderium naturale fogalmában őrzi mind az őt megelőző keresztény gondolkodók, mind a peripatetikus hagyomány gazdagságát - és valóban közvetíti azt a későbbi koroknak. Ezen semmit nem változtat, hogy a kései értelmezők ezt a gazdagságot esetleg nem érzékelik.

- határán, másodszer észak és dél között³⁹⁹ áll. Ez a „középen-állás” egyben közvetítővé is tette - olyan gondolkodóvá, aki hagyományok sokaságát tudja egybefogni. Olyan kiegyensúlyozottan harmonizáló filozófus, aki mentes a modern rendszeralkotók túlzásaitól. Ennek a „summa-építő” karakterének van egy mélyebb oka. Tamásban nagyon korán megszületik egy gondolkodói állásfoglalás, mellyel egyszerre igenli az Evangéliumot és a Filozófust, Arisztotelészt. Tamás egy olyan szintetizáló alakja a teológiának, aki egy kitüntetett korban, kitüntetett helyen hosszútávon meghatározó lett, és nem csak a keresztény filozófiai gondolkodás számára.

*A tamási teológia alapvető szándéka: a teljes evangélium és a teljes arisztotelészi filozófia*⁴⁰⁰ - tehát nem csupán az általánosan elfogadott logika, hanem ezen túl a pszichológia, ismeretelmélet, kozmológia és a metafizika - *radikális igenlése*⁴⁰¹. Ezért választja fiatalon a domonkosokat a bencések helyett, és ezért alkalmazza - Chenu szerint elsőként - az arisztotelészi tudományelméletet a teológiára⁴⁰². Ezért az üdvrend leírásában nem a törvény és a kegyelem lesz a két feszültségben álló „korszak”, mint Pálnál. Nem is a természet, a Törvény és a kegyelem hármasa, mint Bonaventuránál⁴⁰³, hanem a természet és a kegyelem⁴⁰⁴. Más és más módon, de az egész tamási életműben fel-felbukkan a két pólus: mint *természet és kegyelem*, mint *tudás és hit*, mint *teológia és filozófia*, vagy akár mint *teremtés és megváltás*. S szellemi szintetizáló erejét arra mozgósítja, hogy az ezek között létrehozott szintézis egy olyan „*sacra doctrina*”-i tegyen lehetővé, mely korának elbizonytalanodott kereszténységét újra felvértezi önbizalommal.

Grabmann szerint Tamásnak két alapmeggyőződése van. Egyrészt: a lét és a gondolkodás összetartozik, és ezért a filozófiai gondolkodásnak eleve van egy metafizikai horizontja. Másrészt: a gondolkodásnak ezen a „természetes horizontján” túl azonban beszélhetünk egy további, „*természetfeletti horizontról*”. *Tehát az emberi gondolkodásnak két útja van: a természetes*

³⁹⁹ Itt elsősorban családjára gondolunk mely politikailag és kulturálisan megosztott volt: germán ill. latin, pápapárti illetve császárhű. Döntését, mely alapján domonkosnak állt, valószínűleg azért is ellenezte apja annyira, mert politikai jelentést tulajdonított neki.

⁴⁰⁰ Ez nem jelenti azt, hogy ezek kizárólagos forrásai. Legalább ilyen fontos számára Platon vagy Ágoston és a keresztény neoplatonizmus hagyománya - ezek azonban Tamás korában egyensúlyba hozható álláspontoknak számítottak.

⁴⁰¹ Pieper szerint Tamás gondolkodásában „a döntő, hogy a két fő forrást - az evangéliumot és Arisztotelészt - igenli, és nem választ közülük” és másutt „Életművében az Igazság teljessége egészen egyedülálló, paradigmatis módon jutott kifejezésre.”

⁴⁰² Vannak, akik vitatják, hogy Tamás valóban jól értette-e Arisztotelészt. Rolfes szerint „Aquinói Szent Tamás az arisztotelészi metafizika legjobb kommentátora.”

⁴⁰³ Bonaventuránál a történelem hármasság tagolású: *tempus legis naturae - tempus legis scriptae - tempus legis gratiae*. *De myst trin* q 1 a 2 opp 10; *Deperfe* q 2 a 1 c. A kérdéssel J. Ratzinger foglalkozott behatóbban. RATZINGER, J., *Die Geschichts-theologie des hl. Bonaventura*, München 1957.

⁴⁰⁴ Azt is mondhatnánk: természet-kegyelem-dicsőség - hisz, amint az idézetekből láthattuk. Tamás gyakran analóg módon gondolkodik *gratia* és *glória* estén.

értelem és a hit által megvilágosított értelem útja. Ez egyben azt is jelenti, hogy nincs a kettő között valamiféle „köztes zóna”⁴⁰⁵.

Mindennek “szövegkörnyezetéhez” tartozik, hogy a XIII. század derekán kezd megjelenni a latin averroizmusban a “*duplex veritas*” gondolata, mellyel Tamás komoly harcot folytat. Ugyanakkor - Petrus de Hibemae⁴⁰⁶ és Nagy Szent Albert hü tanítványaként - szemben áll a kor ágostonos többségével, s e szembenállás lényege épp a természetes értelem bizonyos autonómiájának igénye: *a kegyelem a: értelem autonómiáját nem rontja le.* Tamás álláspontja szerint ezen autonómiája miatt a természetes értelem három szempontból is alkalmas arra, hogy a hit szolgálatában álljon: mint filozófia épp autonómiája miatt lehetővé teszi a filozófiai istentant; épp autonómiája miatt a filozófia és a kinyilatkoztatás közötti analógiák hihetőbbé tehetik a hitet; épp autonómiája miatt jó eszköz a hit-ellenes érvek kritikájában. Ez az út a “*credo ut intelligam*” szerves folytatása - olyan nagyok követője itt Tamás, mint Ágoston, Anzelm, Szent Viktor-i Hugó, és Guillaume d'Auxerre. Akkor mi a filozófiai és teológiai tárgyalás különbözősége? A filozófia a dolgokat önmagukban kutatja - míg a teológia Istennel való kapcsolatukban. A filozófia a természetes okságot kutatja, a teológia számára Isten az ok. A filozófia a dolgoktól eljut a végső okig is „és ez az, amit mindenki Istennek nevez”⁴⁰⁷. A teológia először Istent nézi, s onnan tekint a dolgokra. S így a teológia abban az értelemben tökéletesebb a filozófiánál, hogy szemszöge közelebb áll az isteni mindentudáshoz.⁴⁰⁸

A metafizika az emberi ismeretekből, a teremtményekből következtet Istenre^{409 410}. A teológia viszont “Istent mint Istent” tárja fel. De ez a természetes emberi értelemnek nem adatott meg - kinyilatkoztatásra van szükségünk. Onnan fakadnak “új princípiumaink”. Tehát *a hit a*

⁴⁰⁵ Legalábbis így értelmezi Tamás hozzáállását Erich Przywara. A “*gratia supponit naturam*” tételről értekezve azt látja a tétel legsúlyosabb mondanivalójának, hogy kegyelem és természet “között” nincsen harmadik. Ez valamiféle kegyelemtani arianizmus lenne, és az ember és Isten között közvetítő, köztes létezők birodalmát hívná létre. De a filozófia és a teológia között ilyen, „harmadik” nincsen - ez Tamás alapvető sémája. PRZYWARA, E., *Dér Grundsatz «gratia non destituit, sed supponit et perficit naturam» Eine Ideengeschichtliche Interpretation in Scholastik* 17 (1942), 178 kk. Ezt a tamási sémát értelmezhetjük úgy, és egyes neotomisták ezt meg is teszik, hogy Tamás is értelmetlennek látja a „keresztény filozófia” fogalmát.

⁴⁰⁶ Nápolyi tanára, aki Arisztotelésszel megismerteti. Részletebben: CROWE, B., *Peter of Ireland, Approach to Metaphysics* (Miscellanea Mediaevalia), Berlin 1963.

⁴⁰⁷ Az öt út mindegyikét - szinte refrénszerűen - ezzel a mondattal zárja Szent Tamás.

⁴⁰⁸ V. ö. SThlqlaó.

⁴⁰⁹ Arisztotelész egyébként ezt nevezi teológiának.

⁴¹⁰ „*A hit nem idegen a tudástól: a tudás felé vezető úton - méh' nem más, mint a doktrína, a tanítás - szükségképpen a hit fogja a belátás kezét. Hovatovább, a tudás megszerveződése maga is benső, teleologikus dinamikát mutat, mert miközben az érzékeléstől a valóság rejtett okainak felismerése felé vezet, a legmagasabb rendű emberi tudomány - a metafizika - valamiféle absztrakt, homályos módon, de mintegy' „ előrajzolja ” a hit tárgyát, hogy' azután ezeket a homályos, absztrakt körvonalakat a hit tudománya töltse ki teljesebb tartalommal.*” SZEILER, Zs., *Hit és ész viszonya Aquinói Szent Tamásnál in. Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések.* Amici Sapientiae 1. (ed. Szeiler, Zs.; Bakos, G.; Sárkány, P.), L'Harmattan, Budapest 2013, 118.

természetes értelem távlata^{*06}: nem egy idegen, az értelmén kívüli szempont, hanem *az értelem legbensőbb megnyílása*. De ez a távlat csak a hit fénye által tárul fel az értelem előtt, mely fény nem az értelem belsejéből tör elő, hanem kívülről jön. És ez a távlat feltételezi a természetes értelmet. Mint a tökéletesség a tökéletesítendő.⁴¹¹

A tamási filozófia és teológia gazdagságából most csak néhány szempontot emeltünk ki. Azokat a vonásokat akartuk kiemelni, melyek a keresztény filozófia számára - véleményünk szerint - mindenképp megfontolandók. Tamásnál jól kitapintható egy szellemi tágasság, melyről az utókor sokszor nem vesz tudomást - legyen szó megvető elutasításról, mint pl. Luther⁴¹² részéről, vagy épp egy ellaposodott utánzásról, mint a kései epigonok esetén. Ez a tágasság nem csupán másodlagos jellemzője filozófiájának. *Egy alapvető hozzáállást tudunk itt tetten érni*, mely egyfelől jelenti a fentebb megfogalmazott *metafizikai nyitottságot*, másrészt azt a *dialógusképességet*, mely talán elsősre nem szembetűnő, de ha megértjük Tamás fő szándékait, az életmű alapján világosan kirajzolódik: Tamás nagyon is érti korát, annak fontos kérdéseit, és a lényegét illetően akar egész életművével ezekre válaszolni. Mindezzel ugyanakkor a filozófia keretein belül is számot akar adni keresztény identitásáról, megszólítottóságáról.

Skolasztika és neoskolasztika, tomizmus és neotomizmus

Ha érteni akarjuk a mai fejleményeket, ismernünk kell azt a hagyomány-folyamot, melyet a skolasztika, neoskolasztika, tomizmus és neotomizmus megnevezések jelölnek.

Skolasztika és neoskolasztika

A „*skolasztika*” kifejezést ma egész természetesen alkalmazzuk a filozófia és teológia egy korszakára. Grabmann igazolta⁴¹³, hogy a „*doctor scholasticus*” kifejezést már a XII. században használták, de jelentése eltért az általunk megszokottól. A humanista és reneszánsz gondolkodók voltak azok⁴¹⁴, akik a középkor tudományát e szóval jellemezték, innen vette át az újkor - sok téves előítélettel egyetemben. Skolasztika alatt pedig azt a korszakot értették, amit ma kései

⁴¹¹ Mindez nem csupán a filozófus büszkeségéből fakad. Tamás nem egyszerűen a Filozófust védi. Mindebben van valami mélyen evangéliumi. Mintha a Mester szavait fogalmazta volna át: „*Az Emberfia ugyanis azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett.*” Lk 19, 10.

⁴¹² „*Das grösste Schwatzmaul.*” Másutt: „*Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristoteles vastatoris piae doctrinae.*” idézi PESCH OP, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines Systematisch-theologischen Dialogs* (Walberger Studien. Theologische Reihe 4.) Mainz 1967, 608. Továbbá: „*Teufelsprediger*”, „*Esel*”, „*JSchwein*”. Idézi: BERGER, D. *In der Schule des hl. Thomas von Aquin - Studien zur Geschichte des Thomismus, nova&vetera*, Bonn 2005, 16.

⁴¹³V. ö. SCHMIDINGER, H. M., »*Scholastik und Neuscholastik*» - *Geschichte zweier Begriffe in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 23-53. Itt: 24. oldal.

⁴¹⁴ A 16. század előtt a „*scholasticus*” jelző ma megszokott használata kizárt. V. ö. SCHMIDINGER, »*Scholastik und Neuscholastik*», 24.

skolasztikának nevezünk, a 14-15. századi tomista, scotista és nominalista irányokat. A kifejezést később kiterjesztették az egész középkorra.

A XII. században a „skolasztikus” jelző - a szórványos helyek hagynak némi bizonytalanságot - egyrészt a teológia művelésének egy sajátos módját, a „dialektika” módszerét jelölte.⁴¹⁵ De jelenthetett egyszerűen csak „iskolázottságot” is. Mindenesetre nem használták azokra, akikre ma a jelző kapcsán gondolnánk. Elsősorban Luther⁴¹⁶ és Erasmus hatására terjed el az a szóhasználat, mely „skolasztika” alatt összefoglalóan értette a XIII-XV. század teológiai iskoláit. A *humanistáknál*⁴¹⁷ a jelző *egyértelműen negatív csengésű* és a kulturális és vallási életnek arra a romlására utal, mely szerintük későközépkort általánosan jellemezte. Olykor talán differenciáltabb a kép, és egyes szerzőkkel szemben kevésbé kritikusak - de ha így van, akkor jellemző módon őket épp nem nevezik skolasztikusoknak. *A humanisták ítélete szerint a „skolasztika” lerombolta a latin nyelv eredeti szépségét, végeláthatatlan, szörszálhasogató vitákat folytatott és teljesen absztrakt tudománnyá vált, melyet nem hat át a hit elevensége.* Krisztus követését felcserélte a teoretikus spekulációval. Ezt az értelmezési horizontot vette át aztán a humanistáktól a Devotio moderna és a protestantizmus. Luther szerint a skolasztika az a fajta teológia, mely összeszövetkezett a filozófiával - s nem „sola fide” érvel. Ez szerinte a kegyelem visszaszorítása: pelagianizmus ill. visszatérés a kegyelem előtti, ószövetségi gondolkodáshoz. A skolasztika szerinte túlzottan magasra értékelte az emberi értelem autonómiáját. A kései Luthernél aztán a „skolasztikus” jelző jelentésében egyre közelebb kerül a „katolikushoz”.

A protestantizmus későbbi története során is csak elvétve találunk olyanokat, akik árnyaltabban látják a „skolasztikát” - mint például Leibniz - és *megmarad a „sötét középkort” illető előítélet.* Noha Descartes, Spinoza, Leibniz vagy Christian Wolf gondolkodásában mindenütt tettenérhető a skolasztika hatása, egyiküknél sem beszélhetünk arról, hogy komolyabban elmélyültek volna valamely szerző életművében.

Ha *Kant* vagy *Hume* hozzáállását vesszük: számukra a skolasztika semmilyen értéket nem képvisel. De megjelenik egy *új előítélet: a skolasztika egy a teológiától függő filozófia szinonimája.* Az ok: a skolasztika azonosítása saját koruk bizonyos skolasztikus szerzőivel⁴¹⁸ - és persze a középkorral kapcsolatos tájékozatlanság. Innentől a „skolasztika”¹⁴ jelentése: „teológia”⁴⁴,

⁴¹⁵ De sokkal elterjedtebb volt az őket illető „dialectici” illetve „philosophantes” Ez a szóhasználat megmarad a korai reneszánszban is. V. ö. SCHMIDINGER. »Scholastik« und »Neuscholastik«, 25-36.

⁴¹⁶ 99 tételének megnevezése is árulkodó: *Conchisiones contra scholasticam theologiam.*

⁴¹⁷ Így Erasmus, Melancton, Pico della Mirandola.

⁴¹⁸ S a Katolikus Egyház politikai hatalmával, mely veszélyezteti a tudomány szabad fejlődését.

„tekintélyre és nem az értelem érveire alapozott tudás⁴⁴, „az autonóm értelem ellenfele,⁴⁴ melyet csak „pápista szerzetesek⁴⁴ űznek.^{419 420} Hasonlóan *Hegel*: a skolasztika egésze barbár latinossággal ír, s amit alkot az csak „strohene Verstandesmetaphysik⁴⁴, a valósággal elvesztette minden kapcsolatát. Nála is megjelenik az *autonómia hiányának vádja*: egy olyan filozófia „*dérén erste Bestimmung ... die dér Unfreiheit ist*“. És másutt: „*Character dér Unselbständigkeit*“⁴⁴.

A katolikus szerzőknél csak a XVI. századtól terjed el a kifejezés a humanistáktól és protestánsoktól átvett értelemben - azonban egészen más csengéssel. „*Skolasztika*” néven *védelmezték a középkor hagyományait* elsősorban a reformátorokkal szemben. 1588-ban pedig elhagzik az első pápai felszólítás a skolasztika követésére, V. Sixtus pápa *Triumphantis Hierusalem* bullája, melyet még számos fog követni.⁴²¹ Grabmann szerint a tridenti zsinat után aligha született olyan katolikus tankönyv, mely nem vallotta magát a skolasztikához tartozónak⁴²² ⁴²³. A „skolasztikus⁴⁴ mint jelző ugyanakkor további jelentésárnyalatokkal is bír: „iskolás⁴¹⁴²¹, „szisztematikus^{14 424 425}.

A német idealizmus katolikus recepciójával azonban a katolikus szerzők egy része is komoly kritika alá veti az „iskolás teológiát”.⁴²⁵ Kritikájuk elsősorban arra vonatkozik, hogy a skolasztika nem vesz tudomást az újkori fordulatról, mely a filozófiát az emberi tudat analízisével kezdi. A skolasztika objektivistá, nem veszi figyelembe a megismerés szubjektív oldalát. Érzéketlen a történelemre - ami a német idealizmus központi kategóriája. Végül *számukra a skolasztikában nem marad hely egy tényleg autonóm emberi értelem számára*, ezért végül is azt a keresztény gondolkodás egy lehatárolt fejezetének tekintik, annak igazi - persze újkori értelemben vett - megújulásában nem hisznek.

A XIX. és XX. századi történeti kutatások alapján világos lett, hogy a modern kor előítéletei a skolasztikáról jelentősen eltérnek a történeti valóságtól. A skolasztika sosem volt egységes: az hagyományfolyamok sokaságából állt össze. Tudatosult egyre jobban, milyen nehéz meghatározni, hogy vajon mely korszakok, mely gondolkodók tartoznak a skolasztikához. A

⁴¹⁹ Korabeli kifejezések. Idézi: SCHMIDINGER, »Scholastik« und »Neuscholastik«, 42.

⁴¹⁸ Uott., 42.

⁴²¹ GRABMANN, M. *Geschichte dér Scholastischen Methode* Bd. I., Frankfurt-Graz ²1957, 19-22.

⁴²² Uott., 50 k. A teljes képhez hozzá tartozik, hogy azért katolikus oldalon is vannak kritikus hangok. M. Cano például megkülönbözteti a skolasztikát a „skolaszticizmus“-tól.

⁴²³ Azaz a katolikus intézményekben oktatott teológia és filozófia.

⁴²⁴ A „theologia scholastica” eszerint a tanított igazságok összefüggéseit szisztematikusan vizsgálja, azokból további következtetésekre is rákérdez - míg a „theologia positiva” a közvetlen kinyilatkoztatott igazságokat tárgyalja. SCHMIDINGER, »Scholastik« und »Neuscholastik«, 44.

⁴²⁵ Elsősorban Johannes Kuhn (1806-1887), Martin Deutinger (1815-1864) és Hermáim Schell (1850-1906).

humanisták felületes megoldását - „a 12-15. század vezető irányzata” - elutasítva Grabmann a *metódust* tartja a legmegfelelőbb kritériumnak. Öt követve Pieper azt a szellemi törekvést látja legfontosabbnak, mely *a hit világát az értelem fényénél kívánja a lehető legteljesebben átvilágítani*. A hetvenes évektől inkább a „középkor filozófiája” elnevezés terjed el.⁴²⁶

A *neoskolasztika kifejezés* valószínűleg csak 1862-ben született⁴²⁷, noha a skolasztika megújításának szándéka korábbi. Az első használata - Kleutgen szerint - inkább politikai jellegű, és az ultramontán mozgalomhoz köthető. E XIX. századi egyházpolitikai irányzat elsősorban a római Kúria céljait, különösen is pápai primátust képviseli, és IX. Piusszal kerül hatalomra. Olykor „romanistának”⁴²⁸ is nevezik őket. Képviselői legtöbbször jezsuiták, kik magukat az ortodoxia őrzőinek tartották - a kritikusok szemében egyfajta Jezsuitizmus⁴²⁹, mely „a pápa és a jezsuiták szövetségével”⁴³⁰ a fennálló hatalmi rendet képviseli. Ennek megfelelően azok számára, akik magukat a neoskolasztikához tartozónak vallották, a legfontosabb célkitűzés a pápa által képviselt egyházpolitikai célok szolgálata. *Tartalmilag a következők jellemzők a formálódó „neoskolasztikára egy igazi katolikus teológia csak a hagyományokra - különösen is a XIII. századra - építve lehetséges’, a filozófia csak „ancilla theologiae alávétve a Tanítóhivatalnak’, ez a filozófia szándéka szerint egy „philosophia perennistif a moderm filozófia elítélése, mert az a protestantizmus által okozott tévtanítás; természet és természetfeletti éles szembeállítás az utóbbi felsőbbrendűségének hangsúlyozásával.*

A *neoskolasztika irányzatai*: A teljes neoskolasztikában „philosophia perennis” alatt alapvetően Szent Tamás filozófiáját értik, ilyen értelemben a neoskolasztika nevezhető tomizmusnak. Ha azonban részleteiben tekintjük a korszak katolikus teológiáját, és a fent jellemzett egyházpolitikai szál helyett azt tekintjük elsődlegesnek, ami a századfordulótól a második világháborúig a katolikus teológia-oktatásban jelen volt, akkor a neoskolasztika tágabb fogalom, s a *tomizmuson* kívül bele tartoznak más irányzatok is, elsősorban a *suarezianusok* illetve a *scotisták*. A tomizmuson belül ugyanakkor megkülönböztetjük a *banezianizmust* ill. a *molinizmust*. Hozzá kell tenni, hogy pl. a suarezianusok számára is Tamás volt a fő tekintély, és kritikájukat nem Tamással, hanem bizonyos tomista nézetekkel szemben fogalmazták meg.

⁴²⁶ így például É. Gilson vagy F. C. Copleston.

⁴²⁷ SCHMIDINGER, »Schoiastik« und »Neuscholastik«, 48. Nagyjából ezzel egyidőben jelenik meg először a neotomizmus kifejezés. Először abban a vitában szerepel, mely A. Rosmini-Serbatii követői és a *Civiltá Cattolica* szerkesztői - elsősorban M. Liberatore és G. M. Cornoldi jezsuiták - között zajlott 1879-ben, nyilván az *Aetnii patris* hatása alatt.

⁴²⁸ F. X. Kraus. Uott., 49. Döllinger például keserű iróniával így ír: „die Römer und ihr deutscher Anhang.”

⁴²⁹ F. Michelis kifejezése. Uott., 49.

⁴³⁰ így J. Frohschammer. Uott., 49.

Összességében is elmondható, hogy a fontos kérdésekben ezen irányzatok alapvetően egyetértettek, sőt, Coreth szavaival „*was sie trennt, verbindet* .sze“⁴³¹. A Fides et ratio követelményinek ezen irányzatok mind megfelelnek.⁴³²

A neoskolasztika kifejezés XIII. Leó 1879-es „*Aeternipatris*“ enciklikája után lesz általánosan elfogadott az egyházban⁴³³ - noha a dokumentum maga nem használja. Döntő jelentősége van a későbbiek számára annak a hagyományfelfogásnak, mely az Enciklika alapjául szolgál. XIII. Leó ugyanis nem egyszerűen a *skolasztika* helyreállítását szándékozza, hanem - egy valós apologetika érdekében - annak *termékeny megújítását, melyben a régi az új által teljesebb lesz* - „*vetera novis augere et perficere*“⁴³⁴. Megkülönbözteti Szent Tamás „arany bölcsességét” a későbbi skolasztikusoktól, akiket nem kell mindenben követni. Schmidinger szerint ezt az utal szándékoztak folytatni mindazok, akik a XX. században a katolikus tradíció és a modern gondolkodás szintézisét keresték⁴³⁵. A dokumentum elfogadja az emberi értelem bizonyos autonómiáját: „*az észt ...a hittől szabatosan megkülönbözteti, de mégis e kettőt barátságos összhangba hozza, mindkettő jogait megőrzi, s egyszersmind mindkettő méltóságát emeli.*“⁴³⁶

A huszadik század második felében azonban már alig találunk olyan szerzőt, ki önmagát a „neoskolasztika“ követőjének tartja. A fogalom - talán épp tartalmának bizonytalanságai miatt - kikopik a szóhasználatból.⁴³⁷

Tomizmus és neotomizmus

A tomizmus történetét a mai napig nem írták meg.⁴³⁸ „*Wer die Aufgabe hat, über den Thomismus zu sprechen, der sieht sich zunächst einem Berg von Problemen gegenüber.*“⁴³⁹ A

⁴³¹ CORETH, *Schulrichtungen der neuscholastischer Philosophie*, 402.

⁴³² A különböző neoskolasztikus irányzatok mind vallják a következőket: *„Eaismis der Erkenntnis; aus der Erfahrung abstraktive, auch metaphysische Begriffsbildung und transzendente Erkenntnis; die Möglichkeit der Metaphysik im Sinné einerphilosophischen Wissenschafti vont »Seienden cds Seienden« (ens qua ens), daher von grundsatzlich allém, was ist (omne ens), und seinem Seinsbestimmungen (unum, verum, bonum); Erkenntnis Gottes als des absoliten, transzendenten undpersonalon Seinsgrundes (ens a se, esse in se subsistens) und | des freien Schöpjres der Welt; Geistigkeit der menschlichen Seele, ihre Funktion als Wesensform des Leibes (anima forma corporis), Hire Freiheit, Personalitat und Unsterblichkeit; daher im Wesen (der »Natur«) des Menschen, alsó ontologisch begründete Ethik, sowohl Individual- als auch Sozialethik.“* Uott., 402-403. Ugyanitt megtalálhatók a neoskolasztikán belüli legfontosabb nézetkülönbségek is.

⁴³³ A kifejezés terjedésére példa az 1894-től megjelenő *Revue néo-scholastique de philosophie*.

⁴³⁴ ÁSS. 12(1879) 111.

⁴³⁵ SCHMIDINGER, »Scholastik« und »Neuscholastik«, 51.

⁴³⁶ *Aeternipatris* (DS 3137) a philosophia perennis jellegéről és feladatáról.

⁴³⁷ Jellemző két vezető folyóirat névváltozása: *Revue néo-scholastique de philosophie* helyett *Revue philosophique de Louvain* illetve *Scholastik* helyett *Theologie und Philosophie*.

⁴³⁸ Ezzel a megállapítással kezdi fontos cikkét Pesch. PESCH OP, O. H. *Thomismus in Lexikon zur Theologie und Kirche X* (ed. Höfer, J.; Rahner, K.), Herder, Freiburg-Basel-Wien ²2006, 157-167.

⁴³⁹ BERGER, *In der Schule des hl. Thomas von Aquin ...* 11.

nehézségek már az elnevezéssel megjelennek: tomizmus alatt a latin országokban általában Tamás filozófiáját ill. teológiáját értik, míg német nyelvterületen a későbbi recepciót. A XX. század második felében igen elterjedt az a nézet, mely szerint ez utóbbi értelemben vett tomizmus igencsak eltávolodott a mestertől⁴⁴⁰.

A „tomizmus”¹¹ kifejezést Fénelonnál találjuk meg először⁴⁴¹, 1710-ben, de az a szellemtörténeti folyamat, melyet jelez, az „opinio Thomae” követése, az 1500-as évekre általánosan elterjedt a teológiai diskurzusban. A fejlődés természetes velejárója, hogy különböző iskolák jönnek létre, melyek mind abban a Íriszembben veszik kézbe Tamás szövegeit, hogy azt ők értelmezik helyesen.⁴⁴² Ezt a folyamatot csak felerősítette, hogy V. Piusz 1567-ben, a tridenti zsinaton Szent Tamást egyháztanítóvá emelte.

XTTT. Leó 1879-ben az „*Aeterni patris*” enciklikájával kötelezővé tette a filozófia oktatásában Szent Tamás követését. XIII. Leó pápa „olyan programot hirdetett, amely a régi és az új számára egyaránt lehetőséget ad, mozgásteret teremt. A tudomány világával való kiengesztelődés eszköze ebben a programban döntően Aquinói Szent Tamás rendszerének felelevenítése, újrafogalmazása, a neotomizmus útjára indítása volt.”⁴⁴³

A következő évtizedekben római rendelkezések sora erősíti meg Tamás vezető tekintélyét, így pl. az 1917-es kódex előírja, hogy a papnövédeket Szent Tamás szerint kell tanítani, ő a „Doctor communis”.⁴⁴⁴ Ezek az évtizedek Tamás és a tomizmus reneszánsza - egy alaposabb vizsgálódás azonban felfedezi, hogy a Tamásra való hivatkozás gyakran felszínes, az értelmezések sokszor önkényesek⁴⁴⁵. Egyre jobban felerősödött a tamási és a tomista tanok közötti megkülönböztetés igénye, amihez persze hozzájárul egy alaposabb történetkírkai érzékenység

⁴⁴⁰ így például PESCH, *Thomismus*. Ezt a nagy távolságot egyes - jellemzően magukat ezen tomizmushoz tartozónak valló - kutatók kétségbevonják. így pl. Dávid Berger.

⁴⁴¹ FÉNELON, F., *Ouvre compl. Vol. 7*. Paris 1851.663.

⁴⁴² A szellemi folyamatok természetesen velejárója, hogy hamar megjelenik a vád: ezen iskolák meghamisítják Tamást, nézeteikkel eltérnek tőle. így pl. Luther: „*An aliurn habeatis Thomam in Italia et alium in Germanio ignoro, nisi forte mihi suspicionem faceré vultis, quod nec Thomistae Thomam, nec Thomas Thomistas*” LUTHER, M., WAI. 660, 7-10. Idézi: BERGER, *In dérSchule des hl. Thomas von Aquin ...* 15.

⁴⁴³ HORVÁTH, P. „*Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban in Magyar Tudomány* 1999/5,527- 534. Itt: 527. A római rendelkezés ugyanakkor komoly érvágás volt a neoskolasztika többi irányzata számára, bár a viták kapcsán újra és újra megerősítést nyert, hogy Tamás vezető tekintélyének elismerése mellett ezek a vélemények szabadon vizsgálhatók

⁴⁴⁴ A hatalmi szónak ugyanakkor negatív hatásai is voltak. A Tamásra való hivatkozás úgy vált normává, hogy a vitákban sokszor abszurd módon olvasták bele Tamás szövegeibe koruk problematikáját. C. M. Schneider szerint már az Aeterni patris hatásaként felütötte fejét ez a jelenség: „Vor etwa zwanzig Jahren war dér Verfasser Zeuge, wie in den philosophischen Hörsalen ganz dieselben Satze, welche heute in sogenannten ‚im Geiste des Heiligen Thomas‘ geschriebenen Büchern verteidigt werden, als ausdrücklich gegén den hl. Thomas gerichtet gelehrt wurden.” SCHNEIDER, C. M. *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin*, Bd. I. Regensburg 1886. LXII. Idézi: BERGER, *In dér Schule des hl. Thomas von Aquin ...* 17.

⁴⁴⁵ STOLZ, A., *Das Elend dér Thomasinterpretation inBenediktinischeMonatsschrift* 14 (1932), 158-161.

megjelenése is. A megkülönböztetés jogos, de nem szabad túlértékelni. O. H. Pesch OP szócikkében⁴⁴⁶ végigveszi a Tamás és a tomisták közötti különbségeket. Ezek egyrészt különböző tomista tételeket jelentenek⁴⁴⁷, másfelől a teológia ill. filozófia művelését általánosabb módon jellemző sajátosságokat⁴⁴⁸. A kirajzolódó összképet leginkább következő megállapítása jellemzi: „*Dér Aristotelisinus, mi 13. Jahrhundert Motor einer geistigen Revolution, wird in Thomismus zum Fundament des Konservativismus*“⁴⁴⁹. Ezzel együtt Pesch szerint a tomisták a történelem iránti érzéketlenségük és a tamási filozófia kritikátlan követése - „*Patkós des thomistischen Absolutheitsanspruches*“ - ellenére, sőt talán épp emiatt hozzájárultak ahhoz, hogy Tamás megtermékenyítően jelen maradjon a katolikus gondolkodásban.

E tomizmus légköre gyakran igen zárt, intellektuális, merev, s valójában elvesztette a tamási távlatokat és belső szabadságot - Tamás gondolkodásából erőltetett módon rendszert csinált. Sok esetben megfigyelhető egy bizonyos türelmetlenség, a másfajta gondolkodói utakkal szemben egy érzéketlenség.⁴⁵⁰ Az ilyesfajta filozófia inkább tekinthető egy „keresztény elfogultságnak”, mint egy a kereszténység által önmagához mélyebben elvezetett filozófiának. S ugyanígy e filozófia igen lényeges pontokon elveszti keresztény jellegét: mindenekelőtt érzéketlen a történelemre és képtelen a dialógusra.

D. Berger⁴⁵¹ szerint Tamás követőit történeti okokból általában jellemezte egy *defenzív magatartás*. Ez az egyházi elítélések elleni védekezéssel vette kezdetét, majd a *via moderna* majd a protestantizmus elleni hitvédelemben folytatódott. Ennek egyenes folytatása volt, hogy az I. Vatikáni zsinat után, majd az antimodernizmus idején, művelői a tamási tanok és az egyház hitének védőiként értelmezték magukat.

A tomista gondolkodók egy része a *tamási filozófiát tételek rendszereként* értelmezte, és a skolasztikában ez az irány jelentette a fő folyamatot. A viták elsősorban ezen tételek tartalmáról és összefüggéseiről és az azok által alkotott rendszerről szóltak. Ebből fakadt, hogy legfőbb módszerük a konkrét részletkérdések materiális vizsgálata volt, aminek következtében egy inkább

⁴⁴⁶ PESCH, *Thomismus*.

⁴⁴⁷ A téziseket illetően a filozófia területén 6, a teológia területén 15 tételt tulajdonít a tomistáknak, melyeket Tamás vagy nem tanított, vagy melyek esetén ellentétbe kerültek vele.

⁴⁴⁸ A formalizmust illetően öt ílyet sorol fel: 1. Erőfeszítések a bizonyítás formális struktúrájának rögzítésére. 2. A Tamásnál meglevő biblikus érvelések háttérbe szorítása. 3. A terminológia pontosítása. 4. Érzéketlenség a tamási gondolkodás fejlődése iránt. 5. Az ellenfelek cáfolata izoláltan értelmezett tézisek alapján. Tartalmilag a következők az alapvető különbségek: 1. Tamást Arisztotelész felől értelmezik - Ágoston rovására. 2. Anti- skotista tendencia 3. Elzárkózás a modernitással szemben.

⁴⁴⁹ PESCH, *Thomismus*, 163.

⁴⁵⁰ Minden tiszteletünk mellett általánosan ez az alapézésünk maradt pl. Garrigou-Lagrange vagy Morandini esetében is, és talán meg lehet érteni Rahnert, aki hasonló okok miatt freiburgi témavezetőjéről, Honeckerről igen lesújtó véleménnyel volt: „*als licitté er überhaupt einen Geist*“ Idézi: BERGER, *In dér Schule des hl. Thomas von Aquin ...* 28. ^Uott, 18-29.

formális érvelés erősödött meg, továbbá kifejlődtek az adott kérdésekre a tamási korpusz megfelelő helyeit összegyűjtő *Concordantiae*, *Tabidae* és *Abbreviationes*.⁴⁵² A XIX-XX. században igen meghatározó ez a hozzáállás, miközben továbbra is elsősorban Réginaid művét követik.⁴⁵³ A tekintélyes Norberto Del Prado és Gallus M. Mauser a tomizmus lényegi jellemzőjének a lét-lényeg ill. aktus-potencia reáldistinkciókat látták. E korban a *Tanítóhivatal is átvette ezen materiális értelmezést*, amit legjobban a híres 24 tézis példáz,⁴⁵⁴ s melyekben szintén fellelhető a tendencia, hogy a tamási gondolkodást a reáldistinkció sémájára redukálják.

Ezzel szemben a tamási gondolkodást sokan metódusként fogják fel, és a tamási módszer lényegét keresik. Egyesek szerint az Arisztotelésztől átvett négyes okság adja a módszer alapját⁴⁵⁵. Mások szerint az a szabadság a lényege, ahogyan a pogány filozófus filozófiáját átveszi. Érdekes és megfontolandó a német Bernhard Lakebrink megállapítása, mely szerint a tamási filozófia módszere egy „analektika”⁴⁵⁶.

A mondottak egyfajta kritériumként is érthetők: a tamási alapokon álló filozófia *túl kell lépjen egy önmagáért való defenzív magatartáson, és meg kell találja az egyensúlyt a tamási „tételek” és a tamási „metódus” hangsúlyozásában.*

A XX. század második felében a neoskolasztika ill. tomizmus mint kivételezett filozófiai iskola - vagy iskolák sokasága - a maga zártságával megszűnt. A párbeszéd a modernitással azt is jelentette, hogy a tradíciók korábbi folytonossága és következetessége fellazult - ennek minden kockázatával együtt. Ugyanakkor új perspektívák nyíltak, melyek a kor kérdéseit talán jobban megértették.⁴⁵⁷

⁴³⁰ Érdekes fejezete ezen fejlődésnek a híres Szent Francisco de Borja S.J. - V. Károly tanácsadója - műve: *Praecipue Divi Thomae Aquinatis materiáé in litanianm radonéin redactae*. A tamási Isten-tant foglalja össze és tételeit imádkoztatja végig a keresztény hívővel: „Tu, qui es subiectum Theologiae: miserere nobis! Tu, qui es in te nobis Ignotus, miserere nobis!” Idézi: BERGER, *In dér Schule des hl. Thomas von Aquin ...* 24.

⁴⁵³ RÉGDCALDOP., A. *Doctrina D. Thomae Aquinatis triaprincipia cumsuis consequentiis*, Toulouse 1670.

⁴⁵⁴ 1914. június 29-én X. Piusz a „Doctoris Angeleici” muto propriojában az olaszországi egyházi intézményekben előírta, hogy „principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntia sancte teneantur”. A felmerült kérdésekkel kapcsolatban 1916-ban a Tanulmányok Szent Kongregációja a 24 tételt úgy ajánlja, „mint biztos iránymutató normákat”. Éppen, hogy nincs arról szó, hogy ezeket is kötelezővé tették volna.

⁴⁵⁵ JOHANNES A SANCTO THONIA, *Cursiis theologicis in summám theologicam D. Thomae*, Vivés, Paris 1883. Az arisztotelési okságot persze a keresztény Teremtő személyes akarata hatja át

⁴⁵⁶ LAKEBRINK, B. *Perfectio omnium perfectionum. Studien zúr Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel* (Studi tomistici 24), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.

⁴⁵⁷ Jakab Krisztina Franciska e korszakban a tamási hagyomány újraértelmezésének reneszánsztát látja: „*Ferdinand Ulrich Homo abyssus c. alkotása a tamási metafizika múlt század eleji-közepi reneszánszának légkörében születetté* JAKAB, *Teljes üresség*, 9. Irodalom e .reneszánszhoz”: GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1986, 46-58; 84-95; 357-378; FABRO, C., *La problematica dell'esse tomistico*, in *Aquinas 2* (1959), 194-224; LOTZ, J. B., *Zúr Thomas Rezeption in dér Maréchal Schule*, in *Theologie und Philosophie* 49/2-3 (1974), 375-394; NEIDL, W. M., *Gustav Stewerth*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. III. in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I.* (ed. Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G.), Styria, Graz-Wien-Köln 1988, 249-272; HORVÁTH, P., *Thomismus redivivus. Kant és Szent Tamás értelmezése, újraértelmezése és átértelmezése a modern katolikus bölcseletben*, in *Túl az*

Az alábbiakban a tamási hagyományok megújításának legfontosabb kísérleteit soroljuk fel. Nehéz persze rendszerezni a vizsgálandó anyagot. A felosztásban elsősorban azokat a szempontokat vesszük alapul, melyek Ulrich álláspontjának megértésében segítségünkre lehetnek. Ezért először Kant⁴⁵⁸, Hegel⁴⁵⁹ ill. Heidegger⁴⁶⁰ katolikus - tomista - értelmezőiről fogunk beszélni. Ezek után néhány részletkérdésre reflektálunk, hogy ezek útján mutassuk fel néhány további szerzőnek Ulrichra való hatását.

E megközelítésnek megvan az a hátránya, hogy a tamási gondolkodás eredetisége, az irányzatokat összekapcsoló közös vonások kevésbé rajzolódnak majd ki.⁴⁶¹ Ezt talán ellensúlyozza, hogy a következő fejezetben a lét kérdésére külön reflektálunk, és az ulrichi életmű szempontjából fontos szerzők ezirányú, alapvetően korreláló nézeteit ismertetjük, ami mindenfajta tamási alapokon való gondolkodásnak kiindulópontját kell jelentse.

Transzcendentális tomizmus⁴⁶²

A transzcendentális tomizmusról mint a tomizmus *egy* lehetséges megújításáról beszélünk - tudva hogy sokak erre mint az egyetlen komolyan számbavehető útra gondolnak.⁴⁶³ A katolicizmusnak a modernitással való párbeszédében megkerülhetetlen a kanti filozófiával való komoly számvetés - ennek ellenére erre a szellemi vállalkozásra csak a XX. században került sor elsősorban Maréchal (1878-1949) és iskolája részéről⁴⁶⁴. Szándékuk Kant transzcendentális

iskolaj Uozáfián. A 21. század bölcséleti élménye (ed. Nyíri, K.; Palló G.), Áron. Budapest 2005, 333-354; WEISSMAER, B., *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer*, in *Mérleg* 5 (1969), 63-82.

⁴⁵⁸ Maréchal és követői, a transzcendentális módszer képviselői: K. Rahner, részben J. B. Lotz, E. Coreth, J. F. Lonergan.

⁴⁵⁹ Rosmini és követői, A. Günther és a tübingeni iskola. A XX. században a Hegel-recepció jelentősége csökken, de azért nélküle érthetetlen Balthasar, Siewerth vagy épp Ulrich gondolkodása.

⁴⁶⁰ Főleg J. B. Lotz és K. Rahner.

⁴⁶¹ Ennek ellensúlyozására talán olyan szerzőket kellene bemutatni, mint B. Lakebrink, aki egyszerűen a tamási filozófiát viszi tovább. Azonban hatása elenyésző, ezért jelen munkánkban nem foglalkozunk vele.

⁴⁶² Elsősorban a következő írásokat vettük figyelembe: MUCK, O., *Die transzendente Methode in der seholastischen Philosophie der Gegenwart*, Rauch, Innsbruck 1964.; WEISSMAHR, B., *A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer* in *Mérleg* 5 (1969), 63-82.; HORVÁTH, P., *Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban in Magyar Tudomány* 1999/5, 527-534.

⁴⁶³ Ez leginkább talán Kari Rahner igen nagy hatásának tudható be. Különösen is elterjedt ez a hozzáállás Magyarországon. így pl. az általunk idézett Weissmahr Béla vagy Horváth Pál a tamási gondolat megújításának kísérleteit szinte azonosnak veszik a transzcendentális módszerrel.

⁴⁶⁴ A kanti fordulattal való első ismerkedés Rousselot-nál történik. ROUSSELOT, P., *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris 1908. Rousselot értékeléséhez általában: AUBERT, R., *ZeproWéme del'actedé fői*, Louvain 1958. és KUNZ, E., *Glaube - Gnade - Geschichte*, Frankfurt a. M. 1969. Horváth Pál szerint Rousselot *megoldásának alapja az emberi szellemi létezés dinamikus orientációjának állítása, annak feltételezése, hogy- a katolikus bölcsélet alapja az emberi értelemnek a létezésre, a Létre, a végső létokra, Istenre való eredendő ráhangoltsága.*" HORVÁTH, P., *Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban*, 527-534. Itt: 528. Tehát a transzcendentális módszer későbbi képviselőinek talán legfontosabb mondandója már megtalálható nála.: *Az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik.*" ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 38. A kanti filozófiát a tamási ismeretelmélet irányába akarja felülmúlni.

filozófiájának recepciója, tamási alapokon.⁴⁶⁵ Elfogadták a königsbergi mester „kopernikuszi fordulatát”⁴⁴, a megismerő alanyra való reflexiót, de felül akarták múlni annak „szubjektívizmusát”¹⁴. Mindez jelentette a tamási gondolat kanti fogalmakkal való újrafogalmazását, illetve a tamási ismeretelmélet alapján Kant kritikáját és korrekcióját.⁴⁶⁶

A Lét implicit állítása minden ítéletben - mindenekelőtt ezt mutatja fel Maréchal analízise, s egyben elutasítja Kant ezzel kapcsolatos szkepszisét. Komolyabb hatásra az 1950- es évekig kellett várni, elsősorban Heidegger két tanítványa *J. B. Lotz* és *Kari Rahner* fellépéséig.⁴⁶⁷ A létre való kérdezés tehát antropológiai vizsgálódások⁴⁶⁸ alapja lesz: „Az ember annyiban van, amennyiben a létre kérdez, az ember maga mint létkérdés létezik”^{444 469 7}.

Az ismeretkritika és a teológia területén *J. B. Lonergan* a belátásra⁴⁷⁰, *E. Coreth*⁴⁷¹ pedig a kérdezésre alapozva gondolta tovább Maréchal elméletét, így nyert eredményeiket pedig antropológiai illetve tudományfilozófiai irányba fejlesztették tovább.⁴⁷²

Maréchal-t a Kantra való reflexióban megelőzte mestere, bár művének publikálására csak később került sor: SCHEURER, P., *Notes de Métaphysique in Nouvelle Revue Théologique* 53 (1926), 329-334, 447-451, 518-525. Egyébként Horváth Pál is elismeri, hogy „Maréchal javaslata nem volt a maga idejében sem az egyetlen lehetséges megoldás: *Blondel* voluntarizmusa, a születő *perszonalizmus* vagy a *théologie nouvelle* egzisztencializáló spiritualizmusa is lehetőséget kínált a katolikus szellemiség világban való helyének újragondolására” HORVÁTH, *Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban*, 530. Általánosságban úgy tűnik, Horváth számára a zsinat utáni katolikus gondolkodás egybeesik a transzcendentális módszerrel. Ha Ulrichot meg akarjuk érteni, látni kell, hogy más utak is voltak, melyek nem olvadtak be a Maréchal iskolába.

⁴⁶⁵ Szigorú értelemben tehát a transzcendentális tomizmus Kantra való reflexióból indul ki. Azonban legkésőbb Kari Rahnernél és J. B. Lotznál a heideggeri filozófia komoly hatásáról is beszélhetünk. Valószínűleg ezért kerül be a képbe a német idealizmusnak egy olyan hangsúlya is, mely Kantnál nem igazán fontos: a történelem komolyan vétele.

⁴⁶⁶ MARÉCHAL, I, *Le point de départ de la Métaphysique I-V*. Louvain 1919-1949. A mű gyötrelmes sorsát mutatja, hogy az 1919-22-ben megjelent első három kötet után 1924-ben az ötödik következett, a negyedik pedig - nem végleges szöveggel - csak a szerző halála után, 1949-ben látott napvilágot. Maréchal monográfiusa DIRVEN, J., *Joseph Maréchal*, Bruxelles 1974. „Maréchal kiinduló tézise az volt, hogy- Kant kérdése valódi kérdés, amelyre válaszunk annyi lehet, hogy’ megismerésünk és Ítéletalkotásunk alapja az emberi értelemnek a közvetlen tudáson és az egyszerű ismerettárgyakon szakadatlanul túllépő, a végtelenre, a létre, mint végső lehetőségi feltételre való szakadatlan ráirányultsága, ráhangoltsága, mindennek létezése azonban nem lehet Kant módjára tetszőleges hipotézis, hanem szükségszerű tény Maréchal szerint ugyanis minden Ítéletben, megismerő aktusban benne van az az implicit ítélet, hogy amit állítunk, az létezik, azaz igaz, ezeknek a megismerés folyamatában szakadatlanul következő létállításoknak a sora pedig csak magára a Létre, a Teljes Valóságra vonatkoztatva, irányítva értelmezhető. Megismerésünk ennyiben nem analitikus és statikus, hanem transzcendentális természetű, a létesítőfeltételek feltárásának sorozatában a teljes és valódi Valóságra, mintha tetszik - tudományos bizonyosságra irányított.” HORVÁTH, *Fordulat és útkeresés*, 529.

⁴⁶⁷ „Rahner már nem csupán a Maréchal szellemében felfogott ismeretelmélet kiindulópontjának tekintette az emberi szellem transzcendens dinamizmusát, amelyet ő létre való kinyúlásnak (*Vorgriff*, *excessus*) nevezett, hanem a megközelítés gondolati tartalmát egy enesen antropológiai alapelvvé tette. Rahner tézise szerint nem elegendő, ha megismerőképességünk forrásának a bennünk meglévő transzcendens nyitottság, irányultság pusztán ontológiai adottságát tekintjük, hanem azt, mint természetfeletti egzisztenciáit antropológiai minőségként is szemügyre kell vennünk.” HORVÁTH, *Fordulat és útkeresés*, 533.

⁴⁶⁸ Ulrich számára a rahneri antropológiai fordulat nehezen értelmezhető.

⁴⁶⁹ RAHNER, K., *Geistin Welt*, München 1952, 82.

⁴⁷⁰ LONERGAN, B. J. F., *Insight. A Study of Humán Understanding*, London-New York 1958.

⁴⁷¹ CORETH, E., *Metaphysik*, München 1961.

⁴⁷² LONERGAN, B. J. F., *Method in Theology*, London 1971.; CORETH, E., *Probleme der Hermeneutik Freiburg* 1971.; és CORETH, E., *Vas ist der Mensch?* Innsbruck 1978.

A zsinat után a transzcendentális irány számos egyetemen háttérbe szorította a tomizmus alapján álló más megközelítéseket⁴⁷³. Ulrichra érdekes módon nem volt igazán hatással ez az irány. Egyáltalán: úgy tűnik, a kanti kérdésfelvetés nem igazán érintette gondolkodását. A kanti kiindulópont: hogyan lehetségesek szintetikus a-priori ismeretek, illetve ezzel együtt lehetséges-e metafizika mint „szigorú tudomány”⁴⁷⁴? Ulrich számára nem ez a metafizika alapvető kérdése, és nem a természettudományok mintájára gondolja el a metafizikát. Amennyiben a kanti fordulat érinti őt, az inkább Hegelen keresztül történik.

Milyen eredményeket könyvelhet el a transzcendentális módszer? Mindenképpen igaz, hogy a kései iskolás teológia zártságát, dialógusképtelenségét feltörte. Reflexiója a teológiai ismeretelmélet szempontjából kikerülhetetlen. Kevésbé tűnik eredményesnek a teológia mint szigorú tudomány elismertetése a tudományok körében. Számunkra most azonban az a legfontosabb kérdés, hogy a keresztény filozófia számára általánosságban milyen javaslatokat tehet ill. milyen segítséget adhat ez az irányzat. A transzcendentális módszernek a keresztény filozófiával kapcsolatban fentebb támasztott igények alapján leginkább egy metafizikai jellegű filozófia melletti elkötelezettsége miatt lehet továbbra is üzenete.

⁴⁷³ így például a jezsuiták intézményeiben a mai napig meghatározó Rahner hatása. A Gregoriana professzorai, J. B. Lotz és Lonergan hatása is igen nagy hatósugarú volt.

⁴⁷⁴ A rahneri transzcendentális módszer is egy bizonyos közvetítés a modern tudományfogalom és a tamási alapokon álló metafizika között. Kant transzcendentális reflexióról beszél, amellyel a lehetséges tapasztalat feltételeit kutatja, illetve a szobjektum apriori struktúráiban keresi a tudományos tapasztalat lehetőségi feltételeit. Rahnernél érezhető egy ettől különböző kiindulópont: ő a transzcendentális tapasztalat ill. a megismerő szobjektum stuktúrájának vizsgálatával túllép a kanti kérdésfelvetésen, s a transzcendentális reflexió segítségével akarja felmutatni, hogy a megismerés szobjektumban adott apriori lehetőségi feltételei túlmutatnak önmagukon. Vagyis a szobjektumban, a megismerés tevékenységében eleve adott egy tudás az Abszolút Titokról, Istenről.

A Geist in Welt-ben kirajzolódó - és Maréchaltól jelentősen különböző - rahneri álláspontot Balthasar jellemző módon a német idealizmus - kanténál tágabb - horizontján értelmezi. Az alapproblematikának valójában az emberi szellem mibenlétét, a világban való helyét látja, nem pedig a szintetikus apriori ismereteket - ezzel az értelmezési hátteret megnyitja elsősorban Hegel és Heidegger, de emellett pl. Fichte felé. BALTHASAR, H. U. v., *Kari Rahner, Geist in Welt. Rezension in Zeitschrift für katholische theologie*, 63 (1939), 375-379. Rahner teológiájának értékeléséhez úgy tűnik nem elegendő a kanti háttér komolyan vétele. A kérdéshez tartozik, hogy vsz. Rahner maga nem eléggé reflektált Kant és a német idealizmus közötti törésvonalakra. E törésvonalakhoz Id. Weiss János munkásságát. BARTHA, J., HRUBI, A., KRUSLICZ, A., WEISS, J. *Válaszútok. koncepciókés viták a Kant utáni filozófiában*, Budapest, Attraktor Kiadó, 2007; WEISS, J., *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs 2000; WEISS, J., *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*. Áron Kiadó, Budapest 2007.

Végül megjegyezzük, hogy a transzcendentális módszer rahneri iránya, úgy tűnik, egy olyan szándék alapján áll, mely a teológiát filozófiai alapokra kívánja helyezni, másrészt - hasonlóan Kanthoz - ezáltal meg akarja feleltetni a modern tudományosság követelményeinek. A kanti kiindulópont: hogyan lehetségesek szintetikus a-priori ismeretek? Ezt a követelményt a matematika, fizika és a vegytan teljesíti, a metafizika azonban nem, holott szerinte az utóbbinak is ilyen "szigorú tudománynak" kellene lennie.

Kant transzcendentális reflexióról beszél, amellyel a lehetséges tapasztalat feltételeit kutatja, Rahner azonban a transzcendentális tapasztalattal elsősorban a megismerő szobjektum stuktúráját jelöli. Rahner szerint a transzcendentális tapasztalat, mint módszer alkalmazása elvezeti az embert az Abszolút Titokhoz, Istenhez, ezzel a felvetéssel azonban meglehetősen messzire kerül Kanttól, s számunkra kérdés, nem válik-e a rahneri filozófiai megalapozás e nyilvánvalóan teológiai indíttatás miatt teljességgel talajtalanná.

Vita Hegel követői és a neoskolasztika között

A Kant utáni filozófia jelentős alakja Hegel, abban az értelemben is, hogy a keresztény gondolkodókra jelentős hatással volt. Az egyik első, és egyben legradikálisabb Hegel-követő a lutheránus Dávid Friedrich Strauss⁴⁷⁵. A jelentősebb katolikus Hegel-értelmezők⁴⁷⁶ többnyire a német nyelvterületen élnek. Közülük talán a legismertebb a katolikus Anton Günther⁴⁷⁷ (17 83-1863). Eduard Winter szerint Günther az, aki katolikus oldalról e korban legjobban ismeri Hegelt, s akinek fő célja Hegel meghaladása⁴⁷⁸. Günther kortársa, Jákob Sengler (1799-1878)⁴⁷⁹ szerint amit Hegel a kinyilatkoztatás fogalmán ért, az csupán a szellem filozófiája, keresztény értelemben itt nincs szó kinyilatkoztatásról.⁴⁸⁰ Részben Senglemek köszönhetően - bár ő maga nem Tübingenben működött - Hegel hatása alatt áll a katolikus tübingeni iskola⁴⁸¹ több képviselője. Így Franz Anton Staudenmaier⁴⁸² (1800- 1856), aki szintén meg akarta haladni Hegelt.⁴⁸³ Szerinte Hegel legfőbb hibája a „*logisches Pantheismus*”, a valóság logicizáló megrövidítése. Amit

⁴⁷⁵ 1808-1874. Teológus, vallásfilozófus, a racionális bibliakritika és az újhéglaiánus teológia jelentős képviselője. Híres Jézus-könyve valójában a Jézusról való hiteles történeti tudás tagadása és annak állítása volt, hogy tulajdonképpen csak a filozófia világában megmutatkozó szellem az, amely a kereszténység hitében és történetében mitizálódik és historizálódik. Később Feuerbach vallásbölcseletéhez hasonlóan a keresztény hagyományban már pusztán emberi vágyak és remények hamis kivetítését látta.

⁴⁷⁶ Hegel katolikus recepciójához: MADER, J.; *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstöß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14), Münster-Hamburg-London 2000. Mint bevezetőjében leírja, azért a hegeli kinyilatkoztatás-fogalom hatástörténetével foglalkozik, mert szerinte ez jellemzi legjobban a katolikus oldal recepcióját ⁴⁷⁷ Bolzano tanítványa, Hofbauer Szent Kelemen szellemi köréhez tartozik. Katolikus pap lesz, Bécsben egyetemi tanár. Hermes szellemi hatása alatt az újkori bölcseleti racionalizmus és a keresztény hagyomány egyeztetésén fáradozott. Élesen skolasztika-ellenes felfogása. Kant és Hegel gondolataiból merítő nézetei köré sajátos reform-mozgalmat szerveződött. A teremtés - fejlődés - kiteljesedés dialektikája szerint értelmezte Isten és a világ kapcsolatát, az ember öntudatra ill. istenismeretre való eljutását. 1857-es indexét alázattal elfogadta. 1863-ban IX. Piusz, főleg teremtéstanai nézetei, "túlzó racionalizmusa" miatt ítélte el. WINTER, E.: *Diegeistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931.

⁴⁷⁸ Günther volt „*dér beste Hegelkenner seiner Zeit auf katholischer Seite und hat in dér Sprache dér 'Phänomenologie des Geistes' die katholische Dogmatik zur Darstellung gebracht*” WINTER, i.m. 10.

⁴⁷⁹ EICHINGER, F. ; *Die Philosophie Jákob Senglers als philosophische Theologie. Ein Beitrag zum Gespräch dér Theologie mit dem spüidealistischen Denken*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

⁴⁸⁰ így Mader, fentebb idézett művében. *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes*, 84 kk.

⁴⁸¹ A tübingeni iskola valójában több jól elkülöníthető csoportot jelöl. A korai tübingeniek ill. a luteránusok mellett létezik egy katolikus irányzat, most erre kell gondolnunk. Ide tartozik Johann Sebastian Drey (1777- 1853), Johann Adam Möhler (1796-1838), Johann Baptist von Hirscher (1788-1865) valamint a következőkben szereplők - Franz Anton Staudenmaier (1800-1856) és Johannes von Kuhn (1806-1887). Hegel hatása rájuk eleven, de mindannyian éles kritikussai is egyben. A katolikus tübingeni iskolának Hegelhez való viszonyához: KLINGER, E. ; *Offenbarung im Horizont dér Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung dér heilsgeschichtlichen Stellung des Altén Bundes in dér Offenbarungsphilosophie dér Katholischen Tübingen Schule*. Zürich 1969.

⁴⁸² Hegellel foglalkozó fő műve: *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte dér christlichen Philosophie*, Mainz 1844. Staudenmaier Hegelhez való viszonyát vizsgálja: FRANZ, A., *Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie*, Eichstätt Studien XVffl, Neue Folge, Regensburg 1983.

⁴⁸³ „*Staudenmaier sah es als seine Lebensaufgabe an, Hegel zu überwinden.*“ Mader, *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes*. 161.

Hegelnél főleg értékelt, az kinyilatkoztatás-fogalma, melyben szerinte egyfelől meghaladta Kant szubjektivizmusát, másfelől egységben látja filozófiát és teológiát. Sengler tanítványa Hennán Schell (1850- 1906), aki elsősorban Hegel absztrakt Istenfogalmát kritizálja. Johannes Evangelist Kulin⁴⁸⁴ (1806-1887) inkább a vallásfilozófia illetve a hit és ész viszonyában áll Hegellel dialógusban. Hegel felfogásával szembeni legalapvetőbb ellenvetése az volt, hogy teljesen megszünteti a hit önállóságát, áttemelve azt a tudás és a szellem-filozófia világába.

E szerzők mind éles vitában állnak az éledező neoskolasztikával. Günther, aki rövid ideig jezsuita novicius volt, elsősorban római jezsuitákkal vitázik. A tübingeniek elsősorban a német nyelvterület - általában igen szűkkeblű - iskolás teológusaival. Az élehangú viták után az álláspontok általában nem közelednek, főleg az után, hogy Hegel katolikus értelmezői sorra indexre kerülnek. Hegel általános recepcióját katolikus oldalon így erőteljesen visszafogják a hivatalos elítélések. Ezen elítélések sajnos részben félreértéseken alapultak, ugyanakkor valós veszélyekre hívták fel a figyelmet. A Hegelnél ugyanis egyértelműen megvannak bizonyos veszélyek, s követői gyakran öröklék pl. a hegeli rendszerépítés - Systembildung - túlzásait. Onto-teo-lógiájuk nem érzékelteti kellően a kinyilatkoztatás szükségességét illetve szükségszerűségé merevíti az isteni cselekvés szabadságát.

A XX. század közepére a két vitapartner tulajdonképpen eltűnt - se katolikus hegelianusokat, se XIX. századi értelemben vett skolasztikusokat nem találunk már. Ehelyett inkább Hegel rejtett jelenlétéről beszélhetünk. Nehéz persze általánosságban megítélni Hegel hatását a XX. századi teológiára. Mindenesetre jónéhány fontos szerző háttérben ott van egy komoly Hegel-olvasat - példának Kari Barth, Kari Rahner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg nevét említjük. Az említettekől némileg eltér Ulrich útja, aki kifejezetten Szent Tamás felől olvassa Hegelt, s talál nála fontos megőrzendő elemeket. Ezzel egyébként katolikus oldalon nincs egyedül - hasonló megközelítést látunk Wilhelm Klein⁴⁸⁵, J. B. Lotz, Claude Bruaire⁴⁸⁶ esetében. Ezen gondolkodók számára Hegel maradandó kihívás, aki nélkül a modemitással való valódi párbeszéd nem lehetséges.

⁴⁸⁴ Filozófus, katolikus pap, a tübingeni iskola legjelentősebb dogmatikusa. Hirscher, Möhler és Drey tanítványa. Pályája kezdetén az exegézis foglalkoztatta, ekkor szállt vitába D. Fr. Strauss által kezdeményezett racionalista bibliakritikával. Később dogmatikával, dogmatörténettel foglalkozott. Erős fenntartásokkal figyelte a kibontakozó újskolasztikát. Gondolkodása polémia a klasszikus német idealizmus, különösen is Hegel gondolataival. Az I. Vaticanum után még a publikálással is felhagyott. Hegellel való első komolyabb számvetése: *Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungender Gegeirwart*, Tübingen 1839. Megjelent a tübingeniek filozófiai folyóiratában is: *Theologische Quartalschrift* 1839,382-503. ennek második részébn található egy polémia Hegel, Hermes és a tradicionalista Bautain vallásfilozófiájával.

⁴⁸⁵ Rahner szerint a 20. századi teológia szürke eminenciása. Lotznak, Ulrichnak is mestere.

⁴⁸⁶ BRUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans laphilosophie de Hegel*, Paris-Seuil 1964.

Mit kellene Hegel filozófiájából a keresztény gondolkodás számára megőrizni?⁴⁸⁷ Távlatadó hegeli inspirációk elsősorban a következők voltak: a szellem, a történelem és a szabadság tematizálása, különösen is egymáshoz rendeltségükben; a kezdet problematikája; a kiengesztelődés kérdése és ennek fogalmi készlete, különös tekintettel közvetítés fogalmára. A véges és végtelen viszonya, ezen belül elsősorban a feltétlen és a véges szellem viszonya - kitekintéssel a Szentháromságos Isten keresztény fogalmára. Hegelnél tematizálódik először a modemitás mint filozófiai probléma.

Ha mindezeket egybevetjük a *Fides et ratio* ajánlásaival, szembetűnő a nagyfokú egybeesés - csak kissé közelíteni kell a megfogalmazásokat. Hegel filozófiája talán mélyebben hatott a katolikus gondolkodásra, mint azt általában elismerik. Szándékai részben megfelelnek a *Fides et ratio* filozófiával szemben támasztott követelményeinek. Ezért úgy tűnik, minden problematikusága ellenére, a keresztény filozófiáról gondolkodva szükséges a számvetés Hegellel.

Ulrich esetén épp egy igen eleven számvetést találunk a hegeli hagyattal. Bizonyos értelemben Hegel szemüvegén keresztül tekint Szent Tamásra - és persze fordítva is, hiszen Ulrich mindenekelőtt Szent Tamás tanítványa. Számára az igazán fontos dialóguspartner a fiatal Hegel - elsősorban a szeretet inspirációja, az abszohátúmrá való nyitottság, a kiengesztelődés komolyanvétele, a véges szellem megragadásának szándéka miatt. Hegellel való dialógus iránti elkötelezettség túlmutat Hegel konkrét alakján. Egyfelől rokonítható azzal a nyitottsággal, amivel Tamás „a filozófushoz”, a pogány Arisztotelészhez viszonyul. Másrészt nem okvetlenül a tipikus hegeli témák mozgatják őt - talán inkább a filozófiához ill. a gondolkodáshoz való viszony, a *szellem és a tűz* ami Hegelnél megragadja.

Bizonyos pontokon ugyanakkor nagyon élesen elválnak útjaik. A dialektika Ulrich számára végül is a legfontosabb inspiráció, a szeretet filozófiájának feladását jelenti. Ennek háttérben pedig a hegeli „nagy mellénézést”, „a lét logicizálását” látja - és utasítja el.

Ulrich olvasási módja világosan jelez egy olyan kritériumot, melyet a keresztény gondolkodással kapcsolatban már fentebb vázoltunk, s most pontosítani szeretnénk: a dialógusra való készségét. Ez a dialóguskészség egyszerre jelenti a másokra való tényleges szellemi nyitottságot, azt a nyitottságot, hogy a másoknak „talán igaza van”. S ugyanakkor, épp mert

⁴⁸⁷ A kiengesztelődés mibenlétére vonatkozó hegeli kérdést viszi tovább Balthasar, amikor a Szentháromság és a megbocsátás kérdését vizsgálja. Csak érdekességképpen említjük meg Miroslav Volf munkásságát. Ő a nemzetek közötti kiengesztelődés kérdését vizsgálva jut el a kiengesztelődés Szentháromságon belüli lehetséges feltételeinek kérdéséhez. VOLF, M., *Trinitat und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie* Mainz- Neukirchen-Vlyn, 1996. Magyarul VOLF, M., *Ölelés és kirekesztés; Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*. Hannat, Budapest 2001.

komolyan vette a másikat, *érzékeny arra a pontra is, ahol útjaik elválnak*. A dialógusra való készség tehát magában foglalja azt a fajta látást, mely érzékes, hogy a másik gondolkodói útján hozzá hol áll közel vagy távol. Ez pedig bizonyos értelemben a „szereket filológiája” - pontos figyelme, jóindulata és éleslátása. Ha a filozófia végül is helyes gondolkodás - akkor a keresztény filozófia számára ezen „helyességhez” hozzáérti a szeretet kritériumát. Hegel érdeme, hogy közelebb vitte a filozófiát a szeretet titkához - és korlátja, hogy *a szeretet titkát „logicizálta”,* dialektikává redukálta. *Ezért megkerülhetetlen Ulrich számára, hogy Hegellel számot vessen. S Ulrich ebben a kritikus dialógusban mindenekelőtt Tamás tanítványa maradt. így Ulrich útja voltaképp - ez persze csak egy szála az ő gondolkodásának - a tamási hagyomány dialógusa Hegellel.*

Mi ennek a Hegellel való dialógusnak a gyümölcse Ulrich gondolkodásában? Nézetünk szerint először is hitelesen mutatja fel a *tamási örökség dialógusképességei* és megnyitja a modern kor legfontosabb kérdései felé. A Hegellel való dialógusban születik meg *kenotikus ontológiája*, mely értelmezésünkben a szeretet filozófiája. A *véges szellemnek a végtelenhez való viszonyára* való elmélyült reflexió lesz nála a *keresztény antropológia egyik kiindulópontja* - hogy csak a legfontosabbakat említsük.

***Heidegger lehetséges katolikus olvasata*⁴⁸⁸**

Kant vagy Hegel esetében csak több évtizeddel haláluk után beszélhetünk arról, hogy a katolikus gondolkodás számára közkinccsé lett üzenetük. Ez talán elsősorban a katolikus teológia korabeli világának zártsága miatt alakult így. Martin Heidegger már életében a katolikus teológia egészére igen nagy és közvetlen hatással volt. Rahner szerint „a mai katolikus teológia elképzelhetetlen Martin Heidegger nélkül.”⁴⁸⁹ Elsősorban freiburgi tanítványai közt találjuk meg azokat a katolikus teológusokat, kik Heideggert valódi mesterüknek tekintik: Johannes Baptist Lotz, Kari Rahner, Fernando Huidobro - ők mind jezsuiták, - az egyházmegyés pap Max Müller

⁴⁸⁸A témához magyarul: PATSCH, F., *Kari Rahner a mai értelmezés-elmélet horizontján: egy 'transzcendentális hermeneutika' körvonalai a teológiában?* in *In memóriám Kari Rahner*, Vigilia 2006, 35-93.

⁴⁸⁹Idézi: FEHÉR M., L., *Kari Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia*, in *Kari Rahner emlékülés. Az Ige meghallója* (Ed. Boros, L), Szeged-Budapest, Szegedi Hittudományi Főiskola-Logos, 1996, 43-89. Sajnos Fehér M. magyarításai sokszor igen pontatlanok. Az idézet a 43. oldalon. Heidegger maga így ír erről: „*In der Tat varén in meinen Vorlesungen und Übungen bis zuletzt Angehörige katholischer Orden (insbesondere Jesuiten und Franziskaner aus der Freiburger Niederlassung). ... Eine Reihe von Semestem hindurch varén die Jesuiten-Patres Prof. Lotz., Rahner., Huidobro., Mitglieder meines Oberseminars; sie waren oft in unserem Hars. Mán braucht Híre Schriften nur zu lesen, uni sogleich den Einfluss meines Denkens zu erkennen, dér auch nicht abgeleugnet wird.*” Forrás: HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976*, Teil I, Bänd 16. 392. Az 1934-1936-os évekről van szó. A Gestapo a katolikus hallgatókat megfigyelte, az idézett levélben ezért van róluk említés. A szöveg később említi még a következőket: Páter Schumacher, Dr. Guggenberger, Dr Boningen

és a világi Gustav Siewerth⁴⁹⁰. Heidegger egyéniségének, gondolkodási stílusának hatása olyan erős rájuk, hogy Erich Przywara „katolikus Heidegger-iskoláról” beszél. ⁴⁹¹ Külön ki kell emelni földijét, a szintén MeBkirchben született katolikus papot, Bernhard Welte-t⁴⁹².

Rahnerra - saját bevallása szerint - inkább Heidegger egyénisége, gondolkodói stílusa hatott. Tartalmilag inkább Kant, Maréchal filozófiáját követte. Rahner esete tipikusnak mondható, de azért fontos kérdés, hogy mégis mely heideggeri hangsúlyok hatottak ezen gondolkodókra. De mielőtt erre rátérnénk, meg kell jegyezzük: *Lotz, Rahner, Müller, Siewerth és Welte mind olyan gondolkodók, akik számára a tamási életmű eleven örökség*'. Heidegger kapcsán tehát igen közel állunk eredeti kérdésvetésünkhöz: a tamási hagyományban álló gondolkodók számára milyen új utakat nyitott meg a kortársakkal való dialógus? Mi tehát a katolikus - illetve tamási - gondolkodói hagyomány számára a maradandó heideggeri hangsúly? Fehér M.⁴⁹³ szerint elsősorban az, hogy arra figyelmeztet: a teológusnak is vissza kell térnie a saját forrásaihoz, ahhoz az eleven teológiai tapasztalathoz, melyről számot akar adni. A küzdelem az „istenibb istenért” nem a filozófus Heidegger belügye - ez minden teológusnak is szellemi kötelezettsége kell legyen. Egy másik fontos heideggeri figyelmeztetés a történelem és a történetiség komolyanvétele, melyhez a korábbi iskolás teológiának igen kevés érzéke volt. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a teológusnak a történetiség mibenlétének feltárásában kifejezetten heideggeri úton kellene járnia. Heidegger „filozófiai megtérése” tulajdonképpen a Lét - Seyn - felfedezése. De mert az ontológia a XX. századi tamási hagyománynak talán legfőbb kérdése, ezzel a témával majd külön fejezetben foglalkozunk.

Ha J. B. Lotz munkásságát vesszük szemügyre, úgy tűnik Heidegger filozófiájából sokkal inkább a *létre irányuló kérdezés*, ill. *ontológia és antropológia egybetartozása* vonzotta. A létre való odafigyelés, mely léttel együtt érzékeljük a „lét-differenciát”⁴⁹⁴. A lét és a differencia egybetartozó tapasztalata - ebből indul ki minden gondolkodás. „*Die Seinsoffenheit des Geistes*” ill. *az ember mint a Lét „pásztor*a Lotz, Siewerth, Ulrich, sőt még Balthasar esetén is: a freiburgi mester elsősorban az ontológiában hatott a katolikus gondolkodásra. Jelen dolgozatunkban nem tudunk külön foglalkozni a korai ill. a kései Heidegger álláspontjával, hanem megelégszünk azzal,

⁴⁹⁰ Siewerth alakja nem olyan közismert, ezért megemlítjük, hogy 1926 és 1930 között hallgatott a freiburgi Albert-Ludwigs Egyetemen filozófiát, művészettörténetet és történelmet - tanárai voltak Martin Honecker, Martin Heidegger és Edmund Husserl.

⁴⁹¹ Nem pedig tomista Heidegger-iskoláról, ahogy ezt Fehér M. magyarázza. Ld. a fent idézett helyen.

⁴⁹² Heideggert végrendelete alapján a katolikus Welte temette el.

⁴⁹³ FEHÉR M., *Kari Rahner szellemi gyökereihez*, 87 kk.

⁴⁹⁴ „Seinsdifferenz”. A kifejezés úgy tűnik Siewerth szóalkotása. SIEWERTH, G., *Grundfragen Der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Schwann, Düsseldorf 1963.

hogy Lotz egy fontos műve segítségével⁴⁹⁵ mutatjuk be Heidegger „lét-gondolkodását”⁴⁹⁶. A létre való rákérdezés: az ember lehetősége. Az ember számára feltárul a lét - de egyben újra rejtőző lesz: „in Erschlossenheit” van jelen számára a lét. Ennyiben persze a filozófia az itt-lét hermeneutikájával, az egzisztencia analízisével kezdődik. A lét és az idő: az itt-lét. Lét és idő adja létének autentikus és nem-autentikus jellegét: ha az ember léte alapjával egy és belőle él - illetve ha ebből az alaptól kihullott, elidegenedett és eltávolodott tőle, azaz „elfelejtette a létet”.⁴⁹⁷

Ilyen értelemben itt ontológia és antropológia egymás felé nyitottak, egymást feltételezik, s csak együtt tárgyalhatók. Ez például azt jelenti, hogy amikor a létet akarjuk megérteni, azzal az ember létének, szabadságának, „alapjára” kérdeznünk rá.⁴⁹⁸ Az emberi létezés tehát az a „hely”, ahol a lét megmutatkozik, ahol a létre rákérdezhetünk.⁴⁹⁹

Az európai gondolkodásban azonban az ember mintegy elfelejtette ezt az alapot, jellemzi egy létfelejtés. Amit tudott, azt felejtette el, de ez a tudás ugyanakkor még megvan valahol. Rejtve is kinyilvánul számára a Lét.^{500 501 502 503}

A létfelejtés kiindulópontja magában az emberben, a Dasein alapszerkezetében rejlik. Innen indulva a *létfelejtés hármasságának genezise*:

1. „*4 világban-benne-lét általában mint a jelenvalóit alapszerkezete*”^{504 505 506}. Ez az

⁴⁹⁵ LOTZ, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin : Mensch-Zeit-Sein*. Pfüllingen 1975. Ezzel épp azt szeretnénk bemutatni, hogy miképp jelenik meg és formálódik ki Heidegger hatása egy a tamási hagyományból érkező gondolkodó esetében.

⁴⁹⁶ „Heideggers Denken ist nicht Existenzphilosophie und noch weniger Existentialismus; denn sein zentrales Anliegen ist keineswegs die »Existenzerhellung« (Jaspers) oder das Klaren des Menschen und deshalb auch erst recht nicht das Rückführen aller Bestimmungen auf verschiedene Seiten des Menschen, was den Existentialismus (Sartre) kennzeichnet. Viehnehr zielt seine Grundfrage auf das Sein, ndherhin auf den Sinn von Sein, alsó auf das, was Sein zuinnerst meint oder besagt; dahergeht es um Seinsphilosophie oder Philosophie des Seins.” LOTZ, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 43.

⁴⁹⁷ A *Bevezetés a "Mi a metafizika?" -hoz* tanúsága szerint Heidegger filozófiája épp a létfelejtés megértéséből, indult ki. „Annak a létfeledésnek a hatalmára, melybe minden filozófia belesüllyedt, amely azonban ugyanakkor a *Lét és időben* a gondolkodás felé forduló küldetészerű igénnyé vált...” HEIDEGGER, M., *Bevezetés a "Mi a metafizika?" -hoz* in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Osiris, Budapest 2003, 335-349. 345.

⁴⁹⁸ Az ember ezen „alapjáról” való vizsgálódást épp ezért fündamentálonológianak nevezi. „*Dementsprechend heifit Fundamentalontologie zunächst die Erhellung des Daseins als Fundament für die Erhellung des Seins, die dann auch selbst Fundamentalontologiegenannt várd*” LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 63.

⁴⁹⁹ „*Anders gesagt, geschieht im Menschen die Offenbarkeit des Seins; er ist dér Ört, an dem das Sein innerhalb dér Welthervortritt*”, *Jo\l*, 64.

⁵⁰⁰ Ha a gondolkodás visszatér a léthez, akkor válik felfedhetővé egy fontos megkülönböztetés. Amit le akarunk küzdeni az a létfelejtés (Seinsvergessenheit) - amivel azonban mindig számolnunk kell: a lét rejtőző volta (Seinsverborgenheit). Ebben a rejtőzésben a lét, az alap szabadsága mutatkozik meg: „*Die Freiheit ist dér Grund des Grundes.*” De ugyanitt, az alpnál van az ember létének és szabadságának is a forrása: „*Dér Ab-Grund des Daseins*”. LOTZ, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 63. V. ö. HEIDEGGER, M., *Vöm Wesen des Grundes*, Halle 1929, 69.

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, *Lét és ide*. Gondolat, Budapest 1989, § 12.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER, *Lét és idő*, elsősorban § 15.

⁵⁰⁶ Uott., § 39.

adottság jellemzi a világgal való kapcsolatát: „*besorgender Unigang*”TM A „*Sorge*” itt egy tiszta ontológiai adottságot jelöl³⁰¹.

Maga a *Sorge* még nem nevezhető létfelejtésnek. Vele mégis adott az a veszély, hogy az ember mintegy belemerül a dolgok ill. a személyek iránti „*Fürsorge*”-be. Azaz elfelejtkezik az alapról és önmagáról: *elidegenedik*. A „másik” határozza meg, hogy ő kicsoda - igylesz belőle „*das Mán*”. Elveszik a felelősség vállalása, egy alapnélküliség jellemzi: a fecsegés^{507 508} - Gerede, a kíváncsiság³⁰³ - Neugier, a kétértelműség^{509 510 511 512} - *Zweideutigkeit*, szétesettség³⁰⁵ - *Verfallenheit*.

2. *Technika*TM. Amit ez a szó jelöl, az eredetileg pozitív - de vele együtt napvilágra jön: „*ihr Un-wesen*”. Ez a legnagyobb veszély - „*a legnagyobb veszély*”TM - mert *elhomályosítja az alapot*, melyből származik. Úgy tűnik: minden az ember műve - „*ami föllelhető, annyiban áll csak fenn, amennyiben emberi csinálmány.*”^{513 514}. Az ember egyre jobban műveihez kötődik - bennük saját külsővé válását keresi - de így csak annyit ér el, hogy saját léte kerül veszélybe - „*az ember a szakadék legszélére kerül*”TM. Az ember a technika világában végül is céltalanul sodródik és lénfereg.

3. A nyugati metafizika - „*Die abendlandische Metaphysik*”. A létfelejtés a technikában teljesebbé válik, ám a metafizikaként értett filozófiában jut szóhoz. Mint minden gondolkodás, ez is „*in der Lichtung des Seins*” él: „*^4 létező mint létező mindig a lét fényében jelenik meg*”⁵¹⁵. De mert a nyugati filozófiai hagyományban „*a metafizika a létezőt mint létezőt kérdezi ki, megmarad a létezőnél és nem fordul a lét mint lét felé.*”⁵¹⁶

A létfelejtés nemcsak távoli következményeiben vezet el a nihilizmushoz. „*^4 lét létezésére vonatkozó kérdés azonban elhal, hogyha nem adja fel a metafizika nyelvét.*”⁵¹⁷ A létfelejtés

⁵⁰⁷ Uott, § 35.

⁵⁰⁸ Uott., § 36.

⁵⁰⁹ Uott., § 37.

⁵¹⁰ Uott., § 38.

⁵¹¹ HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 13-44. HEIDEGGER, M., *Kérdés a technika nyomán*, in *4 későújkori józansága* (ed. Tillmann, J. A.), Budapest 1994, 111-133.

³⁰⁷ „*die höchste Gefahr*” HEIDEGGER, M., *Kérdés a technika nyomán*, 125.

⁵¹³ Uott., 126.

⁵¹⁴ Uott., 125.

³¹⁰ HEIDEGGER, M., *Bevezetés a "Mi a metafizika?"-hoz* in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Osiris, Budapest 2003, 335-349. 336. *„fiedesmal erscheint das Seiende als Seiende im Lichte des Seins.”* HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik, Einführung*. in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, 195.

⁵¹⁶ HEIDEGGER, M., *Bevezetés a "Mi a metafizika?"-hoz*, 336. „*die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst.*” HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik, Einführung*, 196.

⁵¹⁷ HEIDEGGER, M., *A lét kérdéséhez*, in *Útjelzők* (ed. Pongrácz, T.), Budapest 2003, 351-385. 369. „*Die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, verni sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt*” HEIDEGGER, M., *Zür Seinsfrage*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, 213-253. 233.

magának a filozófiai gondolkodásnak a halála. De Heidegger szerint ez a nihilizmus egyben ateista is, mert Istenhez a Léten keresztül vezet az út. A létfelejtés magában foglalja az „isteni Isten” elfelejtését, mert Isten is csak egy létező lesz. Heidegger szerint Istenhez inkább az a méltó, ha mintegy „megállunk” az Istenkérdés előtt: „*Ennek alapja nem valamilyen közömbös magatartás, hanem azon határok tisztelete, melyek a gondolkodást mint gondolkodást övezik*”⁵¹⁸ Ezért tartja ateistának egész korát - kivéve talán egyedül Nietzsche-t - és innen lehet megérteni onto-teo-lógia-ellenességét. Ide vezethető vissza az a döntése is, hogy elhagyja a „*System des Katholizismus*” világát. Szerinte ugyanis a katolikus filozófia - s benne Szent Tamás is - a létfelejtésben áll?⁵¹⁹

Heidegger nem akar minden metafizikát eleve elvetni, hanem mint „első filozófiát” vissza akarja vezetni a saját alapjához. A metafizikának az alapot kell tapasztalnia, a lét igazságára kell gondolnia. Egyfajta megtérésre van szükség. Ez a megtérés, „Kehre”: „*die Wendung von Seienden zum Sein, die radikale innere Vertiefung bis zum Sein hin*”⁵²⁰

E megtérés feltételezi a *differencia tapasztalatát*. A lét alapvetően-más-volta, a tőle való és „vele való” különbözőség - „*die Differenz mit deni Seyn*” - tapasztalata teszi észlelhetővé magát a létet. De Heidegger szerint a nyugati metafizika épp ezt a differenciát nem érzékelt, felejtette el. S épp ezért kell az ilyesfajta metafizikával felhagyni. Mint említettük, Heidegger nem akart minden metafizikai jellegű gondolkodást felszámolni, hanem inkább vissza akarta vezetni a forrásaihoz. Mégis Heideggerhez köthető - épp ebben az értelemben - egy „metafizika utáni gondolkodás” igénye - s épp ez a kérdésfelvetés bizonyult komoly kihívásnak a katolikus gondolkodás számára.

Mint említettük, Heidegger szerint Szent Tamás is a létfelejtésben áll. Ezzel szemben É. Gilson úgy látja, hogy Tamás a létről való gondolkodásában messze kiemelkedik az általános létfelejtésből.⁵²¹ Igaz, részben épp Heidegger hatására kezdték sokan máshogy olvasni az angyali mestert, s épp így tűnhetett elő újra Tamás létről való gondolkodásának mélysége. Ez is igazolja azon meglátásunkat, hogy Heidegger pozitív hatása a katolikus gondolkodásra egyfajta ontológiai

⁵¹⁸ HEIDEGGER, M., *Level a „humanizmusról”, in Útjelzők, 324. „Aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind.” HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus, in Wegmarken, 182.**

⁵¹⁹ „*Auf den Einwand, Thomas habe die Weltauf Gott als ihren Grund zurückgeführt und daher doch die Frage nach dem Grund thematisiert, antwortet Heidegger, damit werde das endliche Seiende nur auf das höchste oder unendliche Seiende gegründet und deshalb die Frage nach dem Sein als Fundament oder Grund keineswegs gestellt.*” LOTZ, Martin *Heidegger und Thomas von Aquin, 65.* Heidegger idevágó gondolatai főleg az Identitát und Differenz c. művében, ott az 58. oldalon. Lotz könyvének tulajdonképpeni szándéka: azt igazolni, hogy Tamás nem a létfelejtés hagyományában áll.

⁵²⁰ LOTZ, Martin *Heidegger und Thomas von Aquin, 39.*

⁵²¹ GILSON, É., *L'Être et l'Essence, Paris 1948; LOTZ, J. B., *Dér Mensch int Sein, Freiburg 1967, 52-66.**

elmélyülést jelent - elsősorban a fent említett gondolkodókon keresztül. Ugyanakkor épp itt találhatjuk meg azon pontokat is, melyeket e szerzők Heidegger gondolkodásában kritizálnak.

Idetartozik a nyugati metafizikát illető kritikája. Heidegger nem kevesebbet állít, minthogy kétezer év egyre mélyebb létfelejtése után végre elérkezett a léthez való odafordulás ideje - a filozófusi lét ilyesfajta váteszi önértelmezése jól illik a kor légkörébe, de nehezen fogadható el, mint történeti állítás. De ennél fontosabb számunkra, hogy az idősödő Heidegger lét-misztikája keresztény szempontból nem elfogadható. Számunkra a léten át nem „az istenek integetnek”, s nem is egy személytelen „es” adja a létet⁵²². E ponton Heidegger ontológiájának van egy *adventi* jellege: Heidegger a lét megjelenésére vár. Ez a filozófiába a kereszténységből átszivárgott eszkatológikus fenntartás egyben azt is fogja jelenteni: Heidegger nem tud arról, hogy a lét egészen „átadódott” a létezőnek.⁵²³

Vajon *Ulrich gondolkodásban a Heideggerrel való dialógusnak milyen gyümölcsseit érhetjük tetten!* Egy mélyebb elemzés felmutathatná Heidegger hatását Ulrichnak szinte minden fontos témájában. Most csak a legfontosabbakat emeljük ki. Mindenekelőtt a differencia tapasztalata, mely nem csupán a lét és a létezők közötti „szakadékosságot” jelenti, hanem minden spekuláció, s végső soron az ember „szakadékosságát”, hiszen az ember a spekuláció folyamán mintegy végigjárja a létadás útját. Ez egyben a gondolkodás megszabadítása a hegeli pan-logizmusból.

A lét több, mint ami belőle megragadható, s így a létnek, a létről való gondolkodásnak van egy sajátos szakralitása - ezt mindketten így látják. Ez a szakralitás az idősödő Heideggerrel egyre távolabb kerül mind a keresztény létértelmezéstől, mind a késő-nyugati filozófiai hagyományoktól. Ulrich létértelmezése pedig mindvégig a keresztény teremtés gondolatából táplálkozik. Heidegger egy sereg keresztény fogalmat a filozófiába szublimál - Ulrichnál ezek visszanyerik keresztény, teológiai jelentésüket, kapcsolatukat a hit sajátos tartalmaival, s épp ezért nem lezárják, hanem épp megnyitják az átjárás lehetőségét teológia és filozófia között - szemben a heideggeri felfogással. Ami legmélyebben összeköti őket - az egyben a legmélyebb távolság is közöttük. A létgondolkodás mint gondolkodói megtérés a léthez - ez közös bennük. Ám Ulrich

⁵²² *gibr.* Ezen a ponton felmerül a kérdés: végül is Heidegger mit gondol lét és Isten viszonyáról. Ez a metafizika egyik legnehezebben kezelhető, de ugyanakkor keresztény szempontból centrális kérdése. Nézetünk szerint Heidegger itt nem csupán a „System des Katholizismus” metafizikájától akar elhatárolódni. Metafizikája e ponton talán mélyebben is rokon Arisztotelész „monologikus” létfogalmával: a létezők végső oka nem egy háromságos dialógus, hanem egy önmagát gondoló gondolat.

⁵²³ Ulrich filozófiája kapcsán fogjuk kifejteni, hogy következményiben mit is jelent mindez. Ehhez a témához: HAEFFNER, G. *Heideggers Begriff der Metaphysik in Pullacher philosophische Forschungen* vol. 10, Berchmanskolleg, München 1974.

számára ez épp a nyugati filozófia számos hagyományszálának elevenségét jelenti. A filozófus nem forradalmár vagy próféta - csupán szerény folytatója egy hosszú dialógusnak, melynek fő témája maga a lét.

A tamási hagyomány és az újkori filozófia párbeszédének tanulságai

Szeretnénk röviden összefoglalni a 2.3.1. alfejezetben végigjárt út tanulságait. Első tanulságként azt hangsúlyoznánk, hogy a tamási hagyomány képviselőinek gondolkodása alapvetően illeszkedik azokba a szellemi keretekbe, melyeket a *Fides et ratio* megrajzol. Itt talán nem arról van szó, hogy ezen filozófusok iskolás módon akartak külső elvárásoknak megfelelni, hanem sokkal inkább arról, hogy a *Fides et ratio* - épp az ő útjukra is reflektálva - sokak számára talán meglepően reális módon rajzolta meg a keresztény filozófia lehetséges útjait, témáit illetve kritériumait. Ezen túl megpróbáltuk megrajzolni azt a dialógus, melyet a tamási hagyomány képviselői folytattak Kant, Hegel ill. Heidegger gondolkodásával. E vizsgálódásból a legfontosabb tanulságnak épp az tűnik számunkra, hogy *ez a dialógus nemcsak elkerülhetetlen, nemcsak szükséges, hanem egy valóban keresztény filozófia számára küldetésének lényegi része!* Az a keresztény gondolkodó, aki nem akarja kortársait megérteni, az ezen a ponton hűtlen keresztény küldetéséhez - hiszen a dialógussal együtt lemond arról is, hogy a másoknak Krisztus alakját „elgondolhatóvá” tegye. De ugyanakkor gondolkodói felelősségét sem veszi komolyan, hisz a dialógussal együtt a másik gondolkodásával való valós számvetést is elutasítja.

A dialógus ezen felül azért is elkerülhetetlen, mert ezek a szerzők részben kifejezetten keresztény témákat tesznek vizsgálat tárgyává, illetve - ami számunkra most igazán jelentőséggel bír - olyan, a kereszténységgel közös témáik vannak, melyek a legújabbkori teológiára is erőteljesen hatottak. Így az értelem autonómiájának és ezzel együtt ez ember autonómiájának kérdése (Kant); a szeretet, a szellem és a történelem mibenléte (Hegel); illetve a létező léte (Heidegger). Olyan témák ezek, melyek közvetlenül és kifejezetten kapcsolódnak a keresztény üzenet lényegi elemeihez - és amelyeket a keresztény gondolkodás korábban talán nem tett eléggé vizsgálat tárgyává.

3.3.2. A keresztény filozófia és a létre irányuló kényszer

Amint fentebb a *Fides et ratio* bemutatásakor már láttuk, a keresztény filozófiával szemben támasztott egyik kritérium, hogy *valóban metafizikai* természetű filozófia legyen. Nyitottság a lét legegységesebb horizontjára - mi most ezt neveznénk ontológiának. E fejezetben tehát következetesen ontológiáról lesz szó - de ez az ontológia épp abban az értelemben metafizikai természetű, ahogy azt a *Fides et ratio* érti. Ulrich filozófiájának első és végső témája a lét - ezért

szükséges ebben a fejezetben röviden felvázolni, milyen módon gondolkodnak a tamási hagyomány legújabbkori képviselői a létről.

*A lét Szent Tamás szerint*⁵²⁴

Ha meg akarjuk érteni Tamás létről való gondolkodását, komoly nehézséget okoz, hogy Tamásnál az esse-t több jelentésben találjuk. Ő maga így összegzi: „... *esse dicitur dupliciter. Unó modo dicitur esse ipsa quidditas vei natnra rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipsa actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, séd actus priinus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in*

intellectu componente et dividente quantum ad siti complementum; set fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.”⁵²⁵

A filozófiai diskurzus persze megköveteli, hogy ezen jelentéseket egymástól elkülönítsük. De az elkülönítés elkerülhetetlenül ontológiai állásfoglalást is jelent, sőt az elé a helyzet elé állít, hogy az elkülönített jelentések közötti kapcsolatot is meghatározzuk. Vajon az esse valamilyen accidentális járulék, mely a dolgok essenciájához járul - ahogy ezt Avicenna látja? Tamás szerint ezzel szemben az esse az ens integratív mozzanata: „*Esse enitn rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad módúm accidentis, séd quasi constiuitur perprincipia essentiae.*”⁵²⁶

Milyen szándék vezeti ezt a megfogalmazást? Ha meg akarjuk érteni Tamás alapvető és egész további gondolkodásmódját is meghatározó ontológiai álláspontját, akkor nem elegendő a filozófiai terminusok pontos feltárása, hanem a terminológiai döntések háttérében meglevő szándékokat kell felderítenünk. Ez annál is nehezebb, mert mintha tudatosan is rejtené ezeket -

⁵²⁴ E pontban Szeiler Zsoltnak egy a PPKE-HTK dogmatika-szemináriumán elhangzott előadását használtam fel., Az esse családja”, kézirat, év nélkül.

⁵²⁵ Magyarul: „Kétféleképpen beszélünk a „lét”-ről. Egyrészt magának a dolognak a mibenlétét vagy természetét jelenti, ahogy- azt mondjuk, hogy’ a meghatározás (a jelentéssel bíró beszéd) a lét. A meghatározás ugyanis a dolog mibenlétét jelöli. A lét másrészt magának a lényeknek az aktusát jelenti, ahogy’ az „ élni” (amely az élők vonatkozásában a lét) a lélek aktusa. De nem második aktus, amely a működés, hanem első aktus. Harmadik értelemben a lét a kijelentés igazságát jelenti a kijelentésekben, amely alapján kopolának mondjuk, és így’ az állítást és tagadást végző értelemben van, mint annak teljesültsége, de a dolog létében alapozódik meg, amely a lények aktusa.”

Ai idézet helye a Szentenciás könyv kommentárjában: AQUINÓI SZENT TAMÁS, Super Sent. 1. 1. d. 33q. 1. a. 1. ad 1. Jelen összefüggésben a harmadik jelentés nem bír jelentőséggel.

⁵²⁶ Magyarul: „Noha a dolog léte más mint a lényege, ezt nem szabad úgy’ felfognunk, mintha valamiféle hozzáadódás volna, ahogyan az akcidensek, hanem mintegy a lényeg principiumai konstruálják.” AQUINÓI SZENTTAMÁS,/?/Metaphysica Aristotelis Commentarium, 4. 2.

sokszor épp műveinek szerkezeti felépítésében leljük meg a szükséges értelmezési kulcsokat.⁵²⁷ Tamás terminológája és ontológiai álláspontja háttérben a létnek egy alap-intuícióját kell látnunk.

Tamás létfogalmának kulcskérdése az „*actus essendi*”. Ez az *actus essendi* egyrészt *actus* mint *actualitas*, másrészt *actus* mint *a gered*² „*Esse est actualitas omnis formae ve i naturae*”^{52A} - illetve „*Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est anirnae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus prinitus.*”^{528 529 530} Az, hogy Tamás a második jelentést is komolyan veszi, távolságot jelent a görög metafizikától. A létező létezésének ez a belső dinamizmusa - talán épp ezen a ponton lehet kitapintani a tamási terminológiát mozgató eredendőbb szándékot.

Tamás egyszerre akar a Filozófus és az Evangélium hűséges tanítványa lenni. Mély meggyőződése, hogy a „dolgok igazsága” egyezik a kinyilatkoztatás igazságával. A filozófia feladata a létező létét pontosan megragadni, s ennél nem több. De épp ha a filozófus becsületességével írjuk le a létező létét, akkor ez a leírás nyitott lesz arra a keresztény értelmezésre, hogy a létező léte: teremtett lét?⁵³¹. Az *actus essendi* helyes megértése tehát feltétele a létezők teremtett volta megértésének. A következőkben tehát már abból fogunk kiindulni, hogy Tamás filozófiai terminológiáját egy keresztény teremtéstan mozgatja - nem mint kőtelzet a marionett-bábút, hanem mint egyfajta belső sodrás, mint valamilyen *desiderium naturale*.⁵³²

A lét nem csak mintegy külsődleges járul a létezőkhöz. Ha az *actus essendi* csupán

⁵²⁷ Litentia dolgozatunkban részletesen foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy Tamás hogyan rejti el a teológia mibenlétéről való elgondolását a Summa szerkezetében. „4 skolasztika kutatásának keretében viszonylag későn tudatosult, hogy' milyen fontos a teológia művek szerkezetét, s az azt irányító elgondolásokat megérteni. A szerkezet ugyanis magának a vizsgált tárgynak valóságát, illetve az adott témakör saját belső rendjét követi - így ezen teológiai rendszerek értelmezésének kulcsát jelentik” HEINZMANN, R., *Dér Plán dér „Summa Theologiae” des Thotnas von Aquin in dér Tradition dérfrühscholastischen Systembildung in Thomas von Aquino. Interpretáljon und Rezeption* (ed. Eckert, W. P.), Mainz 1974, 455. Egy skolasztikus teológiai mű szerkezetének kérdése tehát elvezet a teológia egészének kérdéséhez. Szent Tamásnál a teológia egészének kérdése nem szerepel önálló témaként: „A teológia egészének kérdését Tamás tematikusán nem tárgyalja, nincs egy erről tárgyaló traktátus. Sokkal inkább a Summa irodalmi formájának szerkezetében gyakorolja. A Summa szerkezetének kérdése így kitüntetett jelentőségű, egybeesik a teológia mibenlétének kérdésével.” HEINZMANN, R. Z)e *Theologie auf den Weg zur Wissenschaft* in MThZ 25 (1974), 4.

⁵²⁸ Az *actus essentiae* esetén gondolhatunk genitivus obiectivusra: az *essentia* (puszta) megléte; illetve genitivus subiectivusra: az *essentia* által - vagy még pontosabban az *essentia* szerint - gyakorolt aktivitás.

⁵²⁹ „A lét minden forma vagy természet aktualitása.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, 1.3.4.ad 2.

⁵³⁰ „A lét másrészt magának a lényeknek az aktusát jelenti, ahogy az „élni” (amely az élők vonatkozásában a lét) a lélek aktusa. De nem második aktus, amely a működés, hanem első aktus.” AQUINÓI SZENTTAMÁS, *Super Sent.* 1. 1. d. 33q. 1. a. 1. ad 1.

⁵³¹ „Tamás soha nem veszítette szem elől, hogy a lét ontikusan az örök, rejtett Istenre utal.” VON BALTHASAR, H. U., *Aquinói Szent Tamás in.4 dicsőség felfénylése*, III/1/1., Budapest 2007, 361.

⁵³² „Tamás szerint a lét minden létezőnél az isteni forrásból fakad (*processus essendi divino principio in omnia existentia*), és a „lét” fogalma a létezés Istentől való eredését jelöli (nőmén *entis designatprocessum essendi a Deo in omnia entia*).” VON BALTHASAR, H. U., *Aquinói Szent Tamás*, 365.

járolékosan tapadna a létezőkhöz, ha a lét mintegy külsődlegesen kapcsolódna csak hozzájuk - ez az egész teremtést tenné színházzá, ahol olyan létezők forgatagát láthatjuk, melyek vagy nem is léteznek igazán, vagy pedig megmaradnak essentiájuk magányában. Csak a lét analógiája leszi a létezőkel egyazon dráma szereplőivé, vonja őket egyazon történelem közös szövetébe. Ha viszont a lét maga adná essentiájuk „közepét” - ezzel a dolgok belső ön-léte, a létezők önállósága és belső stabilitása illanna el, s csupán egy rendszer alkotóelemei lennének. A létező léte - szabad és mégis közösségben lévő léte akár a személytelen dolgok szintjén is - egy sajátosan keresztény autonómia jegyében áll. A létezők - Tamás szerint -

„Isten mindenre képes szabadságának pozitív alkotásai és szabad döntésének eredményei, s ezért Isten egyedülálló szeretetében gyökereznek. Azáltal, ami (...) »reáldistinkciónak« nevezhető, Isten szabad (...) tekintettel szemléli teremtményét.”^{52}*

A létezők létének van tehát egy fogalmilag nehezen megragadható belső intenzitása, mely telve van a létadó, teremtő szeretet szabadságával. A túlzott fogalmiság ill. a fogalmi készlet túlságosan formális értelmezése kiüresíti a létről való gondolkodást - „⁴ lét logizálásának és esszencializálásának mindkét formája lebontja a logikafeletti és lényegfeletti titkát, egyaránt kioltják a létben felragyogó képet és hasonlatot, azt a képet, amelyet a görögök homályosan, de mindig is szemlélték, bár nem ismerték fel, hogy különbözik Istentől”.-²⁹

így kell értsük azt a két fontos tamási megfogalmazást, mely majd Ulrich értelmezésének is sarok köve lesz: „ipsum esse est similitudo divinae bonitatis”³³⁰ illetve „ipsum esse simplex et completum, sed non subsistens”^{533 534 535 536}.

***A Szent Tamás-i létértelmezés a modemitás értelmezési horizontján*⁵³⁷**

Fentebb már találkoztunk azzal a nehézséggel, hogy az egyes iskolák Tamásértelmezése igen különféle lehet. Ebben a színes karneválban nem szándékszunk most túlfeszített osztályozásokkal rendet vágni. De egyfajta kritériumként megvizsgálánk, hogy néhány fontos

⁵³³ VON BALTHASAR, H. U., *Aquinói Szent Tamás*, 367.

⁵³⁴ VON BALTHASAR, H. U., *Aquinói Szent Tamás*, 369.

⁵³⁵ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Ouaestiones Disputatae De veritate*, 22. 2. ad 2. A teljes mondat: „Ad secundum dicendum, quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.” Magyarul: „A második ellenvetésre azt válaszoljuk, hogy maga a teremtett lét az isteni jószág hasonmása, ugyanis amennyiben valami a létre vágyik, Istenre és az Ő hasonlóságára vágyik implicit módon.”

⁵³⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Ouaestiones Disputatae De Potentia*, q. 1. a. 1. ad 1.

⁵³⁷ E fejezet megírása után hívták fel figyelmemet - egymástól függetlenül - Bolla István és Mazgon Máté egy olyan szerzőre, akinek munkásságát ezért sajnós már nem tudtam figyelembe venni. Ez a hiányosság a dolgozatban már megmarad, csupán arra van lehetőségünk, hogy utaljunk magyarul megjelent gyűjteményes kötetére. VETŐ MIKLÓS, *A teremtő Isten. Vallásfilozófiai tanulmányok*. Kairoosz 2001.

szerző miként viszonyul Tamás ontológiájához. A Tamást értelmező modem szerzőkön végigtekintve igen informatív, ha megnézzük, ki miként vélekedik a fentebb körüljárt tényről, nevezetesen hogy Tamás ontológiájában fellelhető egy bizonyos terminológiai összevisszaság. Az újkori tomisták ill. az analitikus gondolkodók általában megpróbálják az egyenetlenségeket valamilyen „hiperterminológiával” kisimítani. Mások valamilyen gondolkodói fejlődést sejtnek a háttérben. Mi továbbra is abból indulunk ki, hogy a látszólag következtelen, egyenetlen tenninológia valójában egy mélyebb következetesség nyelvi eszköze.

Az igazi vízvonalzó a lét belső elevenése ill. annak hiánya. Az iskolás teológiában a „lét fogalma” - Suareztól már biztosan jelen van ez a veszély - egy tisztán teoretikus „valóságosság”. Ahol álláspontunk szerint ez a „színtelenség” lelepleződik, az nem annyira a formalizmus önmagában - sokkal inkább képtelenségük a dialógusra. Még az olyan jeles képviselők is, mint pl. Garrigou-Lagrange gondolkodását is egy monolit létfelfogás jellemzi - ebben egyébként eléggé hasonlítanak a nagy ellenfelekre: Hegelre, Spinozára.

A huszadik században azonban volt jónéhány komoly próbálkozás, hogy a tamási létgondolkodás a modern időkkel valódi dialógusba kerüljön. A XX. századi Tamásértelmezés egyik legjelentősebb alakítója volt *Étienne Gilson*. Köztudomású az a szinte rajongó tisztelet, ahogy Bergsonhoz viszonyult. A mesterhez fűződő személyes szálakon túl egyfajta „ontológiai aktualizmus” az, ami ezt indokolja. Persze Gilson inkább filozófiatörténész, s nála nem annyira a tamási létgondolkodás és a modem perszonalizmus kerül filozófiai diskurzusba. Ő inkább azt mutatja meg, hogyan termékenyíti meg a tamási hagyományt, ha az alapintuíciónkat hozzuk párbeszédbe korunk szempontjaival. Ennek ellenére az ő aktualizmusa - a létezés mint aktus - mintha már túllépne Tamás létértelmezésén.

Przywara és az analógia entis

Erich Przywara a 20. századi teológia egyik szürke eminenciása. Tanítványa, Balthasar szerint a legnagyobb szellem, akivel találkozott. Fontos példája annak, hogyan lehetett a neoskolasztika számára ismert eszközökkel és fogalmisággal messze meghaladni a neoskolasztika szűk világát. Przywara talán legnagyobb hatású műve az *Analógia entis*⁵³⁸, és legtöbbet idézett gondolata az a talán kezdetől meglevő intuíciója, mely alapján az analógia gondolkodásának centruma lesz.

Przywara számára van a metafizika és a kinyilatkoztatás vallása között egy eloldhatatlan kötelék. Mindkettőnek elidegeníthetetlen alapvonása, hogy létezik valamilyen *közvetítés* „*lenn és*

⁵³⁸ PRZYWARA, E., *Analógia entis*, Schriften 3, Johannes, Einsiedeln 1962.

fenn” között. „Als entscheidende Grundeigenart katliolischer Religionsbegründung, die sieli durch Soseinsproblein und Daseinsproblem hindurchzieht, kaim mán folgendes bezei címen: sie fajit das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf als ein „ nach oben Offenes”^“. Lenn és fenn „közelsége” - a meglévő távolság ellenére - rövid úton az analógia kérdéséhez vezet.

Világos számunkra, hogy ez a gondolkodói alapállás a modemitással való párbeszédben jött létre. Születése egy gondolkodói számvetés arról a különbségről, mely a keresztény gondolkodást Kant, Nietzsche és Heidegger világától elválasztja^{539 540}.

Az analógia felülmúlhatatlanul egyszerű megfogalmazása a IV. Lateranum sokat idézett mondata: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta siniilitudo notari, quin inter eos maiorsit dissimilitudo notanda*. E hasonlóság a még nagyobb különbözőség jegyében áll, az így értett analógia Przywara szerint a keresztény filozófia első követelménye. Az analógia elsődleges funkciója tehát az Istenről való beszédben található. Isten, Tamással szólva: „tamquam ignotus” - túl van a megismerhetőn, mégis tudunk róla. Isten nemcsak a „nemhasonló”, hanem ugyanakkor a „mégis hasonló” - hisz az alkotás és az alkotó között valamiféle hasonlóság kell fennálljon. Az analógia, az analogikus beszéd létjogosultsága tehát tulajdonképpen a teremtés mibenlétéről való beszéd létjogosultságát jelenti.

Przywara szerint azonban az analógia nem csupán teológiai, hanem filozófiai terminus is

⁵³⁹ PRZYWARA, E., *Religionsplnosophie katholischer Theologie* In *Schriften* 2, Johannes, Einsiedeln 1962, 397. Przywara munkássága alapján egy újabb kritériumról beszélhetünk, mely kell hogy jellemezze a keresztény filozófiát: az analógia tematizálása.

⁵⁴⁰ Igen mélyértelműen elemzi Przywara az analógia és a kanti-hegeli modernitás közti különbséget, nehéz megállni, hogy legalább egy helyet hosszabban ne idézzünk: „Insofern aber diese Religiosität nichts anderes ist als sozusagen die „Lebendigkeitssonn ” ihrer (oben unzeichneten) inneren Metaphysik und diese nichtsanderes als die „logische Stuktur” dieser „Lebendigkeit”, ist béréits hier auf das Problem zwischen Metaphysik und Religion die Antwort erteilt: „metaphysische Gotteserfassung” und „religiöse Gotteserfahrung” sindweder schlechthinig „identisch” (Rationalismus) noch „dualistisch” (Irrationalismus) noch „kongruent” (d. h. getrennt zielend auf das gleiche: Scheler), sondern schliefién sich gegenseitig ein, ölnie identisch zu sein. Die Kantisch-Hegelsche Urreligiosität dér „Widerspruch-Identität-Einheit” zwischen absoliter Liebesimmanenz zu Gott (das Ich als Gott) und absoliter Distanz-Transzendenz (das „reine Ich” als Gott) ist nur die „Versenkungssprache” (Religiosität „als” Gott) ihrer Unnetaphysik dér „Widerspruch-Identität-Einheit” zwischen dem „Ich” als „Absolutem” und zugleich eh „Relativem”. Die Augustinus-Thomas-UrreHgiosität aber dér „Spannungseinheit” ehrfürchtiger Liebe und liebender Eifurcht zu Gott als demjenigen, dér in dieser Haltung zwar als „in uns” erfahren wird, aber als einer, dér wesentlich „über uns” ist, ist nur die „Gebetsprache” (Religiosität „vor” Gott) ihrer Unnetaphysik dér analógia entis zwischen dér „Spannungseinheit” des geschöpflichen „wird” (zwischen Sosein-Dasein) und dér „Wesensidentität” des göttlichen „Ist” (von Sosein-Dasein). - Daniit ist das Verhältnis Religiosität, Metaphysik und Religionsplnosophie gegeben: Religionsplnosophie ist die wissenschaftliche Reflexión über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin „naive” Einheitsverhältnis (im oben erörterten Sitin) von Religiosität und Metaphysik. (...) Ist dieses „ Vorzeihen” (desgesamten Schenias) die Widerspruch-Identität-Einheit, so ergibt sich das Schenia als „Problematik dér Widersprüche”. Ist dieses „ Vorzeihen ” (des gesamten Schenias) aber die analógia entis, so enthüllt sich das Schenia als „Problematik dér Spannungen.” PRZYWARA: *Religionsplnosophie katholischer Theologie*, 402. Przywara pontosan látja, milyen nagy horderejű következményei lesznek, ha a keresztény hit szeretet-tapasztalata megszólal a filozófiában.

kell legyen: mert a létről való beszéd is csak analóg beszéd lehet. Pontosítani kell tehát, mit is jelent a lét analógiája - az analógia entis. Álláspontja szerint az analogikus beszédmód nemcsak a modemitás metafizikájától különbözteti meg a keresztény filozófiát. A „lét fogalmáról” való újkori beszédmód - mely Suarez-től a kései neoskolasztikáig⁵⁴¹ mindvégig kitart - racionalista kísértésétől is csak ez tarthat távol minket.

Przywara gondolkodásának megértéséhez fontos komolyan számot vetni azzal a szinte már költői nyelvvel, melyet használ. Nem csupán esztétikai igényességről van itt szó - sokkal inkább annak a tudatosságáról, hogy a lét „szépsége”, fensége, „dicsősége”⁵⁴² témája az ontológiának. Ilyen költői erejű fordításnak kell tartanunk, hogy Przywara az actus-t Fülle-nek fordítja - egy olyan fordítás mely Ulrichnál is megjelenik, s amely igen tömören, pontosan és szemléletesen adja vissza azt, ahogy Przywara és „iskolája” Tamás létgondolkodását értelmezi.

Przywara esetén újra csak egy olyan megközelítést láthatunk, mely a lét tamási intuíciójához úgy nyúl vissza, hogy ugyanakkor a modern kor kérdéseire érzékeny marad. A döntő nem az, hogy az analógia fogalma Przywara számára centrális jelentőséggel bír - hanem az a szándék, mely ezt a választást meghatározza, s mely a létről való gondolkodás mélyrétegeiről ad hírt.

Hans Urs von Balthasar filozófiai ontológiája

Ezen dolgozat előmunkálatai közben az egyik legmeglepőbb olvasmányom Disse könyve volt, mely a fiatal Balthasar egy kéziratát mutatta be. A kézirat a zürichi hagyatékban található és a *Geeinte zwienatur* címet viseli. Jelenleg csak a helyszínen hozzáférhető, és így csak Disse könyvéből ismerhetjük.⁵⁴³ ⁵⁴⁴ Balthasar e korai írása tkp. ontológiájai gondolkodásának programját, körvonalait és szándékait írja le vázlatosan?³⁹

A *Geeinte zwienatur* a görög filozófia keresztény átvételének kiértékelésével kezdődik. Ez a kiértékelés talán leegyszerűsítő, de benne kirajzolódnak a fiatal germanista és teológus alap intuíciói, melyek ontológiáját később is meghatározzák.

⁵⁴¹ Giovanni Moiola - némi joggal - keresztény spinozistáknak tartja őket. MOIOLI, G.» *«Fine della metafisica» e quadro interpretativo deU'esperienza cristiana* In *Teológia* 4 (1979), 79.

⁵⁴² Tanítványának, Balthasarak szavával.

⁵⁴³ DISSE., J. *Metaphysik der Singidarität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Philosophische Theologie 7, Wien 1996.

⁵⁴⁴ Talán csak véletlen egyezés, hogy évtizedekkel később kiadóként ő jelenteti meg egy fiatal teológus hasonló műfajú írását - Hemmerle trinitárius ontológiai „téziseit”? Szerintünk inkább arról árulkodik, hogy itt is másokkal mondatja el saját mély meggyőződéseit. Ehhez hasonlóan kései írásaiban azt állítja: nincs saját ontológiája, hanem „barátaiét”, Siewerth és Ulrich ontológiáját „használja”. Ulrich szerint Balthasar tudós alázata miatt nem tudhatjuk: mennyiben „követi” barátait - és mennyiben csak felismeri náluk a saját intencióit (Ferdinand Ulrich szóbeli közlése.)

Platónnál a lét egyrészt isteni, másrészt fogalmilag megragadható⁵⁴⁵. A dolgokról alkotott fogalom tehát közvetít az isteni lét és a dolgok között. Arisztotelésznél is a dolgok formája, érthető szerkezete adja lényegüket⁵⁴⁶. A létezők forma-matéria összetettségében a matéria valamiféle sötét, átvilágítatlan szövet, melyet a fonna tesz átláthatóvá⁵⁴⁷. A fonnák, természetek megragadása, a kategóriák és univerzálék keresése: felemelkedés az isteni világba - a dolgok érzéki szemléletébe elmerülő értelem pedig a semmishez fordul.⁵⁴⁸

Amikor a keresztény gondolkodás átveszi ezt a szemléleti keretet, vele érintkezésbe kerül azzal az antropológiával, melyben az autentikus emberi létezés igazi távlata csak az isteni világhoz, az ideák világához való felemelkedés lehet - a megváltás a világtól való eloldódás, hiszen Isten a tiszta fogalmi léthez tartozik. A világról és az embenől való gondolkodás ezzel olyan irányba fordul, mely a keresztény önértelmezéssel nem egyeztethető össze. A görögök szerint az „individualitás sötétjébe” csak az általános vihet fényt. Ez a világ nem ismeri a teremtményeihez egyenként odaforduló, s őket teljes földi valójukban szerető jelenlétével beragyogó személyes Istent⁵⁴⁹.

Balthasar szerint a skolasztika nem ismerte fel ezen megközelítésnek a kereszténységtől idegen voltát és nehezen felmérhető horderejű következményeit. A létről való beszéd így szükségyszerűen absztrakt lesz - s a létről való keresztény intuíció nem jut szóhoz.⁵⁵⁰ A görögség

⁵⁴⁵ „*Einerseits das Göttliche, andererseits das Begriffliche*”. VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 11. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 57. Talán az olvasóban felmerül az az ellenvélemény, hogy von Balthasar álláspontját nem egy korai, kiadatlan írása, hanem a teljes balthasari életmű alapján kellene bemutatni. Nézetünk szerint épp e korai írásában kendőzetlenebbül adja elő a véges létező ontológiájáról vallott felfogását - és ezen sejtészerű vázlat lényegi pontjaitól később sem tér el. A véges létező balthasari ontológiájához ld.: VASS, B.: *Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, L "Harmattan, Budapest 2010.

⁵⁴⁶ „... ist die »Form« der Welt Dinge das eigentliche »Wesen« oder »Sein« (ovata) dieser Dinge, und somit, in ihrer ausdrücklichen Enstofflichung und Einschränkung vom Individuellen, der eigentliche Gegenstand der Metaphysik.” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 12. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 57.

⁵⁴⁷ „... materie ist ein verdunkelndes Element, von dem befreit die Fönn dem Intellekt erst Meder in ihrer idealen Allgemeinheit erscheint” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 13. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 57.

⁵⁴⁸ „Vom Standpunkt der reinen Philosophie aus erscheint so das griechische Denken als eine höchste Entfaltung der Spdhre des Allgemeinen und Wesenhaften, so sehr, daß das Wesen des Seins ganz in der Tendenz vom Partikulären weg und zum Universalen hin gesucht wird. Hinter dem Universalen, in der Verlängerung seiner Betrachtung, steht das Göttliche, hinter dem Partikulären das Nichtigte.” VON BALTHASAR, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, 5. Id DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 58.

Ez a szellemi keret még Tamásnál is megmarad: intelligibilitás és anyagtalanság egybeesik. Ennek az állásfoglalásnak vehiculuma a principium individuationis.

⁵⁴⁹ „Nicht das Personale, sondern das (immer allgemeine, mehrere Individuen umfassende) Wesen, nicht die Geschichte, sondern der 'Fluß der Zeit' (in seiner Nichtigkeit) waren die größten Gegenstände ihres Nachsinnens. Wie der platonische Erös vom individuellen schönen Leib aufsteigt zu immer allgemeineren Schönerem, so strebt das griechische Wissen überhaupt vom Individuum, das als solches 'Schranke' des Wesens ist, zum Schrankenlosen.” VON BALTHASAR, H. U., *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* In *Stimmen der Zeit* 137 (1939) 1-8. 5. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 58.

⁵⁵⁰ „(Die Scholastik hat) dem fremden Einfluß des Schemas der menschlichen Denkstruktur (...) in der Metaphysik nicht ausgeschaltet” „(und bleibt aus diesem Grunde) den letzten religiösen Voraussetzungen der vor-christlichen

nem abból a tapasztalatból indul ki, hogy Isten személyes, „személyszerű”⁵⁵¹ valóság, s ezért, ha átvesszük a görög filozófia eszköztárát, akkor az ontológia egészében, annak alapintuícióniban is szükséges egy keresztény újraértelmezés⁵⁵².

Az a pont pedig, ahol ezt a szabad újraértelmezést el kell kezdeni, az egyedi létező szingularitásának pozitív jellege. A skolasztika számára végül is marad a formátlan anyag a „hordozó”, ez ad egy - persze jelentés nélküli - egyediséget a konkrét létezőnek. Szemben a keresztény kinyilatkoztatással, ahol Isten a semmiből teremtve szólítja meg a létezőket, csillagokat és állatokat, s mintegy kész, ön-értékes szingularitásuk bontható utólag matéria- forma összetettségre. Mert minden létező, még a legjelentéktelenebb is „telve van léttel”, ezért ez a legjelentéktelenebb is az ontológia tárgyába tartozik?⁵⁵³ Az ontológia keresztény korrekciója tehát az egyedi, szinguláris létezőt állítja a figyelem középpontjába - épp amennyiben egyedi, s amennyiben a görögök számára tulajdonképpen érdektelen volt. Ezzel pedig a létező léte korábban nem ismert intenzitással, belső dinamikával telik meg. Egyediségét nem számos tulajdonságainak összessége adja - ahogy ezt a görögök látták⁵⁵⁴ - hanem az ő szingularitása, az az adottság, hogy minden más létezőtől különböző, megismételhetetlen. Láthatjuk: itt a létezők prototípusa nem az asztal, mely olyan, tetszőleges lécekből összerakott létező, dolog, melynek ez a fent leírt egyedisége tulajdonképpen vitatható. Itt a létezők prototípusa az ember - akit nem lehet alkotórészeire bontva, tulajdonságait mesterségesen előállítva reprodukálni, mert a „*másik*” talán *olyan* lesz, mint *Ö*, de mégiscsak *másvalaki*.

A *Geeinte zwienatur* lapjain van egy érdekes kísérlet, hogy a létező létéről való elgondolások tipológiáját megadja. Az ontológia útját ezen elgondolás szerint elsősorban az

Philosophie, wenn auch unbewußt, in etwa noch verhaftet” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 15. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 59.

⁵⁵¹ Az eredetiben „personhaft” nem pedig „persönlich” áll!

⁵⁴¹ „*Go tt sich als personhafter noch nicht offenbart hatte*”, *konnte er dem griechischen Denken nur als ein abstraktes Wesen erscheinen; für die Zeit der Scholastik jedoch, für die der konkret-personale Gott schon offenbar war, bestand das „Unheil” darin, „daß für diese neue, wesentlich christliche Erfahrung kein gültiges Zuordnungsschema vom griechischen Denken her überliefert war.*” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 16. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 59.

⁵⁵³ „... *mit der paradoxen Erkenntnis, daß jedes Seiende, und wäre es noch so 'konkret' und 'partikular', bis in seine letzten Verzweigungen und Fingerspitzen hinaus noch 'Sein' ist, daß also all dies Konkrete und Partikuläre noch in den Bereich der Metaphysik gehört. Jedes Einzelne ragt durch sein Sein (was hier natürlich nicht etwa nur seine Existenz, sein Da, auch nicht etwa nur sein Wesen, sein So bedeutet) in den Bereich der Metaphysik. Man kann darum auch nicht eigentlich sagen, die Metaphysik habe am Partikulären kein Interesse, sofern es dieses Partikuläre odwer sofern es ein Partikuläres überhaupt sei. Man muß vielmehr sagen, daß das Partikuläre, sofern es (auch als dieses Partikuläre) Sein überhaupt darstellt, Gegenstand des Interesses der Metaphysik sei.*” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 18. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 60-61.

⁵⁵⁴ „*Wenn ich etwa einen Menschen weiß nenne und musikalisch und wenn ich dem beliebig viele Merkmale beifüge, er wird dadurch doch niemals singulär, denn es kann die Vereinigung all dieser Merkmale immer noch mehreren zukommen.*” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 23. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 66.

határozza meg, hogy mit gondolunk a véges létező létéről. Az az elsődleges gondolkodói tapasztalat, melynek mentén egy ontológiai gondolkodás elindulhat, az a véges lét megértése. Balthasar a véges lét alábbi négy típusát állapítja meg:

Létezés mint transzcendens aktus. Ennek segítségével a véges létező ki akar tömi végességéből. Ilyen aktus a művészi alkotás, a „teremtő képzelet”.

Létezés mint immanens aktus - egység a természettel, a világgal vagy önmagammal.

*Létezés mint egy transzcendens lényeg a maga megvalósultságában.*⁵⁵⁵ Ez a léttapasztalat e világot nem tudja valóságnak tekinteni - ez csak előjáték, árnyék.

*Létezés mint egy immanens lényeg a maga megvalósultságában.*⁵⁵⁶

Balthasar megtartja e négy léttapasztalat létjogosultságát és komplementaritását⁵⁵⁷, mégis a negyedikben látja a keresztény lét-érzékelés kifejeződését, ahol a konkrét, egyedi létezőt komolyan vettük. Az iskolás tomizmus legnagyobb hibája pedig az volt, hogy ezen különböző, de egymásba érő léllapaszlalalokkal tőlük idegen módon akarta egybetolni, kényszeres szisztematizálásával azonban csak „példátlan zűrzavart”⁵⁵⁸ okozott.

A fiatal Balthasar ezen ontológiai vázlata azért is bír különös jelentőséggel, mert a későbbiekben nem állt elő ezen vázlat kifejtésével, bár mintegy háttérszerkezetként használja. Pl. az „alak”, a Gestalt balthasari fogalma feltételezi, hogy az egyedi létezőt a fenti „személyszerű” - personenhaft - értelmében használja. Témánk szempontjából jelentősek e megfontolások, mert itt egy olyan ontológiai hozzáállás körvonalazódik, mely nagyon közel áll Ulrich ontológiájához. Balthasar nagyon világosan látja, mely pontokon kell a görögöktől átvett filozófiai fogalmi keretet újragondolni. Heideggerhez hasonlóan Balthasar esetén is félrevezető, ha öt valamiféle egzisztencialista gondolkodónak állítjuk be - ugyanakkor létértelmezésének van egy erőteljes egzisztenciális hangsúlya, melynek szellemi gyökere mélyen keresztény. Ilyen értelemben ez egy biblikus ontológia, és Balthasar egész életművével e biblikus ontológia lehetősége mellett érvel.

Sein als transzendentes Wesen.

⁵⁵⁶ Sein als immanentes Wesen.

⁵⁵⁷ „keine scheint den anderen gegenüber endgültig abgrenzbar zu sein. ” BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 92. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 82.; „... keine der beschriebenen Erfahrungen erfährt für sich allein das ganze Phänomen der Seinspolarität. ” BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 93. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 82.; „Es kann somit nur um jeweiliges Vorwiegen des einen oder anderen Moments gehen ” VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 106. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 82.

⁵⁵⁸ „Der Schulthomismus mit seinem Drang zur Systematik führt demgegenüber zu »beispielloser Verwirrung«, indem die verschiedenen »Aspekte des perspektivistischen Seinsphänomens ineinandergedrängt und zu einer gewaltsamen Deckung gebracht werden.«”, VON BALTHASAR, *Geeinte zwienatur* 102. Idézi: DISSE, *Metaphysik der Singularität*, 82.

Klaus Hemmerle és Gisbert Greshake: Szentháromság és ontológia⁵⁵⁹

Vállalható-e az álláspont, mely szerint a keresztény üzenet végiggondolásának vannak az ontológiát is érintő következményei? Hemmerle és Greshake szerint a keresztények Szentháromságba vetett hitének van ilyen ontológiai vonzata.

A Szentháromságról szóló tanítás a keresztény kinyilatkoztatás központi titka. Aquinói Szent Tamás így fogalmaz: „Fides autem christiana principaliter consistit in confessione sanctae Trinitatis”⁵⁶⁰ Hemmerle és Greshake szerint szentháromságtan egyben eredendően filozófiai téma. A keresztény filozófia számára tehát norma, hogy a létről való gondolkodása „szentháromságos ontológia” legyen.⁵⁶¹

Sajátos módon tette a Szentháromság titkát a filozófia témájává Hegel, aki szerint ez tulajdonképpen a kereszténység lényege.⁵⁶² Azonban az újkor számos jelentős gondolkodója ezt egészen máshogy látja. Így például Kant szerint a szentháromságtan a keresztény praxisra nincs semmiféle valós hatással.⁵⁶³ Goethe szerint egy olyan tan, mely szerint Istenben három “vagy akár

⁵⁵⁹ HEMMERLE. K.. *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, Johannes. Einsiedeln 1976: GRESHAKE. G.. *Dér dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997. Nem kizárólag ők vázolták fel egy trinitárius ontológia lehetőségét. A témához rövid összefoglalást és publikációs listát találunk itt: BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Eriium/íFreiburger theologische Studien* 145), Freiburg-Basel- Wien 1991, 453-455. Kiemeljük Schulz munkáját, aki alapvetően Hegel vallásfilozófiáját vizsgálja. SCHULZ, M., *Sein und Trinitat. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in dér Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jiingel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung 53. EOS, St. Ottilien. 1997.

⁵⁶⁰ Opusc. De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, proem. (949) Idézi: GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 14.

Bieler szerint a keresztény hagyományban abban az értelemben mindig is jelen volt egy „trinitárius ontológia”, hogy pl. Ágoston, Bonaventura, Tamás vagy Cusanus a Szentháromság nyomait keresi a létezőkben. „*Omnis autem creatura clamat generationem aeternam*” - mondja Bonaventura. Ami a huszadik századi megközelítés újdonsága, azt Bieler így foglalja össze: „*J)as neueiner heutigen trinitarischen Ontologie müsste darin bestehen, dass sie nicht temare geschöpfliche Strukturen aufspürt, um diese als Gleichnisse (vestigium, imago, similitudo) des trinitarischen Gottes auszuleuchten, sondern dass sie die in dér Trinitatsspekulation gewonnen Einsichten jurdas Verstandnis dér Veifasstheit von Wirklichkeit als solcherfruchtbarzu machen. Sie müsste im Lichte dér Trinitätslehre und in innerer Offenheit auf die Heilsökonomie den Gabecharakter dér Wirklichkeit zu entfalten suchen, d. h. Schöpfung als durch den Prozess dér trinitarischen Hervorgänge ermöglichte Seinsmitteilungund die darin enthaltenen Implikationen bedenken.*” BIELER, M., *Freiheit als Gabe*. 454.

⁵⁶² „*Wer von Gott nichtweiß, das erdreieinigist, derweißnichts vom Christentum.*” HEGEL, G. W. F., *Vorlesung fiber diePhilosophie dér Weltgeschichte*, WW (Lászon: Phil. Bibi. 171c) HI, 722. Idézi: Greshake, *Dér dreieine Gott*, 14. Persze az már más kérdés, hogy Hegel Szentháromság-fogalmát hogyan kell a katolikus teológia szempontjából megítélni. Itt elsősorban a fentebb már jelzett kérdőjelek merülnek fel.

⁵⁶³ „*Aus dér Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, lafit sich schlechterdings nichts fürs Praktische maciën, wenn män sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn män innewird, dafi sie gar allé unsere Begriffe übersteigt. - Ob wir in dér Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren habén, wird dér Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriffhat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheitfirsein Lebenswandel gar keine verschiedene Regein ziehen kaim.*” KANT, L, *Dér Streit dér Fakultaten*, WW (Weischedel) IX, Darmstadt 1971, 303 f

négy” személy van, teljesen felesleges és nélkülöz minden tapasztalati alapot.⁵⁶⁴ Ha az ilyesfajta megfogalmazásokra igaz is, hogy szerzőik egy bizonyos érzéketlenséggel kezelik a keresztény témákat, talán maguk a keresztény gondolkodók is felelősek azért, hogy ilyen álláspontok megfogalmazódhattak. Gestrich szerint ugyanis a keresztények azok, akik elmulasztják, hogy a keresztény üzenetet filozófiai következményeiben is következetesen végigvigyék. Szerinte ehelyett az ószövetségi vágj' épp a görög istenképnek megfelelő ontológiát üznek.⁵⁶⁵

A keresztény praxisra is sajnos vonatkoztatható, amit Kant mond, mert a Szentháromságról szóló tanítás a legtöbbször tényleg semmilyen hatással nincs a hétköznapi gyakorlatára.⁵⁶⁶ Guardini szerint ez annak a következménye, hogy a Szentháromságtan a teológián belül nem kap a jelentőségének megfelelő hangsúlyt: „*Dieses Kapitel der Theologie ist doch offenbar in Stillsand getreten, nachden es jahrhundertlang ‚die Theologie‘ überhaupt vrar.*”⁵⁶⁷ Iwand szerint ez a modern hit- és vallásfogalom következménye, mely racionalista módon a kereszténységet a társadalmi élet erkölcsi megalapozásává redukálja?⁶³

Történik mindez annak ellenére, hogy a szentháromságtan a keresztény kinyilatkoztatás olyan centrális tartalma, melynek a keresztény élet egészét át kellene hatnia^{568 569}. Dietrich Bonhoeffer megfogalmazásában: „*Personbegriff, Gemeinschafts-begriff und Gottesbegriff stehen in unlöslicher, wesentlicher Beziehung*”,⁵⁷⁰ Bonhoeffer munkássága itt is említést érdemel, hiszen nála a Szentháromságtan meghatározó következményekkel bír a politikai teológiára és a valláskritikára.

⁵⁶⁴ „*Jch glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genüß, ich sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir damit auch nur im mindesten weire geholfen gewesen.*” GOETHE, *Gesprch mit J. P. Eckermann*, 4. 1. 1824. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 20.

⁵⁶⁵ „*Der Skandal liegt darin, daß die Christen ihren eigenen christlichen Gottesbegriff sozusagen nicht einlösen, sondern einem bestenfalls alttestamentlichen Gottesbegriff oder einem philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff verhaftet bleiben - und dies oft, ohne es zu merken*” GESTRICH, Chr.; *Kari Rahners Beitrag zur Trinitatstheologie im Vergleich mit Kari Barth in Theologie aus Erfahrung der Gnade* (Kiad. M. Delgado; M. Lutz-Bachmann), 1994, 156 f. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 22.

⁵⁶⁶ „*Umso auffälliger, wenn nicht gar beunruhigender ist es, daß diese trinitarische Herzmitte für den Glaubens- und Lebensvollzug nicht weniger Christen derzeit keine wesentliche Rolle spielt. (...) Eher erscheint die Trinitat manchen als begriffliches Spekulationsobjekt und mythologische Chiffrierung*” GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 15.

⁵⁶⁷ GUARDINI, *Die Kirche des Herrn*, Mainz 1965, 17. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 17.

⁵⁶⁸ „*Wer aus unseren Gemeinden begreift noch etwas jener Lehre? Sie ist oftmals zur leeren Förmel geworden. Ein rationaler Gottesbegriff, weithin als Monotheismus verbramt, hat ihren Platz eingenommen. Seitdem der vernünftige Glaube an die Stelle der an die Schrift gebundenen Offenbarung Gottes im Jesus Christus getreten ist mit allem, was dazu gehört, mit seiner Verachtung der ‚Lehre‘, mit seiner Verwandlung des Christentums in eine Moralreligion, mit seinem ‚Anknüpfungspunkt‘, seinem ‚Gesprächscharakter‘, ... mußte notwendigerweise auch die Lehre vom dreieinigen Gott... gegenstandslos werden.*” H. J. IWAND, *Predigtmeditationen*, Göttingen 1955, 222. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 16.

⁵⁶⁹ „*The doctrine of the Trinity is ultimately a practical doctrine with radical consequences for Christian life.*” LACUGNA, C. M., *God for us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991, 12.

⁵⁷⁰ BONHOEFFER, D., *Communio Sanctorum*, München 1969, 16. Idézi GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 465.

Felmerül, hogy a teológiát túlságosan is formálta a görög filozófia. Ám épp e kérdés vizsgálata is világossá tette, hogy a szentháromságtan a keresztény üzenet legeredetibb és -vallástörténeti párhuzamok ellenére - a legsajátosabb része.⁵⁷¹

Ha pedig a Szentháromság titka a keresztény élet számára ilyen meghatározó, akkor jogosnak kell tartanunk Hemmerle felvetését, aki szerint a keresztény gondolkodás kihagyhatatlan része egy olyan ontológiai reflexió, mely a lét forrásaként kifejezetten a Szentháromságot feltételezi. Enélkül épp az marad a keresztény gondolkodásból rejtve, ami igazi sajátossága lenne - ahogy ez Hemmerle szerint egyébként a keresztény filozófia történetében általános volt.⁵⁷²

Ebből legalábbis annyit el kell fogadnunk, hogy a keresztény filozófia számot kell vessen azzal a hitbeli állítással, hogy azért „van valami”, mert „Isten: szeretet”. Ez pedig maradandóan a kereszténység leglényegibb filozófiai állítása⁵⁷³.

Egy trinitárius ontológia

Hemmerle, s hozzá hasonlóan Greshake⁵⁷⁴ is úgy látja: még előttünk áll egy trinitárius ontológia felvázolása és végiggondolása. Épp ezért még nem igazán mondható meg, mely területeken és milyen mélységben fogja ez átírni az ontológia témáit. Ezzel együtt Hemmerle e változásokat forradalminak tartja.⁵⁷⁵ Ha nem is tudjuk pontosan megmondani, mik lehetnek e

⁵⁷¹ „Als ein Resultat der Diskussion der Letzten Jahrzehnte über den Gottesgedanken der abendländischen Metaphysik, das biblische Gottesbild und die neuzeitliche Krise des Gottesbegriffes hat sich ein beachtlicher theologischer Konsens herausgebildet: Wenn der christliche Glaube von Gott spricht, ist damit der trinitarische Gott gemeint; die Lehre von der Trinität Gottes ist das unterscheidend Christliche.“ Rvn, U.; *Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage. Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie*, HerKorr 36 (1982) 188. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 18.

⁵⁷² „Das unterscheidend Christliche hat nicht das Vorverständnis des Sinnes von Sein, hat nicht den Ansatz von Ontologie insgesamt auf Dauer neu bestimmt. Größte Versuche eines genuin christlichen Ansatzes wurden in der «Schule» und im allgemeinen Bewußtsein jedenfalls nicht tragend und nicht ausschlaggebend für die weitere Geschichte des Denkens. / In der Symbiose des Christlichen mit der Ontologie blieb es, fast unbemerkt, bei einem Gaststatus des Christlichen in mannigfachen, von anderswoher geprägten philosophischen Entwürfen und Systemen.“ HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 22. Ez utóbbi értékeléshez azonban nem tudunk maradéktalanul csatlakozni. Mintha itt Hemmerle a modernitás egyik kísértésének áldozata lenne: úgy „megalapozni” saját gondolkodói álláspontunkat, hogy tulajdonképpen előlről kezdjük a - keresztény - filozófia történetét, kilépünk a filozófiai gondolkodás hagyományából. Továbbá mintha kísérlete egy „tisztán keresztény filozófiára” hasonlítana a középkori ferences iskola azon irányához, mely Henrici szerint épp „tisztán keresztény” jellege miatt készítette elő a nominalizmust ill. a szekularizált tudományt.

⁵⁷³ Ugyanezen okból adunk igazat Hemmerlének, amikor a következőket mondja: „Und doch heißt die These: Wir brauchen eine Ontologie.“ HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 10.

⁵⁷⁴ „und so sehr es auch einige wichtige Ansätze für eine neue trinitarische Ontologie gibt, so sehr hat all dies doch noch erst den Charakter eines Fragments und geht nicht über den einer Ankündigung oder eines Desiderats hinaus.“ GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 455.

⁵⁷⁵ „Die ‚Revolution‘ des Gottesbildes, die durch den Glauben an ... den dreifaltigen Gott in der Menschheitsgeschichte eingesetzt hat, ist kaum zu messen. Sie hat sogar unser eigenes, christliches Bewußtsein noch nicht bis zum tiefsten Grund durchdrungen. Daß Gott ganz und gar Mitteilung, sich verströmendes Leben, daß er in sich geschlossene Seligkeit und lautere gegenseitige Hingabe ist, das dreht nicht nur das menschliche Bild von Gott um; es betrifft auch unser Selbstverständnis, unser Verständnis der Welt.“ HEMMERLE, K., *Glauben - ute geht das?* Freiburg 1978, 147. Idézi: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 21.

trinitárius ontológia témái, mégis körvonaloznunk kell, mit is takar e fogalom: „trinitárius ontológia”? A bécsi filozófiaprofesszor, Wucherer-Huldenfeld egy helyen nem kevesebbet állít, minthogy a Szentháromságtani eretnekségek téves ontológiához vezetnek^{576 577 578}. Ebből viszont legalább annyi következik, hogy a Szentháromság az ontológia egyfajta normatív kritériuma. Ez persze még mindig nem ad segítséget jelen kérdésünk megválaszolásához. Walter Kasper szerint egy trinitárius ontológia jelentős módosulást jelent az ontológia alaphang© Itságában: „...den Durchbruch durch ein Wirklichkeitsverständnis, das vom Primát der Substanz (...) geprägt war, hin zu einem Wirklichkeitsverständnis und dem Primát der Person und der Relation”⁵¹² Ez azonban Greshake szerint nem a szubsztancia mellőzését jelenti - hanem a *szubsztancia fogalmának egy nagyon mély újrhangolását*⁵²¹.

A szubsztancia-fogalom újrhangolása azonban nem kevesebbet jelent, mint az egész valóság-érzékelés újragondolását⁵⁷⁹.

Már a teremtéstan is bennfoglaltan ontológia, hiszen a létező létéről azt állítjuk, hogy a létező azt egy személy döntéseként kapja. Ha azonban a teremtő Isten a Szentháromság, akkor a létajándékozás aktusa jelentősen módosul, mert a teremtő Szentháromság létbirtoklásában egy „monolit-egy-Istenhez” képest új minőségek merülnek fel. Mindenekelőtt világossá válik a létajándékozás és létbirtoklás - vagyis önállítás és önkorlátozás - komplementaritása a teremtett lét forrásánál.⁵⁸⁰

Ezek az együtt növekvő komplementaritások természetesen nem csak egy trinitárius ontológia keretében értelmezhetők. De nem lehet nem észrevenni azt a nagyfokú rokonságot, mely ezen ontológiai témák és a Szentháromságtan fogadni megragadásának eszköztára között

⁵⁷⁶V. ö. WUCHERER-HULDENFELD, A., *Trinitatsharesien und die ihnen zugrundeliegenden Auffassungen von Einheit und Vielheit* (Wissenschaft und Weltbild 15) 1962, 353.

⁵⁷⁷ KASPER, W.; *Dér Gott/Jesu Christi*, 377. Idézi: GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 455.

⁵⁷⁸ „Dies nmji nicht zür „Entsubstantialisierung” filhren, sondern visiert einen neuen Substanzbegriff an.” GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 456.

⁵⁷⁹ „Die Studie möchte also zeigen, döft die Trinitat nicht nur Gegenstan von Homologie und Doxologie (von Bekenntnis und Lobpreis) ist, sondern auch dér Schlüssel zum Versieken dér ganzen Wirklichkeit.” GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*. 24. o. Továbbá: „Es geht um eine Gesamtsicht dér Wirklichkeit aus trinitatstheologischer Perspektive.” Uott., 22.

⁵⁸⁰ „Eriméert sei hier an Bonaventuras Gedanke von Gott als dér höchsten Gutheit, dérén reines In-sich-bleiben reine Selbstverströmung ist.” HEMMERLE, *Thesen zu ...* 64. „Sein ist auf allén Seinsstufen und erst recht in seiner höchsten, alles ardere begründenden und bergenden Gestalt (actus purus) seinein Wesen nach das Geschehen von Selbstmitteilung, ein untrennbares Zusammen von Selbsteinigung und Selbstunter-scheidung vom andern und von Einigung mit dem andern durch Mitteilhng und Hingabe sowie durch Empfang und Entgegennahme. Um so mehr die einzelnen, ineinander veiflochtenen Momente dieses Geschehens (Selbsteinigung durch Selbstunterscheidung, Mitteilhng und Hingabe, Empfang und Entgegennahme) wachsen, desto mehr nahem sie sich einander an und gewinnt das Geschehen dér Selbstmitteilung seine je reinere Gestalt - bis hin zum göttlichen actus purus, wo die einzelnen Momente zür Identitdt einer Geschehenseinheit zusammenwachsen („concrecere” = konkrét werden). “ GRESHAKE, 456-7.

fennáll. A filozófiatörténet apóriáit tehát egy a szentháromságtanból táplálkozó létfelfogás tudja feloldani.⁵⁸¹ Egy trinitárius ontológia a létezéshez hasonlóan az identitást is sokkal dinamikusabban érti, mint azt a nyugati ontológiai hagyományban megszokhattuk.⁵⁸² A véges szellem fenomenológiája is itt kaphat egy következetes ontológiai alapot.⁵⁸³ Itt persze igen nagymérvű a hasonlóság a hegeli rendszerrel. Ezért - követve Wucherer- Huldendorf megállapítását - ki kell mondjuk: amikor trinitárius ontológiáról beszélünk, akkor természetesen számolnunk kell azzal a nehézséggel, hogy egyáltalán nem magától értetődő, hogy filozófiai értelemben mit is értünk Trinitas alatt!

Visszatérve a véges szellem ontológiájához: e téma jelzi, hogy egy trinitárius ontológiának lesznek súlyos antropológiai következtetései, beleértve a praxist, az etikát is⁵⁸⁴. Sőt: egy trinitárius ontológia valószínűleg megfelelőbb keret a praxis-teória törésvonalának megragadásához is, hisz a Szentháromságban eleven a létbirtoklás, identitás és kapcsolat praxisa és teóriája is - azt megelőzően, hogy a létezők lennének.

A trinitárius ontológia „legmélyebb pontja” Hemmerle szerint a Fiú kenózisa - mely által Isten olyan mélyen belebocsátkozik a véges létbe, hogy azáltal már a véges lét mintegy az isteni létajándékozás belső történésévé lesz.⁵⁸⁵ A trinitárius ontológia így végső távlatában az isteni szeretet ontológiája. így viszont ezen ontológiának adható egy fenomenológiai megalapozás, mégpedig az emberi szeretet fenomenológiája által: „*Wohersonstals aus einer Phanomenologie des Sich-Gebens, aus einer Phanomenologie der Liebe könnte diese neue Óntologie entwicke.lt*

⁵⁸¹ Hasonlóan látja ezt Greshake is: „*Demgegenüber stehen die Bemühungen der letzten Jahren um eine trinitarische Ontologie nicht so sehr im Horizont einer mehr oder minder unverändert gelassenen »Substanzontologie«, sondern unter dem Zeichen dessich relational-communial, in einem »Spiel« von Hingabe und Empfang vollziehenden Personalen Seins. Wenn nicht dessen spezifische Vollzugsformen wahrgenommen, sondern mit denen dinglich-substanzhaften Seins identifiziert werden, koinint es gerade zu jenen Aporien, die wir im vorangehenden Abschnitt aufgezeigt habén.*” GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 455.

⁵⁸² „*Identitat Mrd in unserem Kontext als Steigerung, als dramatische Verwandhmg eifahren*” HEMMERLE, 44.

⁵⁸³ „*Dér Geistige Vollzugsteht so aufden dreiLinien des Von-mir-weg, des Aufmich zu, des umgreifenden und unterscheidenden Ineinander dieser beiden. Die Dynamik des Denkens und des Seins heifit: je annehmen, je anfangen. je verbinden.*” Mon., 66.

⁵⁸⁴ Itt újra utalunk Bonhoeffer-re, aki szerint a Szentháromságtan meghatározó következményekkel bír a politikai teológiára.

⁵⁸⁵ „*Es. theologisch gesehen, der tiefste Punkt einer trinitarischen Óntologie, dafi in derKenosis des Sohnes allé Endlichkeiten und Widersprüchlichkeiten aufgenoninien sind ins Ereignis göttlichen Sich-Gebens.*” HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 58. Nézetünk szerint itt már Hemmerle túlfeszíti azt a lehetőségét, hogy egy keresztény ontológiai megközelítést trinitárius ontológiaként fogalmazzunk meg. Az iskolás teológia fogalmaival: mintha a sajátos keresztény hittitkokat a Szentháromság titkára redukálná. Talán helyesebb volna itt arról értekezni, hogy a létezők prototípusa Krisztus - ahogy ezt Hitvalló Maximosznál találjuk. Ez egyben azt is jelentené, hogy nem egy új ontológiát építünk, hanem ehelyett újrafelfedezzük pl. Maximosz ontológiáját - s vele azt a terminológiai építkezést, melyre egyébként Hemmerle javaslatai igen hasonlítanak. Maximosz ontológiájához: BALTHASAR, H. U. VON, *Kosmische Liturgie. Das WeltbildMaximus' des Bekenner's*, Einsiedeln 1961.

werden? ^{586 587}

Végül Hemmerle szerint egy háromságos ontológia nem csak bizonyos témákat vagy bizonyos szemléleti keretet hoz be az ontológiába. Ezeken túl meg kell tanulni egy újfajta gondolkodást: *“Trinitarische Óntologie ist nicht nur Denkinhalt, sondern au eh Denkvollzug.”*⁵⁸² Talán épp e gondolkodásbeli változás, a gondolkodás ezen benső átalakulása, ezen “filozófiai megtérés a Szentháromság titkához”, sőt talán ezen változás nehézsége és e feladat radikalitása okozza, hogy a mai napig nem született egy Hemmerle téziseit komolyan vevő háromságos ontológia.

Egy fontos megjegyzés - mely egyben visszatekintés a korábban mondottakra - még idetartozik. Bárhogy is épül fel egy keresztény ontológia, annak egész programját mélyen meg kell határozza a szabadság témája. Ehhez kapcsolódóan pedig megkerülhetetlen egy komoly számvetés a szabadság és autonómia európai fogalmával. Egy keresztény ontológia pedig a szabadságra való reflexióban kifejezetten kell, hogy tematizálja a Szentháromságon belüli lét szabadságát. Mindez pedig már egy olyan szemléleti keretet ad, mely által a trinitárius ontológia végiggondolása egyben a modemitás újraolvasását is jelenti.

Az egy és a sok ontológiai témája

Gisbert Greshake *Dér dreieine Gott* című művének egyik fő kérdése az egy és a sok viszonya a Szentháromságban. Ez tulajdonképpen annak kísérlete, hogy a keresztény tanítást úgy mutassuk be, mint egy választ a görög filozófia megoldatlan kérdéseire. Az egy és a sok, az egység-hasonlóság és a sokaság-többféleség a filozófia maradandó alaptémája, a huszadik században legégetőbb mint az identitás és a differencia kérdése. „Einheit und Vielheit” - ebben a kérdésben összeérnek a filozófiatörténet fontos témái.⁵⁸⁸ Greshake pedig úgy mutatja be a keresztény Szentháromságot, mint egy szigorú és következetes választ e problematikára. Egész hozzáállására ezért jellemző, ahogy ezeket az apóriákat perikorézisbe fordítja át.⁵⁸⁹

A filozófia történetében az egy és a sok viaskodásának tanúi lehetünk. Itt az egy egyben az

⁵⁸¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 39.

⁵⁸⁷ HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 66.

⁵⁸⁸ „Das Grund- und Schicksalsprobeni des Abendlandes bezüglich des Zueinander von Einheit und Vielheit stand das europaische Denken in seinen Hauptvertretem - angefangen von Parmenides, Aristoteles bis hin zu Hegel und seinen Föl gén - unter dér Vorherrschaft des »Einen« ...” GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 442.

⁵⁸⁹ „Sein ist eben dieperichoretische Vermittlung von Einheit und Vielheit, von Identitat und Differenz” Uott., 461. Itt említjük meg Weissmahr Bélát, akinél az ontológia alapkérdése épp identitás és differencia viszonya. Ő ott semmilyen módon nem utal a Szentháromság témájára - nézetünk szerint azonban reflexióinak ezt a főhangsúlyát nem nagyon lehet elválasztani attól a tényről, hogy keresztény gondolkodóként, egy távolabbi horizonton, tud a Szentháromság titkáról. WEISSMAHR, B., *Ontológia* (Filozófiai tanfolyam 1) Mérleg-Távlatok, Bécs-Budapest-München 1995². Főleg a 112 oldaltól.

absztrakt - a sok a konkrét. A nyugati filozófiában jellemző az Egy primátusa: „*Das Einzelsein mußt béréit sein, ins Umgreifende zu verschwinden*”.⁵⁹⁰ Ez a primátus alapvetően megmarad az újkori fordulatban is: csak itt az egy a szubjektum, a véges szellem - a sok a világ⁵⁹¹. S amikor például a modernitásban a történelem is a filozófiai reflexió elsődleges tárgyává válik - itt a „történelem” lesz az „Egy”, amely önmagában hordja a sokaságot, s éppen ezért „eseményeiben”, „sokféleségében” is csak ez az egy van jelen.”⁸⁷

Az egy és a sok ugyanakkor visszautal a szubsztanciák leírásának fentebb leírt kérdésére. Hiszen az apóriákban egy veszély sejlik fel: „*Widerstandige Selbstbehauptung oder Auflösung ins letztlich Undeutbare.*”TM Az egy és a sok kérdésnek igazi tétje az egyedi létező, különösen is a véges szellem létének helyes megragadása - és a fenti megfontolások alapján ez is csak egy trinitárius ontológia nézőpontjából lehetséges. Sőt - Wucherer- Huldénfeld figyelmeztetését tovább fűzve - minden szentháromságtani eretnecség odavezet, hogy a véges szellemet helytelen fenomenológiával fogjuk megragadni.

Egy ellenvetés a „ trinitárius ontológia ” kifejezés elletti

Annak ellenére, hogy Hemmerle felvetését megkerülhetetlennek látjuk, mégis egyfajta távolságtartással kell kezeljünk a „trinitárius ontológia” kifejezést. Úgy tűnik Hemmerle nem számol az onto-teo-lógia veszélyével, vagyis nem reflektál Heidegger figyelmeztetésére, amely nem engedi, hogy a létet ilyen közvetlen módon az isteni léttel összekapcsoljuk. De mintha Szent Tamásra és az általa képviselt hagyományra sem figyelne kellő módon, s mintha nem reflektálna az esse commune és az esse subsistens közti különbségtételre illetve a kettő analógiájának radikális megkerülhetetlenségére, azaz tulajdonképpen nem vet kellően számot a gondolkodás kétféle horizontjának, a természetes ész és a hit által megvilágított ész horizontjának viszonyával.

A létezők léte analóg fogalom - analógiában van Isten „létével”, ami azonban azt is jelenti, hogy a háromságos létből nem lehet „levezetni” a létezők létét - ez túlmegy az analógián, és azzal a veszéllyel jár, hogy a teremtés emanációvá válik. Hemmerle megközelítésének ezen „hibája” mellett nem mehetünk el, mert ez azt jelentené, hogy figyelmen kívül hagyjuk Ferdinand Ulrich filozófiájának egyik fő szándékát: hogy a gondolkodás valóban végigjárja a lét útját. Ha pedig a gondolkodás a lét útját járja végig, akkor épp ezért lehet a Szentháromság nyomait a létezők létében is felfedezni, s ezért lehet a kinyilatkoztatás témáit az ontológiában is keresni. De épp a

⁵⁹⁰ GRESHAKE, *Dér dreieine Gott*, 442.

⁵⁹¹ A posztmodem pedig tulajdonképpen lázadás az Egy hegemoniája ellen - az „Egy tagadása”.

keresztény hagyományból^{592 593} ismerjük azt az alapelvet, hogy a Szentháromság mint forrás, mint eredet a létezőkből nem olvasható ki - azt csak a hit fedezi fel, mert a kinyilatkoztatás sajátos tárgya. A filozófia maga nem látja ilyen nyilvánvaló módon a Szentháromságot a létezőkben.

De ezen túl a keresztény teremtés-fogalom felől is aggályos, ha nem vesszük komolyan a Teremtő és a teremtmény közötti analógiát. Így ugyanis figyelmen kívül hagyjuk egyrészt Isten szentségét, egészen-más-voltát, másrészt a keresztény teremtéstan egy propriumát, az ember szabadságát. Ezért - nem tagadva Hemmerle felvetésének mint „teológiai ontológiának” a jogosságát - azt kell mondjuk, a szentháromságos ontológia már nem tartozik a keresztény filozófia vizsgálódási körébe. Hemmerle ilyen értelmében nem filozófiai ontológiát üz - hanem inkább a *de creatione* és a *de trinitate* témáinak belső összefüggéseit kommentálja, s ilyen értelemben teológusként írja a fentieket. Neki talán egy gondolkodói pontatlanság róható fel: nem érzékelteti kellő módon, hogy a filozófiai reflexió és a teológiai reflexió különbözőségét, holott egy „trinitárius ontológiának” - takarjon bármit is e megnevezés - mindenekelőtt ezzel kell számot vetnie.

Még egy módszertani megfontolást tennénk. Meglátásunk szerint Hemmerle fő szándéka talán nem egy *trinitárius* - hanem egy *keresztény* ontológia, melynek csupán egy lehetséges, de persze nem elhanyagolható témája a Szentháromság titka: „*Eine neue Óntologie ist gesucht, eine Óntologie, die beim Proprium des Christlichen ansetzt.*”⁵⁹⁴

Ha már tudunk arról, hogy a lét forrása a Háromság - akkor értelemszerűen már tudnunk kell Krisztusról, és akkor kell, hogy az ontológiánk krisztologikus legyen. S ha tudunk Krisztusról, akkor tudunk a Lélek áradásáról is, s sorolhatnánk. E témák - s ez is alapvetően a keresztény gondolkodás trinitáriusságából fakad - perikoretikusan egymásban vannak. Tehát Hemmerle tulajdonképpen saját vállalkozását redukálja egy résztémára, amikor ezt trinitárius ontológiának nevezi.

Mindez azonban maradjon csupán megjegyzés. A Hemmerle és Greshake által javasolt út - ontológiai reflexió a Szentháromság titkára - a biblikus ontológia egy maradandó szempontja. Azonban, mint látni fogjuk, Ulrich nem kifejezetten ezen az úton jár. A fentiekben jelzett veszélyt világosabban elkerüli, s ontológiájában - nézetünk szerint - épp annyit tematizál, amennyit a a keresztény létmegértés magában foglal, és azon nem lép túl.

⁵⁸⁷ S így az idő változásaiban valójában nincs „semmi újszerű” - ezért végül is nincs eszkatológia! Íme egy újabb keresztény téma, mely mélyen érinti a lét elgondolhatóságát - amint ezt Ulrichnál majd látni fogjuk - elsősorban mint reflexiót a Kezdet filozófiai problémájára.

⁵⁸⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarische Ontologie*, 57.

⁵⁹⁴ HEMMERLE, *Thesen :u einer Trinitarische Ontologie*, 25.

3.3.3. Filozófiai krisztológia

Amikor egy keresztény filozófia lehetséges útjait és témáit igyekszünk csokorba gyűjteni, ebből a csokorból nem hiányozhat a filozófiai krisztológia.⁵⁹⁵ De mit takar pontosabban ez a megjelölés?

A filozófiai krisztológia mibenléte

„Filozófiai krisztológia” - ebben a formában ez egy újkori kifejezés. Tulajdonképpen a modern kor filozófusainak Krisztus-képét rögzíti, kiknek többségénél - és ezt a tényt a legtöbb filozófia-történeti írás figyelmen kívül hagyja - igen hangsúlyos *filozófiai* téma Krisztus alakja. Ez persze nem okvetlenül egy *hivő* filozófia, sőt időnként kifejezetten ateista krisztológiákkal is találkozunk. Talán épp ez az oka annak, hogy megszületésétől létezik a hit oldaláról egy alapvető ellenvetés a filozófiai krisztológia ellen, hisz ha a Krisztusról való gondolkodás elsősorban a racionalitás kritériumának van alávetve, akkor itt teológiai értelemben már nem beszélhetünk krisztológiáról⁵⁹⁶. S ekkor tulajdonképpen milyen célt is szolgálhat egy ilyesféle „filozófiai krisztológia”? Történetileg épp a filozófia és a teológia különválása okozta a filozófiai krisztológia megjelenését⁵⁹⁷, s így a keresztény filozófia egy sajátos megvalósulásaként is tekinthetünk rá. A modern filozófusok jelentős része számára Isten már nem „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”, hanem kifejezetten Jézus Krisztus Istene - még akkor is, ha nem hisznek benne. Ilyen értelemben a mai filozófiai Isten-tanok általában csak a filozófiai krisztológia felől érthetők.

Így tehát a filozófiai krisztológia Krisztus tematizálása a filozófiában. Persze azért többről is van itt szó, mint csak Krisztus jelenlétéről a filozófiában. A filozófia számos témája tulajdonképpen a krisztológiából származik, onnan bomlott ki, még ha ma már nem is krisztológiai horizonton esik róluk szó⁵⁹⁸. Ezért a filozófiai krisztológia egyik feladata, hogy a filozófiai köztudatot szembesítse ezen fogalmak ill. témák eredetével, krisztológiai gyökereivel. A filozófiai krisztológia a keresztény gondolkodás és a filozófiai gondolkodás termékeny

³⁹⁰ „Una filosofia cristiana è certamente il hiogo in cui potrebbe e dovrebbe dispiegarsi una cristologia filosofica. Purtroppo la filosofia cristiana ha anch'essa subito il contraccolpo dell'è dispute contigue; essa è oggetto di litigio e pure filosofi cristiani non volgio sentime parlare.” TILLIETTE, X., *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997, 19.

⁵⁹⁶ így pl. Baader elutasító véleménnyel van Hegel racionális krisztológiájáról. V. ö. BAADER, F., *Samtliche Werke*, VII, 267.

⁵⁹⁷ „Während die Emanzipation der Philosophie für die christliche Philosophie ein Wamsignal war, hatsie den aleatorischen Aufschwung der philosophischen Christologie begünstigt” TILLIETTE: *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*. (Theologia Romanica XXII), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1990, 29.

⁵⁹⁸ „Ini übrigen steht der christlichen Philosophie ihre wichtigste Aufgabe, der Aufweis, wie Christus die Kardinalbegriffe der Philosophie, deren Symbol und Schlüssel er ist, beleuchtet und im wahrsten Sinn des Wortes offenbart, noch bevor: Subjektivität und Intersubjektivität, Transzendentalität, Zeitlichkeit,

dialógusának őrzője és közvetítője egy olyan korban, ahol ezen dialógus lehetőségét sokan cáfolják. A filozófiai krisztológia ezen lehetőségéből ugyanakkor fakad egy kockázat: a krisztológia eloldódhat Krisztus konkrét alakjától. Ennek ellenére Tilliette szerint a modemitás fontos szerzőire épp Krisztus eleven alakja hatott⁹⁴, s a deizmus és panteizmus kísértései között a megtestesült Isten bizonyult maradandó inspirációnak.^{599 600 601}

E szerzőkre azonban nem csak Krisztus alakja hatott - hanem az a „krisztológia⁴¹ is, melyben az Egyház megfogalmazza, kinek tartja Krisztust. Sőt: a modern kor filozófusai nem is tudnak teljesen eltekinteni a hívő krisztológiától, nem tudnak ezektől függetlenül Krisztusra tekinteni. Az Ő alakjáról gondolkodva ugyanis olyan szavakat használnak, melyek feltételezik a korábbi krisztológiákat. A kiindulópont a konkrét Jézus Krisztus - de ha gondolkodunk róla, azt már a szentírási krisztológiák fényében tesszük.

A filozófiai krisztológia fonásai mindenekelőtt a szentírás krisztológiai szövegei: János prológusa, a Fihppi levél Krisztus-himnusza, a Etegyi beszéd és a Passió, Jézus megkeresztelkedése, megkísérlése, az üres sír és a feltámadás jelenetei. Szentírási szövegek, melyek nemcsak Krisztus alakját közvetítik, hanem ezen túl a szerzők krisztológiai felfogását is. Ezért a filozófiai krisztológia komolyan kell vegye a krisztológia és a filozófia konkrét történetét is, a hatások és visszahatások bonyolult szövevényét, s benne különösen azt a tényt, hogy a mai filozófia teljes autonómiára törekszik⁵⁹⁶. A filozófiai krisztológia ezen autonómia fontos dokumentuma, s ezen autonómia mélyen összefonódik Krisztus alakjával.

Az alábbiakban szeretnénk - Tilliettenek a filozófiai krisztológia történetét összefoglaló művének gondolatmenetét követve - a filozófiai krisztológiák rövid tipológiáját megadni. E

Körperlichkeit, Bewußtsein, Todusw. Sindalles Gegebenheiten, diesich Christus durch die Menschwerdungzu eigen gemacht hat. Zunächst Jedoch muß die Grundidee selbst heimisch gemacht werden."TILLIETTE, X.: *Philosophische Christologie*, 30. „Andererseits stimuliert die Christologie rückwirkend die philosophische Reflexion und eröffnet ihrneueMöglichkeiten. ... der Schlüssel zum Menschen und zur Welt ist Christus. ... Wie die Christologie die Philosophie bereichern kann, zeigt sich, wenn man mit Bezug auf Christus das Ich, Liebe und Intersubjektivität, Zeit, Opfer, Leiden, Sünde und Wiedergeburt, den Todusw. Thematisiert." Uott., 148. „Es ist unter anderem Deckmantel das Problem aller Philosophie: die Frage des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und dem Endlichen." Uott., 10. muß das Wissen oder Bewußtsein Christi - das Bindeglied

zwischen Existenz und Idee, der wahrhaftige Prüfstein für die Hypothese des Logos - thematisiert werden." Uott., 33.

⁶⁰⁰ „Von dieser Zeit an aber dachte ich, daß es philosophisch gesehen nicht ausreicht, sich mit einer rein empirischen Christologie zu begnügen, d. h. mit einem aus der Perspektive der Philosophie betrachteten Christus, so wie gläubige oder nicht gläubige Philosophen ihn beschreiben haben. Es schien mir, man könne von der starken, aber meist unbemerkten Gegenwart Christi in der modernen Philosophie nicht Rechenschaft ablegen, ohne auf die Vorstellung einer tiefgreifenden, und Umständen entsprechend vielgestaltigen Symbiose von Philosophie und Christologie zurückzugreifen." TILLIETTE, X.: *Philosophische Christologie*. 9.

⁶⁰¹ „Der leichenblasse Gott der Philosophie ist verbannt, der Gottmensch der Theologie hat Aufnahme gefunden, was alles in allem einer christologischen Verdichtung der natürlichen Theologie gleichkommt, die übrigens eine Vielfalt von Formen angenommen hat. Der Gott des Deismus ist tot, während der fleischgewordene Gott die «Gedanken der Menschen» heimsucht." TILLIETTE: *Philosophische Christologie*, 29.

tipológia nem akarja egybemosni az igen különböző megközelítéseket, csupán csak áttekinthetővé akarja tenni az igen gazdag anyagot.

Krisztus a filozófus.

A filozófiai krisztológia: „Krisztus filozófiája”. Ez a kifejezés kétféle jelenthet: azt a filozófiát, mely Krisztustól származik, és azt, amely örök tárgyal.⁵⁹⁷ Ha most Krisztus filozófiájáról beszélünk, ha azt látjuk, hogy a filozófiai krisztológia mindenekelőtt Krisztus alakjával foglalkozik, akkor ezzel - kimondva vagy kimondatlanul - Krisztust filozófusnak tekintjük. Ez a gondolat nem újkeletű: az első keresztény filozófus, Jusztinus is úgy tekintett Krisztus tanítására, mint az „igaz filozófiára”. Krisztus az újkorban is sokak számára valóban filozófus, „summus philosophus”, ahogy Spinoza nevezi. Ez a kijelentés azonban sokféle, igen különböző álláspontot takarhat. Ráadásul Krisztus önmagát nem tekintette filozófusnak! Ez azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy földi működésének, tanításának bizonyos „filozófiai továbbgondolását” megtegyük s pl. Jasperssal együtt a filozófia története számára „mértékadó” személyiségnek tartsuk?⁹⁸ Hiszen a filozófia egy olyan lezáratlan és végleg nem körülhatárolható párbeszéd, melyben Krisztus alakja, tanítása maradandóan jelen van?⁹⁹ 602 603 604

605 606 607

Krisztus - mint a filozófia meghaladása

Vannak, akik tulajdonképpen *Krisztust állítják a filozófia helyébe*. Már Szent Pál is a görög bölcsesség helyébe Krisztus keresztjének oktalanságát ajánlja!⁶⁰⁸ Pál szerint Krisztus követése a görög filozófia, a barbárok filozófiája - f) páp[3apos <j)]iXoao<(ó)ia - elhagyása. Krisztus fénye

⁶⁰² „Der Gegenstand einer wahren christologischen Philosophie (...) schien mir im Erforschen der Affinität der Philosophie zur Christologie und umgekehrt der Auswirkung nicht allein Christi, sondern auch der Christologie auf die Philosophie zu liegen. Dabei ging es natürlich um eine fragmentarische, der Moderne verpflichtete Christologie, die die Autonomie der Philosophie überlebt hat - im Gegensatz zur philosophischen Christologie des Mittelalters, die der theologischen strikt nachgebildet ist.” TILLIETTE: *Philosophische Christologie*, 10.

⁶⁰³ „die philosophia Christi eines Erasmus, philosophia Christi im doppelten Sinné des genitivus subjectivus und obiectivus: Es handelt sich um eine Christus und seiner Lehre gemäße Philosophie, im Gehorsam gegenüber seinen Aussagen und seinem Beispiel, sowie um eine Philosophie auf der Suche nach Christus” TILLIETTE, X. *Philosophische Christologie*, 33.

⁶⁰⁴ „Wenn es eine Philosophie Christi gibt, so darf sie nicht nur auf ein Lehrgebäude und eine transzendente Geschichte bezogen sein, sondern sie bedarf auch eines personalen Ursprungs. ... Es ist von daher legitim, Christus den nichtexklusiven Titel eines Weisen und sogar eines Philosophen zuzusprechen. ... Jaspers ihm in der Tat einen bedeutenden Rang unter den «großen Philosophen» zu, halt ihm für eine «maßgebende» Persönlichkeit.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 73. Jaspers ezt az alábbi művében mondja: JASPERS, K., *Die großen Philosophen*, München 1957.

⁶⁰⁵ Ugyanakkor mintha ebben a párbeszédben a Krisztusra való hivatkozás olykor igen önkényes lenne, s mintha egyes szerzők Krisztust nem a Szentírás lapjairól, hanem kizárólag a megelőző korok filozófusainak olvasatából ismernék.

⁶⁰⁸ IKor 1,20-23.

elvakítja mindenki bölcsességét. E fényt követi Pascal is: nála Jézus Krisztus mindennek a célja és középpontja, ami felé minden tart. Aki Öt ismeri, ismeri a dolgok alapját. Igaz ismeret a valóságról csak Krisztus által lehetséges. Isten Jézus nélkül: a deizmus torzszülöttje. A világ Jézus nélkül: valamiféle pokol⁶⁰⁹. Ha pedig valamiféle közvetlen kapcsolat lenne Isten és világ között, az valamiféle menny lenne. Ezzel szemben a világ: Krisztus képmása, s benne az embernek, ezen *„felfoghatatlan szörnyszülöttnek”*⁶¹⁰ titka is csak Krisztusban tární fel. *„Csak Krisztus által ismerjük magunkat”*⁶¹¹, ahol az ismeret egyben üdvösséget is jelent. Ő nyilatkoztatja ki természetünk romlottságát és az üdvösség lehetőségét. Ő a dolgok alapja és közepe, az önmagát kinyilatkoztató Isten⁶¹².

Ám a keresztény filozófiai hagyománytól alapvetően idegen, hogy a páli gondolatokat betű szerint értse, miszerint Krisztus titka valóban felszámolja a filozófiát. Ugyanakkor ezen radikális álláspont elősegítette azt, hogy a keresztény gondolkodók a mindenkori filozófiai gondolkodást Krisztushoz mérjék, Ő legyen az, aki ítéletet mond az emberi gondolkodásról, és nem fordítva. Kierkegaard például, aki egyáltalán nem utasítja el a filozófia lehetőségét, a filozófia radikális újragondolásában újra meg újra a krisztológiából nyeri inspirációit. A „hit logikáját” keresi, melynek egyedül csak Jézus Krisztus a tárgya.⁶¹³

Philosophia crucis

A filozófia, amelyet alapjaiban relativizál Krisztus alakja - ez tulajdonképpen a kereszt filozófiája. A kereszt alakja az, ami a filozófia új alakját megrajzolja - ez a gondolat számos gondolkodót inspirált. Simoné Weil gondolkodásának központi fogalma: „malheur”.

Magába foglalja a fizikai fájdalom, a társadalmi megaláztatás tapasztalát és a reménytől való teljes megfosztottságot. Megátkozva, megszégyenítve lenni - ez egyszer valósult meg igazán, a kereszten, a valóban ártatlan szenvedésében.⁶¹⁴ Simoné Weil tehát a kereszt misztériumát akarja

⁶⁰⁹ PASCAL, *Schriften*, 602 (Br. 556), Idézi: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 37.

⁶¹⁰ PASCAL, *Schriften*, 438 (Br. 434), 420 (Br. 330), Idézi: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 38.

⁶⁰³ PASCAL, *Schriften*, 729 (Br. 548), Idézi: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 38.

⁶⁰⁴ „Es stirmt nicht, daß allé Dinge Gott offenbaren, sowenig es stinmt, daß allé Dinge ihn verbergen. Wohl aber ist beides richtig: daß ersich denen verbirgt, die ihn versuchen, und sich denen offenbart, die ihn suchen” PASCAL, *Schriften*, 603 (Br. 557) Idézi: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 40.

⁶¹¹ „Aus dér forma servi gehen die die Christuswissenschaft artikulierenden Kategorien hervor: das Paradox, das Absurde, das Argemis, dér Augenblick, die Gleichzeitigkeit, das Inkognito. Andere Kategorien wie SubjektMtat, Wiederholmg, Reduplikation sind implizit und werden an anderer Stelle entfaltet.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 49.

⁶¹⁴ „//»■ unendlich wertvoller Beitrag liegt auf anderer Ebene. Er besteht zunächst in dér auflerordentlichen Verlagerung weg vom Bösen Ilin zum Unglück, und korrelativ dazu in dér Verwandlung des Unschuldigen in einen Verbrecher. Das Verbrechen wird dem Unschuldigen angerechnet. Das Geheimnis dér Stellvertretung, dér stellvertretenden Sühne ereignet sich im Unglück, sonst ware das Bösefür imrner die reine Absurdität. Dann besteht

feltárni.⁶¹⁵ Egyfajta kenotikus extremizmust képvisel, mely a keresztben fedezi fel a valóság alap szerkezetét, melynek egymást keresztező mozzanatai: szépség és megaláztatás, szükségszerűség és szabadság⁶¹⁶. Itt tulajdonképpen már nem is Krisztus személye, hanem az Ő kenotikus szeretete áll a vizsgálódás középpontjában - ilyen értelemben Simoné Weil gondolkodása tulajdonképpen a szeretet filozófiája - s a kereszt is mindenekelőtt az isteni szeretet eseménye - s ez a szeretet áthangolja az egész univerzumot^{617 618}. *Aphilosophia crucis* itt nem csak egy sajátos „téma”, hanem a filozófiai gondolkodás sajátos útja, melytől idegen a pusztá dialektika, s melyben megmarad a szemlélődés. Az értelemadó szenvedést a pusztá dialektika, az együtt-szenvedésre képtelen gondolkodás végül is képtelen tematizálni - holott ez a filozófia feladata lenne: „*Wahrung dér Schönheit durch das Unglück.*”⁶¹⁹

Sajátos kísérlet Thévanaz „protestáns filozófiája”. Ő tagadja a keresztény filozófia lehetőségét. Önértelmezése szerint filozófus és keresztény: ezért Krisztusról filozófusként is beszél⁶¹⁹. De filozófusként is mindenekelőtt keresztény - olyan ember, aki nem tud a kereszt tapasztalatától eltekinteni. A kereszt mint egy „sokk” szinte fogvatartja, megjellegzi s gyökeresen átfurmálja filozófiai gondolkodását is.⁶²⁰ A „kereszt balgasága” ugyanis valami olyat tár fel, ami

dieser Beitrag auch im qualenden Gedanken des Kreuzes als Emblem dér Nót, dér Auseinandergerissenheit von Sohn und Vater, von Gott und Gott, und dér dadurch gegebenen unendlichen Distanz dér Liebe, an dér wir teilhaben. (...) die Absolutheit des Zeichens des Kreuzes, des «vollkommenen Unglücks», « unserer Heimat». TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 53.

⁶¹⁵ „Das Geheimnis des Unglücks ist die Offenbarung des Kreuzes” Uott., 52.

⁶¹⁶ „Die Begründung für Simoné Weils kenotischen Extremismus liegt alléin im Kreuz als einer unüberbietbaren Synthese von Schönheit und Unglück, von Notwendigkeit und Einwilligung. In dér Kreuzigung kulminiert die Wahl Chrsti, die dér Weg des Unglücks ist: Sein herzerreißender Schrei und das Schweigen (Abwesenheit) des Vaters stellen die «höchste Harmonie» wieder her.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 148. V. ö. WEIL, SIMONÉ, *Intuitions pré-chrétiennes*, 169.

⁶¹⁷ „Gott hat in jeder möglichen Entfernung dér Liebe fähige Wesen geschaffen. Er selbst ist, weil niemand anders est un konnte, in dicse weiteste Férrné gegangen, hat sich bis ins Unendliche entfemt. Diese unendliche Distanz zwischen Gott und Gott, diese höchste Zerrissenheit, dieser Schmerz, dem kein anderer gleicht, dieses Wunder dér Liebe ist die Kreuzigung.

Diese Zerrissenheit, auf die die Liebe das Bánd allerhöchsten Vereinigung legt, klingt standig durch das Univerzum hindurch, klingt in dér Tiefe des Schweigens wie zwei getrennte und verschmolzene Töne, wie eine reine und herzerreißende Harmonie. WEIL, S., *Attentede Dieu*, 87. Idézi: TILLIETTE, 224.

⁶¹⁸ TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 54.

⁶¹⁹ THÉVANAZ, P., *La Condition du philosophe chrétien*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.; THÉVANAZ, P., *L'Homme et sa raison*, La Baconnière, Neuchâtel 1956.; THÉVANAZ, P., *La Condition de la raison philosophique*, La Baconnière, Neuchâtel 1960. Idézi: TILLIETTE: *Philosophische Christologie*, 55. „Eine christliche Philosophie gibt es für Thévanaz nicht, wobei die diesbezüglich angeführten Argumente nicht imrner von gleicher Qualitatsind... Erist Philosoph und Glaubender in einem, d. h. er lehnt trotz des Bruches zwischen Philosophie und Glauben ab, sein Leben zweizuteilen.” Uott.

⁶²⁰ „Dér Geist, die philosophische Vermunft des gläubigen Philosophen erleidet die Folgen dér Kreuzesverkündigung. Christliche Erfahrung ist «Schock-Erfahrung», und auch die Philosophie entrinnt nicht dieser grófién, die Idolé niederreißenden Erschütterung. ... Die Torheit des Kreuzes ist zugleich Wissenschaft vom gekreuzigtem Jesus. ... Doch sie übeiführt auch umgekehrt die Weisheit dér Weltweisen ihrer Torheit. Dieser Chiasmus ist es, auf den es Pierre Thévanaz ankommt, dér Chiasmus zwischen dér Torheit des Kreuzes, die zür Weisheit wird, und dér Philosphie, die von dér Torheit bedroht, die dér Torheit beschuldigt wird.” Uott.

az ember gondolkodását egyetemesen s igen mélyen érinti: „*Abgrund, dér sich öffiuet ... Hauch von Thorheit, dér cinen erschauen lafit.*”⁶²¹ A kereszt mindent megkérdőjelez, minden érvet zárójelbe tesz - végül minden filozófiát relativizál.⁶²² Ezért a filozófia nem abszolút, az értelem nem isteni. Thévanaz szerint a keresztény filozófia nagy kísértése ezzel szemben az, hogy Ábrahám Istenét és Jézus Kisztust a filozófia alapjává, fundamentumává akarja tenni. A keresztény filozófia feladata pedig épp az a gondolati éberség, mely e kísértéseket tetten éri - és erre azért képes, mert a kereszt megigézte. A kereszt filozófiája tulajdonképpen egy tudós tudatlanság.

Cusanus: Tudós tudatlanság és filozófiai krisztológia

Tilliette szerint Cusanus tudós tudatlansága egy következetes keresztény filozófia.⁶²³ Következtesen keresztény - amennyiben hűséges a „kereszt tudatlanságához” - és következetesen filozófia - amennyiben hűségesen követi a szókratészi hagyományt⁶²⁴, melyet nem annyira a „már tudott”, hanem sokkal inkább a „még kérdéses” vonz. De míg Szókratész számára a tudatlanság fájdalmas tüske, addig Cusanus számára egy olyan csillapíthatatlan éhség, melyben az emberi gondolkodás mélységei tárulnak fel, és ahol egyben Krisztus titka is felragyog. Hiszen Krisztus Isten végtelen bölcsessége, mely a véges emberi értelem tudatlanságába zárta be magát.⁶²⁵ Krisztus úgy lesz itt e tudós tudatlanság forrása⁶²⁶, hogy közben Cusanus nem akarja a

⁶²¹ THÉVANAZ. P., *La Condition duphilosophe chrétien* 35. Id.: TILLIETTE, uott.

⁶²² „*Eine radikale Infragestellung durch den lebendigen Goti, dér die Vemunft erschütterert durch das sie richtende Kreuz Christi, führt dazu, dafi die Vemunft schwankt und ihre Zuversicht verliert. Sie stolpert, wird überwältigt, ist dem Argemis schutzlos ausgeliefert, spiirt, wie dér Hauch des Wahnsinns an ihr vorbeistreift. Sie ist «ungewifi, zögemd, schwebend, vom Ereignis hin und her geschüttelt wie ein kleines Boot bei Wellengang».*” THÉVANAZ, *L'Hömmé etsa raison*, II. 173. Idézi: TILLIETTE, uott.

⁶²³ „*Es handelt sich bei Cusanus um eine christliche Spekulation hohen Ranges, die eine bemerkenswerte philosophische Christologie zum Ausdruck bringt, und zwar int wesentlichen in dem Werk De Docta Ignorantia.*” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 65-66.

⁶²⁴ A keresztény filozófia fontos toposza a Szókratész-Krisztus párhuzam illetve szembeállítás. Sokszor ez a kereszténység és görögség - a keresztény és a pogány filozófia - közötti ellentét kifejtésének paradigmája. Szókratész is csak szóban tanított, nem maradtak fenn írásai, csak a tanítványok közvetítették nézeteit. Ő is vándorolt, halála igazi mártíromság - tanúságtétel az igazságról. Egyeseknél: ő *typus Christi*, Erasmus még imádságban is kér: *Sancte Socrates, óra pro nobis!* Szókratész a kenotikus Krisztus előhírnöke, előkészítője - így Jusztinus, Alexandriai Szent Kelemen, Origenész - mint Krisztus előképét - kvázi szentként tisztelték - ami elfogadhatatlan volt másoknak - Tertullianus, Ciprián, Minuciusz Félix, Lactancius és Jeromos számára.

⁶²⁵ „*Bei Sokrates ist die Unkenntnis Stachel des Wissen s: Mán ist unMssend, um mehr noch zu wissen bekommen. Bei Cusanus dagegen steht die gelehrte Unwissenheit für ein Wissen an dér | Grenze des Erkennbaren, des Verständlichen. Hier ist die Wissenschaft im Gegensatz zu Sokrates Quelle dér Unkenntnis: Mán weifi, um noch mehr nicht zu wissen. Das Wissen wird von dér Tiefe dér Unwissenheit angezogen wie von einer Asymptote. Einesolche Wissenschaft ist subtil, eifrig, dialektisch, strebt voran in Richtung auf Eroberung des Unbekannten, auf die Begegnung mit dem Geheimnis hin projiziert sie Vermutungen, Hypothesen, Analysen, Gestalten und Sinnbilder. Ess ind Etappen bzw. Surrogate für den auf das Unerschöpfliche ausgerichteten mystischen Aufstieg.*” Uott, 65.

⁶²⁶ „*...stößt sich die Vemunft hier nicht am Stein des Anstofies, sondern das Paradox wird in die Vemunftdtigkeit selbst hineingenommen. Christus entspringt nicht dem Rifi zwischen Gott und dér Welt, sondern Mrd ex abrupto als das*

filozófiai rendszer építőelemévé redukálni⁶²⁷. Ugyanakkor Cusanus mégis Krisztus teljes titkát akarja elgondolhatóvá tenni,⁶²⁸ sőt szerinte amit a hit Krisztusról állít, épp az teszi lehetségessé, hogy filozófiát műveljünk.⁶²⁹

Erasmus: Philosophia Christi

Erasmus ezalatt egy olyan gondolkodást ért - de nem kifejezetten filozófiát⁶³⁰, s ilyen értelemben az ő álláspontja is a filozófia egyfajta felszámolását jelenti - melyet Krisztus inspirált.⁶³¹ A *Balgaság dicsérete* lapjain a balgaság megszemélyesítője, Moria saját virágzó fiatalságáról, bájairól és nőiességéről áradozik. Ő a csábítás és megtévesztés szakértője, s az egész emberiség ezen balgaság áldozata, még a keresztények és a teológusok is. A bölcsnek látszó balgaság tünékeny uralma pedig megtörik a kereszten. Isten balgasága leleplezi a magabiztos szépséget: előtűnik valóságos arca, mely rút és torz. Ezért Erasmus szerint a filozófiát jelenlegi útjáról vissza kell vezetni a „krisztusi filozófiához”, Krisztus alakjához.⁶³²

Summus philosophus

*Christum ait fuisse summutn philosophum*⁶³³. Spinoza, a hitehagyó zsidó számára mi tette Krisztust filozófussá? Talán gondolkodói sorsa vonzotta?⁶³⁴ Mert az a keresztény állítás, mely szerint Krisztus a megváltó, aligha egyeztethető össze Spinoza racionalizmusával - mely tulajdonképpen intellektualista megváltást vall.⁶³⁵ S mégis, Spinoza műveiben Krisztus gyakran

«kontrakte, absolute Maximum» defmiert, als chiffrierte Übertragung oder als «Transsumption» des Gottmenschen. Mit anderen Worten: er ist der kontrakte, (auf seine Menschheit) reduzierte Gott." Uott., 66.

⁶²⁷ „Es geht (...) nicht um eine Deduktion der Menschwerdung, sondern um eine Hinführung zu ihr." Uott., 67.

⁶²⁸ „Dem Kardinal geht es darum, die tatsächliche Menschwerdung, den menschgewordenen Gott verständlich zu machen. ... Was durch die Hypothese verifiziert wird, ist die Plausibilität, die Nichtunmöglichkeit der Menschwerdung." Uott., 68.

⁶²⁹ „Aus der Dogmatik wird ein gnoselogischer Entwurf abgeleitet." Ugyanakkor a hit tartalma nem szívódik fel a filozófiában: „Der Glaubensakt bleibt in sich ganz und die Vernunftigkeit ihm dufferlich." Uott.

⁶³⁰ „Doch darf man bei Erasmus keine Philosophie im eigentlichen Sinné suchen." Uott., 65.

⁶³¹ „Erasmus versteht darunter eine christliche Philosophie im ausgeprägten Sinne des Wortes, eine von Christus inspirierte, christliche Weisheit. Als Erbe einer jahrhundertelangen Reflexion über das Christentum legt Erasmus den Akzent auf eine aus Christus hervorgehende fgenitivus subiectivusj anstatt zu ihm hinführende Philosophie fgenitivus obiectivus." Uott., 59.

⁶³² „Was für eine Beziehung soll es da geben zwischen Christus und Aristoteles? Denn darin besteht die Philosophie Christi: in einer «ersten Theologie, in einer Lehre, die die «reine und zuverlässige Gestalt Christi, den «Archetypus» Mederherstellt." TILLIETTE. *Philosophische Christologie*. 61.

⁶³³ E mondatot Leibniz Spinoza-nak tulajdonítja. A mondat keletkezéséhez: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 76-77. Ez a megnevezés - épp a kiváltságos szerep megnevezésében - nem párhuzam nélküli. „Verae religionis Moses summus philosophus, summus legislator, summus historicus." így: Vico, GIANBATTISTA, *De Constantia Philosophiae, Opere* III. 213. Idézi Tilliette: *Philosophische Christologie*, 78. De más, hasonló megfogalmazásokkal gyakran találkozhatunk a filozófia- és teológiatörténet lapjain így pl. Bergsonnál Jézus az „Über-Mystiker”.

⁶³⁴ „Es ist schließlich wahrscheinlich, daß er als erbannter und Verfolgter den galiläischen Rabbi als einen Ahnen, einen erhabenen Vorgänger ansah." XJott., 78.

⁶³⁵ „...fragt sich, wie die Verehrung für Christus und die Erlösung durch ihn mit Spinozas intellektualistischer

szerepel⁶³⁶ - más kérdés, hogy ennek a Spinozái Krisztusnak mennyi köze van a történi Jézushoz. Matheron szerint Spinoza Krisztusa egy univerzális racionális vallás prófétája, filozófusa⁶³⁷, aki közvetlenül nyilatkoztatja ki az isteni bölcsességet⁶³⁸. Bár Spinoza kifejezése mondja a legtöbbet Krisztusról - hozzáállása a hit szempontjából nehezen vállalható. Krisztus-képe átvezet az „idea Christi” témájához.

Idea Christi

Spinoza, Leibniz, Fichte s bizonyos értelemben az egész poszt-kantiánus gondolkodás Krisztus szellemét - Idea Christi - tartja a tulajdonképpeni filozófiának⁶³⁹. Különböző megfontolásokból újra meg újra Krisztus gondolkodása lesz a filozófia mércéje. E szerzőknél az Idea Christi tulajdonképpen egy transzcendentális eszme, melynek történelmi konkretizálódása Fichténél egy egyedülálló megvilágosodás; Schleiermacherél egy individualis-általános „Weltanschauung”, Kantnál pedig a synderesis.

Fichte: Kereszténység és tudományelmélet

Fichte szerint a kereszténység és a tudományelmélet elválaszthatatlanok, mert Krisztus közvetlen ismerettel bír egy tisztán racionális igazságról.⁶⁴⁰ Nem a tapasztalat vagy a fogalmak

Erlösungslehre zusammengebracht werden soll. (...) Manch einer ist dër Meinung, dies sei schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Mán hat auf eine Entwicklung hingewiesen: Das Lob Christi sei ein Relikt aus seiner Jugend. Dies ist nicht unmöglich, aber auch nicht bewiesen." Uott. Spinoza racionalizmusában a megváltásnak két útja van: Krisztus a tanítványoknak átadta az explicit utat az üdvösségre - a racionalitás pedig, az egyetemes vallás és etika: egy implicit út a filozófusok számára. A két út között megmarad a feszültség, nem lehet se kiengesztelni, se időrendben egymás után helyezni őket. így nem meglepő, ha Spinoza számára a feltámadás tisztán szellemi esemény - az emberré lett Isten, a megtestesült ige abszurdum, s ezért ezeket elveti.

⁶³⁶ „Es muß eine beedeutende, wenn nicht gar nachdrückliche Präsens Christi im Denken Spinozas eingeraumt werden." TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 79.

⁶³⁷ V. ö. MATHERON, A: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris 1971, 126-127 oldal. *„Dër spinozistische Christus hat eine universale Religion gelehrt, die zu einem minimalen Credo von Sieben Satzen verkleinert und in die | rationale Lehre integriert werden kaim. Christus wahr «wissentlich» Spinozist, war Philosoph, Philosoph pár excellence. Er war mehr noch als Salomo und mehr als Spinoza: Christus hat in dër Tat die Absichten Gottes im Hinblick aufdas Heil dër Menschen, dëren Verstandnis Spinoza selbst einging, vollkommen gekannt."* TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 79.

⁶³⁸ „Christus hat, wie wir annehmen mtissen, die Dinge wahr und addquat begriffen (...), denn Christus war nicht so sehr Prophet als vielmehr dër Mund Gottes. (...) Eben daran, daß Gott sich Christus oderseinem Geist unmittelbar offenbart hat und nicht durch Worte und Bilder wie den Propheten, können wir gerade erkennen, daß Christus die offenbaren Dinge in Wahrheit begriffen oder erkennt hat. Denn dann wird eine Sache erkannt, wenn sierein durch den Geist (...) erkannt wird." SPINOZA, *Theologisch-politischeTraktat*, In*Samtliche Werke*, III, Meiner, Hamburg ²1984, 73. Idézi TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 80.

⁶³⁹ *„Phdosophie ist für Spinoza und Leibniz allëin voran dër Geist Christi, Christi Denken mit all seinem begrifflichen Reichum. Es genügt, dieses Denken ohnegleichen in seiner Subjektivitat zti vertiefen, um zür objektiven Idea Christi, zum Keni dër Ganzën, philosophisch prasentierenden Chritologie vorzudringen. Dieser Übergang wird bei Spinoza höchstens ansatzweise bedacht. Genauer beginnt er sich bei Fichte abzuzeichnen. Dër Vorteil bei Fichte isi, daß er seine eigenephilosophische Subjektivtdt an derjenigen von Christus mifit."* TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 93.

⁶⁴⁰ *„Auf metaphysischer Ebene sind Christentum und Wissenschaftslehre ununterscheidbar."* (...) „Jesus ... kümmert sich nicht um die endliche Welt und um die Existenz dër Dinge. Für ihn zcihlt allëin die Verbindung mit Gott, sie allëin

útján ismerte meg az igazságot - hanem közvetlenül abból, ahogy önmaga számára jelen volt.

Fichtét tehát nem a Krisztusról keletkezett, történetiségükben már relativává vált krisztológiák érdeklik, hanem a mindent tökéletesen megismerő Krisztus tudata, egy egyszerre időbeli és időtlen tudat, egy filozófiai értelemben megtisztított Idea Christi.⁶⁴¹ S bár így Krisztus alakja a filozófiában igazán jelentős - ugyanakkor Fichte gondolkodásában komoly távolság van ezen Idea Christi és a Názáreti Jézus történeti alakja között⁶⁴². Kérdéses tovább, hogy ez az Idea Christi milyen viszonyban van a Krisztus kettős értelméről vallott keresztény hittel. Azt azonban filozófiai alapon látnunk kell, hogy mindenki, aki hittel elfogadja Krisztus istenségét, aki hiszi a krisztusi visio beatifica-t, az hiszi Krisztusnak egy történelmen túli dimenzióját. Aki hisz, annak gondolkodásában tehát jelen van legalább egy implicit „Idea Christi”⁶⁴³.

Kant: az Idea Christi mint transzcendentális eszme

A kanti vallásfilozófia hatását aligha lehet túlbecsülni - s ebben tulajdonképpen az Idea Christi etikai redukciójával találkozunk.⁶⁴⁴ Az Idea Christi tulajdonképpen a keresztény vallás emberideáljának megszemélyesítése - lehántva róla a Názáreti Jézus esetleges emberi történetét, mely csupán szimbolikus jelentéssel bír.⁶⁴⁵ Természetesen Kant sem tud teljesen eltekinteni a

ist wirklich. Er ist zu dieser Überzeugung ganz eigenständig, unabhängig von der Tradition gekommen, und hat sie nachträglich bei Mose und den Propheten wiedergefunden. Seine unmittelbare Erkenntnis war ein mit ihm, | seine Ipseitat stimmte mit der reinen rationalen Wahrheit überein ...” „Jesus hat seine Glückseligkeit aus seinem Selbstbewußtsein geschöpft, nicht im Begriff gefunden. Gott war in ihm, und er war Gott. Daniit wird deutlich, wie abenteuerlich jede Psychologie Christi ist!” Uott., 96-97.

⁶⁴¹ *„Der Philosoph findet sich in seiner eigenen und in der geschichtlichen Vorstellungen, die er sich von Christus macht, in gesteigerter und sublimierter Fönn selbst wieder. Was Spinoza oder Fichte der Offenbarung Christi entnommen haben, ist die Kraft einer Idee, eine großartige, ethische Erfindung, das Eindringen einer mystischen Vision in das menschliche Bewußtsein. Der Christus der Philosophen ist die existenzielle Gestalt der reinen, unzeitlichen Idee, jener Idee oder Wahrheit, mit der man, so Kierkegaard und Jaspers, ideben und sterben kann.” Uott, 101.*

⁶⁴² *„(Nicht weniger groß ist der Bruch zwischen dem Metaphysischen und dem Historischen bei Fichte, abgesehen davon, daß in Jesus als dem besonderen, mit Gott gleichgestellten Individuum die Metaphysik eine Einheit mit dem Historischen bildet.” Uott., 118.*

⁶⁴³ *„Dennoch muß unermüdlich daran festgehalten werden, daß das durch die Idea Christi bezeichnete christologische Problem für den Theologen Me für den Philosophen dasselbe ist. Es geht darum, den «historischen Jesus» ... und den Christus des Glaubens, d. h. den Christus der Gemeinde, der Kirche und der Theologie - die Idea Christi ist ein Moment davon - aufeinander zu beziehen. Eine rein «exegetische» oder «historische» Christologie, die illegitime Erbin des Liberalismus und des Modernismus, ist meist reduktiv, beschränkt auf willkürliche Hypothesen und Annahmen.” TILUETTE, Philosophische Christologie, 102.*

⁶⁴⁴ *„Mehr jedoch als jeder andere hat Kant in seiner Religionsphilosophie die Idea Christi vertieft, sie von der Geschichte abgegrenzt und dennoch auf die christliche Moral bezogen.” Uott., 105.*

⁶⁴⁵ *„Die christologische Argumentation, auf die wir uns hier beschränken, weist in zwei verschiedene Richtungen, die nicht leicht miteinander zu vermitteln sind. Wir haben auf der einen Seite die Idea Christi, die ihren Sitz ausschließlich in der Vernunft hat, wie Kant mehrmals unterschreibt. Es ist das personifizierte Prinzip des Guten, das Idea! des vollkommenen, gottgefälligen Menschen, ein Urbild, das durch Ausdrücke der religiösen Sprache wie ev.iger Sohn, einziger Sohn Gottes oder das Wort im Johanneischen Prolog, alsó durch Monogramme der Vernunft symbolisiert wird. Hieraus ergibt eine moralische Neuinterpretation religiöser Spekulation. Daß das Wort von Hümmel herabgekommen ist, die Gestalt der Menschheit angenommen und sich zu ihr erniedrigt hat bis hin zu Leiden und Tód, zeigt, daß die Vollendung des Guten alle Anstrengungen und Opfer verlangt. Es handelt sich somit um eine rein symbolische, völlig*

történeti Jézustól, de a kereszténység helyét egy racionális vallás veszi át⁶⁴⁶.

Kantnak abban igaza van, hogy az Idea Christi témája filozófiailag megkerülhetetlen. Az értelem csak ezen keresztül tud eljutni Krisztushoz. De Kant végső soron erre az eszmére, egy transzcendentális eszmére redukálja Krisztus alakját⁶⁴⁷.

Rahner: az abszolút üdvözítő - «der absoluter Heilbringer»

Itt említjük meg Rahner krisztológiáját, hisz Kant transzcendentális fordulatát követi és az általa használt „abszolút üdvözítő” tekinthető egy kan ti transzcendentális eszmének. Ha azonban az abszolút üdvözítő egy transzcendentális eszme, akkor kérdés marad, hogy vajon teljesen megvalósult-e Krisztusban. Egy további megjegyzésünk ahhoz kapcsolódik, hogy Rahner a doketizmust tartja a keresztények legmaradandóbb teológiai kísértésének⁶⁴⁸. Így nyilván kulcskérdés a rahneri teológiában, hogy Krisztus „radikálisan ember”⁶⁴⁹ legyen - s ezzel bizonyos feszültségben áll, ha Öt „az abszolút üdvözítő transzcendentális eszméje megvalósulásaként” határozzuk meg.

Rahnert mozgatja az a kérdés is, hogy az Ige megtestesülésekor, amikor abszolút üdvözítő „lett”: milyen „kapun” át lépett be az isteni az emberbe? Ez a klasszikus teológiában a *potentia oboedientialis* kérdése⁶⁵⁰, amellyel Rahner elég sokszor foglalkozik. Ezen a ponton azonban láthatóvá válik, hogy bár formalizmusában Rahner inkább Kantot követi, de tartalmilag Hegel problematikájához is erősen kötődik, aki az emberben keresi a megtestesülés és a megistenülés

rationale, von jeglichem historischen Bezugspunkt absehende Auslegung.“ (...) „Auf der anderen Seite aber haben wir den «Meister des Evangeliums», den weisen Begründer des Christentums, den «Helden» einer erbaulichen Geschichte ...” Uott.

⁶⁴⁶ „Kants Argumentation Mrd hier ..fiktiv und apagogisch. Angenommen, daß ein solcher göttlicher Mensch zu einem geMssen Zeitpunkt an einem bestimmten Ort existiert hat-dafialsó das Urbild zum Vorbildgeworden ist -, angenommen auch, daß er eine moralische Revohition der Menschheit vollbracht hat, muß er doch durch den alléin als Sache der Vemunft géltenden Prüfstein des Ideals als authentisch erwiesen werden. Daraus folgt, daß im Verlauf dieses Beweises die Christologie aufdem Spielsteht, wobei der empirische Jesus stillschweigend mitgemeint ist.”Uott, 105-106. „Alles was in den Bereich des kirchlichen Glaubens fällt, wird - mit Anklang an Lessing-in rationalen Glauben undmoralischen Fortschritt uniinterpretiert.” Uott., 109.

⁶⁴⁷ S ezzel végül tisztán etikai tartalmakra redukálja a megtestesülést, a keresztet - és pl. a feltámadással vagy a Szentháromsággal pedig nem tud mit kezdeni. Teológiai szempontból nézve e transzcendentális krisztológia ki kell egészüljön a kategoriális krisztológiával: ezek egymásra utalnak és egymást feltételezik. Továbbá reflektálni kell arra is, hogy a transzcendentális és a kategoriális krisztológia komplementer megközelítései nem esnek egybe az alászálló és felszálló krisztológia útjaival.

⁶⁴⁸ „die kryptogamer Haresie der Christen” RAHNER, K, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in der. Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 224.

⁶⁴⁹ „Es ist jedoch die Perspektive «von unten nach oben», die Rahner ani Herzen liegt. ... Rahners Zwangsvorstellung ist der Doketisimus, die er «die kryptogamer Haresie der Christenn nennt, und seine Verpuppungen, d. h. der Monophysitismus, der Monotheletismus sowie alle sonstigen Vorstellmgen, die deni menschlichen Bewufitseir. das göttliche überstülpen. Jesus ist radikaler Mensch, radikal Mensch, ein «Stück Erde».“ITLLLETTE., *Philosophische Christologie*, 114.

⁶⁵⁰ A hüposztatikus unióban az emberi természet szerepe: egy engedelmes rendelkezésre-állás.

„kiindulópontját”⁶⁵¹. De az abszolút üdvözítő transzcendentális eszméje Isten oldaláról is Hegel problamitákájához köti Rahner: hisz a megtestesülés egyfajta változást jelent a változhatatlan Isten számára.⁶⁵² Végül az abszolút üdvözítő fogalma antropológiai fordulatot is jelent: mert tulajdonképpen az abszolút üdvözítő emberi természete lesz Isten kinyilatkoztatásának helye⁶⁵³. Ezzel viszont a krisztológia könnyen alárendelődik az antropológiának. Rahner ezt a veszélyt nem tudja máshogy kiküszöbölni, minthogy krisztológiájában újra meg újra teológiai szempontok érvényesülnek - ezzel viszont filozófiai szempontból veszít meggyőzőerejéből⁶⁵⁴.

*Schelling Krisztusa: a végtelen a végesben*⁶⁵⁵

A kant utáni filozófiában jellemző a történeti és a transzcendentális krisztológia közötti feszültség, s az érintett szerzők krisztológiája épp e törésvonal mentén ragadható meg legjobban. Schelling számára Krisztus szimbolikus jelentése elsősorban: a végtelen a végesben⁶⁵⁶.

*Hegel: „Spekulatív nagypéntek”*⁶⁵⁷

Talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy a német idealizmus legkövekezetesebb krisztológiája Hegel nevéhez köthető. Filozófiájának egészét érinti a krisztológia kérdése, és főbb

⁶⁵¹ Hegel szándéka: „... im Sein des Menschen den Beginn der Inkarnation oder vielmehr der möglichen Göttlichkeit zu verankern.” Uott., 118.

⁶⁵² „Das «Werden» Gottes ist die Fähigkeit Gottes, weniger als er selbst zu werden, und dies ist ein Zeichen seiner Vollkommenheit. ... Gott ist unveränderlich, unerreichbar, aber er kann der Andere werden, kann sich im Anderen verandern, in den Anderen, an den Anderen, an den Anderen: Eine Reininiszenz an Hegel, die wie ein Kehrreim klingt.” Uott., 116.

⁶⁵³ „Wenn Gott selbst Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt; wenn allé Theologie daruin in Ewigkeit Anthropologie bleibt (...) dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes. (...) Christologie (ist) Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalen Verwirklichung ist in Ewigkeit Christologie. Die Theologie zunächst, die Gott selbst gesagt hat...” RAHNER, K, *Grundkurs des Glaubens*, 224.

⁶⁵⁴ „...für Rahner ist Jesus der herausragende, einzigste Fali, das Paradigma einer Verwirklichung, pie potentiell in jedem Menschen angelegt ist. ... Audi für Feuerbach ist die Anthropologie der Schliissel zur Theologie, doch bleibt er stehen und reduziert die Christologie auf eine anthropologische Symbolik, während die Anthropologie für Rahner als Christologie die Theologie expliziert. Schließilich stützt sich Rahners Ansatz wissentlich und gewollttenafien stets auf die dogmatische, existenzielle und historische Christologie. Der Philosoph hat diese Möglichkeit nicht. Er hat, wie es bei Lessing heißt, das Resultat seines Denkens nicht vor Augen, um sich daran zu orientieren.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 118.

⁶⁵⁵ Schellingről magyarul elérhető Vető Miklós két tanulmánya. „Kenózis és megtestesülés a kései Schelling filozófiájában” in VETŐ, M., *A teremtő Isten. Vallásfilozófiai tanulmányok*. Kairosz, 2001, 79-100. „Isten egyetlensége” in VETŐ, M., *A teremtő Isten*. 101-120.

⁶⁵⁶ „Wir haben das selmánkén des jungen Schelling zwischen der empirischen Person Jesu und der symbolischen Person Christi als dem Unendlichen im Endlichen, als dem Angelpunkt der Geschichte beobachtet. Die Dichotomie zwischen dem Historischen (im Sinne der Biographie) und dem Transzendentalen ist offenkundig.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 118.

⁶⁵⁷ A kereszthalál mint spekulatív nagypéntek a von *Glaube und Wissen* befejezésében fogalmazódik meg mint egyfajta program - in *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Frankfurt a. M. 1970, 430-433. A *Szellem fenomenológiájában* ez már *fichadelstatte des absoluten Geistes*”, míg a *Philosophie der Religion* lapjain „Tód Gottes”. Tilliette szerint a keresztt ekkor már az egész hegeli rendszer gravitációs centruma. V. ö. TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 252.

szándékainak mind van következménye a krisztológiában⁶⁵⁸. A krisztológián belül itt elsősorban a megtestesülés, a kereszt, a közvetítés és - ez főleg Ulrich olvasatában fontos - a szeretet témájára kell gondolnunk⁶⁵¹. Hegel filozófiájában pedig a „fogalom” az a centrális téma, melyben krisztológiájának sajátosságai talán leginkább megragadhatók - mert a „conceptus” filozófiai funkciója lényegében azonos Krisztus eszméjével^{659 660}. Tulajdonképpen Krisztus keresztje Hegel filozófiájának titkos centruma, ahonnan nézve a rendszer egészének valódi szerkezete feltárulhat⁶⁶¹, s ilyen értelemben ez a gondolkodás: *philosophia crucis*.

A fiatal Hegelnek a kereszt először inkább nehézség. Ez a fajta konkrét realizmus számára az istenivel nem összeegyeztethető⁶⁶², s ezért a végtelen jelenléte inkább csak szimbolikus. Később épp ez a realitás lesz számára érdekes, ez fogja filozófiájának legbensőbb szándékait mozgatni, s így válik a vallásfilozófia a kereszt tudományává⁶⁶³.

Mindezekben persze el kell választanunk a krisztológiai intuíciókat és azok spekulatív kidolgozását. A krisztológia alapfogalmai - Vermittlung, Versöhnung, Tód Gottes, EntäuBerung, Pléróma - itt már egy kiépített filozófiai rendszer kulcsfogalmai, s e spekulatív kifejtés már nem a krisztológia szolgálatában áll. E két nézőpontot fontos egymástól elkülöníteni. A kereszténység

⁶⁵⁸ „Das offensichtliche und beeindruckende Beispiel einer mit der Philosophie koextensiven Christologie ist das System Hegels ... die in der Ästhetik als ein «Kristall, in dem ein Toter lebt» definiert wird, ein Bild, dem in mehr als einer Hinsicht Hegels gesamtes Werk entspricht.” Uott., 119.

⁶⁵¹ „Die imposante Christologie Hegels von Emilio Brito bezeugt, soweit dies überhaupt nötig ist, die zentrale Stellung, die Christus einnimmt. Eigentlich stützt sich das ganze System auf ein christologisches Schema, genauer gesagt breitet es sich über die Gestalt des Kreuzes aus. Es entstand, ah Hegel, einen gewissen Widerwillen überwindend, den christlichen Widerspruch von Erhöhung und Erniedrigung zur Triebfeder der Dialektik machte” Uott., 119. V. ö. BRITO, E., *Verbum crucis*, Beauchesne, Paris 1983. Továbbá BCRGHESI, Massimo, *La figura di Cristo in Hegel*, Studium, Roma 1983.

⁶⁶⁰ „Die Idee Christi und der hegelianische Begriff sind identisch: Christus ist ein Individuum, das eine Allgemeinheit ist; der Begriff stirbt, um wiedergeboren zu werden (...) Christus ist der Begriff (...), eine verkörperte Allgemeinheit.” WAHL, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 110. Idézi: TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 119.

⁶⁶³ „Die Idee Christi ist somit der Keim, der dazu bestimmt ist, zu wachsen und sich zum System entfalten. Das den Tód und | die Verklarung darstellende Kreuz wird zum Mittelpunkt der Totalität - stat crux. Es weitet sich zu einer enormen Staurologie aus, zu einer philosophia crucis.” Uott., 120. Tilliette szerint a fiatal Hegel gondolkodására ez még nem áll. Ekkor még túl erős a kanti alap, s Jézus csak az erény megszemélyesítője. Később, Schiller és Goethe hatására az erény fogalma átalakul - a „schöne Seele” teljesebb, az ember egészét jobban figyelembe vevő képe segítségével erényfelfogása megtisztul a görcsös erőlködéstől, szárnyal az ég felé és az ember sorsának belső törvényévé vált. Majd felismeri, hogy az „inspiráció” révén az ember mélységeiben ott lakhat az isteni természet - így nyeri el végül Krisztus a fent leírt jelentőségét Hegel gondolkodásában.

⁶⁶⁴ A korai Hegelnél még erős a kanti alap: Jézus csupán az erény megszemélyesítője. Hogy az eleven Jézust jobban kiemelje, átveszi - Schiller és Goethe felől - a „schöne Seele” fogalmát: s így az erény megtisztul minden görcsös erőlködéstől, magától szárnyal az ég felé, sorsa belső törvénné vált. Innen majd épp a „schöne Seele” kritikáján át vezet az út az „inspiráción” felé. További lépés, hogy az ember mélységeiben ott lakik az isteni természet. Jézus „az élet fia” - itt az élet titka egyesíti az ellentéteket, a végtelent és a végest. Jézus: „das individualisierie Licht”. Itt tehát a kereszt konkrét realizmusa nem engesztelhető ki az istenivel.

⁶⁶⁵ A filozófiai gondolkodásnak ez a hangsúlyeltolódása titokzatos marad, valószínűleg Hegel életében valamiféle krízis tapasztalata áll mögötte, talán egyben egy gondolkodói gögtől való megszabadulás, mely mindenféle közvetlenség elutasításához vezetett. Mindenesetre innentől kezdve a vallásfilozófia számára már csak a kereszt tudománya.

számára ugyanis Jézus Isten-volta: az Igazság, és ezen nincs mit diskurálni. Ugyanakkor a kérdésfelvetés, hogy Krisztus mit jelent a filozófiai megértés számára, önmagában véve még nem jelenti a hit igazságának megkérdőjelezését.

A *Szellem fenomenológiájában* központi szerep jut a „Gottestod” fogalmának. Magában Istenben történik valami felfoghatatlan és iszonytató szakadás, s ez a halál mégis valami pozitívumnak bizonyul. Nagypéntek így Isten életének egy nehezen megérthető mozzanatát tárja elénk -se titokzatos valóság ugyanakkor Hegel számára a történelem alaptörvénye, s a megtestesülés és Isten halála lesz az a két kenotikus centrum, mely körül a krisztológiai állítások elrendeződnek⁶⁶⁴.

Mivel Ulrichra közvetlenül hatott, ezért még kell foglalkoznunk a spekulatív nagypéntek témájával, melyről Hegel a *Glaube und Wissen* lapjain beszél⁶⁶⁵. A *Phänomenologie des Geistes* már az abszolút szellem Golgotájáról tárgyal⁶⁶⁶, míg végül a *Philosophie der Religion* Isten halálának «kemény szavához» érkezik meg. „*Dabei hat das Kreuz siele über das ganze System ausgebreitet und bildet dessen Gravitationszentrum.*”⁶⁶⁷

De vajon filozófiai szempontból mi a hegeli krisztológia végső olvasata? Vajon tényleg az a szándéka, hogy Krisztusnak mint valós történeti személynek az alakját értse meg a filozófia eszközeivel? Hosszabban idézzük Tilliette álláspontját:

„*Man kann den spekulativen Karfreitag von hier aus auf zweierlei Weise interpretieren: Erstens als das Programm einer Philosophie, die am Ende ihrerseits dem Versinken in den Urtiefen der Negativität und der Frödeit geweiht ist, die ernstlichen muß mit der abgrundtiefen Einsamkeit des Ich oder des «reinen Begriffs», d.h. die den bodenlosen Schmerz des Todes Gottes ins Denken aufziehen muß⁶⁶⁸, die verstehen muß, daß es an der Zeit ist, das der absoluten Religion eigene Geheimnis von Tod und Auferstehung in die Spekulation zu überführen. Oder aber man versteht den spekulativen Karfreitag vielmehr als Ablösung der historischen Anamnese durch die philosophische Spekulation, mit dem Ziel, die Religion zu verstehen und sie zur Philosophie zu lauten, ihren Inhalt gemässmaßen zu verewigen, dadurch aber auch die historische Kontingenz unkenntlich zu machen. In diesem Fall wäre die Gottlosigkeit zur ständigen Dimension. Nicht der Glaube aufersteht, sondern die höchste Totalität, das Ganze des Nichts. (...)*

Das Dilemma hält siele auf Messers Schmeide. Eine endgültige Entscheidung kann nicht getroffen werden, denn

⁶⁶⁶ „Um dieses kenotische Zentrum des Glaubens herum, Inkarnation und Tod, ordnen sich wie bei einer Rosette die Dogmen und die symbolischen Inhalte: Sendung des Sohnes und Trinität, Präexistenz und Gottheit des Sohnes, Erlösung, Auferstehung, Kirche und Bibél, das Reich Gottes, die Ausgießung des Geistes usw. Das Wesentliche jedoch ist so kraftvoll, so abgerundet in seiner Ausrformung, daß die anthropologische Auslegung überrascht. Um Ilin, um Christus handelt es sich, nicht nur um die Idee. In ihm hat sie | sich verwirklicht: dieser Mami ist wahrhaft der Sohn Gottes, und die Geschichte Christi stimmt mit dieser Idee überein.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 123-124.

⁶⁶⁷ HEGEL, G. W. F., *Glaube und Wissen in Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Frankfurt a. M. 1970, 430-433.

⁶⁶⁸ „Schadelstätte des absoluten Geistes”. A *Szellem fenomenológiájának* zárószavaiban.

⁶⁶⁹ TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 252.

⁶⁶⁰ Kiemelés tőlünk.

alles hängt von der Ausführung des Programms ab. ... Das entscheidende, aus Hegels Horizont nicht mehrveguzudenkende Moment jedoch ist im zweideutigen Finále enthalten. Gemeint ist die dem reinen Begriff (dem leli, der nackten Freiheit, dem spekulativen Denken) zukommende Rolle, dessen quasi christologische Funktion wie die eines idealen Christus darin besteht, Zeichen des absoluten Schmerzes zu sein. Der Begriff ist wie das Wesen Pascals Zeichen eines verlorenen Gottes, er ist wie der Gekreuzigte, dessen blutende Wunden das Leid der ganzen Welt zum Ausdruck bringen. Der Begriff, der eine Art autonome Macht erhält, preigt der Philosophie, dem System ein Moment von Leid und Prüfung auf. Diese negative Prägung macht sie ernst und würdevoll. Das System erhält das Gepräge der Kenosis des Begriffs. ... handelt es sich nicht darum, Christus durch ein Gebäude von Abstraktionen zu ersetzen, sondern darum, die christologische Gestalt des dialektischen Denkens auszumachen. In diesem Sinne ist Christus der «Schlüssel der Welt»⁶⁶⁹ auch als gedachte Welt. »⁶⁷⁰

Hegelnek ez a krisztocentrikus filozófiája mélyen hatott Ulrichra - igaz állandóan el is határolódott tőle. Mint látni fogjuk, számára nem a fogalom - a conceptus - lesz a világ és Isten között az érintkezési pont, melyben a véges szellem teljes fájdalma is koncentrálódik. Nála a conceptio - a szeplőtelen fogantatás, az emberi természetnek sokkal nehezebben megragadható „befogadókészsége” lesz a pont, ahol a történelemben, a végesben megjelenik a végtelen. Mária személye lesz a „tisztá végesség”, mely így a világ megértésének kulcsa.

Scientia Christi

Az iskolás teológia évszázadok óta tárgyalt Krisztus emberi tudásáról a *De scientia Christi* cím alatt. A téma kezelésére jellemző volt egy óvatosság, mely miatt komolyabb filozófiai reflexióra itt nem került sor, és a názáreti mester bölcsességét természetfölötti tudással igyekeztek megtoldani. Ma már talán naivnak tűnik e megközelítés - a mai diskurzus szereplői inkább a másik végtel felé hajlanak, s jellemzőbb, hogy Jézus tudását egy elkerülhetetlen minimumra redukálják⁶⁷¹. De - ahogy Tilliette maliciózan megjegyzi - nehezen elképzelhető, hogy a

⁶⁶⁹A kifejezés Novalistól származik. GeorgPhilipp Friedrich Leopold von Hardenberg (1772 - 1801) költőként a Novalis nevet használta. „Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens. Man lebt in diesem hilflosen Zustande, um zu lieben und andern verpflichtet zu sein. Durch Unvollkommenheit wird man der Einwirkung anderer fähig, und diese fremde Einwirkung ist der Zweck. In Krankheiten sollen und können uns nur andre helfen. So ist Christus, von diesem Gesichtspunkt aus, allerdings der Schlüssel der Welt." NOVALIS, *Fragmente*, Kapitel 19. Forrás: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/6618/19>. 2013-08-14.

⁶⁷⁰TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 254-255.

⁶⁷¹„Aus Vorsicht und aus Überlieferungsgründen jedoch, sowie weil Theologie und Philosophie seit Jahrhunderten nicht mehr Hand in Hand gehen, haben die Theologen sich auf ein Gebiet zurückgezogen, auf dem sie sich wohlfühlen: auf das Gebiet der Frage nach dem Wissen Christi. De scientia Christi ist der klassische Titel des sich mit der Psychologie Christi befassenden Kapitels. Es ist heute das umstrittenste allen. Von daher die Tendenz, alles zu ändern und das in Jesu unauslotbaren göttlichen Gedächtnis angehaufte Wissen über Bord zu werfen. So ungeheuerlich sein Wissen früher war, so abgründig erweist sich sein Unwissen. Es führt in übrigen wirklich zu falschen Fragestellungen, einen menschlichen Verstand im Namen der Göttlichkeit mit überflüssigen und phantastischen Fähigkeiten zu überladen. Wenn aber Rahner behauptet, Jesus wäre kein wirklicher Mensch, wenn er nicht unvollkommen wäre, so ist dies ein gefährlicher Sári, wenn mit Unvollkommenheit etwas anderes gemeint ist, als die

megtestesült Isten ne tudott volna arról, hogy Ő Isten.^{672 673}

Már D. F. Strauss számára is a filozófia fontos kérdése volt Krisztus emberi tudása, mert ezt tekintette a kinyilatkoztatás közvetítő közegének. Szerinte ezen közvetítő istenemberi tudat elgondolható⁶⁷⁴. S noha csak történeti érveink lehetnek arra, hogy az istenemberi tudat Krisztusban valósult meg⁶⁷⁵, ösennte a közvetítő eszméjének konkrét megvalósulása a történelemben Krisztus emberi öntudata, önértelmezése. Ezáltal lesz Krisztus önmagáról való tudása a filozófia témája⁶⁷⁶.

Blondel szerint a modern filozófia problematikája kifejthető a Scientia Christi kérdéséből kiindulva⁶⁷⁷, hisz itt az eszme és a konkrét történeti szubjektum viszonyának legsajátosabb esetét vizsgáljuk. Sőt: Blondel egyenesen „Panchristismus”⁶⁷⁸-ról beszél - azaz a mindenséget csak Krisztusban látja értelmezhetőnek. Blondel szerint a filozófiai krisztológia célja: az Idea Christi és a történeti Krisztus öntudatának viszonyát tisztázni. S épp ez nem sikerült az újkori teológusoknak, akik ugyan egymás mellé helyezték a narratív és dogmatikus szempontokat, de a kettő kapcsolatának leírása általában felszínes maradt⁶⁷⁹.

A modernisták Jézusa ugyanakkor egy kilúgozott, „preparált” múltbeli alak. Blondel szerint e szerzők „favágók”, akik nem tudják megkülönböztetni az eleven valóságot a halvány, absztrakt másolattól. A történeti megközelítésnek modernista formája ezért alkalmatlan az igazság megragadására. Olyan megközelítésre van szükség, mely kezelni tudja azt az adottságot, hogy a hagyomány és a dogma olyan tudás Krisztusról, mely számol az eleven, köztünk élő Krisztus jelenlétével. Blondel megoldása az „élő, eleven igazság” fogalmán alapszik. S ez az eleven

Endlichkeit. Uott, 131-132. V. ö. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 247f.

⁶⁷² „Man mögedas Grobsclachtige meiner Ausdrucksweise verzeihen, aber Jesus kann nicht Gott gewesen sein, ohne es zu wissen. Er warsieli - wie auch immer - seines göttlichen Wesens so bewvfit, wies eines menschlichen ...” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 132.

⁶⁷⁴ Constantái Brunner szerint aztán két konkrét megvalósulása van az „Jdee”-nek: Krisztus és Spinoza..

⁶⁷⁵ V. ö. STRAUB, D. F., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, I. Band, 3. Heft, Osiander, Tübingen 1837-1838. 118 kk.

⁶⁷⁶ „Die Idee wird dann verinnerlicht, wird Selbstbewußtsein. Wir sind damit bei der theologisch so schwierigen Frage von Christi Selbstbewußtsein angelangt, eine Frage, der bezüglich die Philosophie sich nicht in Schweigen hüllen kann.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 128.

⁶⁷⁷ V. ö. Uott, 137 f.

⁶⁷⁸ Magyarul a „pánkrisztizmus” kifejezés annyira szokatlan, hogy használatát inkább el szeretnénk volna kerülni.

⁶⁷⁹ „Das Ziel aller Philosophie Christi besteht darin, die Herrlichkeit der Idee mit dem geschichtlichen Subjekt zu verbinden. (...) Der Theologie ist die Frage nach dem Bewußtsein Christi unangenehm, trori bemerkenswerter, tiefergründiger, leidenschaftlicher Betrachtung entstammende Umschreibungen, wie etwa bei Newvian, Léonce de Grandmaison, Guardini, Kari Adam, Hans Urs von Balthasar, Mauriac, J. Guillet, J. Guitttonja sogar bei Tyrrell... Im allgemeinen treffen bei den Theologen ein namitiver, deskriptiver Teil und ein dogmatischer zusammen, und zwar ohne dafi es gelange, beide miteinander zu harmonisieren. Das relative Mifilingen aller Leben Jesu spricht für sieli.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 130.

igazság maga az élő Krisztus, egyszeri, történeti alakjában. Döntő ezen élő Krisztus azonossága a történelemben - ezért lehetetlenség, hogy ne legyen mindenkor tudása saját istenségéről, persze az emberi értelem közvetítésén keresztül⁶⁸⁰. Ez azonban nem zárja ki, hogy épp a megaláztatásban nyilvánuljon meg istensége⁶⁸¹, hogy épp embersége nyilatkoztassa ki istenségét⁶⁸².

Guardini szerint valamiféle „teológiai pszichológiára”⁶⁸³ van szükség, mely épp azokra a témákra érzékeny, melyek Krisztus önértelmezésének lényegét adják - mint az istenfűség, a kenózis, - vagy azokra a kategóriákra, melyek filozófiai értelemben az ember lényegéhez tartoznak - mint szubjektivitás, interszubjektivitás, lét és idő stb⁶⁸⁴.

Schleiermacher: Leben Jesu

Schleiermacher inkább csak előfutára annak a racionális-liberális kutatási iránynak, melyet a „Leben-Jesu-Forschung”⁶⁸⁵ néven emlegetünk, de filozófiai szempontból épp az ő alapállása lesz érdekes. A „Leben-Jesu-Forschung” tulajdonképpen a scientia Christi témájának továbbgondolását jelenti - igaz a 19. századi racionalista, liberális történetkritika jegyében. Mi itt most csak Schleiermacher megközelítését⁶⁸⁶ vizsgáljuk. Az ő vállalkozása: egy történeti-

⁶⁸⁰ „Wie es der Panchristismus verlangt, gibt es zu keiner Zeit so etwas wie Blindheit der göttlichen Person, sei es auch nur parti elle: Sowohl im Neugeborenen als auch im Erwachsenen ist das göttliche Selbstbewußtsein unversehrt, es gibt weder Zuwachs noch Venninderung.” Uott., 141.

⁶⁸¹ „Erniedrigung ist, so Blondel, das Schicksal von jemandem, der, wissend, daß er Gott ist, ein je lebendigeres Bewußtsein seiner Göttlichkeit hat, als er sich, der Nöt der Verbannung und dem Verkanntsein der Liebe ausgesetzt, in die Urtiefen der Menschheit stürzen sieht.” Uott., 144.

⁶⁸² „Für Christus geht es weniger darum, seine eigene Göttlichkeit einzuholen, als sie zu vergessen und auf seine eigene Menschheit zuzustreben.” Uott, 145.

⁶⁸³ GUARDINI, R., *Dér Herr*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997, 547:Z)/e menschliche Wirklichkeit des Herm, Werkbund, Würzburg 1958, 13. 54; *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund, Würzburg 1946, 106. 113. 125. A teológusok és filozófusok egyaránt komoly fenntartásokkal vannak a pszichológiai megfontolásokkal szemben. Egyrészt mert Krisztus önértelmezése már csak az időbeli távolság miatt sem lehet egy kísérleti analízis tárgya, másfelől mert a pszichológia mint tapasztalati tudomány nem fér hozzá Krisztus eszméjéhez. „Christus aber kaim nicht Gegenstand der Psychologie sein. Als einmaliges Individuum entzieht sich der innere Christus - Christus, so wie er an sich ist - grundsätzlich dem Zugriff der Analyse. Oder aber man betrachtet ihn als ein gewöhnlichen Menschen, und Gott weiß, wie viele Beispiele hierfür es gibt.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 131.

⁶⁸⁴ „Nicht alle Psychologie Christi jedoch ist zu verbannen, vorausgesetzt man einigt sich, was darunter zu verstehen ist. (...) Möglich ist jedoch wie Romano Guardini behauptet, eine theologische Psychologie die äufmerksam ist auf das Echo und die Spur großer Theologeme, wie dem der Sohnschaft, des Reiches, des Wunders, der Kenosis, der Verlassenheit usw., und die vor allem aufmerksam ist auf die Eifahrung von Subjektivität, Intersubjektivität, Zeit und Schicksal.” Uott.

⁶⁸⁵ A „Leben-Jesu-Forschung” első korszakának fő alakjai Hermann Sámuel Reimarus (1694-1768), Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Dávid Friedrich Strauß (1808-1874), Ernest Renan (1823-1892), Adolf von Harnack (1851-1930). A Leben-Jesu-Forschung történetét Albert Schweitzer (1875-1965) írta meg. *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1906. Itt bizonyítja, hogy a szerzők - Johannes Weib kivételével - Jézus alakjában saját elképzeléseik, elsősorban saját etikai ideáljainak megvalósulását akarják bizonyítani - többnyire a kanti kategorikus imperatívusz jegyében.

⁶⁸⁶ Előadásait Vita Christi címmel tartotta, ezek posztumusz jelentek meg. SCHLEIERMACHER, F., *DOS Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten*, In *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, 1/6. Berlin, 1864.

dogmatikus biográfia, melynek fő fonása a János evangélium, de úgy, hogy olvasatában egy a priori krisztológiai eszme lesz az evangéliumoknak - s így a történeti hitelességnek is - a mércéje.

Schleiermachemél Jézus kezdettől Isten és ember. Eltűnik minden kenózis, minden gyengeség és kétség - ugyanakkor a felnőttéváló Jézusban az istenség egyre mélyebb hallgatásba burkolódik. A hyposztatikus unió: egy történeti folyamat⁶⁸⁷, ahol az isteni épp az emberi képességekben van jelen - és nem azokon túl, ezért eliminálódnak a csodák. Ez az isteni egyre intenzívebb lesz a szerető önátadás beteljesedéséig. Embersége a küldetés teljességében és a teljes önátadásban lesz alkalmas az istenség végső befogadására, s innentől Ő minden vallás archetípusa.

Schleiermacher megközelítésének erőssége annak hitbéli mélysége és komolysága - de dogmatikai szempontból túlon túl szabad felfogású, s kései örököseinél Krisztusban hol az isteni személy inkognitója marad az emberi értelem számára áthatolhatatlan - hol pedig emberi tudása lesz egy átlagemberé, s így önmagáról még csak nem is sejti azt, ami a követők számára nyilvánvaló. Schleiermachemél az sem világos, hogy ha az eszme egyszer már Krisztusban megvalósult, akkor miért ne valósulhatna meg újra meg újra?

Összefoglalás: filozófiai krisztológia és keresztény filozófia

A filozófiai krisztológia körében végzett vizsgálódásainkat szeretnék röviden összegezni. *A filozófiai krisztológia mindenekelőtt Krisztus tematizálása a filozófiában*, s ha e tematizálás sokszor alá is van rendelve a kereszténységtől idegen szempontoknak, a keresztény filozófus nem mondhat le a krisztológiai témákra való filozófiai reflexióról. *A filozófiai krisztológia megszokott témái: megtestesülés; a kereszt mint Isten bölcsessége ill. mint Isten halála; idea Christi; scientia Christi; közvetítés; szeretet; végtelen a végesben*. A filozófiai krisztológia feladata, hogy ezen témákat a filozófiai diskurzusban visszavezesse történeti előzményeihez s ezek között kitüntetett módon Krisztus alakjához. Ez persze nem jelentheti „Krisztus filozófiájának” egy történeti rekonstrukcióját, s nem lehet célja egy kifejezett krisztusi filozófia felépítése sem. De ha létezik keresztény filozófia, akkor az nem mondhat le arról, hogy *Krisztust filozófiai vizsgálódás tárgyává tegye*.

Ha pedig témájává teszi, akkor rögtön felmerül, hogy nem kell-e szükségszerűen centrális szerepet adni Krisztus alakjának! Mindenesetre a hívő keresztény filozófust a krisztusi kinyilatkoztatás egésze olyan mélyen érinti, hogy ezt a „befolyást” helytelen lenne egy ponthoz, egy témához vagy a gondolkodás egy vonásához kötni. Krisztust sokkal inkább, mint a filozófia

⁶⁸⁷ Ezt akarja majd később Guardini kiküszöbölni. Szerinte Jézusban az emberi-isteni tökéletesség minden életkorban - az életkornak megfelelő módon - megvalósul.

a középpontját fogja látni, s a filozófia számára visszanyeri az ókorban jellemző, Krisztus-központú életbölcseesség jellegét⁶⁸⁸ Számára Krisztus „minden teremtmény elsőszülötte”⁶⁸⁹ - s ezért a létezők prototípusa⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ . Ezen túl Krisztus, mint megtestesült Logosz az egész kozmosznak is ősmintája, s ilyen értelemben a kozmosz egésze is „logo-centrikus”⁶⁵³ . Végül az ember Krisztus lesz „az ember igazi metafizikája”, az antropológia centruma is. A hívő keresztény filozófus nem tekinthet el Krisztus konkrét alakjától, s nem „felejtethi el” azt sem, amit Krisztus ragyogó arcát látva a valóság egészéről megértett. *A filozófiai krisztológia azonban néni csak témákat javasol a filozófia számára, hanem megfogalmaz bizonyos kritériumokat is a filozófiai gondolkodással szemben.* A filozófiai krisztológia megengedése ugyanis magával hozza az újkori racionalista és pragmatikus megközelítések módszertani dogmáinak felülvizsgálatát. *A filozófiai krisztológia mindenkor őrzi és közvetíti a szemlélődő gondolkodás hagyományát, s ezzel komoly kihívást jelent a filozófiai gondolkodás számára.*

A filozófiai krisztológia tehát mind tematikus mind formai javaslatokat tesz, s ezek a keresztény filozófus számára radikálisan tanúságtevő jelleggel is bírnak. Ez a feladat eggyel többször dialógusképességet követel meg tőle. Ha, amint mondtuk, *a filozófiai krisztológia a keresztény gondolkodás és a filozófiai gondolkodás termékeny dialógusának őrzője és közvetítője,* akkor *a keresztény filozófus ezt olyan érzékenységgel kell képviselje, hogy a másik oldal is érzékelje: valódi dialógusra nyitottan akarjuk Krisztus üzenetét felmutatni.* Épp itt a filozófiai krisztológia segíthet, hogy a keresztény filozófus - állandó gondolkodói önreflexióval - képes

⁶⁸⁸ „Anne-Marie Malingrey weist in ihrer Untersuchung sehr richtig die Kontinuität auf, die der Begriff *φίλοσοφία* in der Patristik hat: Philosophie ist Lehre der christlichen Lebensweisheit anstelle des profänen Denkens, und zwar ohne daß wirklich unterscheiden werden könnte zwischen Metaphysik und Theologie, Ethik und Spiritualität. So ist auch, was Erasmus unter den Namen «christlicher Philosophie» anbietet, ein Handbuch christlichen Lebens, ein erbauliches und paranetisches Werk. Die Philosophie als Erbe des Heidentums hat | keinen Anteil am Fest der göttlichen Weisheit. Dennoch verwirft der Humanist Erasmus nicht die antiken Autoren, die Dichtungen Homers und Vergils. Savéit alles auf Christus bezogen wird, kaim auf die heidnischen Bücher zurückgegriffen werden.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 62-63. V. ö. MALINGREY, A-M., *Étude sémantique des mots de la famille de φίλοσοφία dans la littérature grecque chrétienne des quatre premiers siècles*, Klincksieck, Paris 1961.

⁶⁸⁹ Kol 1.15.

⁶⁹⁰ Itt csak Maximosz Hitvallóra utalunk, aki a létezők leírására tulajdonképpen krisztológiai fogalmakat használ. Pontosabban olyan fogalmakat, melyek a krisztológiai vizsgálódásokban, a kalkedóni dogma pontosítása során születtek. így lesz nála a krisztológia a filozófia nyelvének inspirálója - s ily módon maga Krisztus lesz a létezők belső szerkezetének alapmintája.

⁶⁹¹ „Der Prolog des Johannesevangeliums ist der ureigentlichste Ort der philosophischen Christologie. Dies ist nicht erstaunlich, denn er verbindet die (griechische) Philosophie mit der christlichen Offenbarung, bildet die Nahtstelle, den Ort, an dem die Vermittlung Eingang ins Christentum findet. Wie groß die Bemühungen der modernen Exegeten auch sein mögen, die fast einstimmig den rein biblischen, weder philonischen noch stoischen Ursprung des Logos betonen - Logos bedeute Wort und nicht Vermittlung, - seit Justin und Augustinus sieht die Tradition in der Verkündigung des Logos die Begegnung und Verknüpfung von Rationalität und Evangelium. Den vorbehalten der Exegeten geht übrigens die kategorische Ablehnung der römischen Philosophen einher, jür die, wie etwa für Heidegger, der Johanneische Logos von etwas ganz anderem handelt.” TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 148.

legyen saját Krisztus-képének elfogultságait leleplezni. *A filozófiai krisztológia épp az értelem helyesen értelmezett autonómiája által lehet segítség abban, hogy' Krisztus alakját tisztábban láthassuk és láttathassuk.* Ezek miatt talán épp a filozófiai krisztológia az a terület, ahol a hívő gondolkodás dialógusképessége leginkább megmértetik. Itt éles igazán a kérdés, hogy meg tudja-e értetni magát, azaz érthetően tud-e beszélni hitéről. De az a kérdés is itt éles igazán, hogy megérlelte-e korlársainak kérdéseit, s így megtudja-e nyitni kérdéseiket Krisztusra, hogy aztán maguk is felfedezhessék Öt.

1.4. „*Biblikus ontológia* ” mint a keresztény filozófia egy lehetséges útja

1.4.1. Egy keresztény filozófia lehetséges kritériumai

Mit várhatunk egy önmagát kereszténynek mondó filozófiától? Most elsősorban azért tesszük fel újra ezt a kérdést, hogy összefoglaljuk az eddig megtett utat ill. hogy pontosítsuk azt a programot, melyet követni fogunk. Amikor keresztény filozófiáról beszélünk, komolyan gondoljuk egy „a hittel eleven kapcsolatban lévő filozófiai gondolkodás”⁶⁹² lehetőségét. E filozófiának tehát „keresnie kell a kinyilatkoztatás filozófiai üzenetét”⁶⁹³ és tárgyalnia kell bizonyos keresztény témákat. Most azonban azt kell tisztázzuk, hogy „minőségében” mit jelent a filozófiai gondolkodás számára, hogy nyitott a hitre.

Sápién tiális-szenilélődőjelleg

A Fides et ratio által említett „*bölcsesség jelleget*”⁶⁹⁴ mi most sapientialis jellegnek nevezzük. Ehhez a bölcsesség jelleghez tartozónak látjuk a dokumentumban lehangsúlyosabb kritériumot, a „valóban metafizikai természetű”⁶⁹⁵ nyitottságot, a filozófiának az „öt meghaladó igazságra”⁶⁹⁶ való nyitottságát. Ez a sapientialis jelleg azonban a hagyományban kiegészül egy olyan jellemzővel, mely talán még radikálisabban karakterizálja a keresztény gondolkodást: a keresztény filozófia szemlélődő jellegével⁶⁹⁷. Pontosabban úgy tűnik, a keresztény gondolkodók

⁶⁹²Fides et ratio, 4. 77. pontok

⁶⁹³Fides et ratio, 80. pont

⁶⁹⁴Fides et ratio, 81. pont

⁶⁹⁵Fides et ratio, 5., 41., 6., 81-83. pont

⁶⁹⁶Fides et ratio, 5. pont. Garrigou-Lagrange szerint a keresztény filozófia minden más filozófiánál - „in höherem MaBe als jede andere Philosophie” - érzékenyebb a misztériumra. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dér Sinn für das Geheimnis ind das HeU-Dunkel des Geistes*, Paderborn, 1937. 112. Ennek fő oka Scheeben szerint, hogy olyan igazságokra irányul, melyek kinyilvánulva is titkok maradnak - „trotz dér Offenbarung dennoch verborgen bleiben”. SCHEEBEN, M. J., *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1941, 8.

⁶⁹⁷ Ehhez a szemlélődő jelleghez soroljuk a Fides et ratio azon kritériumát, mely szerint a filozófiai gondolkodás a felismert igazsághoz „*beleegyző módon*” kell viszonyuljon. A szemlélődő jelleg bizonyos értelemben ennél többet is

számára a filozófiát alapvetően mindig jellemzi egy szemlélődő jelleg^{698 699}. Sőt álláspontok szerint ez nem is keresztény nóvum, hanem e szemlélődő jelleg inkább minden filozófia feltétele.⁵⁹¹

A szabadság léggömbje

A kereszténység részéről számos inspiráció érte az európai filozófiát - ezek között egyik legfontosabb a szabadság témája. Ennek ellenére az újkor nagy gondolkodói úgy élik meg a kereszténységet illetve a Katolikus Egyházat, mint a szabadság ellenlábását. Ezért a keresztény filozófus számára a szabadság kérdése magával hozza a modemitással való őszinte számvetést. Ezen összefüggésben talán a legélesebb kérdés, hogy a keresztény gondolkodó tud-e igazi szabadságban párbeszédbe kerülni kortársaival! S e szabadságnak mindenképp kritériuma kell legyen, hogy a beszélgetőtárs is szabadságnak érzékeli-e! Ezért beszélünk itt a „szabadság léggömbjéről”, mely a gondolkodás alapszövege kell legyen. S ha a keresztény gondolkodó itt filozófusként is a szabadság részesének tudja önmagát, akkor nyilván tekintettel lesz a szabadság témájának hangsúlyos legújabbkori jelenlétére, és tematizálnia kell saját szabadságát. Ez a szabadság persze, ha valóban keresztény gondolkodónak tartja magát, az evangéliumból kell származzon. Ilyen módon a mai ember szabadságigényét hozhatja dialógusba az evangéliumi szabadsággal. Itt persze kritikusan kell eljárnia a modemitás szabadság-fogalmával szemben⁷⁰⁰ - de ugyanakkor a legnagyobb tisztelettel az autentikus szabadság-igénnyel szemben.

A szabadság kritériuma tehát továbbvezet a dialógusképesség kritériumához.

Dialógusképesség

megtesz: önmagát védekezés nélkül a felismert igazság rendelkezésére bocsátja.

⁶⁹⁸ A filozófiai krisztológia tárgyalásakor említettük, hogy elsősorban itt szembevetendő, hogy a modemitás számára a keresztény gondolkodás őrzi és közvetíti a szemlélődő gondolkodás hagyományát. Josef Pieper ezt egy a filozófiát megelőző és a filozófiát így éltető hagyománynak tartja, melyet azonban történetileg egyedül a kereszténység őriz meg a filozófia számára: „*Darauf wird man antworten müssen: döft es seit der Antiké im Abendland keire das Ganzé der Welt betreffende vorphilosophische Überlieferung gibt aufer der christlichen.*” PIEPER, J., *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, Kösel, München 1956³, 98. Pieper kifejezetten a szemlélődésről is írt egy művet. PIEPER, J., *Glück und Kontemplation*, Kösel, München 1957.

⁶⁹⁹ Vallásbölcseletében Mezey Balázs Platón gondolkodásában kétféle filozófiáról beszél: „kereső” és „közlő” filozófiáról. E közlő filozófia megfeleltethető az általunk most szemlélődőnek nevezett filozófiával. MEZEY, B.; *VaUásbölcselet I.*, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004. V. ö. az „A filozófia két útja” c. fejezettel. 165-252. „*Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy a platóni filozófiafogalom kettős: egy kereső és egy közlő része van. A kereső a bemutatott szintek hierarchiáján keresztül a jó ideáját célozza meg, ám ténylegesen nem érheti el, amennyiben a jó „a létezőt méltóságával és erejével messze meghaladja”. A közlőfilozófia feltétele a keresőnek: a keresés csak azért valósulhat meg, mert a jó ideájának fényét mintegy bemutató, alászálló filozófus - a dialógusokban a beszélgetés vezetője köz | léseivel biztosítja a keresés lehetőségét és valóságát.*”Uott., 189-190.

⁷⁰⁰ Nézetünk szerint a modemitással szembeni kritika a Fides et ratio azon ajánlása, miszerint a filozófia képes kell legyen a felismert igazsághoz „*beleegy ez ő /Morfon*” viszonyulni (79. pont)

Mint mondtuk, a keresztény filozófus számára kikerülhetetlen egy számvetés a modemitással, különösen is annak autonómia-igényével. Ezzel egyszerre elhagyja a maga ismert világát - hiszen kiteszi magát az egyházzal kapcsolatos előítéletek viharának - s ugyanazon mozgásban visszatér eredetéhez és küldetéséhez: a Mester szabadságához.

A keresztény filozófia szabadsága, szabad légkörre leginkább abban kell megnyilvánuljon, hogy egy a dialóguspartnert szabadon hagyó gondolkodói magatartást képvisel. Ez a dialóguskészség egyszerre jelenti *a másikra való tényleges szellemi nyitottságot*, azt a nyitottságot, hogy a másinak „talán igaza van”⁷⁰¹, s ugyanakkor, épp mert komolyan vette a másikat, *érzékeny arra a pontra is, ahol útjaik elválnak*. A dialógusra való készség tehát magában foglalja azt a fajta látást, mely érzékeli, hogy a másik gondolkodói útján hozzá hol áll közel vagy távol. Amikor valaki szabadságban vállalva a változás kockázatát a másikhoz tér, a másikinál időzik s ezzel a másikat is szabadon önmagához engedi, önmagában is mintegy teret ad neki, a másik szabadon időzhet az ő világában: szabadságuk talán épp ebben a bizalomban jön létre. Majd mikor ugyanezzel a szabadsággal önmagához tér, visszaszáll önmagába és a másikat is útjára engedi - hogy ugyanakkor az emlékezés módusában nála maradjon - megváltozva éli meg a találkozásnak azt a titkát, hogy a másikba belefeledkezve térhetett vissza önmagába. De ez a kör igazán nem más, mint a szellem már eleve meglévő világa, a *reditio completa* körkörössége. A dialógus valójában a szellemi léúnód rendeltetése.

Ilyen módon a dialógus nem valamilyen másodlagos tartozéka a gondolkodásnak, s főképp nem egy keresztény supplementum. Annál inkább kell hangsúlyozni, hogy a keresztény gondolkodó e dialogikusságban felfedezi a Szentháromság misztériumát is.

A dialógus azonban nem csak a kortársakkal való dialógust jelenti, hanem dialógust a tradíciókkal is. A keresztény filozófia képviselőit általában jellemezte a tradíciók és folytonosságok tudomásulvétele, bizonyos meglévő dialógusokba való bekapcsolódás. A *gondolkodás szabadsága és dialógusképessége* egyfajta komplementaritásban illetve körkörösségben áll egymással. De ugyanilyen *perikoretikus kapcsolatban állnak a gondolkodás*

⁷⁰¹ Martin Buber jegyezte fel az alábbi történetet, melyben egy igen tanult ember, ki fel akarja világosítani az elmaradott zsidókat, felkeresi a híres caddikot. Mikor a szobába lép, a caddik épp elmélyülten olvas. A belépőt talán nem is észleli, végül mégis ránéz, és azt mormolja mintegy maga elé: „Vielleicht ist es aber wahr“. A felvilágosult tudósra mélyen hat a caddik, de ellenáll személyes varázsának. Végül ez a titokzatos „talán”, „*dieses fürchtbare «Vielleicht»*“ megtöri az ellenállását. BUBER, M. , *Werke* DL München-Heidelberg, 1963, 348. Idézi RATZDCGER, *J.Zinfilhnmng in das Christentum*, Kösel, München ¹⁰1968, 23. A dialógus persze nem a másik „ellenállását akarja megtöri”. De ez a történet talán jól jelzi, hogy a dialóguspartnerre milyen erős hatással lehet épp az, ha a gondolkodói magatartásunk kész arra, hogy a másinak igazat adjon, kész arra, hogy a másik igazának lehetőséget adjon, ha vállalja a megváltozás kockázatát.

szemlélődő jellegével, a minket meghaladó igazságra való nyitottsággal.

Szerető gondolkodás - a szeretet, mint filozófusi attitűd

Henrici szerint, ha a keresztény gondolkodás eredetiségét akarjuk megragadni, nem azt kell döntőnek tekintsük, amit a kinyilatkoztatás mint új témát vagy ismeretet ad. A keresztény gondolkodás inkább a lét egész horizontjához való más hozzáállást jelent: „*ein Zugang zu einer netten Art von Begreifbarkeit und Sinn, die von der Vernunft selbst nicht mehr verstanden werden kaim, die vielmehr Gegenstand liebender Einsicht (intellectus amoris) sein muft*”⁷⁰² Vajon mi más tehetné jellegzetesen kereszténnyé egy filozófus gondolkodását, mint a minden szaván átsütő szeretet? A hívő gondolkodó a világban meglátja Isten szeretetének munkáját, dicsőségének kisugárzását, s gondolkodását a hála magatartása hatja át. Az *intellectus amoris* egyben a gondolkodás azon vonását is kiemeli, mellyel az tárgyat nemcsak bensőleg érinti, de „elszenvedi”.⁷⁰³

A gondolkodás szereteteli jellege természetesen egyfajta korlátot jelent abban, hogy a gondolkodás tárgyát mintegy uralmunk alá hajtsuk, hogy kezünket birtoklóan tegyük rá. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez a gondolkodás kevésbé tudná megismerni tárgyát, ne tudná azt pontosan látni. Bizonyos értelemben a „*szeretefilológiája*” épp egy pontosabb figyelmet, jóindulatú éleslátást jelent, egy mélybelátó és irgalmas tekintetet. Ha a *filozófia* bizonyos értelemben a *gondolkodás helyességét jelenti* — akkor a *keresztény filozófia ezen „helyességhez” hozzáérti a szeretet kritériumát*⁷⁰⁴. A szeretet azonban mintegy egybefoglalja és továbbhangolja a keresztény filozófia kritériumait. Mert ha a dialóguskészség jelenti a *másikra való tényleges szellemi nyitottságot*, a szeretet ennek a „másiknak” legradikálisabb és felülmúlhatatlan komolyanvétele. Továbbá a szeretet a szellem szabadságát belső tüsszel és spontaneitással erősíti meg, a szemlélődés pedig csak a szeretet szemlélésében teljesezhet be. Végül pedig ezek perikoretikussága is magának a szeretetnek belső természete. S talán épp a szeretet adhatja meg azt az érzékenységet, mellyel a dolgokat épp annak láthatjuk, amik valójában - és elkerülhetjük

⁷⁰²HEKRICI, P., *Atifbrüche christlichen Denkens* (Kriterien 48) Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 24.

⁷⁰³ *So wird die volté Gestalt christlicher Philosophie derjenige in seinem Philosophieren verwirklichen, der das Christliche nicht nur »lenit« | und weiß, den es nicht nur »Lehre« ist, mit welcher er dann, in rein begrifflicher Verknüpfung, seine Konklusionen in theoretischer Vereinbarkeit und Übereinstimmung halt - sondern der das Christliche in sich selber Wirklichkeit werden Hift und alsó auf Grund von reáler Wesensverwandschaft, nicht blofi wissend und lemend, sondern »erleidend«, Wirklichkeit ehfahrend, die christliche Wahrheit zu eigen gewinnt und von ihr her dann auch über die natüirlichen Gründe der Weltwirklichkeit und über den sinn des Lebensphilosophiert.* PEPPER, J., *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*. 113-114.

⁷⁰⁴A fiatal Hegel filozófiai témává tette a szeretet titkát - ám ugyanakkor a *szeretet titkát* „*logicizplta*”, dialektikává redukálta. Ezért lesz megkerülhetetlen, hogy Ulrich útját járva Hegellel számot vessünk.

az onto-teo-lógia csapdáját, egy olyan gondolkodás csapdáját, mely mindenben és mindenkor csak saját igazát akarja megtalálni és felmutatni.

1.4.2. A keresztény filozófia és a teológia megkülönböztetése illetve elhatárolása

Amikor a fentiekben azt vizsgáltuk, hogy lehetséges-e keresztény filozófia, akkor elsősorban úgy tettük fel a kérdést, hogy általában a filozófiához képest - illetve azon belül - hol lehetne elhelyezni a keresztény filozófiát. Ezen vizsgálódás során újra meg újra jelentkezett az a kérdés is, hogy *hol lehetne elhelyezni a keresztény filozófiát a teológiához képest*. Vagy talán helyesebb így feltennünk a kérdést: vajon *van-e létjogosultsága a keresztény filozófia és a teológia megkülönböztetésének*

Ulrich felfogását szeretnénk felvázolni, számolva azzal, hogy azt nehéz lesz rekonstruálni, főleg azért, mert maga Ulrich mintha tudatosan megnehezítené itt a dolgunkat. Mert noha fenntartja és komolyan veszi a teológia és filozófia megkülönböztetését, sőt e megkülönböztetésben nagyon is következetes, ugyanakkor azt az álláspontot képviseli, hogy filozófia és teológia nem határolható el teljesen⁷⁰⁵.

A megkülönböztetés mindkettő számára jelentőséggel bír. A filozófia segítségül jöhet a teológiának, mert van a filozófiának egy sajátos, a teológiát „szolgáló”⁴¹ feladata⁷⁰⁶. A teológia is segítségére siet a filozófiának, de azt elsősorban nem újabb belátásokra vezet, hanem - és talán ez Ulrich fő hangsúlya - mélyebben elvezeti önmagához. Így e dialógus lehetősége bizonyos értelemben szimmetrikus: mindkettő abban segíti a másikat, hogy mélyebben találjon el önmagához. A megkülönböztetés a dialógus feltétele s ugyanakkor következménye is - ha nem így van, akkor végül is elkerülhetetlen, hogy ez a párbeszéd megszakadjon: vagy a teológia oldódik fel az abszolutizált filozófiában⁷⁰⁷, vagy a filozófiai gondolkodás válik érdektelenné a hit számára. A megkülönböztetés azonban nem jelenti a két tudomány szigorú elhatárolását, „ellenségességét”. Vajon miért kellene a filozófiát és teológiát olyan módon elhatárolni egymástól, hogy azok ne is érintkezzenek egymással? Az ilyesfajta elhatárolás - mint erről már sokszor volt szó - a két tudomány tárgya és jellege szerint nem igazán indokolható. De Ulrich

⁷⁰⁵ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 20, 1-2. bekezdések.

⁷⁰⁶ A filozófia felmutatja „a teológiai alapfogalmak ontikus, és pedig prekeresztény tartalmának ontologikus hátterét.” HEIDEGGER, M., *Fenomenológia és teológia (1927)* 66. A „teológiai alapfogalmak ontikus” reflexiójában az is motiválhatta Heideggert, hogy ennek segítségével a teológiát „megtisztítsa a görögségtől”. Ez esetben a filozófia és teológia heideggeri elhatárolása a teológiával szemben nem egy ellenséges álláspontot jelent, hanem épp a teológia visszavezetését önmagához a filozófia által.

⁷⁰⁷ „Aujhebung des Glaubens in eine absolute Philosophie” FEITER, R., *Zür Freiheit befreit*. 230.

szerint az ilyesfajta „elkülönítő” elhatárolás egyúttal belsőleg fogja a filozófiát és a teológiát is megcsonkítani.⁷⁰⁸

Épp ezért - és ez elsőre kifejezetten „irritáló”⁷⁰⁹ lehet - Ulrich filozófia és teológia között mintegy „szabadon közlekedik”, s ezt olyan gördülékenyen teszi, hogy csak a szövegek pontos olvasásakor lehet észlelni, hogy mikor melyik „területen” vagyunk.⁷¹⁰ Ezek az „átlépések” elsősorban jelzések a határon túli tartományoknak - filozófiai témák továbbgondolása a teológiában⁷¹¹ illetve teológiai inspirációk a filozófia számára. Ez az átlépés elsősorban azért lehet irritáló, mert megszoktuk, hogy az ilyesfajta átlépések oda vezetnek, hogy valamelyik terület képviselője a másik sajátosságait, vizsgálódásának eltérő természetét nem tartja tiszteletben. De vajon miért lenne szükséges, hogy egy ilyen átlépés önmagában is figyelmen kívül hagyja a másik oldal sajátosságait?⁷¹²

Ugyanakkor e „szabad közlekedés” egy világos állásfoglalás filozófiáról és teológiáról. Ulrich e szabad közlekedéssel elsősorban Hegellel ill. Heideggerrel szemben foglal állást.

⁷⁰⁸ Ha nem vezetnek el egymást mélyebben önmagához - a teljes elhatárolás ugyanis ezt megakadályozza - akkor ezáltal el vannak vágva saját mélyebb önmagukról is, amivé a másik segítségével válniuk kellene.

⁷⁰⁹ „Gleichwohl irritiert Ulrich nicht vénig dadurch, daßi und wie er sich stets auch als theologischer Autor zu erkennen gibt: Philosophie und Theologie sind bei ihm derart miteinander verwoben, daßi die Gestalt des Denkens voll gemeinhin nicht als einphilosophische angesehen werden Mrd.” FEITER, R., *Zür Frédiét befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17. Würzburg 1994. 20.

⁷¹⁰ Ugyanakkor Ulrichnál nem keveredik össze a két terület, szemben azzal, ahogy Rahner a saját vallásfilozófiái vázlatáról állítja: „Theoretisch, praktisch, und didaktisch berechtigt kann hier in der Theologie selber philosophiert werden, und diese 'Philosophie' braucht sich keine Skrupel darüber zu machen, daßi sie dauernd auch in eigentlichen Gebiete der Theologie hineinerschreitet” RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 22.

⁷¹¹ „fio benennt er nicht nur vielfach Anregungen und Anknüpfungspunkte für die Theologie, in seinen Erörterungen wird darüber hinaus immer wieder «das philosophisch Explizierte auf den Glauben hin transparent»; und niehr noch: Ulrichs Anafysen haben zwar ihre Mitte in der Seinsfrage, für ihn jedoch kann deren Ausarbeitung ohnedem Einbezug der Theologie gerade nicht «sachlich» (Heidegger) gelingen.” FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 20. Az idézett hely Ulrich egyik műve: ULRICH, F., *Gegenwart der Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8) Johannes, Einsiedeln 1974, 40. 14. lábjegyzet.

⁷¹² Sőt talán épp ezek az átlépések mutathatják meg bizonyos megoldatlan filozófiai vagy teológiai kérdések tulajdonképpeni szerkezetét. „Man kann sich allerdings fragen - und diese Frage sei den Theologen vom Fach zugespielt-, ob Ulrich mit seinen Ineinanderdenken von geschaffenen Sein und «ungeschaffener Gnade», von sich verendlicher Seinsgabe und sich inkamierendem Wort Gottes und somit von Metaphysik und Theologie zu weit gegangen ist oder ob er das „Prinzip” gefunden hat, nach dem die Philosophie und Theologie der Neuzeit, hin und her gegangen zwischen Immanentismus und Extrinsizismus, zwischen dem Wahnbild einer „naturapúra” und pantheistisch-atheistischem Ineinsfall von Göttlichem und Endlichem, gesucht hat, ohne es doch finden zu können, weil es ihr nicht gelang die griechische Metaphysik, die allén altkirchlichen Marcsién und somit auch den gegen sie formulierten Dogmen zugrunde lag, von einem ursprünglicheren Ansatz her-dér

Hegelnél a veszély a vallás feloldódása a filozófiában^{713 714 715 716}. Heidegger, részben épp ezen hegeli veszély elkerülése végett a kettőt „távoltartja egymástól”, túlságosan is. De ezen a ponton nem csak kritizálni, s főleg nem elvetni szeretnénk Hegel és Heidegger álláspontját, hanem sokkal inkább megérteni náluk azt a szándékot, mely álláspontjukat talán leginkább mozgatja, hogy aztán arra kérdezhessünk rá, hogy ez a szándék nem köszön-e vissza Ulrichnál.

Hegelnél filozófia és vallás viszonyé egy a kereszténységtől ihletett istenkép mozgatja. Eszerint Isten nem pusztán valamilyen érzéketlen, tőlünk távolmaradó szellem. Ha ilyen lenne, nem akarná megértetni velünk önmagát. Akkor nem lenne szükség arra, hogy a hit eljusson a megértésre, az „abszolút fogalom” színelátására. Egy az érthetlenség abszurdumaként előlünk elrejtőző Isten nem lehet a szeretet Istene.⁷¹⁷ Ulrich ezen a ponton érti meg Hegelt, de épp ezen a ponton akarja intuícióját mélyebben a szeretet titkához elvezetni. Ez pedig a teljes hegeli ontológia radikális új ráhangolásával jár, mindenekelőtt a pneuma logicizálásának korrekcióját maga után vonva.

A filozófia és teológia elhatárolásánál Heidegger legfőbb szándéka a filozófia illetve a teológia mint egzisztenciafonna különbözőségének hangsúlyozása. Ulrich szerint azonban igenis létezik a hívő filozófus egzisztenciafonnája, s így a filozófia és teológia „között” egy hannadik terület is megnyílt, mely „egy személyben” jelenti a hívő és filozófusi egzisztenciát, s így Ulrich számára értelmét veszti a heideggeri elkülönítés. De vajon, ha Ulrich értelmezése felől nézzük, mi volt Heidegger pozitív intuíciója? Úgy látjuk, hogy Heidegger életútja a filozófia helyes értelemben vett autonómiáját képviseli egy a filozófiai gondolkodásra egészségtelen módon

Seinsfrage, verschränkt mit der Erföhrung des absoluten Seins als Liebe - neu zu denken. " HAEFFNER. G, *Rézén sión zu »F. Ulrich, GegenwartderFreiheit« in TheologieundPhilosophie*, 51 (1976), 121-122.

⁷¹⁴ Vagy másképp mondva a kereszténység mint vallás feloldódása az abszolút szellemben - egy bizonyos „tudományelméleti monofizitizmus”, melyben a filozófia tulajdonképpen Krisztus isteni természete szerinti tudását jelenti. A Heideggernél jelenlévő veszélyt bizonyos értelemben lehetne „tudományelméleti nesztorianizmusnak” tekinteni, ahol a filozófia és a teológia úgy élnek egymás mellett, mint ahogy nesztor Krisztus emberi és isteni tudását látta: a kettő között van valamilyen párbeszéd, de nem járják át egymást, nem érintik meg igazán egymást.

⁷¹⁷ Legalábbis a fiatal Hegel koncepcióját végül a szeretet Istenének intuíciója vezeti „*Dér absoluteBegriffstellt nichts anderes dar als den 'Geist', den Inhalt des Glaubens und diesen selbst, aber nicht als Glaube, sondern als Wissen. Denn dér Glaube, dér noch nicht die Form des Wissens erreicht hat, wdrefür Hegel ein Glaube, dem sein Inhalt fremd ist. Er wdre nicht dér Glaube dér offenbaren Religion, sondern ins Geheininis hinein genommener Glaube: 'Entfremdete Freiheit', dér Spiegel des an-sich-hältenden Gottes, dér (für Hegel) somit nicht Liebe wdre. Um dér Liebe willen müfi dér Glaube ins absolute Wissen überstiegen werden. Oder: das Wesen dér Liebe lafit sich nur in dér Gestalt des „absoluten Begriffs” retten. Daniit die 'fides quae creditur', dér Glaube dér 'offenbaren Religion', in dem, was er sagt, in die Vollgestalt seiner Wahrheit eintrete, müfi die 'fides qua creditur', dér Glaube als Form ins Wissen des 'absoluten Begriffs' sich verwandeln.* " MÜLLER, S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Religion im Prozeß und System des absoluten Geistes*. in *Sein und Schein dérReligion* (Kiad. Halder, A., Kienzler, K., Möller, J.), Düsseldorf, 1983, 158-193, 183.

rátelenedni akaró teológiával szemben.⁷¹⁸ Továbbá Heidegger a gondolkodás teljes, le nem határolt szabadsága - melyről a filozófus nem mondhat le, hisz ezzel felszámolná saját filozófusi egzisztenciáját - tkp. egyet jelent azzal, hogy a gondolkodás egy folyamatos tapasztalat-közelségből származik. Talán ezért is maradt meg nála mindvégig az érdeklődés egy autentikus, azaz tapasztalat-közeli teológia iránt. Épp ezen pozíciójával szemben lehet Ulrich gondolkodásának egy fontos jellemzőjét könnyen artikulálni: Ulrich szerint épp a kegyelem fénye⁷¹⁹ adja meg a gondolkodás teljesebb szabadságát.

Amikor tehát Ulrich megőrzi a filozófiával szemben a teológia különállását, ezt azért teszi, hogy a filozófiát is mélyebben elvezesse önmagához: a lét teljesebb megértéséhez⁷²⁰. A fentebb említett „szabad közlekedésnek” fő oka pedig, hogy a kegyelem vezet el az értelmet önmagához, nem pedig a filozófia elkülönítése⁷²¹. Ez különösen is igaz az ontológiában: a létről való gondolkodás a teológiától elválasztva elszakad⁷²² a tapasztalati alaptól, hiszen a kérdés: „miért van valami” végül is teológiai jellegű. Továbbá az emberi szellem a saját létére kérdezve szembesülhet annak ajándék-jellegével: „Selbstwerdung durch Selbstempfangnis.”⁷²³ Még az

⁷¹⁸ „A *Int szempontjából, teológiai nyelven azt mondhatjuk, hogy Heidegger célja az ember létszerkezetének mint «tiszta természetnek» (naturapúra) feltárása.*” HEGYI, M., *Differencia és szimbiózis*, 301.

⁷¹⁹ A lét fénye valójában nyitott a kegyelem fényére, s a kettő elkülönítésének szükségessége nem igazolt.

⁷²⁰ „[Ulrichs *Philosophie*hat] vor allén mir bekannten ontologischen Entwürfen dies voraus, daß sie Aug in Aug zu den innersten Mystérién der christlichen Offenbarung s telit, sie öffhet, ohne den streng-philosophischen Raum zu verlassen, und damit den heillosen Dualismus zwischen Philosophie und Theologie glücklicher als vielleicht bisher übervindet.” Hans Urs von Balthasar szavai a *Homo abyssus* második kiadásának hátlapján.

⁷²¹ így érthető, hogy teljességgel idegen tőle, hogy filozófiát és teológiát egyszerűen mint a „természetes értelem” és a „természetfölötti kegyelem” világát válassza el. „*Unsinnig hingegen ist ein Ansatz, der zwischen Philosophie und Theologie derart unterscheidet, daß er einerseits «natürliches Denken» dem «Können der Vernunft» zumifit, andererseits «Theologisches Denken» in «unverdienter Offenbarung» eingründet. Als sei das «natürliche» Sein als Gabe nicht umsonstgeschenkt; als könnte der Mensch dicsen Anfang verfügen!*” ULRICH, F., *Gegenwart der Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8) Johannes, Einsiedeln 1974, 41. 14. lábjegyzet.

Hasonlóan látja Haeflher is: „*Ulrich ist ja insofern auch Theologe, als allé seine Analysen ihre Mitte in der Seinsfrage haben, deren Ausarbeitung für ihn ohne den Einbezug der Theologie unmöglich ist; er ist es - über den theologischen Charakter alléi; auch der griechischen Philosophie hinaus - auch insofern, als für ihn die spatmittelalterliche und dann neuzeitliche Scheidung der Theologie in eine «natürliche», philosophische, und eine «übematurliche», int engeren Sinn, keine Bedeutung zu haben scheint. Christliche Philosophie hat keine andere Theologie als die Christi. Gerade diese | Voraussetzung macht Ulrichs Gespräch mit Hegel und Marx, mit Nietzsche und Heidegger so fruchtbar; ist doch auch deren Denken in der Auseinandersetzung und unter dem Einfluß spezifisch christlicher Theologumena entstanden.*” HAEFFKER, G., *Rezension zu »F. Ulrich, Gegenwart der Freiheit« in Theologie und Philosophie*, 51 (1976), 118-122. Idézet helye: 121-122.

⁷²² „*Ulrichs Analysen haben zwar ihre Mitte in der Seinsfrage, für ihn jedoch kaim deren Ausarbeitung ohne den Einbezug der Theologie nicht „sachlich“ (Heidegger) gelingen.*” FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 20.

⁷²³ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 231.

ateizmus esetén is van egy teológiai apriori⁷²⁴, egy a létezéssel együtt adott lehetőség⁷²⁵, ami nélkül Isten tagadását nem lehet véghezvinni.

A létről való gondolkodás olyan kérdésekkel is szembesül, melyekre a hit ismer válaszokat, s ezek a válaszok nem szüntetik meg a kérdezést, hanem a kérdéseken keresztül az embert még nagyobb mélységekhez vezetik el, s így végül az emberi gondolkodást mélyebben vezetik el önmagához.⁷²⁶ Persze a modemitás tkp. épp ezen felfogás ellen lázad, mert úgy érzékeli, hogy ha elfogadja a hit szempontjait, azzal elárulja szabadságát, feladja a következetes gondolkodás ügyét. Ulrich épp ezért szeretné megérteni és megértetni, hogy a hit itt *valóban* segítségére siet a gondolkodásnak: „*megerősíti a belső látást, mert megnyitja a: ész.*”⁷²⁷ Ugyanakkor itt mutatkozik meg a gondolkodás autentikus alázata, mely felismeri mi az, amit kapott, felismeri létének ajándék-jellegét, és ezt gondolkodásában következetesen és hűségesen követi. Ez az alázat persze egyedül akkor lehet autentikus, *ha a létadás egy autentikus, teljesen ingyenesen ajándékozó szeretéiből származik*¹¹¹. Ezért végül is *a filozófiai gondolkodás és a hit párbeszédének igazi lehetőségi feltétele az az isteni szeretet, mely a létet a legteljesebb*

⁷²⁴ Ulrich egyik korai cikkében reflektál a léttapasztalat teológiai apriorijának kérdésére. ULRICH, F., *Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus*, in *11 probléma dell'ateismo. Atti del XVI. convegno internazionale del Centro di studi filosofici, Gallarate, 1961* Brescia 1962, 341-377. A tanulmányban külön tárgyalásra kerül: „Das theologische Apriori der Seinserfahrung”, III. pont, 349-352. Innen válik érthetővé, hogy maga az ateizmus is bír egy teológiai aprioriával: *„Dieses Apriori ist aber nicht so gemeint, dass es uns daran hinderte, in die Freiheit und Selbst-ständigkeit des persönlichen Lebens hineinzuwachsen. Im Gegenteil, es ist ein frei-gebendes Apriori, das das antwortende Herz aus eigener Kraft schlagen lässt: in der Unverrechenbarkeit seines ihm zugewiesenen Weges. ... Sogar das mögliche Nein zu uns selbst, wie auch zum Ursprung, ist ermöglicht durch das affirmierende Ja, das vorweg gegeben und | unserem Herzen vereignet wurde. Denn aus der Kraft dieser Gabe sind wir erst «wir selbst» geworden.”* ULRICH, F., *Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus*, 341-342.

⁷²⁵ Ugyanezt az adottságot, tehát hogy a hit elvezeti a gondolkodást önmagához. Balthasar a természet és kegyelem analógiájának kifejezetten teológiai kérdéskörében tárgyalja számos helyen, így például a *Pneuma und Institution* lapjain *„Alles Reden vom Menschen hängt immer an der Entscheidung, ob man seines Angestrahltwerdens vom Lidit der Gnade innwerden will oder nicht, wobei das Lidit ja vor allem auch die Einmaligkeit der Person hervortreten lässt: aus dem Licht ertönt die Stimme, die dem Einzelnen bei seinem Namenanruft, dem «neuen Namen, den niemandkenntals nur, wer ihn empfängt» (Apk2,17)“* BALTHASAR, H. U. v., *Pneuma und Institution*, (Skizzen zur Theologie IV.) Johannes, Einsiedeln 1974, 201.

⁷²⁶ Élesen látja Ulrich szándékát a tanítvány, Stefan Oster. Hosszabban idézzük: *„Obwohl Ulrich in diesem Werk nie von sich selbst spricht, ist das Budi doch unverwechselbar seines. Hatte er früher schon die Philosophie immer wieder in die Theologie überstiegen (genauer: sich im Denken glaubend der Gnade geöffnet und, durch sie befreit, gerade so wie philosophischer gedacht, als dies eine in sich verschlossene autonome Philosophie jemals zu tun vermag), so tut er dies hiernach Maßgabe der von ihm bedachten Sache grundsätzlich. Aus diesem Überstieg erhellt in dieser Arbeit in besonderer Weise der tiefere innere Zusammenhang zwischen dem Seinsdenken und der Offenbarung.”* OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie. in Gabe und Vergebung*, XIII-XXXIX, Idézet hely: XXVI. Később: *„Der Autor sieht in diesem Zusammenhang anders. Für ihn ist der Bezug von Seinsphilosophie und Wort Gottes das Naheliegende. Die Offenbarung des absoluten, lebendigen Wortes Gottes in der Gestalt Jesu Christi ist ihm befreiende, erlösende, personale (nicht gegenständliche) Möglichkeitsbedingung für die menschliche Vernunft, auch das geschaffene Sein im tiefsten Sinn als Liebe und Gabe wahrnehmen, bedenken und es, kraft des Beschenktseins durch die gegebene («verendlichte») Gabe, lebendig in Fleisch und Blut vollziehen und dankend verantworten zu können.“* Uott., XV.

⁷²⁷ *Fides et ratio*, 16. pont, 28.

szabadságban és szabadon-engedésben ajándékozza. Tehát az ontológia alapkérdését, a létadás (kereszténység) vagy „lét-adódás” (Heidegger) kérdését teo-lógiai kérdésfelvetésben lehet vizsgálni.^{728 729 730} Persze ebből következik az is, hogy minden olyan gondolkodás, mely számot vet a keresztény filozófia lehetőségeivel, végül is állást foglal teológiai jellegű kérdésekben. Ilyen teológiai jellegű állásfoglalás még a legóvatosabb agnoszticizmus is, hisz nem kevesebbet állít, minthogy Isten - ha egyáltalán létezik - csak olyan Isten lehet, aki semmilyen módon nem mutatkozik meg számunkra a lét horizontján.

E tisztázások után tudunk először arra rákérdezni, ami ezen alfejezet tulajdonképpen kérdése: *a biblikus ontológia egy hívő, keresztény filozófiai vizsgálódás, vagy' pedig már egy teológiai ontológiáj¹¹⁹* A válasz tulajdonképpen csak egy pontosítás.

Természetesen érthető a biblikus ontológia úgy, mint teológiai ontológia. Ha ugyanis a „biblikus ontológia” kifejezés használatakor csak arra reflektálunk, hogy a kinyilatkoztatás egy természetfölötti tudásban részesít minket, mely által olyan tudásunk lesz a létezők Teremtőjéről, mely a filozófia számára nem elérhető - ebben az esetben a biblikus ontológiát természetesen teológiai ontológiának kell tekintsük. De ha - ahogyan erre Oster⁷³¹ rámutat - a biblikus ontológia reflektál Krisztus emberi tapasztalatára, ha a biblikus ontológia a megtestesülés lehetőségére és mindenekelőtt az ember Jézus létmegértésére is utal, akkor egy tisztán filozófiai jellegű vizsgálódásról beszélhetünk, mely a hit állításait mintegy alulról, egy filozófiai ontológia eszközeivel értelmezi - de ugyanakkor vizsgálódásainak nem szab mesterséges határt csupán azért, mert vizsgálódása a hit területét érzékeli. Ilyen értelemben, úgy tűnik, a biblikus ontológiát

⁷²⁸ „Hier lebt ein Denken, das sich nicht eigenmächtig zu sich selbst «ermächtigt», sich nicht in die pseudo- göttliche Dimension des im bloßen Wissen hypostasierten (und pervertiert logozozierten) Seins, nicht in die idolisierte Idealität (oder Realität oder Bonität) «des Ganzen» hinein versteigt, sondern, durch das Empfangen- haben erweckt, dient.“ Uot., XV.

⁷²⁹ Teológiai szempontból teljesen egyértelmű, hogy Heidegger álláspontja egyfajta agnoszticizmus. De filozófiai szempontból is felmerül, hogy nem arról van-e szó, hogy egy a filozófia autonómiáját védő állásfoglalás miatt kénytelen lezárni a gondolkodást a létadás ajándékkarakterére előtt

⁷³⁰ Nézetünk szerint tulajdonképpen ez utóbbit állítja Feiter, amikor a Schlier-től kölcsönzött „charismatische Weisheit” kifejezést használja FEITER. R., *Zür Freiheit beireit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 22. V. ö.: SCHLIER, H., *Kerygma und Sophia*, 226.

⁷³¹ „Ulrich ist davon überzeugt, dass der christliche Glaube dem Menschen nicht nur die alles erlösende Offenbarung schenkt, wer Gott in ihm selbst und in und jüir seine Schöpfung ist, wodurch Theo-logie, alsó ein rational verantwortetes Denken der Offenbarung (von dieser her), ermöglicht wird. Sondern: weil Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, schenkt die Offenbarung zugleich bleibend Gültiges darüber, wer der Mensch ist, was die Welt im Ganzen ist und wodurch Mensch und Welt sind, wer bzw. was sie sind: durch das geschaffene Sein als Liebe. Diese Erfahrung und Erkenntnis ist jedoch eminent philosophisch. Wenn das geschaffene Sein - wie Ulrich es mit Thomas von Aquin schaut - in Wahrheit Gabe, Akt (actus actuum), Fülle, Liebe, wenn Schöpfung Seins-schenkung, Seins-mitteilung («dare esse», «communicare esse», Thomas v. A.) ist, dann ist von dieser Seinserfahrung notwendig das ganze denkende Vemehmen der Wirklichkeit berührt, bestimmt, ja gleichsam durchatmet. ” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*. XVI.

jellemzi egy bizonyos kettősség, és pontosabb megkülönböztetésre van szükség ahhoz, hogy milyen értelemben lehet teológiai vagy épp filozófiai jellegűnek tekinteni.

A biblikus ontológia központi kérdése Ulrichnál maradandóan a létadás ajándék jellege, és épp ennek helyes megragadása az, ami a filozófiát legeredetibb érteimében elvezetheti önmagához. Ehhez azonban épp azt kell megértenünk, hogy a létajándékozás olyan szeretetben és szabadságban történik, mely egyáltalán nem veszélyezteti az ember szabadságát, autentikus létezését⁷³². De hát nem épp ez a modemitás alapkérdése? Ulrich tehát végül is a modemitás alapkérdésére szeretne őszinte keresztény választ adni és felmutatni. S ez végül nem másért történik, mert ez a gondolkodás a hitből él, a hitből nyeri azt a bizalmat és belső szabadságot, mely által a létet is ajándéknak tudja megélni - de ettől még nem veszíti el létjogosultságát, hogy filozófiaként értelmezze önmagát⁷³³. Az pedig a kegyelem igazi csodája, hogy megérkezése nem szünteti meg az ember szabadságát, hanem épp megerősíti azt.⁷³⁴

⁷³² „Das Sein als Gabe ist deshalb auch nicht hintergründig mit Gott als seinem Ursprung verklammert. Vielmehr herrscht eine ab-gründige Differenz, die aus der absoluten Freiwilligkeit des umsonst Schenkenden und aus dem Gratis seiner Gabe hervorgeht, zwischen dem geschaffenen (ipsum esse non subsistens) und dem absoluten Sein (ipsum esse subsistens); eine Differenz, die gerade den totalitären, pseudo-metaphysischen denkenden Durchgriff und Vorgriff auf Gott hin verunmöglichstjenevermessene Verstiegtheit, diemeint, sich mittels des Seinsdenkens des Absoluten begreifend bemächtigen zu können («si comprehendis, non es;Deus», Augustinus). Deshalb ist Ulrichs Denken keine Onto-theo-logik, sondern ein Philosophieren, das sich empfangen-habend in den «Deus semper maion hinein dankend verschweigt und keine Angst hat, seine Herkunft und seine Voraussetzungen offen zu legen und seine «ibera servitus» zu bekennen.“ OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*. XVII.

⁷³³ „Wenn hier und im Folgenden das philosophisch Explizierte auf den Glauben hin transparent wird, dann nicht deshalb, weil eine «methodische Verunkldrung» vorliegt, sondern dicse Philosophie aus dem Glauben lebt; in einem gewissen Sinné sich dorthinein «verloren» hat, aber darum nicht weniger «philosophisch» ist. Im Gegenteil. Auf dicsem Weg ist sie gerade in ihr eigenes Wesen eingerückt, sich selbst übereignet und zu sich gekommen.“ ULRICH, F., *Gegenwart der Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8) Johannes, Einsiedeln 1974,40.14. lábjegyzet.

⁷³⁴ „...die Praszén der Gnade wird dann an der Identität des Philosophierens mit sich selbst, seinem Philosophisch-Sein ablesbar; daran, dafi Philosophie als Philosophie zu sich selbst befreit ist.“ ULRICH, F., *Gegenwart der Freiheit*, uott.

1.4.3. Biblikus ontológia mint ontológia, antropológia és krisztológia perikorézise

Ulrich a Homo abyssus elején a mű vonalvezetését így foglalja össze: *„Ich versuchte darin aufzuzeigen, daß Sein und Mensch ursprünglich zusammengehören und das Sein in eben diesem Bezug zum Menschen seine Überwesenhaftigkeit auch und gerade im Hinblick auf das Menschen-wesen offenbart. ... Im Zug der Sache habe ich daher die Ontologie in die Anthropologie und diese in die Christologie überstiege“*^{72A} Ulrich filozófiája tehát mintegy feltételezi ontológia és antropológia egymásba nyílását. Az ember csak a létre való kérdezésben szembesül saját létének és természetének ellentmondásosságával, s a létre kérdezve kérdez önmagára. Tamással szólva az emberi szellem „valamiképp minden”, s a gondolkodás a lét útját járja végig. Hyen értelemben Ulrich ontológiája antropológiai jellegű és antropológiája ontológiai jellegű.

A keresztény filozófia - és ennyiben valóban mindig lesz egy teo-lógiai jellege - a létre kérdezve Istenre is rákérdez, s felfedezi, hogy a lét nem Isten, de valamiképp Isten adja a létet. Ezért már a létadásnak van egy „anonim kinyilatkoztatás” jellege, s ilyen értelemben az ontológia nyitott arra, hogy belőle kibomoljon egy filozófiai Isten-tan. Ennél több történik, ha a létezők vizsgálatát megnyitjuk a krisztológiára, ha tehát a létezők egyikének, a megtestesült Logosznak vizsgálatát bevonjuk az ontológia körébe. De hangsúlyozni kell, hogy ez továbbra is egy filozófiai jellegű vizsgálódás, ahogyan azt a filozófiai krisztológiák esetén láthattuk. A megtestesült Logosz minden létező prototípusa, a Logosz megtestesülése a teremtés, azaz a létadás alapintenciója. Ő bizonyos értelemben az ontológia és az antropológia első témája, s az ő létére való spekulatív reflexió újrahangolja az előbb jelzett onto-antiopo-lógiát. Krisztus, a megtestesült Logosz mint a lét egészére nyitott ember - az ő léttapasztalata és létértekezése ennek az ontológiai-antropológiai-krisztológiai perikorézisnek a kiindulópontja. Ez lenne a biblikus ontológia *programjának* egy a fentiek alapján remélhetőleg érthető, de továbbra sem végleges meghatározása. Ha Ulrich filozófiáját a biblikus ontológia ezen *programja* mentén vizsgáljuk, úgy talán kirajzolódik, hogy ez a program megfelel a keresztény filozófiával szemben támasztott fenti követelményeknek. Ezen perikoretikus ontológiai-antropológiai programot ugyanis messzemenőkig jellemzi a metafizikai nyitottság, s perikoretikus jellege alapvetően kontemplatívává teszi. Továbbá érzékeny a modernitásban jelenlevő szabadság-problematikára, s érzékeli annak keresztény gyökereit, s ezért a szabadság légkörét maga számára kritériumként

^{72A} *Homo abyssus*, 11. (1.)

szabja. Ugyanakkor ez a gondolkodói út dialógusok, szellemi találkozások lezárni nem szándékolt sora, melyben végezetül Ulrich a szeretet türelmével szándékszik résztvenni.

Ha ez így van, akkor e bevezetőnek szánt, de a biblikus ontológiát talán valamennyire bemutató fejezetben azt kell még megvizsgálnunk, hogy miért gondoljuk úgy, hogy a biblikus ontológia az exegézis fontos dialóguspartnere kellene legyen.

1.5. „Biblikus ontológia ” mint az exegézis lehetséges dialóguspartnere

A „biblikus ontológia” kifejezés már önmagában is ellenérzéseket támaszthat a biblikusok körében éppúgy, mint a filozófusok között. Mégsem monhatunk le a két tudomány párbeszédéről - igaz a „biblikus ontológia” azok körében is visszatetszést kelthet, akik hívei ugyan ennek a párbeszédnek, de más alapokra helyeznék. Korábban a keresztény filozófia terén végzett vizsgálódásaink alapján szerettünk volna megfelelni nekik, most a szentírásmagyarázat jelen helyzetére szeretnénk kitekinteni - s felmutatni azokat a jelenségeket, melyek egy biblikus ontológia létjogosultsága mellett szólnak.

De nem csak a filozófia és exegézis közötti párbeszéd miatt kell egy pillantást vetnünk az exegézis újkori történetére. Schmidinger szerint a filozófia mai állapotának is egyik fontos oka, hogy a teológia óriási mértékben „át-exegetizálódott”⁷³⁵, s a teológiának olyan területei erősödtek meg, melyek nem igénylik a filozófiai reflexiót, s közben háttérbe szorultak a szisztematizáló diszciplínák, melyek a filozófiai képzettséget jobban igénylik. A keresztény filozófia jogosultságát a katolikus teológia gyakorlata vonta kétségbe. Ha viszont Schmidingemek igaza van, akkor a teológia és a filozófia oldaláról kritika alá kell vetni a modern exegézis autonómia-igényét - legalábbis annak mai megjelenési formáit. Ez különösen akkor válik indokolttá, ha figyelembe vesszük, hogy ez az autonómia-igény egy olyan szekularizációs folyamat része, mely bizonyos értelemben felfalja gyermekét⁷³⁶. Félő ugyanis, hogy ezen emancipált exegézis leginkább abban az értelemben válik autonómmá, hogy elveszti kapcsolatát az egyház valós életével, s tulajdonképpen az egyházon kívülre kerül. Ezzel azonban - legalábbis a katolikus

⁷³⁵ Schmidinger szerint a keresztény filozófia mai helyzetének az egyik fontos oka: „liegt in der Tatsache, daß sich die Theologie in großem Ausmaß verexegetisiert hat.” SCHMIDINGER, H. M., *Der Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 46.

⁷³⁶ „Die Sakularisierung ist in gewisser Hinsicht zu einem Opfer ihrer selbst geworden. Indem sie nämlich die Freisetzung der Autonomie der verschiedenen Lebensbereiche vorangetrieben hat, hat sie wesentlich zu jener pluralistischen Ausdifferenzierung der modernen Lebenswelt beigetragen, in der der Pluralismus sich schließlich gegen sie wendet und sie überrollt.” SECKLER, Max, *Die lieutigeplidosoptisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus”*. 285-286.

felfogás szerint⁷³⁷ - eredeti hivatásától távolodik el. S vajon mit kezd azon kérdésekkel, melyek a Szentírás vizsgálata után nyitottak maradnak, s ugyanakkor érintik az egyház életét?⁷³⁸

1.5.1. A modern exegézis emancipációja és autonómiája

Arról a folyamatról kell itt szót ejtsünk, melyben a modern exegézis tulajdonképpen megszületett. Az „exegézis autonómiája” első olvasatban egy szaktudomány önállóságát jelenti elsősorban az egyházi tekintélytől. Ez a folyamat beleillik a tudományok autonómiájának általános térnyerésébe, s mindenképpen van egy pozitív tartalma.⁷³⁹ De ezen emancipációs folyamatban az exegézis - legalábbis egyes képviselőinek felfogásában - végső soron teljes önállóságot igényel a teológiának minden, ezen szaktudományon kívüli területétől, sőt magától a hittartalomtól is.⁷⁴⁰ Ezzel, úgy tűnik, házon belülre került az a problematika, mely száz évvel ezelőtt még az Egyház és a modemitás viszonyát jellemezte. Ugyanaz az autonómia-igény, mely egykor a profán tudományok művelői részéről megjelent, az jelentkezik most az exegéták részéről.⁷⁴¹

Talán szerencsés lenne, ha az exegéták jobban meghallgatnák a keresztény filozófusok értékelését arról a modemitásról, melynek különböző eszméi beépültek az exegézis eszköztárába⁷⁴² - s itt nem csak a történetkritikára gondolunk, hanem a különböző újretorikai vagy

⁷³⁷ „A- exegétáknak az is feladatuk, hogy' világossá tegyék a Biblia és az Egyház kapcsolatát.” PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (Biblikus írások 1.), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 70. „Az exegézis akkor tenni legpompásabb gyümölcsseit, ha szoros kötöttségben marad a keresztény közösség élő hitével.” Uott., 78. Továbbá: „A nagy- hagyományhoz való hűségből, amiről maga a Biblia tanúskodik, a katolikus exegézisnek (...) meg kell őriznie teológiai tudományként való azonosságát, amelynek fő célja a hit elmélyítése.” Uott., 94.

⁷³⁸ „Die historisch-kritische Exegese kaim jede Schriftinterpretation - z. B. die in dér gegenwärtigen Kirche dominierende oder von den Tragem des apostolischen Lehramtes vorgelegte - kritisch mit dem Urtext konfrontieren, nicht aber positiv entscheiden, welche Interpretation das Christusereignis authentisch bezeugt und welche nicht.” MENKE, K-H., *Jesus ist Gott dér Sohn. Denkformen und Brennpunkte dér Christologie*. Pustet, Regensburg 2008. 73.

⁷³⁹ „In dér netten Freiheit des Denkens, zu dér die Attjklanmg vorgestofien war, erschien das Dogma als das eigentliche Hindernis rechten Verstehens dér Bibéi in sich selbst. Befreit von dieser unsachgemafien Voraussetziing und ausgerüstet mit einern für strenge Sachlichkeit bürgenden methodischen Instrumentar, schien mán mm endlich wieder sie Stiinine des Ursprungs rein und unverstellt hören zu köimen. In dér Tat kant láng Vergessenes ztnn Porschéin; die Polyphonie dér Geschichte wurde hinter dér Homophonie dér traditionellen Auslegung wieder hörbar. Weil dér menschliche Faktor dér heiligen Geschichte iinmer plastischer hervortrat, zeigte sich zugleich auch Gottes Handeln gröfier und nciher.” RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit. Zür Frage nach Grundingen und Weg dér Exegese heute* (Quaestiones disputatae, 117) Herder, Freiburg 1989, 15-44. Az idézet helye: 15.

⁷⁴⁰ „Wo Theologie den Glauben voraussetzt, unt Offenbarung (und damit auch den Glauben selbst) soweitals möglich zu verstehen, sieht reine Exegese zunächst vöm Glaubensakt ab, unt den literarischen Charakter dér vöm Glauben Zeugnis ablegenden Dokumente zu erforschen.” BALTHASAR, H. U. von, *Christen sind einfaltig*, Kriterien 66. Johannes, Einsiedeln 1983, 96.

⁷⁴¹ Más szempontból nézve pedig mintha a felek helyet cseréltek volna - s a tudományos szabadságot a katolikus exegéták védelmezik az egyházon kívül sokkal erősebb fundamentalizmussal szemben.

⁷⁴² V. ö. Pápai Biblikus Bizottság értékelését a történet-kritikai módszerről. Eszerint képviselőit olykor olyan a priori előfeltevések is vezetik, melyek „tendenciózusok is lehetnek”, s melyeket ezért adott esetben felül kell vizsgálni. PÁPAI

konstruktivista módszerekre is.⁷⁴³ Vagy ha elvégeznék a történet-kritikai módszer történet-kritikáját, ahogy azt Ratzinger már majd három évtizede javasolta.⁷⁴⁴ E vizsgálódások talán csak arra lennének elegendőek, hogy modern exegézis művelőit szembesítsék saját filozófiai előítéleteikkel, de már ez is továbbvezetne a kérdéshez: szövegértelmezésük mennyiben felel meg a kinyilatkoztatott szöveg jellegének.⁷⁴⁵

Másfelől az exegézis keresi emancipációját a „világi tudományok” körében, s ezzel együtt a modern tudományfelfogás ítélszéke előtt is. Ez persze változó tudomány-ideálokat jelent, s ezért az exegézis hol történettudománynak, hol inkább nyelvtudománynak, kultúránthropológiának vagy épp egy matematizált filológiának tűnik.

Az exegézis egyre inkább „laikus” tudomány - e jelenség háttérben meghatározóan jelen van a modern gondolkodás történeti-plurális jellege, mely nemcsak a „dogmával” (Kant) akar leszámolni, de minden olyan igazságigénnyel is, mely vallási jellegű. Az exegézis „ökumenizmusa” egyszerre régi-új érték, s ugyanakkor olyan hivatkozási alap, mely ténylegesen a modern vallási pluralizmust is behozhatja a teológiába, hiszen maga a Szentírás lesz egy olyan vizsgálódás tárgya, mely módszereiben és céljaiban „laikus”, s résztvevői a vallási tolerancia jegyében zárójelbe teszik vallási meggyőződéseiket. Csakhogy a modernitás nem áll meg a vallási pluralizmusnál, hanem végül elvitatja a vallásoktól - s így a teológiától is, - hogy állításait feltétlennek, „igazságnak”, tudományos szempontból megalapozottnak tekintsék.⁷⁴⁶

Természetesen nem akarjuk elvitatni az exegézis - vagy bármely más tudomány - jogos és helyesen értelmezett autonómiáját. Az azonban szükségesnek látszik, hogy az exegézis emancipációját ne egy elszigetelt jelenségnek, egy izolált tudomány belügyének tekintsük - mert egyszerűen nem az. Ezzel szemben szükséges azt a tágabb háttérrel figyelembe venni -

BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. 15.

⁷⁴³ Maga a fundamentalizmus is egy modern jelenség, mely szintén filozófiai kritikát igényel.

⁷⁴⁴ „In der diachronischen Lektüre der Exegese werden deren philosophische Voraussetzungen von selbst sichtbar” RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit*. 24. „Die wissenschaftliche Exegese muß das philosophische Element an einer Reihe ihrer Grundaxiome erkennen, und sie muß von da aus auch die Ergebnisse überprüfen, die auf diesen Axiomen beruhen.” Uott., 42.

⁷⁴⁵ „Die moderne Exegese hat zwar, wie wir sahen, Gott ins gänzlich Unfassbare, Uweltliche, und damit nie Auszusagende verwiesen, aber nur, um dann den Text der Bibei selbst als ganz weltliche Sáriie nach naturwissenschaftlichen Methoden behandeln zu können.” Uott.

⁷⁴⁶ Lessing szerint a történeti vallások az egy ésszerű vallás előzetes megjelenési formái. Ezért Lessing után „Religiöser Pluralismus ist zu ertagen unter dem Aspekt der Depotenzierung, Deabsohtisierung und Privatisierung der Religion und der religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Im Zeichen wissenschaftlicher Epistemologien wird dann den Religionen überhaupt die Wahrheitskompetenz abgesprochen.” SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus”*. *Sakularisierung, Postmodernismus und religiöser Phtralismus in Lafilosofia comesantità delta ragione. Scritti in onore di Xavier Tilliette* (Kiad. Russo, A., Vieillard-Baron, J-L.), Università di Trieste, 2004, 281-309. Az idézet helye: 289.

nevezetesen a modern gondolkodás általánosabb folyamatait - mely a modern exegézis születését körbeveszi.

1.5.2. A történet-kritika kérdése⁷⁴⁷

A történet-kritika kérdése bizonyos értelemben paradigmatikus, hiszen a modern exegézis autonómia-igénye jórészt egybeesik a történet-kritikai módszer létjogosultságáért folytatott küzdelemmel. A történet-kritika azonban nem csak egy történeti jellegű vizsgálódás⁷⁴⁸ autonómiájának biztosítása az exegézis en belül. Megjelenése annak a historizáló romantikának a világába illik, mely a vallásokban is csak történeti képződményeket lát. Nem csoda, ha a történeti vizsgálódás végül elvitatja a vallásoktól, hogy képesek valamilyen sajátos módon igaz állítások megfogalmazására⁷⁴⁹ - hiszen ezt a történeti vizsgálódás módszertanilag már eleve elvetette. S ha utólag egy vallási tolerancia nevében meg is engedjük, hogy ezek a vallások szabadon működjenek, valójában mégis elvitatjuk tőlük azt, ami a legsajátabb jellemzőjük: hogy a tapasztalaton túlira vonatkoznak.⁷⁵⁰

A történeti vizsgálódás mindig feltételez valamilyen felfogást arról, hogy a történeti tények jelentenek-e valamit, s hogy ezen jelentés hogyan fejthető fel - ezért is tart szükségesnek a „Fides et ratio” épp történeti vizsgálódás esetén egy filozófiai reflexiót.^{751 752}

⁷⁴⁷ A történet-kritikai módszer történetének áttekintéséhez: KUMMEL, W., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1958. A történetkritikai módszer egyházi megítéléséhez: PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. Elsősorban 11-17 ill. 79-94.

⁷⁴⁸ Már maga a „történetiség” is erősen filozófiai jellegű kategória, és így a történet-kritika képviselői nem egy „világnézeti semleges” történelem színpadán értelmezik a kereszténységet. Megvan a maguk történelem-értelmezése. Így pl. Bultmannnál a történelem teoretizálása történik, míg ezzel szemben pl. Vermes Gézánál a teológia mintegy felszívódik a történelemben.

⁷⁴⁹ „In der Romantik eifolgte die Entdeckung des Individuums, der historischen, kulturellen, gesellschaftlichen, religiösen und anthropologischen Indidualitäten und deren positive Bewertung. Der Begriff des Historismus steht dann für die grundsätzliche Vergeschichtlichung und Relativierung aller Erkenntnisse und Erkenntnisformen. Hier eifolgt auch eine umfassende Historisierung aller religiösen Unbedingtheitsansprüche.” SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus”* 289.

⁷⁵⁰ „Aber man muß auch sehen, daß Religionen, die sich im Zeichen der Pluralität unter Preisgabe ihres Wahrheitsanspruchs gemütlich miteinander arrangieren würden, im Garten Gottes möglichst viele Blumen zum Blühen zu bringen, ohne Unterscheidung von Kraut und Unkraut, keine Religionen mehr wären. Sie würden ihr Wesen verlieren.” SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus”*. 305.

⁷⁵¹ teológusnak tehát a kinyilatkoztatás forrásainak értelmezése közben azt a kérdést kell föltennie magának, hogy 'mi az a mély és hamisítatlan igazság, amit a szöveg, természetesen a nyelv korlátai között, közölni akar. (...) e szövegek olyan történésekről tudósítanak, melyek igazsága túl van az egyszerű történeti eseményen: igazságuk az üdvtörténetben és az üdvtörténetért hordozott jelentésükben rejlik. (...) Ezért sürgető parancs, hogy' filozófiáig is vizsgáljuk meg a tény és jelentése közötti kapcsolatot; ez a kapcsolat a történelem sajátos értelme. *Fides et ratio*, 94. pont, 105-6.

⁷⁵² „Partiamo ancora una volta dalla domanda formulata all' inizio: qual è lo stato epistemologico della 'esegesi biblica? Romano Guardini ... rispondeva: essa appartiene alla «scienza della fede» (Glaubenswissenschaft) cioè alla teologia.” DE LAPOTTERIE, L, *L' esegesi biblica scienza della fede m.L' esegesi cristiana oggi* (ed. la Potterie, L; Guardini, R.; Ratzinger, J.; Colombo, G.; Bianchi, E.) Piemme 1990, 127-165. Az idézet: 151. Guardini kifejezése itt

De továbblépve: vajon lemondhatunk-e arról, hogy az exegézis - Romano Guardini szavával - „*Glaubenswissenschaft*”⁷⁵², vagyis teológiai jellegű tudomány legyen? De la Potterie szerint az exegézis nem egy tisztán filológiai és történeti jellegű tudomány, mert a tárgya a Szentírás.⁷⁵³ Ezért az a törekvés, mely az exegézist ki akarja szakítani a teológia köréből, nem annyira az exegézist akarja bevezetni az igazi tudományok körébe, hanem sokkal inkább a teológiát akarja egy modern tudomány-felfogás értelmében a tudományok köréből száműzni, hiszen e modern tudományfelfogás szerint a „hittudomány” egy önellentmondásos fogalom.⁷⁵⁴

Miért kell az exegézisnek törekednie arra, hogy módszertanában is tükröződjék az a meggyőződés, mely szerint a Szentírást kinyilatkoztatott szövegnek tekinti? Mert enélkül nem fogja tudni megérteni a szöveg értelmét.⁷⁵⁵ Ez egyszerűen a kinyilatkoztatás természetéből fakad: ha valaki eltekint attól, hogy a Szentírás kinyilatkoztatott szöveg, akkor épp attól tekint el, ami e szöveg mondandója, születésének célja, vagyis tulajdonképpen vizsgálódásában nem veszi figyelembe, hogy a vizsgált tárgy milyen megközelítést kíván.⁷⁵⁶ Úgy tekint a szövegre, mintha annak olvasásakor eltekinthetnénk attól, hogy a szöveg maga hitet feltételez az olvasóban.⁷⁵⁷ Továbbá ha nem adjuk meg az értelmezésben a központi szerepet annak, hogy az emberi szerző mit akar Istenről tanúsítani, akkor tulajdonképpen épp azzal nem törődünk, ami a szöveg fő szervező elve: a tartalmával.⁷⁵⁸ Végül pedig ugyancsak a kinyilatkoztatott szöveg természetéből fakad az a probléma, hogy isteni és emberi szerzőről beszélünk, s a kettő esetén a szerzőség meglehetősen eltérő jellegű. Ez esetben olyan értelmezési módszerre van szükség, mely érzékeny

olvasható: GUARDINI, R., *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*. in *Die Schildgenossen* 8 (1929) 24-57.

⁷⁵³ *'esegesi non è semplicemente una scienza filologica o storica. Essa è una scienza <7e/>interpretazione applicata alla Sacra Scrittura; a questo titolo essa è e deve essere una scienza teologica.*” DE LA POTTERIE, I., *L'esegesi biblica scienza della fede*, 151.

⁷⁵⁴ *'altra difficoltà è più fondamentale: nella cultura moderna, dopo l'illuminismo, si ritiene comunemente che c'è incompatibilità tra la ragione e la fede. Parlandosi «scienza della fede» sembra dunque contraddittorio.*” Uott, 151.

⁷⁵⁵ „... Dovesi trova il senso del testo biblico? La risposta a queste domande non riguarda il metodo esegetico, ma quelli che Blondel chiamava «i prolegomeni a ogni esegesi futura». Per far comprendere meglio tutta ciò che è implicato nel problema del superamento del testo, superamento che permette di arrivare veramente a comprenderlo, pensiamo utile ricordare qui quello che l'ermeneutica filosofica recente ci insegna: «interpretare», diceva Heidegger, alludendo all'etimologia del tedesco *Aus-legen* (che si potrebbe tradurre con *porre-fuori*, *esporre*, *di-spiegare*.fr. *dé-ployer*), consiste nel «dire» il «non-detto» delle cose r/effe.” Uott, 161.

⁷⁵⁶ „Damit wird die Grundfrage, von der jede Schriftauslegung ausgehen muß, sichtbar. Wenn ganz allgemein gesprochen - der methodische Zug ist immer vom Gegenstand bestimmt werden muß, um den es dabei geht, damit stellt sich natürlich auch die Frage, ob ein Text, der im Glauben als Heilige Schrift angesehen wird, vom Glaubenden mit profanen Methoden bearbeitet werden darf.” KÖRNER, B., *Wort Gottes, das das Wort Gottes Bezeugt*, In *La filosofia come santità del a ragione. Scritti in onore di Xavier Hihette* (Kiad. Russo, A., Vieillard- Baron, J-L.), Università di Trieste, 2004, 311-337. Az idézet helye: 313.

⁷⁵⁷ *„Mifiverständnis (...) | (...) : Die Heilige Schrift sei zuerst nicht ein historisches Dokument zu lesen und erst dann als Zeugnis des Glaubens.*” KÖRNER, 312-313. Ezzel szemben az exegéták gyakran valóban azt az álláspontot képviselik, hogy a szöveg helyes értelmezéséhez először zárójelbe kell tenni a hitet.

⁷⁵⁸ V. ö. BALTHASAR, H. U. v., *Die Heilige Schrift*. (Antworten des Glaubens 39), Freiburg 1986.

erre a különbözősége ⁷⁵⁹, s nem elégedhetünk meg azokkal a módszerekkel, melyek megragadnak a tisztán történeti kategóriáknál⁷⁶⁰. Az írásértelmezés módszerének ugyanis elkerülhetetlenül van - legalább bennfoglaltan - egy kinyilatkoztatás-értelmezése, melynek összhangban kellene lennie a szöveg kinyilatkoztatott jellegével! Mindezek alapján kimondhatjuk - így összegzi az írásértelmezés katolikus hagyományát Balthasar, - hogy a kinyilatkoztatott szöveg eleve csak akkor válik érthetővé, ha a hit önátadásának módusában olvassuk,⁷⁶¹ s ezért végül egy olyan exegézisre van szükség, mely önmagát el tudja helyezni abban a nagyobb összefüggésben, mely a kinyilatkoztatás tulajdonképpeni közege: az egyház eleven hitében.^{762 763}
^{764 765 766} A történetkritika számára mindez elsősorban azt jelenti, hogy ki kell egészülnön más megközelítésekkel, ahogy ezt egyházi megnyilatkozások, kezdve a Dei Verbummal, újra és újra hangsúlyozzák.

A Dei Verbummal új korszak kezdődött a katolikus szentírástudományban. Jellemző, hogy a teológiai köztudat ezt a dokumentumot úgy tartja számon, mint ami megnyitotta az utat a

⁷⁵⁹ „Wenn Gottes Wort und Menschenwort im Wort der Schrift so eng miteinander verbunden sind, dann muß man von allem Anfang an den einzigartigen Charakter der Heiligen Schrift in Rechnung stellen.“ KÖRNER, 324. A történetkritikai módszer egy törekvése volt a mítosztalanítás. Első közelítésben ez csupán egy olyan törekvés, mely a korabeli kultúrából fakadó elemektől akarja a szöveget megtisztítani, melyek eltávolítanak a történeti alaptól, illetékesen magától a Názáreti Jézustól. A mítosztalanítás programjának azonban szükségszerűen van egy szemléleti kerete, s ezen szemléleti keret teológiai vizsgálatától és kritikájától nem lehet eltekinteni. E szemléleti keretről pedig, s így a mítosztalanítás programjának egészéről pedig szinten elmondható, hogy túlságosan el akarja választani a szövegben az isteni és emberi szót - s ezáltal újra csak eltávolodik attól, hogy a szöveget úgy olvassa, ahogy ez a szerző szándékainak megfelel. S így a radikális mítosztalanítás végül csak oda tud eljutni, ahonnan elindult: ahhoz az előfeltevéshez, hogy a Názáreti Jézus csupán egy történeti személy.

⁷⁶⁰ „Glaube ist kein Bestandteil der Methode und Gott kein Faktor historischen Geschehens, mit dem sie rechnet. Weil aber in der biblischen Darstellung der Geschichte alles durchtrankt ist von göttlichem Handeln, muß eine komplizierte Anatomie des biblischen Wortes beginnen: Man muß versuchen, die Fäden so auseinanderzunehmen, daß man schließlich das „eigentlich Historische“, d. h. das bloß Menschliche des Geschehens, in den Händen hält und andererseits erklärt, wie es zugeht, daß dann überall die Idee Gottes eingewoben wurde. So muß man gegen die dargestellte Geschichte eine andere, „wirkliche“ konstruieren: hinter den bestehenden Quellen - den Biblischen Büchern - anfänglichere Quellen finden, die dann zum Maßstab der Auslegung werden.“ RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit*. 16.

⁷⁶¹ „So könnint in den Ausführungen Balthasars eines ganz klar ans Lidit: Die angemessene Haltung gegenüber der Heiligen Schrift ist nicht wissenschaftliche Distanz, sondern gläubige Hingabe.“ KÖRNER, 317.

⁷⁶² „Von Anfang an muß klar sein, daß der eigentliche Sinn der Heiligen Schrift sich nur dem erschließt, der von der Perspektive des Glaubens herangeht. Der Glaube ist der umfassende Horizont einer sachgerechten Auslegung der Heiligen Schrift, die historisch-kritische Methode muß dem ein- und untergeordnet werden. In diesem Sinn hat die historisch-kritische Schriftauslegung ihren Platz nicht vor der gläubigen Schriftauslegung, sondern als Teilmoment der kirchlich-gläubigen Schriftauslegung.“ KÖRNER, 324. Meg kell jegyezzük, hogy Kömer tanulmánya nem tér ki arra, hogy a keresztény hit hogyan teszi lehetővé a történet-kritikai módszert. Hogy épp a megtestesülés eseménye, s a történeti eseményekben történő kinyilatkoztatás a történet-kritikai vizsgálódások számára valóságos alapot nyújthat.

⁷⁶³ Dei Verbum, 12.

⁷⁶⁴ Dei Verbum, 12.

⁷⁶⁵ Márpedig ez az egység értelmezhetetlen az isteni önközlés mibenlétére illetve a kinyilatkoztatott szöveg kinyilatkoztatott-voltának mibenlétére történő reflexió nélkül.

⁷⁶⁶ DE LUBAC, Henri, *Rückblick auf die Entstehung meiner Schriften*. Einsiedeln 1996, 313.

történet-kritikai módszer szabadsága előtt. Pedig a zsinati atyák emellett egy másik alapelvet is megfogalmaztak: a történet-kritikai módszert ki kell egészítsék olyan módszerek, melyek tekintettel vannak a Szentírás egészének egységére s az analógia fidei-re. Hosszabban idézzük Bernhard Kömer kommentárját a zsinati szöveghez:

„(...) *«Da Gott in den Heiligen Schriften durch Menschen nach Menschen art gesprochen hat, muß die Schriftelklärer, um zu erfassen, was Gott mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte»* ' ' *Nach einer summarischen Würdigung einschlagiger Methoden kommt die Offenbarungskonstitution aber auch auf eine weitere Grundregel zu sprechen, die besagt, daß «die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde»*¹⁵⁴. *Deshalb - so das Konzil - «erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit»*¹⁵⁵ *der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens.*¹⁵⁶

Was die Wirkungsgeschichte der vom Konzil formulierten Position betrifft, läßt sich mit guten Gründen von einer halbierten Wahrnehmung sprechen. Während die Würdigung der - um die von Aloys Grillmeier vorgenommene Benennung aufzugreifen - «fachexegetischen Regeln der Schriftauslegung meist dankbar zu Kenntnis genommen wird, zeigt sich, daß die Hinweise auf «die theologisch-dogmatischen Regeln» nicht die gleiche Aufmerksamkeit erhalten haben. So resümiert Henri de Lubac, selbst ein großer Kenner der Schriftauslegung und Konziltheologe, im Blick auf die Offenbarungskonstitution und die Wirkungsgeschichte: Man «bedient sich zwar der Freiheiten, die sie der Kritik einräumt, gibt sich aber kaum Mühe, das von ihr entworfene Programm auszuführen.»^{151 152}

A zsinat tehát egyfelől elfogadja a történet-kritikát, ugyanakkor szükségesnek látja annak kiegészítését más megközelítésekkel. De számunkra most mégis az a legfontosabb, hogy úgy tűnik a zsinat óta eltelt több mint öt évtized nem volt elegendő arra, hogy exegézis és teológia ilyen értelemben közeledjék egymáshoz^{767 768 769}. Nézetünk szerint ezért hangsúlyozza a Pápai

⁷⁶⁷ Uott, 313.

⁷⁶⁸ KÖRNER, 311-312.

⁷⁶⁹ *„So hat die nachkonziliare Rezeption praktisch den theologischen Teil der Aussage als Zugeständnis an die Vergangenheit beiseite gelassen und den Text lediglich als uneingeschränkte offizielle Bestätigung der historisch-kritischen Methode aufgefaßt.“* RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit*. 21.

⁷⁰⁰ *„A Biblia tudományos tanulmányozását nem szabad elkülöníteni a teológiai kutatástól.“* PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*. 78. A kérdéshez még: BALTHASAR, H. U. V., *Exegese und Dogmatik*, in *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«*, 5 (1976), 385-392. Balthasar e bekezdéssel zárja tanulmányát: *Exegese und dogmatik einander brauchen. Und wenn heute vor allem der anschein*

Biblikus Tanács még három évtizeddel a zsinat után is, hogy az exegézis nem válhat el a teológiától.⁷⁷⁰

A közeledés hiányát jól jellemzi a kánoni vagy kanonikus exegézis körüli vita⁷⁷¹. Itt nem egyszerűen arról van szó, hogy a kánoni exegézis mint módszer kellően tudományos-e vagy a másik oldalról valódi segítséget jelent-e abban, hogy a mai exegeták a szent szerző szellemében olvashassák a Szentírást. A mélyebb kérdés, hogy a kánoni exegézis kapcsán kialakul-e valódi dialógus az exegézis és a teológia között, hogy a kánoni exegézis mutat-e olyan irányt, mely alapján az exegézis visszatér az egyházon belüli küldetéséhez. A kánoni exegézis ugyanis nem csupán a történet-kritikai módszer korrekciója. Megvan benne ez a korrekciós jelleg, s a korrekció egyáltalán nem idegen a történeti megközelítéstől, hiszen a kánonalkotás folyamata maga is a szöveghez köthető történeti folyamat. A kánon alkotása maga tulajdonképpen egy utolsó redakciós lépés, mely egyszersmind rögzíti a szöveget, s - többé kevésbé - megakadályozza a későbbi változtatásokat.

A kánoni exegézis azonban úgy tűnik mélyebben felfedez valamit a szent szövegekben. Noha a kánonalkotás folyamata a szöveg keletkezéséhez képest későbbi, ebből még egyáltalán nem következik, hogy a szerzők szándékától idegen. A kánon legfőbb szándéka, hogy a kinyilatkoztatott könyvek meghatározásával kifejezésre juttassa a katolikus hit⁷⁷² illetve a Szentírás⁷⁷³ egységét. Az egység szándéka miatt gyűjtik egybe az egymással feszültségben lévő hagyományok írásait - de ez az egybegyűjtés épp az egység mélyebb meglátébe vetett hitről tanúskodik.⁷⁷⁴ Vajon honnan származik az egységnek ez a szándéka? Vajon csak a kánon létrejöttékor született meg? Történetileg honnan indul ez a korai egyház egész életét elementárisan meghatározó igény?⁷⁷⁵ Az egység megteremtése a korai egyház számára óriási

entstanden ist, Dogmatik sei durch Exegese entthront und in manchem tief verwirrt worden, so könnte tiefer wahr sein, daß sie durch echte Exegese aus vielen Scheinproblemen erlöst und vor ihren wahren Gegenstand zurückgeführt worden ist." BALTHASAR, H. U. v., *Exegese und Dogmatik*, 392.

⁷⁷¹ „Canonical approach”. „kanonische Methode”.

⁷⁷² „Mán wird sagen können, daß in dem Akt der Kanonbildung, durch den 24 zunächst für sich bestehende, selbstständige Schriften zur Einheit des Neuen Testaments zusammengébracht wurden, ... ein ungeheurer Wille zur Einheit sich bekundet. Vielleicht ist es sogar die größte Wiltenskundgebung zur Einheit, die es je gegeben hat, die seitdem nie mehr eingeholt wurde ...“ GNILKA, J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Biblische Handbibliothek VIII.)Kösel, München 1970, 14.

⁷⁷³ „Omnis Scriptura divina unus liber est, et ille liber unus Christus est.” SZENT VIKTOR-I HUGÓ *De arca Dei* morálig, Z. (PL 176, 642)

⁷⁷⁴ „Dieser Wille (...) | untemimmt es, die verschiedenen neutestamentlichen Verkündigungstformen, die durchaus nicht voltig zur Deckung gebracht werden können, auf die Ebene einer großen Einheit zu heben.” GNILKA: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen* 15-16.

⁷⁷⁵ „Der Ermöglichungsgrund für die Einheit (nicht Vereinheitlichung) dessen, was durchaus nicht identisch ist, ist der Einheitspunkt für das gesamte Neue Testament und seine Theologie. Es ist eine außerordentlich wichtige Frage, die den Ermöglichungsgrund für diese Einheit der neutestamentlichen Theologie und Verkündigung zu erfahren sucht, und um

nehézségekbe ütközött⁷⁷⁶, s a kánon maga az egység utáni váagnak csupán egy mozzanata.⁷⁷⁷ Épp a történet-kritikai vizsgálódások igazolják, hogy az újszövetség könyvei maguk is az egységet kereső szövegek,⁷⁷⁸ s már Márknak is az a szándéka, hogy a különböző hitvallások egységét mutassa be.⁷⁷⁹ Az evangélisták itt a különböző hagyományok egybegyűjtőinek mutatkoznak, akik mindebben a keresztény közösségnek a sokszínűségben megmutatkozó egységét látják.⁷⁸⁰ Amikor tehát a későbbi századok egyháza a kánoni könyvekben meglévő egységet kereste, akkor épp a szent szerzők szellemében járt el. A kánoni exegézis tehát nem csak mint módszer lehet érdekes, hanem mint egy olyan hozzáállás, mely komolyan veszi, hogy a Szentírás könyveiben a különbözőségben való egységet kell látnunk, a szöveget az egység meggyőződésével veszi kézbe.⁷⁸¹ Ezen egység végül is a hit és az egyház egységén alapszik, s így megléte teológiai állítás - a kánoni exegézis ezért egy olyan hozzáállást képvisel, mely valóban közvetíteni akar a történet-kritika és a teológia között.

Ezen közelítésnek egy következő lehetséges útja a krisztológia vizsgálata. Ez a krisztológiai kérdésfelvetés hasonlóképpen az új szövetségi Szentírás egységét feltételezi, hiszen ha valami tényleg megadja ezen szövegek összetartozását, akkor az Krisztus alakja.

1.5.3. Krisztológia és Szentírástudomány

Noha a szentírástudomány sokszorosan cáfolta⁷⁸², mind a mai napig erősen tartja magát a

ihre Antwort wird bis heute noch gerungen. Es ist vielleicht das Anhegen besonders jener, denen die Einheit heute am Herzen liegt." Uott, 17.

⁷⁷⁶ „...das Werden des neutestamentlichen Kanons mit grófién Schwierigkeiten verbunden irar...“ Uott, 17.

⁷⁷⁷ „Das sollten wir als erstes Resultatfesthalten: In dér Kanonwerdung dieser Schrift des Neuen Testaments liegt ein immanenter Wiile zur Einheit beschlossen. Wenn wir die Schrift des Neuen Testaments zur Hand nehmen, sollten wir gelegentlich bedenken, wie hier verschiedene Weisen dér Christusverkündigung und damit auch verschiedene Weisen des Christusglaubens, sicherlich von einem ursprünglichen Einheitspunkt gendhrt, zu einer, wenn auch recht spannungsreichen, Einheit zurückgeföhri werden.“ Uott, 19.

⁷⁷⁸ „fa dottrina deli 'unità delta Scrittura éra certamente già presente allo spirito degli autori del NT“ DE LA POTTERIE, L, *L'esegesi biblica scienza delta fede* 148. „Mán wird sagen können, dafi sich in einzelnen neutestamentlichen Schrifien ahnlicher Weise Einheitswille bekundet, wie wir es beim neutestamentlichen Kanon beobachtet habén.“ GNILKA: *Jesus Christus nach fiihen Zeugnissen* 19.

⁷⁷⁹ „Indem Márkus Christus und Menschensohn, als Jesusbekenntnisse aneinanderbindet, dokumentiert er Willen zur Einheit, vielleicht auch zur Vereinheitlichung.“ Uott, 21.

⁷⁸⁰ „Auf die verschiedenen Bekenntnisse am Anfang folgte dér vereinheitlichende Sammlerwille des Evargelisten, dér min dadurch, dafi auch er seine eigene Theologie entwickelte, wieder auseinandertreibt.“ Uott, 22.

⁷⁸¹ Épp ezért szükségeszerú, hogy a történet-kritikai iskola oldaláról erös fenntartások érik a kánoni exegézist. Csak két példát: BÖHLER, D., *Dar Kanon ah Hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie* In *Theologie und Philosophie*, 77 (2002) 161-178. BROER, L, *Das Jesus-Buch des Papstes in methodischer Hinsicht. Zur Frage dér Ergänzung dér historisch-kritischen Methode durch den canonical approach*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008) 5-23. Broer kritikája tárgyilagos - ennek ellenére mégis csak azt kell mondjuk, hogy nem akar tudomást venni a tágasabb filozófia- és teológiatörténeti szövegekörnyezetról.

⁷⁸² „Alois Kardinal Grillmeier (1910-1998) hat gezeigt, dass mán die Hellenisierungsthese Hamacks, Bultmanns und Kungs nicht nur widerlegen kaim, sondern in gewisser Weise in dérén Gegenteil verkehren darf. Denn start von einer hellenisierenden Verfahchung des biblisch bezeugten Jesus kann mán mit guten Argumenten von einer

köztudatban Hamack tézise, miszerint Pál és a korai egyház hellemezte a zsidó Jézust, s már a szentírásban is ezen hellenizált krisztológiákkal találkozunk. Ha ez így lenne, az nem csupán azt jelentené, hogy a történeti Jézust e későbbi „átfestés⁴” visszavonhatatlanul eltakarja előlünk, hanem ezentúl szétzilálna minden történeti folytonosságot Jézus földi működése és az általa alapított egyház között, ami valójában azt jelentené, hogy egyház abban az értelemben, ahogy a Katolikus Egyház önmagáról gondolkodik, nem is létezik.

A hellenizálás vádja elsősorban a korai egyház krisztológiáját éri, s abból indul ki, hogy a fiatal egyház tagjainak többsége görög anyanyelvű. Sőt maga az egyház az, amely görög nyelvűvé válik, s így fogalomkészletében és gondolkodásában is hellenizálódik, amiből úgymond következik, hogy ez a hellenizálódás jelentkezik teológiájában is. Az adottság, amiből tehát ki kell indulnunk: a kereszténység egy hellén kultúrában fogalmazza meg önmagát. De vajon szükségserű, hogy ebben az esetben a kereszténység tartalma is változzon? S hogy a korai egyház krisztológiája lényegesen különbözzön Jézus önértelmezésétől? Már az is óvatosságra kell intse a mai értelmezőt, hogy a későbbi korok megfogalmazásai mennyire hűen őrzik a szentírási kifejezéseket.⁷⁸³ Nehezen elképzelhető, hogy épp a szentírás szerzői ennél lényegesen szabadabban kezelték volna a Jézustól hallott kifejezéseket. A hellenizációs tézis gyengéje az is, hogy egy egységes torzítást feltételez az új szövetségi szerzőknél - holott náluk egységes krisztológiáról nem beszélhetünk.⁷⁸⁴

A történeti folytonosság radikális tagadása történetileg nem igazolható. Ekkor viszont

Christianisierung des griechischen Denkens sprechen. MENKE, K.-H., *Jesus ist Górt dér Sóim. Denkfonnen und Brennpunkte dér Christologie.* Pustet, Regensburg 2008. 211. V. ö.: GRILLMEIER, A., *Héllenisierung - Judaisierung des Christentums ah Deuteprinzipien dér Geschichte des Dogmas.* in GRILLMEIER, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Freiburg ²1978, 423-488.

⁷⁸³ „Sicher ist das Apostoische Glaubensbekenntnis viel jünger als die jüngste neutestamentliche Schrift. Aber wir haben zu beachten, daß die in diesem Satz dargebotene Konzentration unseres Christusglaubens im Grunde genommen nur drei Prädikate, Würdtitel enthält, die alle schon im Neuen Testament vorhanden sind und sich also in den neutestamentlichen Gemeinden durchgesetzt haben: Jesus ist dér Christus, ist dér Sohn Gottess, ist dér Herr (Kyrios)“ GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen*, 11-12. „Wir haben ja mitten im Neuen Testament unsere Überlegungen abgebrochen (...) Man müsste ... bis zu den großen Konzilien des Altertums voranschreiten, auf denen die Christusfrage erörtert wurde und wichtige Antworten gegeben wurden, in Nicaea und Chalcedon. Das wäre Aufgabe eines Dogmengeschichtlers. Wir würden sehen, wie im Lauf der Zeiten, der veränderten Denkformen, Anschauungen und Vorstellungen das Kleid der Aussage sich ändert, um das zu Sagende immer tiefer zu erfassen und den Anfängerin gen der Zeit zu entsprechen und den Menschen so Christus zu verkündigen, wie sie es verstehen und im Glauben aufheben können. Das wesentliche Anliegen bleibt dasselbe, daß Christus das Heil der Menschen ist.“ Uott, 176.

⁷⁸⁴ „Mit einer neutestamentlichen christologischen Lehre im Sinn eines christologischen Systems können wir auch schwerlich rechnen. Das ist schon wegen der Struktur des Neuen Testaments, die wir immer wieder zu bedenken haben, nicht zu erwarten.“ Uott., 11. „Die Rückfrage an die Anjinge liefert ein lebendiges Christentum vor unseren Augen erstehen, das in zahlreichen und mannigfaltigen Zeugnissen seiner tiefen eindringenden, fragenden, suchenden Christusglauben bekundet und werbend, belehrend, anrufend an die Menschen heranträgt. Am erstaunlichsten vielleicht ist die Vielfalt der Aussage. Sie offenbart das Ringen der ältesten Christusbekennere um ihren Glauben, aber auch die Frömmigkeit und Offenheit ihres Bekenntnisses wie die Tatsache, daß das letztlich nicht zu Fassende stets nur in nicht-vollkommenen Formen zur Sprache gebracht werden kann.“ Uott., 176.

jogos a kérdés: Jézus hogyan értelmezte saját küldetését, mi volt Jézus krisztológiája⁷⁸⁵. „Die »Christologie« Jesu von Nazareth⁷⁸⁶ - hagyományosan ez a kérdés Jézus fenségcímeinek vizsgálatához vezet el minket⁷⁸⁷. Gnilka szerint azonban világosabb képet kapunk “Jézus krisztológiájáról”, ha nem a fenségcímek, hanem az Isten országa felé fordítjuk tekintetünket, s azt kérdezzük, Jézus hogyan helyezi el Isten országában saját küldetését⁷⁸⁸, hiszen ez az Ország állt Jézus igehirdetésének középpontjában. Jézus igehirdetése: felszólítás a megtérésre - egy olyan megtérésre, ami a közelgő-elközelgett Ország jelenlétére való válasz. Ez az Ország Jézus tetteiben és szavaiban szólít fel megtérésre, s a megtérés Jézus követésében konkretizálódik! Jézus tekintélye itt ragadható meg először, itt tudjuk megérteni, hogy Ő kicsoda valójában, itt lép eléünk először „a Krisztus”. S épp itt, azaz nyilvános működésének első szavában már küldetésének teljes tudatában áll előttünk: Ő Isten Országának elhozója, a végidő meghirdetője, akinek nagyságát és küldetését a fenségcímek már csak pontosítják.⁷⁸⁹ A későbbi krisztológiák, a fenségcímetől kalkedónig, de maguk a krisztológiai viták: nem értelmezhetők, ha kiindulópontjukban nem áll ott Jézus önértelmezése. Így azonban elkerülhetetlenné válik egy ontológiai reflexió Jézus személyére. S legradikálisabban talán akkor kérdezzük, ha a kalkedoni dogmát vetjük egybe mindazzal, amit a szentírás alapján Jézus önértelmezéséről tudhatunk. Márpedig a kalkedoni dogma nem hellenizáló jellegű, hanem épp az jellemzi, hogy a hellén gondolkodás számára idegen tartalmakat akar ugyanazon hellén gondolkodás fogalmaival pontosan megragadni. Egy ilyen próbálkozás nyilvánvalóan járhat azzal a kockázattal, hogy gondolkodása hellenzálódik. De kalkedon megszövegezői ennek pontosan tudatában voltak, és

⁷⁸⁵ „Dabei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß man legitimerweise bei Jesus ansetzen hat.“ Uott., 26. „Die Christologie, die wie ein Fremdkörper über die Gestalt Jesu gestülpt würde, wäre ein Unding.“ Uott.

⁷⁸⁶ Uott, 159-174.

⁷⁸⁷ Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963; Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1966.

⁷⁸⁸ „Die Frage nach dem Sendungsbewußtsein Jesu darf nicht bei den christologischen Titulaturen einsetzen. Schon die Verschiedenartigkeit ihren Namen und damit auch ihrer Herkunft stimmt zur Vorsicht. ... Vorausgreifend können wir sagen, daß ein einziges christologisches Prädikat ernstlich dafür in Frage kommt, in der Verkündigung des historischen Jesus eine Rolle gespielt zu haben, wenngleich nähere Bestimmung nicht einheitlich ausfällt: es ist der Menschensohn. Vordringlicher aber als ein Abklärung des Menschensohnprädikats ist die Erläuterung jenes Begriffes, der unbestritten im Zentrum der Verkündigung Jesu stand, die *βασιλεία θεοῦ*, das Reich oder Herrschaft Gottes.“ GNILKA: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen* 160. Hasonlóan nyilatkozik a Pápai Biblikus Tanács is: „Ennek a kérdésnek a tárgyalásában Jézus szokásait, tetteit és magatartását legalább annyira meg kell vizsgálni, mint címeit, mivel a legmélyebben ezek tárják fel egy személy kilétét.” *A Szentírás és a krisztológia*, SZÍT, Budapest 1998, 1.2.6.3. 26.

⁷⁸⁹ „Dahin ründet sich der Kreis. Als Künder der Gottesherrschaft, deren Heilskräfte er bereits erschließt, als Boté des göttlichen Gerichtes, in dessen Wirken jetzt schon die Entscheidung für die Zukunft »jedes« Menschen fällt, als Herold des endgültigen Gotteswillens, der die Mosesthora überwindet, kommt Jesus ein Sendungs- und Selbstbewusstsein zu, das einzigartig und unableitbar ist und in Gott selber gründet. Jesus ist der Bringer des Heils.“ GNILKA: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen* 174.

szándékuk épp az volt, hogy a krisztológiát megtisztítsák a téves értelmezésektől. Ilyen módon az ontológiai fogaknak s ezzel a filozófiai jellegű nyelv használata nem eltávolodás az eredettől, hanem egy olyan reflexió, mely tudatában van az *eredet* - melyet értelmezünk - és a *jelen* - ahonnan értelmezünk - közötti távolság jelentőségével. Kalkedonban az egyház ítéletet mondott Jézus ontológiai státuszáról - s ezzel egy olyan kérdésfelvetést vett komolyan, melyet ma sem hagyhatunk figyelmen kívül, különösen akkor, ha szembe akarjuk állítani Jézus önértelmezését a későbbi krisztológiákkal.⁷⁹⁰ Így pedig megkeiülhetlenné válik, hogy a szentírási krisztológiákat filozófiai értelemben is megvizsgáljuk. A krisztológia tehát exegézis és filozófia dialógusát kell megnyissa, mely egyfelől komolyan veszi az írást, másfelől nem mond le arról, hogy filozófiai értelemben is tisztázza, kicsoda a Názáreti Jézus.

1.5.4. A lelki értelmezés

Ezen dolgozatban nincs mód áttekinteni a lelki értelmezés fogalomtörténetét⁷⁹¹, csupán csak leszögezzük, hogy a kereszténység kezdeteitől léteznek olyan felosztások, melyek az írásértelmezésnek különböző szintjeit vagy szempontjait különböztetik meg, s ezek között mindig jelen van valamilyen formában az, amit lelki értelmezésnek nevezünk. S bár a lelki értelmezés módszertanilag általában bizonyos feszültségben áll a betű szerinti értelmezéssel, ezek egymástól mégsem szakadhatnak el.⁷⁹² Talán helyesen járunk tehát el, ha így értjük azt a szembenállást is, mely a történet-kritika illetve a hagyományos értelemben vett „lelki értelmezés” között fennáll. S ha a 11. vatikáni zsinat szükségesnek lát olyan értelmezési módokat, melyek kiegészítik a

⁷⁹⁰ „Sobald man von der Unterscheidung zwischen geschaffenen und ungeschaffenen Sein ausgeht, ist die ontologische Frage nach dem Sein Christi unausweichlich. Beantwortet man sie anders als Athanasios und Nikaia und denkt die Gottesbeziehung Jesu ausschließlich mit Hilfe funktionaler Kategorien, so enthellenisiert man nicht; man steht vielmehr vor derselben Alternative wie die Vater des 4. Jahrhunderts, nur daß man sich innerhalb dieser Alternative anders entscheidet. Damit wird aber die Wandlung des griechischen in das christliche Gottesbild, die sich mit Athanasios endgültig durchsetzen beginnt, letztlich wieder preisgegeben. Gott wird wieder gedacht als die, wenn auch mit biblischen Zügen ausgeschmückte Monade der Griechen, und nicht als die sich ewig an ihr personales Gegenüber verkehrende Liebe.” RICKEN, F., *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in *Metaphysik und Theologie* (Kiad. Kremer, K.), 1980, 127.

⁷⁹¹A lelki értelem - sensus spirituális - rövid értékelését itt olvashatjuk: PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 51-54. Lubac a modern exegézis eredményei ellenére ma is követendőnek látja a négyes írásértelmezést, az „egyházatyák exegézisét”, melyet munkásságában igyekezett bemutatni. V. ö. elsősorban: DE LUBAC, H., *Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik*, Johannes, Einsiedeln 2007. Fontos összegzés olvasható még itt: SÖDING, T.; *Exegetische und Systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*. In *Theologie und Philosophie*, 80 (2005) 490-516. Egy rövid áttetés pedig itt: RIEDLINGER, EL, *Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche* in *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 5 (1976), 393-405.

⁷⁹² „Ja azonban a kettő között különbség van, akkor a lelki értelmet nem szabad a szó szerinti értelemről elvonatkoztatva meghatározni.” PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 52.

történetkritikát, akkor ezek között hangsúlyosan kell gondoljunk a lelki értelmezésre.⁷⁹³ De mi is ez a lelki értelmezés? Mi az a „sensus spirituális”, mi a szöveg „lelki értelme” és ehhez csatlakozva mi az a lelki „érzék”, mely ehhez hozzáfér? A lelki értelmezés ugyanis egy olyan érzék működése, mely a betű szerinti jelentésen túl is megnyitja előttünk a szöveget, s feltárni annak mélyebb, „egyetlen” értelme. A középkon exegézis számára mindenekelőtt ez volt a szentíráserőtelmezés célja.⁷⁹⁴

Ez a „lelki” értelmezés azt feltételezi, hogy mi „ugyanabban a lélekben”⁷⁹⁵ olvassuk a szöveget, mint amelyben írták - és ez a „lélek” valamilyen kapcsolatban áll a „Szentlélekkel”, Jézus Leikével. Ez viszont feltételez egy olyan közösséget Jézussal, egy élő eleven kapcsolatot Ővele, mely csak az Ő követésében valósulhat meg.⁷⁹⁶ De mert ez az élet egyben az Egyház élete, ezért nem lehetséges lelki értelmezésről beszélni az Egyház mint „közeg” nélkül. A lelki értelmezés maga tehát nem szakítható ki a hit életének teljes tágasságából, kapcsolati hálójából. Alapvető célja pedig nem egyes vitatott kérdések tisztázása, hanem a hit igazságának megragadása.⁷⁹⁷

Már ebből a néhány gondolatból is láthatjuk, hogy a lelki értelmezés erős feszültségben áll a modern tudományeszménnyel, melynek ítélőszéke előtt a történet-kritikai módszert talán épp még sikerülhetne tudományosnak elfogadtatni. Tulajdonképpen érthető, ha a történet- kritika képviselői a lelki értelmezés fölemlegetését is úgy értékelik, mint autonómiájuk megkérdőjelezését. Kérdés azonban, hogy az az exegézis, mely elutasítja a lelki értelmezéssel való tényleges dialógust, mennyiben tudja egyáltalán érzékelni a szöveg kinyilatkoztatott jellegét. Persze egy hívő exegéta nyilván nem fogja ténylegesen elutasítani ezt a dialógust. Azonban a történet-kritikai vizsgálódások során a hit és a lelki értelmezés mégiscsak zárójelbe tétetik, hogy majd a vizsgálódások végeztével - esetleg- újra megjelenhessen. Csak az a kérdés, hogy egy hit nélkül preparált szöveg végül a hit számára fogyasztható lesz-e még?⁷⁹⁸ De Riedlinger szerint egy

⁷⁹³ A történet-kritika zsinat utáni helyzetében ezt az utat javasolja Riedlinger. Uott., 405.

⁷⁹⁴ „D' espressione: aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas é diventata per la teología monastica medievale unó dei testi base perfondare biblicamente la ricerca del senso spirituálé delta scrittura.” DE LA POTTERIE, I., *L' esegesi biblica scienza della fede* 149.

⁷⁹⁵ Dei Verbum, 12.

⁷⁹⁶ „uVe/le parole di Gesù bisogna ricercare il loro spirito, che é lo spirito di Gesù, ma anche la loro vitaprofonda, che é la vita stessa di Gesù/.” DELAPOTTERIE. *FL' esegesi biblica scienza delta fede* 163.

⁷⁹⁷ „... la veritá delta scrittura non é la veritá nel senso pozitivista delta scienza moderna, ma «la grazia delta verita» (cf. Gv 1,14.17), la veritá rivelata, il Vangelo che ci salva (cf. Efl,13).” VJott, 164.

⁷⁹⁸ Vagy nem lesz-e mégiscsak jogos a híres Szolovjev hasonlat azon eleme, ami szerint az ördög épp modern exegetikai munkájára a legbüszkébb? RATZINGER, J., *Schriftauslegung im Widerstreit*. 15. Érdekes, hogy a hasonlat idézése az exegéták körében még húsz évvel később is kiveri a biztosítékot, így pl. BROER, L., *Das Jezuz-Buch des Papstes in methodischer Hinsicht. Zúr Frage dér Ergänzung derhistorisch-kritizchen Methode durch den canonical*

ponton túl a teológia sem elégedhet meg a történet-kritikai módszer elérhető eredményeivel, s szüksége van arra, amit a lelki értelmezés tudna nyújtani: „*Auf die Dauer gesehen, meine ich, ist das Schicksal der Dogmatik mit dem der geistlichen Schriftauslegung eng verbunden.*”⁷⁹⁹

De nem csak a hit szempontjáról van itt szó. A lelki értelmezés tanúskodik arról is, hogy magának az emberi gondolkodásnak van egy sapientialis távlata. De ez az exegézisben különösen is jelentős lesz, mert ha az írás sajátja egy *miraprofunditas* - akkor értelmezésében szükséges egy *interior intelligentia*. Ez a bensőbb értelem több mint ráció, több mint pragmatikus megfontolás. Az ember végül a dolgok lényegére, a végső összefüggésekre is rákérdez, sőt ezektől a kérdésektől talán már a kezdeteknél sem tud teljesen eltekinteni.

A lelki értelmezés tehát feltételezi az emberi gondolkodás sapientialis jellegét. Épp azt a bölcsességi jelleget, melyet *a Fides et ratio*⁸⁰⁰ a keresztény filozófia maradandó kritériumának lát. Ilyen értelemben eggyel többször a filozófia és exegézis egy közös témájára mutathattunk rá. S eggyel többször ki kell mondjuk: ez a dialógus várhatóan lényegi pontokon fogja mind a filozófiai gondolkodást, mind az exegézist érinteni.

1.5.5. Az exegézis úton egy „nehéz egész”⁸⁰¹ felé

Seckler a mai kor egy alapvető jellegzetességének látja, hogy a jelenségek pluralitását egy ontológiai pluralizmus megnyilvánulásaként értelmezi.⁸⁰² Ez a szemlélet gyanúval illet minden olyan kísérletet, amellyel a részekben egy egészet akarunk felfedezni, s ezért elutasítja azt is, ha

approach, in Münchener Theologische Zeitschrift 59 (2008) 5-23. Nézetünk szerint azonban a felháborodás egy alapvető félreértésen alapul. Az ekkor már Benedek pápaként publikáló Ratzinger nem azt akarja mondani, hogy a történet-kritika „az ördögtől van”, vagyis hogy a hit ellen irányul. Csupán azt a feszültséget akarja dramatizálni, amely a hívőben keletkezik, amikor a hit nélküli exegézissel szembesül. Ezért nézetünk szerint Broer érzékenysége valójában onnan ered, hogy erről a hívőkben meglévő feszültségről nem akar tudomást venni, vagy legalábbis nem vállalja érte a felelősséget - holott exegétaként éppenséggel van itt felelőssége.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mindeközben a teológia is szenved az exegézis jelen állapota miatt. „*Auch für Dogmatik wird es zunehmend schwieriger, die Heilige Schrift geistlich auszulegen. Sie neigt heute oft dazu, bei der Auslegung der Schrift nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zu referieren.*” RIEDLINGER, H., *Buchstabe und Geist*. 405.

⁷⁹⁹ RIEDLINGER, H., *Buchstabe und Geist*. 405. Ugyanakkor szerinte nem egy önálló diszciplínára van szükség, hanem arra, hogy exegézis és dogmatika felismerjék a maguk közös felelősségét. RIEDLINGER, H., *Buchstabe und Geist*. 405.

⁸⁰⁰ *Fides et ratio* 81. pont, 93.

⁸⁰¹ „*Es gibt zwar, wie neuerdings wieder starker betont wird, durchaus eine «Verpflichtung auf das schwierige Ganze. Diese Formulierung geht auf Roberto Venturi zurück.*” SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus*” 307.

⁸⁰² „*Nicht nur faktisch gibt es keine Instanz mehr, die das Ganze erfassen, umfassen oder repräsentieren könnte, sondern es kann eine solche prinzipiell nicht geben. Im erkenntnistheoretischen Pluralismus wird diese Auffassung epistemologisch untermauert. ... (schließlich der ontologische Pluralismus ... nicht mehr als „Universum”, sondern als „Multiversum” oder „Pluriversum” gesehen wird.)*” SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus*”. 290.

az exegézis által a maga pluralitásában megragadott szentírást mégis valamilyen egység dokumentumának látjuk. Az ezer alakban jelenlévő posztmodem egyben egységes: elutasítja az egységet, a részekben meglévő egész gondolatát.⁸⁰³ A teológia azonban nem mondhat le az egész kereséséről, hiszen a dolgok sokaságának Isten az egyetlen forrása. Ezért a mai teológia, sőt a keresztény gondolkodás általában is ezen „nehéz egész” jegyében kell álljon.

Így kell értsük azt a felszólítást, melyet követve az exegézis művelőinek is vállalni kell a „nehéz egész” keresését. Az a kritikai érzék, mely megannyiszor a helytelenül értett hagyománytól akarta a szentírástudományt megtisztítani, annak most vállalni kell épp a modem illetve a posztmodem gondolkodás kritikáját. De mert módszereiben nem az egész, az egység feltárására irányul, ezért kell szövetségeseket találni: olyan „szisztematizáló tudományokat”, melyek az egységet jobban meg tudják ragadni, de amelyekkel való dialógusban, e dialógus kedvéért, nem kell feladja önmagát.

Mit mondhatunk - láthatlanban is - ezekről a dialóguspartnerekről? Mit kell „tudniuk”? Először is biztosan dialógusképesnek kell lenniünk. Ezen túl kell, hogy értsék azt a kritikai gondolkodást, mely a modem exegézis számára természetes. Kell legyen egy kritikus távolságtartásuk saját koruktól, s egy gondolkodói elkötelezettségük az egész keresésére. Mindezek alapján is világos: nem minden filozófiai illetve teológiai gondolkodás lesz alkalmas erre a párbeszédre. Meglátásunk szerint Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája alkalmas rá, és a későbbiekben ilyen módon szeretnénk bemutatni. Ez a biblikus ontológia ugyanis, amint ezt korábban már kifejtettük, mint ontológia, antropológia és krisztológia perikorézise épp perikoretikus jellege miatt valójában dialogikus szerkezetű. Ezen túl, mert esetében egy ontológiáról van szó - ezért elkötelezett az egész keresésében. Végül biblikus jellege eleve az exegézissel való párbeszédre ítéli, anélkül azonban, hogy magát exegézisként értelmezze. Ezért tartjuk a biblikus ontológia javaslatát megfontolásra érdemesnek.

4. ULRICH BIBLIKUS ONTOLÓGIÁJÁNAK PONTOSÍTÁSA

E fejezetben tehát szeretnénk pontosabban körvonalazni, mit is jelent Ulrich felfogásában

⁸⁰³ „*Philosophie der Postmoderne ... Richtungsmerkmale ... Die Leitideen und Ziele können dann etwa so umschrieben werden: Verabschiedung des Einheits- und Totalitätsdenkens, Depotenzierung der Vernunft als Organ der einen Wahrheit, Entqualifizierung der Rationalität und des vernunftgegründeten Wissens, Entabsolutisierung aller Geltungsansprüche, Relativierung der sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Systeme, Dezentrierung des Sinnes und der Geschichte, Entmachtung des Logos, Mythisierung und Ästhetisierung der Einheitsdiskurse, die Mystik der Eiführung, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die Unsynthetisierbarkeit der Rationalitätstypen, Sprachspiele, Diskursarten und Lebensentwürfe, und in allem das unaufhebbare Recht des Pluralen und Differenzen* SECKLER, Max, *Die heutige philosophisch-theologische Milieu und die Enzyklika „Dominus Iesus“*. 297.

ez a kifejezés: biblikus ontológia. Úgy tűnik, ez nála nem az ontológia egy adott, zárt irányát jelöli, hanem különböző, egymástól némileg független mozzanatokkal bír. E fejezetben ezeket a mozzanatokot szeretnénk felvillantani. Ezen szempontok tárgyalása előtt szükséges egy megjegyzést tennünk e vizsgálódásaink teológiai jellegével kapcsolatban. Korábban már jeleztük, hogy nem problémamentes Ulrich gondolkodásának azon jellegzetessége, mely miatt gyakran nehéz nála a teológiai és a filozófiai jellegű megfontolások elhatárolása. Mivel dolgozatunk hátralevő részében mindenekelőtt az ontologikus exegézis egy lehetséges programját szeretnénk körvonalazni, a továbbiakban nem látjuk értelmét annak, hogy témánkat filozófiai vizsgálódásokra korlátozzuk. Mivel a Szentírás ontológiai távlatú értelmezését szeretnénk artikulálni, a következő fejezetekben ontológia alatt egyfajta teológiai ontológiát⁸⁰⁴ értünk, tehát egyértelműen a keresztény létgondolkodás - sőt bizonyos pontokon kifejezetten a katolikus létgondolkodás - alapján keressük az „olvasás ontológiáját”.

A következő fejezetben majd az ontologikus exegézis témáját szeretnénk körbejárni. Biblikus ontológia és ontologikus exegézis: egyetlen gondolkodói magatartás két mozzanata, mely bizonyos értelemben egy hermeneutikai kört alkot. A biblikus ontológiában elgondoljuk a keresztény léttapasztalatot - ami által élesebben látjuk magát a keresztény léttapasztalatot, majd ezáltal mélyebben megnyílunk a kinyilatkoztatásra, befogadókészségünk jobban kitágul a kinyilatkoztatás előtt. A biblikus ontológia ilyen módon szolgálja a Szentírás olvasását, előkészíti és elmélyíti az ontologikus olvasást. Mint ahogy - amint ezt a következő fejezetben szeretnénk kimutatni - egy ontologikus exegézis mintegy táplálja a biblikus ontológiát. Mint mondtuk: egyetlen gondolkodói magatartás két mozzanatát vizsgáljuk tehát, s így a két most következő fejezet erősebben összetartozik.

Elérkeztünk tehát ahhoz a ponthoz, ahol szeretnénk pontosabban meghatározni, mit is ért Ulrich biblikus ontológia alatt, s ehhez a „*Gabe und Vergabung*”⁸⁰⁵ lesz a kiindulópontunk.⁸⁰⁶ Ulrich ugyan már a könyv alcímében szerepelteti a *biblikus ontológia* kifejezést⁸⁰⁷, de ez a 825 oldalas könyvben ténylegesen csak három helyen szerepel⁸⁰⁸, s hasonlóan csak elvétve

⁸⁰⁴ Meggyőződésünk, hogy ezen az úton is lenne értelme tisztán filozófiai eszközökkel haladni, de ezzel most jelentősen megnehezítenénk saját dolgunkat, továbbá dolgozatunk fő témája szempontjából nem tűnik igazi veszteségnek, ha a filozófiai jellegről most lemondunk.

⁸⁰⁵ *Gabe und Vergabung* ■ *Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* (Schriften 5), Johannes, 2006.

⁸⁰⁶ E meghatározást sem szánjuk azonban véglegesnek, hanem csak annyira szeretnénk pontosítani e kifejezés ill. ezzel együtt az „ontologikus exegézis” jelentését, hogy ezek segítségével értsük azt az utat, melyet Ulrich a *Gabe und Vergabung* lapjain bejár. Ezen megértés után lesz majd lehetőségünk arra, hogy a biblikus ontológia mibenlétét körülírjuk, e dolgozat keretein belüli végleges meghatározását megadjuk.

⁸⁰⁷ „*Ein Beitrag zur biblischen Ontologie.*”

⁸⁰⁸ A szakaszok: 200-201, 707. és 790. A helyek pontos lehatárolása részünkről némileg önkényes, csak annyit veszünk

találkozunk az *ontologikus exegézis* kifejezéssel^{809 810}. Ugyanakkor tulajdonképpen az egész könyv egy ontológiai reflexió az írásra, s ezzel együtt a könyvben kirajzolódik egy az írásból táplálkozni akaró gondolkodás belső világa. Hyen értelemben ez az egész mű biblikus ontológia és ontologikus exegézis, s azok a szakaszok, melyek kifejezetten a biblikus ontológia mibenlétét tárgyalják, csupán egyértelműbbé teszik, hogy mit értsünk e fogalom alatt. A „biblikus ontológia” pontosabb jelentését tehát néhány kiemelt szakasz illetve ezen szakaszok alaposabb értelmezése alapján szeretnénk megadni. E szakaszokból ugyanis a lényegi elemek - úgy tűnik - kiolvashatók.

Ugyanakkor ezen szövegelemzés, ha ténylegesen e három rövid terjedelmű szakaszra korlátozódna, alaposan félreérthetné Ulrichot és az ő szándékait. Ezért mindenekelőtt szeretnénk Remhard Feiter nyomdokait követve³⁰⁰ megnevezni azokat a lehetséges félreértéseket, kísértéseket, melyek a biblikus ontológia leegyszerűsítéséből fakadhatnak.

4.1. Minden „Onto-logik” kritikája: a biblikus ontológia Feiter értelmezésében

A „biblikus ontológia”⁴¹ kifejezés olyan asszociációkat ébreszthet, melyek - attól függően, hogy ki mit ért ontológia alatt, illetve hogy mit gondol a kinyilatkoztatásról - mind valamilyen elvárást vagy épp elutasítást hoznak magukkal. Amint már korábban láttuk, tisztáznunk kell, hogy itt az ontológia nem egy hegeli értelemben vett „Onto-logik”, azaz nem egy olyan filozófiai gondolkodás áll mögötte, mely mindent az egy szellem alapvetően szellemi jellegű mozgása egy mozzanatának tekint, s ahol az onto-lógia végül egy körré zárja a szellem és a lét minden jelenségét, mozgását. Hiszen tekinthetnénk Istent az Abszolút szellemnek, akinek benső mozgása a lét egyetemes magyarázatát adja, s a lét (ontosz), a létről való tudás (logosz) így egy mindent átfogó Istenben úgy vannak egymásban, hogy aztán joggal nevezhetjük e monolit építményt „Onto-theo-logik“-nak. Ulrich nagyon tudatosan utasítja el az ilyesfajta „biblikus ontológiát”^{41S01}, s ilyen értelemben az ő útja világosan elválnak nemcsak a hegeli ill. wolffi, hanem a „lét fogalmára” építő neoskolasztikus ontológiáktól.

Ulrich ugyanakkor épp ilyen tudatosan vet számot a heideggeri feltevésekkel is. Nála a biblikus ontológia nem csupán a „Jut ontológiája”, azaz nem csupán a hívő exisztencia elemzése,

a szövegből, ami az itt megadandó értelmezéshez okvetlenül szükséges, és eltekintünk az adott fejezetek többi részétől.
⁸⁰⁹ így pl. *Gabe und Vergabung* 154.

⁸¹⁰ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17), Würzburg 1994, 241-246.

nem csak a kinyilatkoztatásra adott válasz elgondolása.⁸¹¹ ⁸¹² Nem is csupán egy „Weltanschauungsbild”, egy világnézet filozófiai kifejeződése ⁸¹³ ⁸¹⁴ , azaz egy olyan gondolkodásé, mely csupán egykonkrét Dasein tényleges világára reflektál: „[eme Ontologie alsó, die] aus einem faktischen Dasein gemdfi seinen faktischen Möglichkeiten [erwacht] und die ist, was sie ist, je für dieses bestimmten Dasein“^{im}. Ez a fajta gondolkodás azonban nem tekinthető ténylegesen a lét egészére irányuló kérdésnek, ontológiának, hanem csak egy a biblia tanítására épülő ontikus rendszernek ⁸¹⁵. Ilyen értelemben a „biblikus ontológia” megnevezést folyamatosan el kell távolítsuk ezen értelmezésektől, s e megnevezés - így Feiter - inkább csak a kérdésfelvetést pontosítja⁸¹⁶. Ezzel együtt nem mondhatunk le a „biblikus ontológia” kifejezésről, mert ezzel jelezzük, hogy továbbra is azon a keskeny úton akarunk haladni, mely egyfelől a legteljesebb értelemben számol mindazzal a kétellyel és kérdéssel, mely legalábbis Hegel után az „ontológia”, az „onlo-leo-lógia” vagy épp a „biblikus teológia” témáit érinti - másfelől mégsem mond le arról, hogy a kinyilatkoztatástól megérintett gondolkodóként kérdezzen. Sőt, menet közben egyre világosabban úgy érzékeli, hogy a két szándék nagyon is erősíti és támogatja egymást.

Mindez most elsősorban azt jelenti, hogy Ulrich esetén a biblikus ontológia nem csupán gondolkodásának valamelyik alfejezete, nem az ontológiában úgy általában kiformalódott útnak egy oldalága, mely most épp a Szentírást vizsgálja meg. Sokkal inkább egy kezdettől meglévő és levetközhetetlen érintettségről van szó, mely most talán némileg kendőzetlenebbül válik egyértelművé. Ulrich egész filozófiai gondolkodása kezdettől fogva létgondolkodás, s kezdettől fogva tudatában van annak a teológiai apriorinak, melytől a létgondolkodás nem tud eltekinteni,

⁸¹¹ „*Éibliche Ontologie im Sinné Ulrichs bedeutet deshalb gerade kelne Ontologie dér Bibéi, d. h. eine Ontologie dér Offenbarung, worin dér inhalt dér Religion aus dér Fönn des Glaubens in den wissen überginge, sondern im Gegenteil Híre auferste Kritik*” FEITER. *Zür Freiheit befreit*. 241.

⁸¹² „*Und sie darfebenfalis nicht in eins gesetzt werden mit einer in Anlehnung an Heidegger formulierbaren Ontologie des Glaubens: einer Besinnung auf die «Notwendigkeit des 'erstehenden Hörens' von Seiten des Menschen gegenüber dér Offenbarung*.” Uott.

⁸¹³ Egy „Standpunktphilosophie”. Rosenzweig kifejezése jobban kifejezésre juttatja, hogy egy ilyen filozófia, bár artikulálja a szerző álláspontját, valójában eleve lemond arról, hogy a lét teljes horizontjára irányuljon, hogy nézőpontja hegek értelemben mindenki számára elérhetővé váljon, hogy végül a szó valódi értelmében filozófia legyen. V. ö. ROSENZWEIG, F., *Dér Steni dér erlösung*, 117f, 298. Idézi: FEITER, 242.

⁸¹⁴ HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme dér Phanomenologie*, 12. Idézi: FEITER, *Zür Freiheit befreit*. 242.

⁸¹⁵ „*Nach Heidegger bliebe daneben gewifi nur noch eine Ontologie aufgrund dér Bibéi übrig: eine Ontologie alsó, welche «Weltanschauungsbildung» ist, die «aus einem faktischen Dasein gemdfi seinen faktischen Möglichkeiten [erwacht] und die ist, was sie ist für dieses bestimmten Dasein», hier aus dér glaubigen, d. h. das Wort hörenden Existenz und für diese, deshalb aber den Namen Ontologie gar nicht verdienen würde, da sie das aller faktischen Erfahrung von Seienden vorgangige Verstehen von Sein, das Seinsverständnis, unbedacht liefle*.” FEITER. R., *Zür Freiheit befreit*. 242.

⁸¹⁶ „*Bibliche Ontologie verstehen wir deshalb ... als eine problemanzeigende Benennung*.” FEITER, 242.

de ugyanígy kezdettől fogva számol azokkal a kísértésekkel, melyek ezt a gondolkodói magatartást érik. S végül kezdettől fogva számol azzal, hogy az ő *biblikus* ontológiája mennyi ellenérzést és ellenkezést szülhet minden oldalról. Ezért gondolkodásának teljes ívét figyelembe véve kell az ő biblikus ontológiáját megértenünk.

Ulrich biblikus ontológiája nem akarja tehát hegeli értelemben a létet megragadni⁵⁰⁷, de nem is mond le heideggeri módon arról, hogy rákérdezzen arra, honnan és miképp „adódik” a lét. Sem az ontológia, mint a lét megragadása, sem az ontológia egyszerű tagadása nem felel meg Ulrich létgondolkodásának. A lét megragadása idegen a lét ajándékgesztusától - a lét misztikája pedig nem akarja érzékelni ezt az ajándék-jelleget. Előbbi elhallgattatja a létet, utóbbi egy süket némaságba burkolózik. Ezzel szemben Ulrich egy felhangzó szóra várakozik ugyanabban a csöndben: „*Dér Ursprungdes Wortes liegtdemnach nicht in dér selbstherrlichen Stummiheit des Denkens, sondern in dér Anniit des zuni Wort vennögenden Schweigens.*”⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ S ezzel együtt az identitást és a differenciát mint már megragadottat és elgondoltát magunk előtt látni. Ulrich szerint a lét tapasztalatban azt, hogy a lét ajándék, az értelem kimerítően nem tudja megismerni. A létadás kenózisáról csak egy negatív teológiánk lehetséges, és ilyen értelemben a „biblikus ontológia” épphogy az emberi értelem lehatárolt lehetőségeiről ad számot. Feiter értelmezésében a biblikus ontológia végül is az jelenti, hogy Lét mint ajándék titkát *éljük* - s itt bizonyos értelemben az ontológia véget is ér. V. ö.: FEITER, R., *Zür Freiheit befreit*. 243. Ezzel együtt Ulrich ontológiája - nézetünk szerint - meghaladja Weissmahr kissé minimalista ontológiáját, mely a létre való kérdezést tulajdonképpen az identitás és differencia kérdésére szűkíti. V. ö.: WEISSMAHR, B., *Ontológia*, Filozófiai tanfolyam 1, Mérleg-Távlatok, Bécs-Budapest-München ²1995. Az, hogy itt a lét mint ajándék titkát nem akarjuk „kiismerni”, hanem inkább „élni”, az továbbá azt is jelenti, hogy a biblikus ontológia itt nem egy *szintézis*, hanem inkább egy kritikus álláspont minden szintézis-onto-logikával szemben. Ez egy olyan „logika”, mely a kereszti „logikátlanságából”, balgaságából származik.

⁵⁰⁸ ULRICH, F., *Der Mensch und das Wort*, in *Mysterium Salutis U.* (Kiad. Feiner, J.; Löhrer, M.), Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 657-706. Idézet helye: 662.

Míg Heideggemél van egy kifejezett szándék, hogy a keresztény, hívő gondolkodást és a filozófiai gondolkodást egymástól elkülönítse⁸¹⁷ - addig ez az elkülönítés Ulrich gondolkodásától idegen⁸¹⁸. S ha mondhatjuk azt, hogy Heidegger filozófiájának van egy adventi jellege, mintha arra várakozna, arra készülne, hogy az ő hallgatásának helyét átvegye a lét megnyilatkozása - akkor Ulrich gondolkodása egy olyan gondolkodás, mely tud a megtestesülésről, sőt arról is, hogy Isten már a teremtés, a létadás útján végérvényesen belelehelte szeretetét a lét csöndjébe⁸¹⁹, s e

⁸¹⁷ így vélekedik Feiter: „das Heidegger das Christliche aus dem Denken fernhalten wollte” FEITER, R., *Zür Frédiéit befreit*. 244.

⁸¹⁸ „Allerdings lassen sich für Ulrich auf anderen Seite das Bibiische und das ontologische Fragen auch nicht adquat voneinander absetzen.” FEITER, R., *Zür Freiheit befreit* 244.

⁸¹⁹ Ez azonban azt is magával vonja, hogy a biblikus ontológia radikálisan komolyan veszi a létezők létének történeti jellegét. Ha a lét ajándékvolta a megtestesülés titkában tárnai fel végérvényesen, akkor a létgondolkodás nem lehet

szeretetet csak a szavak szülésére nyitott hallgatásunk tudja befogadni.

A biblikus ontológia a keresztény létmegértés kibontása, ezért mindaz, amit eddig megállapítottunk, csírájában ott kell legyen a keresztény léttapasztalatban. De mert a lét forrása nem adhatja másképp a létet, csak úgy, hogy ez a létadás összhangban legyen saját lényegével, ezért a biblikus ontológia bizonyos értelemben valóban onto-teo-lógia: annak megértése, hogy hogyan származik a lét Istentől. Nem az jelenti pl. az ontológiai differencia komolyan-vételét, hanem beszélünk Istenről, mint a lét forrásáról, hanem ha istenképünk összhangban van azzal, amit az ontológiai differenciáról megértettünk. Ez pedig teológiai szempontból azt jelenti, hogy az ontológiai differencia lehetőségi feltételeire kérdezzük rá a Szentháromságban. Hegel a differenciát megszüntetve mintegy összezárta-egybetolta szubjektumot és objektumot, ami bizonyos értelemben megfeleltethető egy modalista háromságtannak, melyben a három személy csupán az abszolút szellem önmozgásának belső mozzanata, ilyen értelemben akár megjelenési módja is. A differencia csak a szeretet módján érlelt egységben, a valóságos személyek valóságos egységében lehel megalapozva: „*Nur in dér Wesens-Einheit von Fater und Sohn ini Geist (deni weupa, nicht deni Acryoc!) schliefe «die Rückkehr in den Ursprung und dér Vor-gang nach vorne»⁸²⁰ sich nicht «zuni Kreis eines in sich nur reproduzierenden cinen Wesens»⁸²¹ zusammien, sondern verwendeten sich Ursprung und Ursprunglosigkeit, Anfang | und Anfanglosigkeit, it, Endlichkeit und Un- endlichkeit in dér Liebe selbig für einander.*“⁸²² ⁸²³ Ilyen értelemben a biblikus ontológia a heideggeri ontológiai differencia komolyanvétele és radikalizációja.

Ulrich biblikus ontológiája tehát épp abban a meggyőződésben nyerte el végső formáját, mely szerint a keresztény létmegértés az igazi válasz Hegel, Marx, Nietzsche vagy Heidegger legégetőbb kérdéseire, de ahhoz, hogy ezt artikulálhassuk, először is a keresztény léttapasztalatot kell mélyebben megértsük. Ulrich tehát megszüntetve-megőrizve felemeli a hegeli onto-lógiát, ahol azonban már nem egy olyan „abszolút fogalom” megalkotása lesz a cél, melyben a logika és a lét egybeeseik, melyben mindkettő megfelel az abszolút szellem megvalósulása egy mozzanatának. Megérti Marx szándékát az új ember-típusról - aki csak mint egy új társadalom tagja ragadható meg - de ezt az új embertípust Máriában fedezi fel. Érti Nietzsche emberi Emberét és isteni Istenét - de újra csak a hiteles keresztény léttapasztalatban

független a történelemtől: „*Und dies will schhifendlich sagen, bibiische ontologie sei Denken «in» Heilsgeschichte, radikal in jene Geschichte verflugtes Denken, die Endzeit isi.*” FEITER. R., *Zür Freiheit befreit.* 245.

⁸²⁰ ULRICH, F., *Gegenwart dér Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8) Johannes, Einsiedeln 1974, 67.

⁸²¹ ULRICH, F., *Gegenwart dér Freiheit*, 67.

⁸²² FEITER, R., *Zür Frédiét befreit.* 245-246.

⁸²³ ULRICH, F., *Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus*, in *11probléma dell'ateismo. Atti délXVI. convegno internazionale dél Centro di studi filosofici, Gallarete, 1961* Brescia 1962, 341-377. Idézet helye: 374-375.

tudja ezeket megragadni. Végül számot vet a heideggeri „megtéréssel” - Kehre - s egész gondolkodói magatartásával a lét teljes titka felé fordul. De odafordulva nem egy személytelen „adódást” észlel, hanem a szeretet ingyenes ajándékát, mely semmilyen viszonzást nem vár.

A biblikus ontológia tehát a kor kérdéseit megértve még radikálisabban akar számot vetni a keresztény léttapasztalattal. E számvetés pedig mindkét oldalról a történetiségre irányítja figyelmét. Hiszen a modemitás alakjaival folytatott dialógus is, de a létadás és az annak logikáját követő megtestesülés is újra meg újra a történelem, a lét történetisége felé irányítja a figyelmünket, s ilyen értelemben a biblikus ontológia végül az *üdv történet* logikáját kell kövesse. Ulrich így ír erről:

„Sie ist eine Geschichte, die davon Zeugnis gibt, dass der Logos sich nicht gnostisch über die Welt hin kontinuiert, dass er sie nicht von oben her überwältigt und gegen ihren Selbststand depotenziiert, sondern dass er konkret einer unter vielen war und als geschichtliche Größe der tradierenden Botschaft der Evangelien, des Weges in den sakramental-sinnlichen Zeichen in Raum und Zeit zu den Brüdern und Schwestern «bedarf» ... ein einziges Zeichen dafür, | dass Er wirklich Mensch geworden, dass die Gabe ganz gegeben ... dass das Sein als sein neben Gott nicht subsistiert.“^{S15}

A Logosz megtestesülésének van egy legvégső, legmélyebb „logikája”⁴⁴, az isteni szeretet ingyenessége, s a létadásban sem mutatkozhat meg végül más „logika”⁴⁴, csak ez. A biblikus ontológia nem tesz mást, mint hűségesen, a hála hűségével keresi mindenben a szeretet logikáját. A biblikus ontológia az értelem elmerülése e titokba, megmártóztatása a mindent ajándékozó isteni szeretetben, hogy ezáltal mélyebben önmagához térjen.

A biblikus ontológia tehát egyfelől radikálisan komolyan veszi az újkori ontológiákat és azok kritikáját, és ezen dialógusokban mintegy megújulva és megedződve kell visszaforduljon Krisztus misztériumához, a megtestesülés és a kereszt misztériumához, hogy abban - az egész üdv történet összefüggéseivel és kohéziójával együtt - a názáreti Mester létértelmezését normatívnak tekintse. Majd radikálisan megmaradva a Mester iránti hűségben odaforduljon kortársaihoz. S ezen odafordulásban épp a Mester iránti hűség szabadítja fel arra, hogy teljes figyelmével a dialóguspartnereknél legyen. Ezen két mozgás metszéspontjában a szeretet logikája áll, mely azonban feltör minden körbezárt ontológiát, mely szóra bír minden hallgatásba burkolózó gondolkodót, mindezt eszköztelen tehetlenségével, melyet a kereszt szemléltet velünk. A biblikus ontológia ezért végül minden gondolkodás Kezdetéhez vezet el minket. Ez a Kezdet pedig nem egy tőlünk származó kíváncsiság, nem egy erőszakos kézzel megragadott vagy önkényesen kijelölt kiindulópont. Ez a Kezdet titokzatos ajándék: saját létünk, annak teljessége,

melyet már egészen átadott nekünk az, aki mindent ingyen ad.

4.2. *Biblikus ontológia mint biblikus léttapasztalat*⁸²⁴ *illetve létmegértés*

Ha a biblikus ontológia minden „Onto-logik” kritikája, akkor persze számot kell vetnünk Heidegger gondolkodásával. Ám Heidegger kritikája az onto-lógiával szemben nézetünk szerint igen mélyen és alapvetően érinti a katolikus teológiát. Heidegger kérdésfelvetése nyomán nem csak arra kell rákérdezzünk, hogy teológiánk rendszere onto- teo-logikus-e. Heidegger kérdése mögött egy sokkal alapvetőbb felismerés húzódik - nevezetesen az, hogy a létmegértés alapvetően történeti jellegű. Ez a felismerés pedig eltávolítja tőlünk a kinyilatkoztatott szöveget, hiszen ha az emberi szerző létmegértése - annak történeti jellege miatt - nem esik egybe az olvasó létmegértésével, akkor az olvasás megterhelődik a létmegértések közötti közvetítés feladatával. Ha el is kell utasítsuk azon szkeptikus álláspontot, hogy e történeti közvetítésben végül eltűnik szemünk elől a szerző - s így a názáreti Mester - létmegértésére, magára a problémára reflektálnunk kell.

Tulajdonképpen újra azzal a problematikával szembesülünk, melynek felismerése már a „Leben-Jesu-Forschung” számára is döntő volt: a biblikus gondolkodás és létértelmezés illetve a görög gondolkodás és létértelmezés közötti különbséggel. Itt első lépésben azt ismerték fel, hogy a nikaiai formulákat létrehozó szándékok mögötti létértelmezés bizonyos távolságban van a Szentírás létértelmezésétől⁸²⁵ ⁸²⁶. De továbbmenve ezen az úton sokkal lényegesebbé válik az

⁸²⁴ Ulrich maga használja a kifejezést: „(...) biblischen Seinserfahrung (...)” *Mythos - Logos - Seüiserfahni*Hg. in *Logo-tokos*. 266.

⁸²⁵ Érdemes felvázolni egy gondolatmenetet, mellyel Bernhard Welte épp e kérdésre reflektál. WELTE, B., *Die Lehtformel von Nikaia und die abendlandische Metaphysik in Zür Frühgeschichte der Christologie: ihre biblischen Aitfange und die Lehtformel von Nikaia* (Questiones disputatae 117) Herder. Freiburg 1970.100-117. Ő a nikaiai formulák és a Szentírás nyelvének különbözőségét vizsgálja, mely különbözőség miatt sok exegéta szerint a nikaiai formulákat hordozó metafizika alkalmatlan a szentírási üzenet közvetítésére. Welte reflexiójában a hit-tapasztalat, a lét-megértés és a teológia viszonyáról elmélkedik. Első tézise, hogy minden teológia a keresztény hit eleven talajából növekszik: „*Es muß vor allem bedacht werden, daß jede christliche Theologie lebt und leben muß auf dem Boden des christlichen Glaubens.*” Uott, 100. Ahhoz azonban, hogy a teológiában így a hit artikulálja magát, szüksége van az emberi gondolkodásra, a nyelvre abban az állapotában, ahogy számára ez adott. Ezen gondolkodás forrásvidéke pedig a létmegértés: „... *gründet im menschlichen Seinsverständnis und lebt aus Him.*” Uott, 101. A létmegértés azonban történeti jellegű - *fi)as menschliche Seinsverständnis als die menschliche Grundunge aller möglichen Theologie zeitigt sich aber im Ganzén als ein geschichtlich bestimmtes.*” Uott, 102. A létmegértés történeti jellege azonban sajátos módon bizonyos korszakokat jelent a gondolkodás történetében: „(die Seinsverständnis) *epochaler Natur ist*” Uott, 103. Welte cikkének további gondolatmenete mostani szövegösszefüggésünktől messzire vezet. De az ismertett ívből világosan látszik, hogy a heideggeri reflexiót a teológiába továbbfűző Welte tulajdonképpen Jézus korának létmegértésére kérdez rá.

⁸²⁶ Az exegézis szempontjából ez elsősorban mint a „Krisztust bemutató hellén igehirdetés (kérügma)” és a tanítványok által személyesen ismert „Jézus történetére vonatkozó hagyomány” kettőse jelenik meg. BULTAÍANN, R., *D/e Geschichte dersynoptischen Tradition*, Göttingen ³1957, 372-374. Idézi: GNILKA, I., *Márk*, Agapé, Szeged 2000, 8.

evangélisták illetve a Názáreti Jézus emberi létértelmezésének megkülönböztetése.^{S18}

A katolikus álláspont szerint ez a megkülönböztetés azonban nem azt jelenti, hogy ne őrződne meg korról-korra a megtestesült Ige által kinyilatkoztatott „Jhitletétemény”. Az azonban a katolikus álláspontból is következik, hogy a történeti közvetítésre az exegézisnek reflektálnia kell. Így tehát az exegézis eszköztárában szerepelnie kell egy olyan ontológiai reflexiónak, mely e történeti közvetítés lehetőségeit és nehézségeit feltárja és az exegézis során figyelembe veszi. Ha pedig ez a reflexió azzal veszi kezdetét, hogy a létmegértés történetiségét felismertük, akkor e közvetítést épp a léttapasztalat történetiségének figyelembe vételével kell leírunk. S épp ez az, amit most ontológiának nevezünk. Sőt ha a közvetítés a megtestesült Ige egy szavának sok szóban való közvetítése, s ha tehát végül a megtestesült Ige „lét-megértésére” reflektálunk, akkor sajátos értelemben biblikus ontológiát üzünk. Vagy még pontosabban: ez a biblikus ontológia egyik lehetséges útja és jelentése.

4.2.1. Ulrich ontológiája mint a létmegértés kifejtése

Heidegger nyomán: egy gondolkodói tapasztalat az elsődleges. S e gondolkodói öntapasztalatban befoglaltatik egy léttapasztalat, ahol azonban már a tapasztalat szó nem igazán megfelelő. Az értelem valamiképp észleli és magába fogadja a létezők létét⁸¹⁹. Az elsődleges gondolkodói tapasztalatok: a létezők felé forduló értelem először is a létezőket észleli, majd a *reditio compJeta* során mintegy önmagát is tapasztalja. Egy mélyebb reflexióban azonban feltárul a differencia tapasztalata is.^{827 828} Ezen tapasztalatok során - de nem egy háttér-tapasztalat értelmében, mint Rahnemál, hanem a tamási értelemben vett abstractio^{829 830} mentén - a gondolkodásban észleljük valamiképp, hogy már mindig is a létező léténél voltunk: „*Wirfangen als die «Denkend-iminer-schon-beim-Seiu-gew esenen» an*”⁸¹². Ulrich ezen túl a létadás ajándék-karakteréről is mint tapasztalatról beszél. Ugyanakkor kerüli a léttapasztalat⁸³¹ kifejezést, bár úgy

Teológiailag e megkülönböztetés a történeti Jézus és a hit Krisztusának kettősét vizsgálja. Jelen összefüggésünk szempontjából pedig Jézus önértelmezése és ezzel adott létértelmezése áll szemben az evangélisták illetve a későbbi korok keresztényeinek Jézus-értelmezésével illetve evvel egy hermeneutikai körben álló létértelmezésükkel.

⁸²⁷ A félreértések elkerülése végett: itt NEM a gondolkodó saját létének befogadásáról van szó!

⁸²⁸ „... die spekulative Erfahrung der ontologischen Differenz.” *Homo abyssus* 12. (2.) Ulrichnál a differencia tapasztalata valamiképp bennfoglaltatik a *reditio completa* mozgásában: „*In Ausgang und Sammlung vollzieht der Intellekt immer die ontologische Differenz.*” *Homo abyssus* 22. (13.)

⁸²⁹ „*Der Überstieg der Vernunft aus dem Seienden ins Sein...*” *Homo abyssus* 13. (3.)

⁸³⁰ *Homo abyssus* 18. (8.). A lét ugyanis mintegy a gondolkodás soha el nem érhető középpontja: „*Das Sein als «Mitte» des spekulativen Denkvollzugs*” *Homo abyssus* 24. (15.)

⁸³¹ Ulrich a *Homo abyssus*-ban még nem használja a léttapasztalat kifejezést. Ha tapasztalatról beszél, akkor azt inkább egy gondolkodói tapasztalat értelmében, ahogy a főszevegben ezt épp leírjuk. „*Wichtig ist aus all dem vorerst die Erfahrung, daß die Vernunft im Sein als Sein sich nicht ansiedeln kann, um von hier aus als ratio discurrens die unübersehbare Landschaft des Daseins aufzuarbeiten. Das Sein ist neben Gott oder über den Seienden (für sich*

tűnik nem utasítja el teljesen⁸³².

Az értelem tehát észleli és befogadja a létezők létét - „vemehmende Vemunft” - majd a gondolkodás eljut e lét megértésére. E megértés Ulrichnál mindenekelőtt a létadás mozgásának spekulatív kifejtése. Szándéka szerint azonban nem csak egy tisztán filozófiai gondolkodói tapasztalatot akar kifejtetni, hanem a hit módján megértett létet is el akarja gondolni⁸³³. Nézetünk szerint tehát a „lét-megértésből” fakad nála a keresztény „hittapasztalat” elgondolása is⁸³⁴, s a *Mythos - Logos - Seinserfahrung* lapjain⁸³⁵ ilyen értelemben veti egybe a keresztény hit-tapasztalatot⁸³⁶ és a „Sein als Gabe” ontológiáját.

Ezen a ponton pedig döntő lesz az ember Jézus ön-tapasztalata és hit-tapasztalata, és az ezeket mintegy hordozó - de ezekkel ugyanakkor hermeneutikai körben lévő - jézusi létmegértés⁸³⁷. Ám az ember Jézusban a megtestesült Ige lét-megértése és ön-megértése analógia nélkül áll előttünk, elgondolása talán áthidalhatatlan nehézségekbe ütközik⁸³⁸.

*genommen) kein Grund, dër in sich Bódén hatte. Sein ist Ab grund. " Homo abyssus 26. (17.) A kifejezés történetének, helyes és pontos értelmezésének tárgyalására itt nincs mód, csak utalunk két fontosabb munkára: ALBERT, *ÍD Die ontologische Erfahrung*, Ratingen, 1974; FINK, E., *Sein undmensch. Vöm Wesender onthologischen Erfahrung*. Freiburg-München 1977.*

⁸³² Ilyen korlátozással kell értsük Oster összegzését Ulrich léttapasztalatáról: „*Diese Erfahrung lasstsich in den knappén Satz fassen: »Alles Sein ist Gabe« oder auch »Sein isi Liebe«. Alles was Ulrich geschrieben und im weiten, oft hochkomplexen philosophischen Gespräch entfaltet hat liegt in diesem ursprünglichen und intuitiven Erfassen des Seins verwurzelt und ist auf diese Urerfahrung bezogen.*” OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 31.

⁸³³ Jakab Krisztina így összegzi a léttapasztalat és hit-tapasztalat ezen egybeérését: „*Das Sein selbst lasst sich nurals Liebe vemehmen.*” Jakab, *Teljes üresség*, 90.

⁸³⁴ S itt talán tényleg kérdés marad, hogy ilyen értelemben Ulrich létmegértésében elkülöníthető-e a filozófiai és a teológiai reflexió. Vagy esetleg egyszerűen a filozófiai és a teológiai vizsgálgódás megkülönböztetése itt másodlagos a léttapasztalat és létmegértés aktusához képest.

⁸³⁵ „*Was wir im Glauben immer wieder lernen können und müssen, isi dies, dafi daspersonale Seinswort dër sich absohit verschenkenden Liebe, in seinerpersonalen Verschiedenheit vöm und in seiner Wesenseinheit mit dem Vater, die Schwebé dër substanziierten, mytischen urbildlichen Einheit von « Wort und Sein» (das logisierte Gleichmis Gottes) ein für allémat in den Todgejuhr hat, abereben dadurch in dem eröfffhét und daraiifhm erlöst, was in ihr (mitten in aller Verkehrung) gegenwärtig ist: die auch in ihrsiiegende Wahrheit, dafi die wahre Gabe eine unverstellte Epiphanie des Schenkenden und das empfangende An-nehmen dër Gabe ein demütiges Ja zu ihrem Gegeben-sein, d. h. zum Willen des Schenkenden ist.*

Wir können im Glauben an den dreifaltigen Gott, den Einzigen, erfahren, dafi die Entaufierung des geschaffenen Seins zür endlichen Subsistenz nirgendwo radikaler zür Sprache kommt als gerade hier: im Licht seiner Urbildlichkeit, als «similitudo divinae bonitatis». ” *Mythos - Logos - Seinserfahrung*, in *Logo-tokos*, 323.

⁸³⁶ Egyébként ugyancsak a *Mythos -Logos - Seinserfahrung* az, ahol kifejezetten tárgyal a hit-tapasztalatról, a negyedik fejezetben: *Mythos, Metaphysik und Erfahrung des Glaubens*, 311-350.

⁸³⁷ Majd ebből fakadóan döntő jelentősége lesz Mária létmegértésének is.

⁸³⁸ Először is Jézus büntelenségéből fakad, hogy emberi létmegértése imádságában számunkra elgondolhatatlan marad. „*Jgaz, hogy a miatyánkban az emberek szívébe vési, hogy így fohászkoznak: »Bocsásd meg vétkeinket... és ne vigy minket kísértésben de ő maga nem imádkozik így. Az ő ajkát sohasem hagyta el olyan kérdés, hogy »Atyám, bocsásd meg«. Még akkor sem hallották így imádkozni, amikor körülfogták a halál árnyai, és lelkére a mérhetetlen elhagyatottság súlya nehezedett. Még ekkor is csak ezt kiáltotta: »Atyám! Bocsásd meg nekik...« (Lk 23,34). Jézus úgy imádkozik, mint aki nem ismeri a bűnt.*” ADAM, K., *Gesü il Cristo*, Brescia 1944, 144-145. Idézi: DE LAPOTTERIE, L., *A Fiú mája. Az Istennel való egység misztériuma*, Budapest 2014,54. „*Az a tény, hogy' Jézus mindenfajta büntudat nélküli emberként jelenik meg előttünk, valódi pszichológiai rejtély. [...] Jézusnál a legtisztábban megnyilvánuló*

A biblikus ontológia azonban nem kerülheti ki e meredek ösvényt, s maga Ulrich is be akarja járni ezt az utat. A Gabe und Vergebung lapjain így ír: *„fjieser Sohn, das menschengewordene, ewige WORT des Vaters in Person ist dér Erzähler, dem wir in unserer Betrachtungzuhören. Sein eigenes Liebes-Dratna istder innere, erlösende, heilende Sinn des Gleichiisses.*⁸³⁹ A számunkra most fontos elemek a következők:

- a tékozló fiú példázatát elbeszélő Názáreti Jézus a példázatban hozzánk beszél;
- öt hallgatva feltáru előttünk a Fiú szeretet-drámája;
- ez a szeretet-dráma a példázat megváltó és üdvözítő értelme;
- aki tehát hallgatja a példázatban a Názáreti Jézust, üdvözítő módon részesedik Jézus legalapvetőbb léttapasztalatából, az Atyával való szeretet-drámából.

Úgy véljük, ezek után nem igényel további igazolást, hogy Ulrich reflexiójában a szentírási példázatot hallgatva-olvasva Jézus létmegértése tárul fel előttünk.

4.2.2. A megtestesült Ige léttapasztalata és létmegértése

Bármit is jelentsen a biblikus ontológia, artikulálása során kikerülhetetlen annak vizsgálata, hogy mi is a megtestesült Ige léttapasztalata. S mert ez a léttapasztalata és a belőle növekvő létmegértés elevenen jelen van abban, ahogy Ö odafordul a szegényekhez, a bűnösökhöz, a tanítványokhoz - a Názáreti Jézus „irgalma a létezők iránt”, ami egyben az Atya irgalma - ezért a megtestesült Ige léttapasztalata egyben a keresztény hit elsődleges tárgya, hisz a keresztény hit centruma végül a Jézus emberi alakjában jelenlévő isteni irgalom.

Miképp artikulálható tehát a megtestesült Logosz léttapasztalata? Mi ebben az ember Jézus sajátosan történeti jellegű léttapasztalata és mi a Logosz Szentháromságon belüli „örök Ict-birtoklásból” fakadó - s itt mindenkeppen kerülnünk kell a léttapasztalat kifejezést - tudása a létről? Balthasar merészen kérdezi: mi az, amit az örök Logosz emberként elnyert Isten-tapasztalatáról tudhatunk^{839 840 841}? Ehhez csatlakozva mi is kérdezzük: mi az ami sajátosan az

morális és vallási tudat az önnön bűnösség tudatának tökéletes hiányával párosul; utóbbinak semmiféle nyomát nem leljük. VERGOTE, A., *Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse*, in VERGOTE, A., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Fac. Univ. St-Louis, Bmxelles 1981, 132., 134. Idézi: DE LA POTTERIE, I., *A Fiú imája*, 55. Egy további alapvető különbség, hogy „Úgy tűnik számunkra, hogy’ senki sem volt képes az Istennel való tökéletes egység olyan fokú állapotát kialakítani, mint Jézus.” VERGOTE, *Jésus de Nazareth...*, 125. Idézi: DE LA POTTERIE, *A Fiú imája*, 13-14. A legfontosabb azonban nyilvánvalóan Isteni öntudata.

⁸³⁹ *Gabe und vergabung*, 200.

⁸⁴⁰ Elsősorban a *Herrlichkeit* n. B. 2. c. pontja. BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit*, Bd L, Johannes, Einsiedeln- Trier, ³1988, 310-318.

⁸⁴¹ „.£.§■ ist unmöglich, von dér Gotteserfalmmg Jesu zwischen dér profetischen und dér apostolischen :u reden: sié

örök Logosz emberi hit-tapasztalata és az abban jelenlévő létmegértése? A kérdés azonban megkerülhetetlen, hisz ahogyan az ember Jézus Isten-tapasztalata minden más emberi Isten-tapasztalat felett áll, sőt mert ontológiailag megelőzi, ezért bensőleg formálja azokat³³³. Mi az tehát, amit az örök Logosz emberként, tapasztalatból tanul meg, vagyis mi az ami sajátosan az örök Logosz emberi tapasztalata és az abban jelenlévő létmegértése? Hogyan formálódik a magát teremtménnyé kiüresítő Teremtő megértése a teremtmény! létről? S egyáltalán: hol lehetne az írásban ezt a sajátosan isteni és emberi létmegértést tettenémi?

S ha egyszer tetten értük, s az artikulálódó létmegértésből egy biblikus ontológia körvonalait szeretnénk megrajzolni, akkor rögtön újra reflektálnunk kell arra, hogy e ponton azonnal sokszorosan elérhet az onto-teo-lógia kísértése. Feiter szerint Ulrich e veszélyt elsősorban azáltal tudja kikerülni, hogy az ontológiában a Logosznak keresztben „átsemmített” léttapasztalatából indulunk ki. *„Jafl nur die aufierste Demut des Kreuzes das Geheimnis das Seins offenbar maciit, das lichtet nur, indem es nichtet, und erst im Endgeheiminis dér Kenosis Gottes in Christo dér Glanz des Göttlichen so aufstrahlt, dafi darin zurückverwiesen ist auf die Analogie des Seins.”*⁸⁴²

E kísértések ellenére szeretnénk most felvillantani egy lehetséges utat ezen jézusi létmegértés felé, mely út Ulrich egész életművében elevenen jelen van. Láttuk, hogy Ulrich a *Homo abyssus* gondolati ívét így összegzi: *„Im Zug dér Sache habé daher die Ontologie in die Anthropologie und dicse in die Christologie iiberstiegen.”*⁸⁴³ Ez azonban a mostani összefüggésünk szempontjából azt jelenti, hogy az embert, mint a létre hangolt véges szellemet, a létmegértésben már mindig is az ember Jézus létmegértése hordozza. így Ulrich egész életművében jelen van egy reflexió erre a lehetőségre: Jézusnak az Atya szeretetére kimondott emberi igenjét úgy megérteni, hogy abban az emberi létmegértés végső horizontját mutassuk fel. S mert Jézus emberi igenjében, mint az ő emberi létmegértésének végső aktusában artikulálódik az Atya örök Logoszának örök igenje az Atyára: ezen a ponton a Fiú emberi létmegérleése az örök Háromság belső viszonyainak Függvénye, s így ha e létmegértésről nincs is közvetlen tapasztalatunk, Jézus emberi létmegértésére nézve teológiai állításokat megfogalmazhatunk. Tisztán teológia megfontolások alapján érvelhetünk a következőképpen: Jézus teo-lógiája alapján - ami Ulrich szerint⁸⁴⁴ leginkább az Ö „Abba” szavában koncentrálódik - ugyan nem tudjuk

muss, als «über allén stehend» (Joli 3,31), allé übrigen nach ihr wie vor ihrformendbedingen.” BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Bd I., 310.

⁸⁴² FEITER. R., *Zür Frédiét befreit*. 240.

⁸⁴³ *Homo abyssus* 11.(1.)

⁸⁴⁴ Ez a gondolat végigvonul Ulrich életművén. Rövid összefoglalását találjuk itt: ULRICH, F., *Gott unser Fater*, in

megrajzolni az ő emberi létmegértésének genezisé⁸⁴⁵, de az ő emberi szavait hallva, e szavak, melyek a létmegértés artikulása során születtek, nemcsak állítanak valami az Atyáról, hanem eközben hírt adnak Jézus emberi létmegértéséről. Ezért Jézus szavait hallva-olvasva részesedünk Jézus „biblikus ontológiájából”^{846 847}. Hasonló módon lehetséges az evangéliumoknak egy olyan olvasata, mely minden szóban az egy megtestesült Ige léttapasztalatára érzékeny. Egy ilyen értelemben vett biblikus ontológia kifejtése nem lehet e dolgozat feladata - mégis szeretnénk ezen irányba még néhány megfontolást tenni.

4.2.3. „Abba”: Jézus imája mint az Ő létmegértésének helye

Jézus emberi létmegértésében az örök Háromság belső élete tárul fel, az Atya és a Fiú szeretetdrámája a Lélekben: *„Innergöttlich teilt dér Vater dem Sohn den ganzen Reichtum des unendlichen Wesens dér Liebe mit. In dér Zeugung des Sohnes übergibt dér Vater diesem sich selbst, und zwar, weil dér Sohn a lles vöm Vater empfängt, durch einen absoluten Gehorsam hindurch.”*TM Ebből fakad, hogy Jézus emberi létmegértése végül is az Atya akaratára kimondott engedelmes igen: *„Jtn Sohn als dem unbedingten Ja dér Freiheit im Fleisch dér Geschichte wird das Ziel selbst prasent.”*⁸⁴⁸ Ezen igen pedig Jézus imájának centruma, s Jézus imaja ezen igen növekedésének otthona.

Jézus létmegértésének kérdése valójában az Ő imájának legbensőbb világára vonatkozik. Mert Jézus imájának legbensőbb világában tárul fel, hogy kicsoda Ő, kicsoda neki az Atya⁸⁴⁹, és hogy mi a küldetése⁸⁵⁰ - tehát hogy milyen módon helyezi el magát a létmegértés teljes

Internationale katholische Zeitschrift »Communio, 4 (1975), 29-38. Majd látni fogjuk, hogy alapvetően ez a gondolat mozgatja a *Gabe und Vergebung* egészét.

⁸⁴⁵ Ezzel együtt az ontologikus exegézis alapvetően ezt célozza: *„Das empfangene Wort aus seiner Genesis auffassen.”* *Gabe und Vergebung*, 152.

⁸⁴⁶ A *Gabe und Vergebung* keletkezésével kapcsolatban Oster megjegyzi, hogy annak első formája egy előadássorozat volt, melyet Ulrich mint vendégelőadó tartott a jezsuiták müncheni főiskoláján illetve a római Germanicumban. Az előadások eredeti címe a következő volt: *„Biblische Ontologie. Seinserfahrung in den Gleichnissen Jesu”*. Ulrich tehát itt a biblikus ontológiának ezt a jelentését emelte ki: Jézus léttapasztalatának felfejtése az Ő példabeszédei alapján. V. ö.: OSTER, *Philosophieren ausdem christlichen Glauben*, XIV.

⁸⁴⁷ *Gott unser Vater*, 33.

⁸⁴⁸ *Gott unser Vater*, 37.

⁸⁴⁹ *Jézus személye mélységes titok: hangsúlyosan úgy jelenik meg, mint »Isten Igéje« öröktől fogva, ezzel azonban Isten (az Atya) semmi mást nem mond, mint azt, hogy mi Isten (a Fiú): amikor ez utóbbi az Atya Igéjeként észleli magát, akkor van ő maga. A hétköznapi emberi kommunikációban a szó egy-egy önmagától különböző személyt vagy dolgot jelöl; itt azonban, Jézusban szó és személy egybeesik. Ezért van, hogy' a Fiú nem tudja szétválasztani azt, hogy' »az Atyától kimondottnak érzi magát«, illetve hogy ő »azAtya Fia«; eztfigyelembe véve kell olvasnunk a vonatkozó evangéliumi szövegeket.”* VON BALTHASAR, H. U., *La preghiera cristiana*, *Communio*, 14 (1985), 8. Idézi: DE LA POTTERIE, *A Fiú imája*, 48-49.

⁸⁵⁰ *Főképp Lukács evangélista hangsúlyozza ki, hogy' Jézus imája - különösen a kérő imádsága - milyen szorosan összefügg messiási küldetésével, voltaképpen végigkíséri azt.* *”DELÍ POTTERIE, A Fiú imája*, 64.

horizontján. Imádságában artikulálódik a létmegértés⁸⁵¹, ott születnek a szavak, melyekből igehirdetése fakad.

De „*hogyan fedezhetjük fel Jézus imáját? Egyáltalán lehetséges beszélni róla? Jézusban mintha olyan jelenlét lakozna, amelyet mi, emberek nem érhetünk fel ésszel. Ahhoz, hogy behatolhassunk ebbe az imádságba, mindegyik evangélista a maga módján közelít a kérdéshez. Am egyikük sem kísérli meg, hogy megfejtse Jézus imájának titkát. Inkább csak sugallják, úgy, hogy' diszkrétan felsorolják az egymást követő, egymásból következő eseményeket.*”⁸⁵⁴ Nézetünk szerint szándékosan hagyják meg a misztériumot misztériumnak, de ugyanakkor mintegy be akarnak vonni abba, ahogyan már Jézus is bevonta a tanítványokat imádságának misztériumába. S Ulrich sem akar mást, mint beljebb kísélni a misztériumba, mert ez a bevonódás viszont a hit aktusához tartozik.

Látni az imádkozó, az Atya akaratával viaskodó Jézust a Getszemán kertjében, hallani utolsó szavait a kereszten - „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!” - mindez elvezet minket nemcsak Jézus imájának misztériumához, de Isten-tapasztalatának és létmegértésének szívébe is - máskülönben hogyan lehetne Jézus élete Isten belső életének kinyilatkoztatása?!

4.2.4. A Szentírás olvasása mint a létmegértés helye

Minden elbeszélés az elbeszélő léttapasztalatából fakad, létmegértésével együtt artikulálódik, s ez visszahat az elbeszélőre. Ezért az olvasásban a szöveg születésére, az elbeszélőnek a szövegben születő ön-tapasztalatára és létmegértésére is érzékennyé kell váljunk. Már idéztük Ulrich szavait: „*Das empfangene Wort aus seiner Genesis auffassen.*”^{852 853} Ilyen módon minden olvasás az elbeszélő és az olvasó létmegértésének dialógusa. Az olvasás tehát, mint szellemi tapasztalat egyben részesedés az elbeszélő léttapasztalatából. A teológiai reflexióban pedig felfedődik, hogy ezt az olvasásban történő „lét-megértés-dialógust” az ember Jézusban emberi módon „a lét megértésére” jutó örök Logosz hordozza. Ilyen módon az olvasás mint szellemi tapasztalat részesedés a Logosz léttapasztalatából, ami egy hívő létmegértéshez vezet. Ezen a ponton érthetjük meg, hogy a biblikus ontológia egy olyan reflexió, melyben

⁸⁵¹ S ezzel együtt ott artikulálódik ön-értelmezése, messiási, istenfiúi öntudata. „Jézus öntudatának kérdése roppant, de immár megkerülhetetlen probléma.” BLONDEL, M., *Histoire et Dogme*, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 224. Azért Blondelt idézzük e helyen, hogy jelezzük: ez elsősorban nem exegetikai, hanem filozófiai illetve teológiai kérdés. Az pedig már kifejezetten teológiai kérdés, hogy ha valaki elvitatja Jézus istenfiút öntudatát: „*Jézus tudatának isteni voltát tagadni annyit jelent, mint tagadni Jézus istenségét is*” BLOKDEL, *Histoire et Dogme*, uott. Idézi: DE LA POTTERIE, *A Fiú imája*, 15.

⁸⁵² LAPLACE, *J. Lapriére, désir et rencontre*, Le Centurion, Paris 1974, 63. Idézi: Uott., 48.

⁸⁵³ *Gabe und Vergebeung*, 152-160.

feltáru, hogy az olvasás a létmegértés kitüntetett helye. A biblia olvasásáról pedig az, hogy teológiai értelemben a létmegértés tulajdonképpeni helye.

4.3. *A szöveg-test (Text-Leib) ontológiája*

Miután tárgyaltunk a biblikus ontológiáról mint minden Onto-logik kritikájáról (4.1.), majd beszéltünk róla mint a megtestesült szentírási létmegértés kifejtéséről, következzen a *Gabe und Vergebung* három szakaszának részletesebb értelmezése. A világosabb tárgyalás kedvéért nem követjük az egyes szakaszok ill. a könyv felépítését, hanem egy szerintünk könnyebben megrajzolható logika alapján igyekszünk Ulrich biblikus ontológiáját e műve segítségével megközelíteni.

Ferdinand Ulrich „*Gabe und Vergebung*” c. művében vizsgálódunk, tehát egy olyan műben, mely egy szentírási hasonlat, a tékozló fiú történetének ontológiai értelmezését akarja adni. A történet Lukácsnál szerepel, s ott a példázatot maga Jézus meséli el. Ulrich szerint a szentírási szöveget olvasva tekintettel kell lennünk arra az adottságra, hogy *ki is mondja el* nekünk e példázatot: „*Dieser Sóim, das menschengewordene, ewige WORT des Vaters in Person ist dér Erzähler, dem wir in unserer Betrachtung zuhören.*”⁸⁵⁴

Ulrich szerint a szöveg mélyebb értelméhez csak akkor tudunk eljutni, ha valamiképp *halljuk magát az elbeszélőt*. Ezzel viszont a szövegolvasás sokféle módját kizártuk, s a lehetséges olvasatokat leszűkítettük. Vajon megtehetjük ezt? Hiszen ezzel messze túlnyúlunk a szöveg „betű szerinti jelentésén”⁴¹, legalábbis ahogy a szövegkritika vagy a pozitivista nyelvfelfogás^{854 855} azt érti.

Ulrich alapos megfontolások után teszi meg ezt a lépést. Ezen megfontolások részletes bemutatása meghaladná dolgozatunk kereteit, de röviden jelezni kell e megfontolások lényegi elemeit. Ulrich gondolkodásán végighúzódik egy komoly reflexió a *nyelv* mibenlétére, s több munkája kifejezetten e kérdéskörrel foglalkozik.⁸⁵⁶ A *Gabe und Vergebung* lapjain e reflexióból

⁸⁵⁴ *Gabe und Vergebung*, 200.

⁸⁵⁵ E pozitivista nyelvfilozófia kritikájára nem tudunk dolgozatunkban kitérni. Csak megjegyezzük, hogy a korábbiakban többször idézett Disse, a korai Balthasar ontológiájának vizsgálata kapcsán annak nyelvfilozófiájára ill. a pozitivista nyelv-filozófiákra is röviden kitér, és ott a fizikus Heisenberg alábbi megjegyzését idézi: „*piir den Positivisten gibt es eine einfache Lösung (dér Sprache): die Welt ist einzuteilen in das, was mán klarsagen kann, und das, worüber mán schweigen muft. Alsó müfite mán hier eben schweigen. Aber es gibt wohl keine unsinnigere Philosophie, als diese. Denn mán kann ja fást nichts klar sagen. Wenn mán alles Unklare ausgemerzt hat, bleiben wahrscheinlich nurvöllig uninteressante Tautologien übrig*” HEISENBERG, W., *Das Teil und das Ganzé*, 250. Idézi: DISSE, J., *Metaphysik dér Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden dér Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Philosophische Theologie 7, Wien 1996, 72. oldal, 19. lábjegyzet.

⁸⁵⁶ Elsősorban: *Language - Esprit - Traditon*, in *Ermeneutica e Tradizione. Alti dél Convegno indetto dal Centro intemaz. Di studi umanistici, Roma 10-16.1. 1963.* Roma 1963, 309-321. *DerMensch als Logo-tokos*, in *Logo-tokos*.

továblépünk: a nyelvről való gondolkodást a *szövegre*⁸⁵⁷ való rákérdezés viszi tovább. E reflexió itt elkerülhetetlen, hisz a Szentírásra mint textusa-ra, mint írott szövegre tekintünk. Ezen reflexiók ugyanakkor segítenek megragadni az olvasásnak azt a modusát, mely a szöveg ontológiai státuszának ill. jelen esetben kinyilatkoztatott jellegének megfelel. Végül pedig mintegy igazolják *azt a kiindulópontot, hogy 'a szöveg sok szaván keresztül mi a Fiú egy szavát, magát az Igét akarjuk meghallani* - merthogy ez lesz Ulrich könyvében a vizsgálandó szentírási szakasz által adott kiindulópont⁸⁵⁸. Lássuk tehát vázlatosan e témákat: a nyelv ontológiáját, a szöveg ontológiáját, az olvasás onto-lógiai státuszának témáját, és azt az ontológiai adottságot, hogy a szöveg sok szavában az elbeszélő - a Fiú - egy szava hangzik fel, szólít meg minket.

4.3.1. A nyelv ontológiai státusza^{859 860}

Ulrich nyelvről való gondolkodása ontológiai és antropológia megalapozottságú, amit e tárgykörben íródott munkájának meglehetősen bátor címe jelez: *„Der Mensch als Logotokos”*⁸⁵². Az ember az, aki magába fogadja a szót, akiben megfog, hogy aztán ő maga is szülje a szót - itt a nyelv és a szöveg kérdése kiszakíthatatlan az antropológiából. Ez azonban Ulrichnál azt jelenti, hogy a nyelv értelmezésében is az ember mindent megalapozó léttapasztaláshoz kell visszatérünk, s mindenekelőtt innen kell a nyelv, vagy pontosabban, Ulrich szavával a *szó* - *das Wort*, a *Logosz*, az *ige* - ontológiai státuszát felfejtenünk, amint ezt a *Dér Mensch als Logo-tokos* lapjain megtaláljuk. Stefan Oster a könyv bevezetőjében röviden összegzi a „szó ontológiáját”, mi ezt az összegzést fogjuk követni:

„Der Mensch ist und wird nur dann er selbst, wenn er das ihm umsonst geschenkte Sein als Gabe, durch das er einmalig und unvertauschbar ist, wer er ist: voll-bringt, d.h. sein Leben als Gabe umsonst bejaht und in déren Hin-guóe umsonst lebt: sich liebend dem (unendlichen und endlichen) Anderen (um des Anderen willen) verschenkt. Nur in derselbst- losen Armut dicsér Hingabe ist er wirklich reich, lebt er die Selbigkeit von Füllé und Armut des Seíns als Liebe. “⁸⁵³

DerMensch und das Wort (Schriften 4) (Szerk: Oster, S.) Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 1-164. *Die babylonische Transzendenz. Dér eine Logos und die vielen Sprachen*, in *Logo-tokos. DerMensch unddas Wort* (Schriften 4) (Szerk: Oster, S.) Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 351-506.

⁸⁵⁷ Elsősorban az 1.2. a. fejezetben: *„Dér Text als «Vor-wurf» und seine «Entschuldigung» durch die sich selbst rechtfertigende Reflexión. Blickaufdas Verhalten dér beiden Söhne”*. *Gabe und Vergebung*, 78-101.

⁸⁵⁸ Az I. 1. fejezet. *Gabe und Vergebung*, 3-77.

⁸⁵⁹E szakaszhoz ill. Ulrichnak a nyelv és az ige ontológiai státuszához egy bővebb összefoglalást találunk Stefan Oster könyvének *„Das Wort gében - zúr Ontologie dér Sprache”*. fejezetében. OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie dér Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 424-521.

⁸⁶⁰ A mű a *Mysterium Salutis* második kötetében megjelent írás, „*Der Mensch und das Wort*” alaposan átdolgozott, újragondolt változata. V. ö.: OSTER, S., *Einleitung* in ULRICH, F., *Logo-tokos. DérMensch und das Wort*. (Schriften 4) (Szerk: Oster, S.) Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, XXI.

Mint látjuk, a szó ontológiája az ember ontológiájával kezdődik, s a nyelvről való gondolkodásban nem szabad megfeledkeznünk az ember természetéről, rendeltetéséről, nevezetesen hogy élnie kell a lét ingyenes ajándék-jellegét. Ha a hála, a viszont-szeretet életét éli, akkor - és csak akkor - szabaddá lesz arra, hogy saját létére a teljes igent kimondja. Ez az igen pedig az ember létének első és végső szava. Így a lét fonásával való differencia tapasztalata lesz a szó, a nyelv születésének helye: az *ontológiai* differencia már eleve *dialogikus* differencia.

„Nur in der Liebe umsonst vollzieht er im vollen Sinn auch die «reditio in seipsum», die Rückkehr in die eigene Wesenstiefe als Bejahung seines Bejaht-gewesen-sein, als liebendes Ja zum umsonst empfangenen Seinsja, d.h. als Grund-nehmen und In-sich-gründen (subsistere) in dem, der ihn von unterhalb seiner selbst her tragt. Wie Reichtum und Armut im geschaffenen Sein als Liebe, so verwenden sich auch in sich gründendes Selbst-sein und Hingabe (Selbstversenkung umsonst: gratis) an den Anderen selbig füreinander.^{861 862} So enthüllt sich das Urgeheimnis der ontologischen Differenz des Seins als Gabe umsonst zum empfangenden-habenden Seienden in der dialogischen Differenz von Freiheit zu Frédiéit, im Ich-Du-Wir⁸⁶³

A nyelv forrásvidéke tehát az ember dialógusa a lét forrásával. De az ember, aki megkapta a szót, ezzel egy olyan képességre tett szert, mely egyben megjellegzi a világgal való kapcsolatát. Így a nyelv leírása ki kell terjedjen a világban élő ember és a világ kapcsolatának ontológiai leírására is. Így azonban a nyelv ontológiai leírása tulajdonképpen a világban-való-lét leírásának

⁸⁶¹ OSTER, S., *Einleitung in Logo-tokos*. XVI. A „szó” itt röviden leírt ontológiája már a Homo abyssusban is megjelenik. Részletesebb kifejtése itt található: *„Der Mensch als Logo-tokos” in Logo-tokos*, 1-164. A kérdést Oster is alaposabban megvizsgálja: OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein*, VI. Das Wort gében - zür Ontologie der sprache. 424-521.

⁸⁶² E kifejezés - „verwenden sich selbig füreinander” - Heideggerre megy vissza, és jól jellemzi Ulrich egész gondolkodását. A „sich verwenden” ige jelentése itt elsődlegesen „önmagamat teljesen a másik rendelkezésére bocsátani, akár kitéve magam annak, hogy a másik ebben teljesen felhasznál, hogy én ebben a rendelkezésre állásban magamat teljesen felemésztem”. Ez a rendelkezésre állás a szeretet felülmúlhatatlan készsége - Balthasar szerint ez az „unüberbietbare Bereitschaft” - mely szinte felülmúlja Isten mindenhatóságát, hiszen Isten bármit is kér, ez a készség képes azt elfogadni. Ha ebbe belefuzzük a „selbig” jelzőt - „sieli selbig verwenden” - akkor ezzel kihangsúlyozzuk, hogy ez az önmagát a másikért felemészteni tudó szeretet, miközben elveszti önmagát, megtalálja önmagát - v. ö. Lk 9,24 és párhuzamos helyek. Sőt: minél inkább elemésztí magát, annál elevenebben visszatál önmagához, tehát épp az önfelmésztsében találja meg önmagát. Végül a teljes kifejezés - „verwenden sich selbigfüreinander” - jelzi, hogy itt egy kölcsönösségről van szó: a szeretetben egymásra megnyíló személyek kölcsönösen egymásért elemésztve önmagukat találják igazán önmagukhoz és a másikhoz. A kifejezés mélyebb filozófiai megértéséhez lásd: *Homo abyssus*, A. III. 1-2. 34- 41. (26-35.) Hasonlóan a szeretet belső életében a szeretet látszólag paradox tulajdonságai egymásért elemésztve magukat önmagukhoz találják. A fenti idézetben épp arról van szó, ahogy e törvény szerint a szeretet azáltal válik önmagává, hogy teljes önmagát a másiknak ajándékozza -s persze megfordítva: „so verwenden sich auch in sich gründendes Selbst-sein und Hingabe (Selbstversenkung umsonst: gratis) an den Anderen selbig füreinander”.

⁸⁶³ OSTER, S., *Einleitung in Logo-tokos*. XVI. Továbbá a *Gabe und Vergebung* bevezetőjében: *„Die ontologische Differenz hat ihren tiefsten Sinn in der dialogischen Differenz von Ich und Du als «Wir-Gestalt der Freiheit».* OSTER, S., *Philosophieren aus dein christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Oitologie. in Gabe und Vergebung*, XIII-XXXIX, Az idézet helye: XXI.

egy szempontja:

„Als verlebter Geist, als Person, die sieli als in-sich-gründende Beziehung vollzieht, ist der Mensch inimer schon in das «In-der- Welt-sein» eingelassen. Er lebt inimer schon in vielfältigen Bezügen zur Welt und zum Anderen und des Anderen in der Welt zu ihm. Sein Handeln in der Welt, ist inimer schon artikulierter Ausdruck der spezifischen Weise seines In-Beziehung-seins zum Anderen in der Welt, d.h. Antwort auf das, was ihm als Gabe umsonst vor-weg zukommt und ihn angeht. Dicsér Ausdruck geschieht vor Allein in der Sprachhandlung.“⁸⁵⁶

A megszólítottaságból pedig a dolgok - és a másik - megnevezésének képessége bontakozik ki - innen érthető igazán a Logo-tokos megnevezés. Ulrichot idézzük:

„ Wenn die Weise des Sprechens der Weise des Erkennens folgt, dann ist es der Erkennende, der das Wort als Frucht seiner Erkenntnis hervorbringt.“^{864 865}

A dolgoknak szavak által való megnevezése, s ilyen értelemben maguk a szavak, maga a szó⁸⁶⁶ kap itt egy nagyon komoly ontológiai státuszt. A szó lesz a nyelvről való gondolkodás tulajdonképpen tárgya. így a fent már jelzett ontológiai megalapozás annak ontológiai elemzésével folytatódik, ahogy az ember a szavakat - a logoszt, a dolgok megnevezéseit - „magából előhozza”, azaz szüli. „Im Wort versammelt der Mensch, sofern er erkennend (reflektierend) in den Innen-Raum seiner Freiheit ein- und zurückkehrt, die (gegebene) Welt als erkannte, d.h. gesprochene in den «Schofi» seiner vernehmenden Vernunft⁸⁶⁷ Erfährt die Ehre, dies sich selbst nicht ergreifen können, ins Wort ein. Erbegreift sie und gibt ihnen dadurch innerhalb seiner selbst solchermaßen Ortschaft und Wohnung⁸⁶⁸, dafür sie sich an ihnen selbst,

⁸⁶⁴ OSTER, S., Einleitung, in Logo-tokos. XVI.

⁸⁶⁵ ULRICH, F., Der Mensch als Logo-tokos, 8.

⁸⁶⁶ S ne felejtjük, hogy a németben a szó, a „Wort” a Logosz helyett áll - tehát magyarra tulajdonképpen „igének” kellene fordítani, ami azonban jelen esetben túlságosan megterhelné a magyar szöveget.

⁸⁶⁷ Feltűnő, hogy itt Ulrich a megfogalmazásban mennyire közelkerül Hegelhez. A közelítés valójában épp Hegel kritikája ill. kiegészítése, és érzékeltetni akarja, hogy miben áll a különbség Ulrich és Hegel felfogásában. Míg ott a fogalom - Begriff - a szellem mozgásának mintegy célja és végpontja, úgy itt a mozgás kulcsfogalma a Wort - szó, ige, Logosz. S a szellem mozgása itt nem áll meg a tulajdonképpen élettelen, sterilen logicizált pontszerű fogalomnál hanem ezt az eleven mozgást a szó képes továbbadni, azt magában hordozza és kimondja. A gondolkodás, a nyelv ugyanis messze több, mint amit a fogalom (Begriff) abból megragad (begreift).

Hasonlóan látja ezt Balthasar, aki így fogalmaz: „Im Denken liegt ein Moment, „ das jeweils über den Begriff hinausliegt, im Begriff nicht einzufassen ist, und doch dem Begriff seine Begründung und Berechtigung gibt.” VON BALTHASAR, H. U.; Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit (1946), Studienausgabe 4, Johannes, Einsiedeln-Freiburg²1998, 31.

⁸⁶⁸ A figyelmes olvasó nyilván észreveszi e megfogalmazás háttérében Martin Heidegger nyelvfilozófiáját, s azzal együtt Heidegger antropológiáját, melyben az ember a Lét Pásztorja. Ulrich gondolkodása e tekintetben már a Homo abyssus lapjain is egy komoly számvetés Heidegger gondolkodásával, és szándéka szerint Heidegger antropológiájának és ontológiájának egyfajta meghaladása. V. ö. elsősorban a B. II. 5. fejezetet „Die Welt des Menschen und der Mensch als Richte des Kosmos”. Itt a „Richte” ulrichi szójáték és szóalkotás, mely a heideggeri „Hirte” helyett áll, jelentése: amire eleve, belsőleg ráirányul (sich richtet). Tehát a Kosmosban - és nem a Létben, ez is megfontolandó - eleve adott egy belső irányultság, ami néha sodrásként jelenik meg, s amely az ember-előtti létben is már eleve az emberre irányul.

vöm Wesen her tiefer zeigen, aus-sprechen und im Médium dér Vemunft, d.h. im «Ort dér Wahrheit» miteinander ins Gespräch komrnen können. Er birgt die erscheinende Welt «wesenhaft» in sich ein.“⁸⁶⁹ A szavak „önmagából való előhúzása“⁴ azaz szülése, a dolgok megnevezésének, az emberi beszédnek ezen képessége pedig, amint már mondtuk, az embert mélyebben vezeti el önmagához: „Dadurch aber erlangt er, gewissermaßen «von außerhalb seiner selbst her»^{870 871}, in die unauslotbare Tiefe seines Daseins, kommt er zu sich selbst, wird er durch das Wort mit sich selbst vertraut und seiner selbst inne und zwar umso mehr, je radikaler er dem Anderen seiner selbst durch das Wort in sich Raum gibt...“⁸⁶ⁱ A nyelv segítségével tehát az ember valóságos érintkezésbe kerül a világgal, a dolgokkal; részesíti azokat saját szabadságában⁸⁷², e szavak által mintegy őrzi⁸⁷³ őket; de ugyanakkor a beszéd által tér önmagához, a beszéd hozzájárul ahhoz, hogy mélyebben legyen önmagává⁸⁷⁴.

4.3.2. A szöveg ontológiája

Az egyetlen általunk ismert hely Ulrich műveiben, ahol a szöveg (Text) ontológiai státuszára hosszabban reflektál, az a Gabe und Vergebung, annak néhány idevágó szakasza, elsősorban az I. fejezet.^{875 876} A szakasz egy olyan redukált szöveg-felfogás kritikájával kezdődik, mely már eleve elszakadt a szöveg általunk megragadni kívánt ontológiai státuszától.

„Der bisherige Weg unserer Betrachtung dér Erzählung hat uns gézéigt, dafi wir die uns hier ini Glauben aufgegebene «Sache des Denkens» in deni Maße verlieren, wie wir versuchen, ihre Objektivität, kraft welcher sie uns (detn Erzählenden gehorsani) von sich selbst her in

Homo abyssus, 351-384. (397-435. oldali

⁸⁶⁹ ULRICH, F., *Dér Mensch als Logo-tokos*, 8.

⁸⁷⁰ A nyelv tehát a *reditio completa* benső mozzanata, ugyanakkor azon túlnyúlik és azt mintegy rögzíti, s ilyen értelemben a nyelv a léttapasztalat őrzője is lesz - ennek majd a későbbiekben lesz még jelentősége.

⁸⁷¹ ULRICH, F., *Dér Mensch als Logo-tokos*, 8.

⁸⁷² „Er laßt sie im Wort an dér Zeitigung seiner Freiheit oder Unfreiheit teilhaben ... Durch (diese) menschHehe Physiognomie wird Welt als solche nicht verstellt, sondern je tiefer als «sie selbst», d. h. je «objektwer» zür Sprachebracht.“ ULRICH, F., *Dér Mensch als Logo-tokos*, 8.

⁸⁷³ „fo hütet und wahrt dér Mensch das Wirkliche im Wort, das er ihm gibt.“ ULRICH, F., *Dér Mensch als Logotokos*, 8. Ez csak azért lehetséges, mert a szavak nyitottak a lét lényegfelettségére - ha ezen jellegüket elvesztik, a nyelv elemeire esik szét., „Jst das Wort nicht mehr in die Überwesenhaftigkeit des Seinslichtes erschlossen, so wird es zum Repräsentanten dér fixen, unvermittelten Essenz zür bloßen «idea clara et distincta», die notwendigerweise in die Erscheinungdissoziiert, da sie nicht mehr aus dem überwesenhaften Sein sich ermittelt.“ *Homo abyssus*, 3 82. (434.) A mondat Ulrich ontológiájának alaposabb értelmezése nélkül valószínűleg nehezen érthető, de jelezni akartuk, hogy megállapításunk alapvetően ontológiai alapokról fakad. Továbbá meg kell jegyezzük, hogy a nyelv ezen nyitottsága a lét lényegfelettségére csak a szeretet ingyenességében őrződik meg, s tulajdonképpen csak a szeretet szavai tudják maradéktalanul megőrizni a lét lényegfelettségét.

⁸⁷⁴ S mindezzel Ulrich csak újragondolja a tamási *reditio completa* ívét, ahogy azt már a *Homo abyssus* lapjain megtette. V. ö. *Homo abyssus*, A. I-II. 17-33. oldal. (7-26.)

⁸⁷⁵ „«Versuchte» Einübung des Denkens in den Weg des Erzählten“, Id. *Gabe und Vergebung*, 3-160. A számunkra legfontosabb szakaszokat (I.2.a.a és I.4.b.) a függelékben közöljük.

⁸⁷⁶ *Gabe und Vergebung*, 78.

anspruch nimnit, durch eine unangemessene Reduktion des Mitgeteilten auf die gegenstandliche Reaiitat des Buchstablichen zu sichem. ⁸⁶⁵

A szöveg ontológiai státuszát akarjuk meghatározni, és ezt most azzal a megfigyeléssel kezdjük, hogy a szöveg olvasója - esetleg hallgatója, hiszen lehetséges, hogy felolvasott szövegről van szó - eleve komolyan meg van kísértve, hogy ne a szövegnek megfelelő hozzáállással olvasson ill. hallgasson.

A kísértés lényegi elemei a következők: meg vagyunk kísértve, hogy elszakadjunk a szöveg sajátos objektivitásától; meg vagyunk kísértve, hogy ezáltal feladjuk magát a „gondolkodás ügyét”; meg vagyunk kísértve, hogy ne vegyük figyelembe a hit szavát, amely a „gondolkodás ügyét” ránk bízta; meg vagyunk kísértve, hogy ne engedelmessédjünk az elbeszélőnek, az ő elbeszélői szándékának; meg vagyunk kísértve, hogy a szöveget egy eltárgyasított betűre redukáljuk; s végül ez utóbbiban valamilyen hamis biztonság-keresés kísértésének is ki vagyunk téve. Mindezek a kísértések egy helytelen olvasás kísértései. A kísértések alapján egy olyan olvasási mód rajzolódik elénk, mely mintegy függetlenítette magát a szöveg - még általunk nem körvonalazott - ontológiai státuszától. De a fentebb, a nyelv ontológiai leírásában mondottak alapján megállapíthatjuk erről az olvasási módról, hogy a szöveghez való viszonyulásában magának a nyelvnek az - Ulrich által megrajzolt - ontológiai státuszát utasítja el.

Úgy tűnik, Ulrich szerint a szöveg még sokkal jobban ki van téve annak, hogy eredeti rendeltetésétől eltérően vegyük kézbe, hogy megfeledezzünk születésének okairól, „szülőjének” intenciójától. Ez tulajdonképpen abból az egyszerű tényből fakad, hogy a leírt szöveget maga az, aki leírta, mintegy kitette annak, hogy önkényesen bánjanak vele. A „betűszerűvé” vált szöveget így jellemzi Ulrich^{877 878 879}:

„Inimer wieder sind wir in Gefahr, das aus dér unverfügbaren Frédiéit des Sprechenden aufgehende, uns vielleicht schmerzlich treffende, verwimdende, aber gerade so be-gabende Wort, das die Antwort unserer Frédiéit aufruft und freigibt, gewaltsani in die dingliche Widerstndigkeit des faktisk Gesagten zu transfonnieren, uni seiner «sicher» zu sein. So verschaffen wir uns ein scheinbar objektives Gégénüber, in dem aber das Antlitz des «Anderen» in seiner Einnialigkeit nicht iiiehr aufleuchtet und die personale Objektivitat dér ungeschuldeten Freiwdligkeit seiner Selbsterscldiepfung abgestorben ist. ⁸⁷⁰

A szöveg „betűszerűségének”, tárgyias objektivitásának két radikálisan eltérő olvasata

⁸⁷⁷ V. ö.: *Gabe und Vergebung*, 79-80.

⁸⁷⁸ *Gabe und Vergebung*, 78.

⁸⁷⁹ *Gabe und Vergebung*, 78-79.

lehetséges. Az egyik a fenti kísértésekkel leírt - de valójában ezer megjelenési fonnában megvalósuló - birtokló, a szöveget mintegy birtokolni akaró, a szövegbe kapaszkodó olvasat. Ha a szöveg egy szeretetteljes önközlés dokumentuma, akkor ez az olvasat ezt teljesen figyelmen kívül hagyja, elszakítja eredetétől, az elbeszélőtől: „*Das gegebene Wort, das im eshaften, neutralen Dátum absorbiert ist, hat den Werdegang seiner Gene\ sis, (...) seinem erkennenden (=sprechenden) Ursprung verloren*”⁸⁷¹ Csakhogy a szöveg így, elszakadva az eredetétől, már nem beszél hozzánk: „*Aber in dieser Sprache sind dér Ursprung und das, worauf das wahre, lebendige Wort zeigt und wo-hinein es sich verschweigt, abwesend.*”⁸⁸⁰ Ugyanakkor a szöveg éppen ebben a látszólagos élettelenségében lesz alkalmas arra, hogy az elbeszélő szeretetének egyetlen szavát, az Ő miránk kimondott igenjének igéjét mondja el nekünk. Ennek leírásakor azonban a szöveg legelemibb egységét, a betűt mint egyszerű jelet kell alaposabban megvizsgáljuk.

4.3.3. A betű mint jel

A szöveg (Text) az elbeszélésnek mintegy a testi léte - ezzel a szimbolikus beszédmóddal lehetne Ulrich „szemiotikáját”¹⁴ legrövidebben összefoglalni. Ulrich gondolkodásában ez azonban nem csupán szimbolikus beszéd. A szimbolikus beszédmód inkább csak egyfajta tömör kifejtés. Ezen alfejezetben tulajdonképpen csak azt szeretnénk megvilágítani, hogy mit is jelent Ulrichnál, hogy az elbeszélés mint szövegtest (Text-Leib)⁸⁸¹ van a kezünkben.

A szentírási elbeszélést szeretnénk helyesen olvasni. A betűkben előttünk álló szöveg, mint láttuk, ki van téve a mi szándékainknak. Birtokunknak tekinthetjük, tiszta nyersanyag, amiből azt formálhatjuk, amit akarunk, ahogy épp kedvünk, érdekünk, igényünk adja. Vagy ezekkel ellentétben észrevehetjük és komolyan vehetjük az elbeszélő szándékát, mely radikálisan megnyilatkozik azáltal, hogy szerető önközlését a betű öntudatlan állapotában egészen ránk bízta.

„*Das leibhaftig síeli erschließende Wort, das dér Sprechende gibt und dér Hörende aufnimmt, wird liter nicht durch die Begierde des haben-wollenden Begreifens in verfügbare Körperlichkeit eingeschlossen und dadurch vergegenständlicht. Zwar entaufiert es síeli bis in das Fleisch dér Buchstablichkeit, in die Schrift hinein, aber diese Entaufierung, in dér die reiche Annut des gegeben Wortes zuni Austrag kommit, bedeutet nicht Verfall und Entfremdung des*

⁸⁸⁰ *Gabe und Veigebung*, 79. Ulrich fontosnak látja, hogy e helytelen olvasat sokféle változatát és tennészetrájt megadja - v. ö. a függelékben közölt szakasszal, - hiszen ezek a mi kísértéseink is, amikor szöveget olvasunk, és leleplezésünkkel egyre közelebb kerülünk a helyes olvasás meghatározásához - ám ezen tévutak bemutatásától most el kell tekintsünk.

⁸⁸¹ Ulrichnak ez a szóhasználata egyáltalán nem légből kapott, hiszen sok nyelvben, s így a latinban bevett az a szóhasználat, melyben a „textus” egyfajta „coipus”.

Wortes im Buchstaben. Im Gegenteil, - die Körperlichkeit des Buchstablichen kann gerade die Epiphanie der lebendigen Fülle des Wortes und in ihr der liebenden Selbstmitteilung des Sprechenden sein. Der «Geist des Wortes» waltet in-über dem Buchstaben. Er ist weder eine Funktion desselben noch eine über ihm schwebende, gnostische Sinnsphäre. ⁸⁸²

A betűt olvasva nem halljuk az elbeszélő hangját - hanem csak a hallgatását. A birtokló-önközpontú olvasás ettől a hallgatástól, az elbeszélő csendjétől eltekint. Ha azonban szeretetben olvassuk, az elbeszélő a szövegben mintegy „benne hallgat”⁴⁴, s e csend üressége lesz annak az önközlésnek a „betűje”⁴⁴, mely így a leírt szöveg minden betűjében is adva van. Az olvasó a maga részéről elfogadja, hogy a szöveg is önközlés, és így olvassa, akkor ezzel az igenjével - ezen olvasói önközléssel - mintegy elevené teszi a szöveget.

„ Wird das Wort, mitten in seiner Buchstblichkeit, lebendig aufgenommen, in dem Geist vemommen, in dem es gesprochen und mitgeteilt ist, dann wird es in der «durchatmeten» Leiblichkeit seines Sich-zeigens bejaht. ⁸⁸³

Ez az olvasói hozzáállás, mely tehát a maga eleven testiségében képes olvasni a szöveget, nem csak külsődlegesen tesz hozzá valamit a szöveg - e felfogás szerint nyilván már amúgy is működő - betű szerinti megértéséhez, hanem egészen belsőleg szükséges ahhoz, hogy a szöveget úgy észleljük, amint van, s ne redukáljuk alkotóelemeire - vagyis ne tekintsük halott testnek, melynek tagjain keresztül már senki nem beszél hozzánk. A szövegtestben, annak minden alkotóelemében jelen van az elbeszélő”^{884 885 886}.

„Es wird nicht auf abstrakte, isolierte Punkte seiner möglichen Zugänglichkeit und Habbarkeit Ilin fixiert, in Perspektiven seiner Brauchbarkeit zerspalten, bzw. auf technische Schaltstellen seiner Nutzbarkeit hin zusammengezogen. Denn in jedem seiner (buchstablichen) Punkte ist der Schriftleib als Ausdrucksgestalt der Gegenwart des Sprechenden einzigartig: Leib der Liebes-Freiheit. In jedem Punkt, jedem Bereich der unerschöpflich reichen Landschaft des Wortleibes ist das Eine Wort gegenwärtig, das fleischgeworden und das Gleichnis erzählt. ⁸⁷⁷

A betűket ugyanabban az önközlésben véve, amelyben az elbeszélő szól hozzánk, - s nem a birtoklás és önközpontúság habzsolásában, - a szövegben mintegy szabadon mozgunk. Egyszerre képesek vagyunk a szövegben lineárisan előrehaladni, s azt az értelem diszkurzív

⁸⁸² *Gabe und Vergabung*, 153.

⁸⁸³ *Gabe und Vergabung*, 153.

⁸⁸⁴ A szeretetnek különös képessége van arra, hogy másokban, az övéiben - vagy éppen a saját tetteiben, szavaiban - egészen benne legyen.

⁸⁸⁵ *Gabe und Vergabung*, 153.

⁸⁸⁶ V. ö.: *Gabe und Vergabung*, 154-155. Részletesebben a 5. 4.3. szakaszban tárgyaljuk.

módján megérteni, de ugyanakkor megnyílik előttünk a szöveg mint egész, s a szöveg egy értelme is.

A betű ontológiájának leírásában Ulrich ontológiájának alapfogalmai kerülnek elő: *Fülle und Leere, Armut und Reichtum, Hingabe, Liebe*. Ezen a ponton kezdhethetjük felfejteni igazán az elbeszélés, a szöveg ontológiáját. A betű materia-jellege⁸⁸⁷ az a pont, ahonnan végleg elénk tárul a látvány: Ulrich teljes ontológiájának íve az olvasás aktusában. Ahogy a gondolkodás a lét útját járja végig^{888 889}, s a létadásban feltárja a lényegfeletti lét szegénységét és gazdagságát, mert egyszerre „minden” és „semmi”, úgy az olvasásban halljuk az elbeszélő önközlésének teljes szegénységét és gazdagságát, mert ezen önközlésben „mindent ad” és „semmit nem tart meg magának”: ez a szeretet önközlése, melyben szegénység és gazdagság egy és ugyanaz.

Így az olvasás mintegy ennek a szegény gazdagságnak a befogadása. A jelek olvasása egy a jeleken túli, de a jelekben is jelenlévő mélység befogadása:

„*Wir versuchen, den Sinn im Gewebe der Zeichen zu versieken. Wer wahrhaft, wirklich, lebendig einsieht (intelligere: inter (zwischen) - legere ist so gerade: «intus-legere»), der darf das Gelesene nicht bloß in seiner buchstablichen Konfiguration auf-lesen, sammeln, linear den Zeichen und in ihnen entlang fahren, nicht bloß eindimensional von links nach rechts oder umgekehrt (auch von oben nach unten oder umgekehrt) voranschreiten. Er darf sich im Gewebe nicht nur an die Fäden halten, aus denen es besteht, nicht bloß die Fäden linear verfolgen, sondern muß sich zugleich auch im «Leeren» zwischen den Fäden bewegen, wodurch das Gewirk geschmeidig ist. Er muß lernen, sich auch zwischen den Zeilen und Worten zu bewegen, in der über-worthaften Raumentiefe des Gesagten unterwegs zu sein.*“^{SS1}

A betű ontológiai státusza az, hogy egydimenziójú léte, pusztán jel-léte, szinte „csak-materia” volta valójában egy mély értelmű szegénység-gazdagság, mely azonban csak akkor válik számunkra olvashatóvá, ha - a fentieket feltételezve, másképp mondva - ugyanabban a szellemben olvassuk, ahogyan azok elmondattak, leírtak: a személyes önközlés, a szeretet

⁸⁸⁷ Stefan Oster igazolta, hogy Ulrich gondolkodásában a matéria az isteni jószág - bonitat - hordozója, s így a kiindulópontja, hogy Isten „testben” nyilatkoztassa ki önmagát. „*So istdienahezu nichtige Materie eben auf die ihr eigene Weise ebenfalls wieder: Ausweis der göttlichen Güte. Sie macht offenbar, in welche Höhe und in welche «außerste Außerlichkeit» sich diese Güte entauft.*” OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 257. Ulrich e gondolatával Tamást követi, s a megtestesülés filozófiai alapjait tárja fel.

⁸⁸⁸ „*(Der Widerspruch des Denkens) ... ist je schon aufgelöst, wenn das Denken der Entduflerung des Seins folgt, das die Vernunft sich nicht halten muß im Pseudoreichtum der Substanzii ertén Seinsmitte, sondern sie in die Anniit des «kleinen Weges» befiehlt. Im Gehorsam gegenüber Befehl besteht das Denken die ontologische Differenz und überwindet die Versuchung des Widerspruchs: «Sein ist nichts».*” *Homo abyssus*, 28. (20.)

⁸⁸⁹ *Gabe und Vergebung*, 155.

szabadságának világában⁸⁹⁰.

4.4. Az olvasás ontológiai státusza

A korábbiak során láttuk: az elbeszélő és az olvasó találkozásának helye a szöveg. A szöveg, a betű szegénységében kiszolgáltatott annak, hogy az elbeszélő és az olvasó valóban a szeretet módján „használja-e“ szegénységét, vagy visszaél vele. Hyen értelemben most elsősorban azt szeretnénk megvizsgálni, hogy a fentiekből milyen következtetések vonhatók le az olvasóra vonatkozólag. Mit jelen szeretetben olvasni? Mit jelent a betű szegénységének megfelelő olvasás? Ezen kérdéseket összefoglalva szeretnénk rákérdezni arra: mi az olvasás ontológiai státusza?

Aki olvas, az olvasás aktusában mintegy felkínálja létét, hogy mindaz, amit olvas, öbenne teret kapjon. Az olvasó szegénysége és gazdagsága tárul fel itt, melyben elveszti önmagát, hogy ezáltal mélyebben visszanyerje önmagát. Az olvasás tehát sajátos léttapasztalat, s most tulajdonképpen ezt szeretnénk artikulálni.

4.4.1. Az olvasó útja a betűtől a szón át az elbeszélőig

Az elbeszélő, aki a szót „szülte”, az írott szóba, a betűbe belelehel a megszült szót, s ezzel mintegy önmagát is belehelyezi a betűbe. Az olvasó mintegy ugyanazon úton visszafelé halad. *„So versuchen wir, den Text hörend zu lesen, das Wort in und aus seinen «Geist» zu vemehmen, den wir («wie den Wind») nicht sehen (und insofem auch nicht wissen: videre - wissen, wissen=geschaut-haben), aberhören kölnien“**3*

Mit jelent az írást „ugyanabban a Lélekben olvasni”, mint amelyben íródott? A kérdés feltételezi, hogy az olvasó mintegy „a Lélekben van”. De milyen értelemben? Arról van itt elsősorban szó, hogy az olvasó „a kegyelem állapotában van”? Vagy inkább arról, hogy ugyanaz a Lélek, aki a szent szöveget sugalmazta, hasonló módon „sugalmazza” az olvasást - biztosítja, hogy az olvasó az Egyház hitében maradva értse meg a Szentírást? Ezek a megfogalmazások mintha az olvasás aktusán kívül hagynák a kérdést. Mi az alábbiakban egy olyan módon szeretnénk az „ugyanabban a Lélekben való olvasásra”^{891 892} rákérdezni, mely mindenekelőtt az

⁸⁹⁰ „... behandelt Ulrich den Textwiedie leibhaftige Ausdrucksgehalt eines Gesprächspartners mitpersonalem Antlitz. Hier spricht jemandzu ihm, den er hört, dem er vertrauend zu-hört. Und er setzt voraus, dass der Text keine dem gedanklich-begrifflichen Zugriff verfügbare, gegenstandliche Gestalt, sondern vielmehr Leib ist, nämlich sinnlich-sichtbare Erscheinungsform geistiger, personaler Selbstmitteilung. Es ist nicht irgend ein Körper, sondern «Leib der liebend sprechenden Freiheit» (S. 45.) In der behandelten Erzählung spricht sich der Jleischgewordenegöttliche Logos buchstablich selbst aus.” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*. XXII.

⁸⁹¹ *Gabe und Vergabung*, 155.

⁸⁹² Ami egybeesik az „ugyanazon Lélekben” való imádsággal. „*hn Geist des Wortes» beten kann alsó nur heifien: im*

olvasás aktusát, az olvasás ontológiáját vizsgálja meg.

4.4.2. Az elbeszélő és a hallgató - Az Ige meghallása

Visszatérünk a mondathoz, mellyel e szakaszban megfontolásainkat indítottuk: „*Dieser Sohn, das nienschgewordene, ewige WORT des Vaters in Person ist dér Erzähler, deni wir in unserer Betrachtung zuhören.*“⁸⁸⁵ E szakaszban a biblikus ontológiát mint az olvasás teológiai ontológiáját szeretnénk megvilágítani. Ehhez első lépésben az olvasás ontológiai háttérszerkezetét kell itt felfejtenünk. E háttérszerkezet minden biblikus szöveg olvasásakor jellemzi Ulrich eljárását. E háttérszerkezet egyik jellemzője a *szöveg és az elbeszélő összetartozása*, pontosabban az a felismerés, miszerint a biblikus szöveg olvasásakor, az írott szövegen keresztül az elbeszélőt magát kell hallgassuk, kell meghalljuk. Ez a felismerés pedig továbbvezetett minket a nyelv ill. a szöveg ontológiai státuszának megragadásához. A végső pont, ahová ez a vizsgálódás vezetett: a betű, az egyszerű írásjel hívó és ontologikus olvasása: „*Zeichen sind nur sprechend und lesbar kraft des dinen einwohnenden, überzeihenhaften Ursprungs; aus dem Woher und Woraufhin ihres Zeigens, das sieli in dinen enthüllt und verbirgt.*“⁸⁸⁶

A tékozló fiú történetét, ezt az elbeszélést - és ezt a szöveget - tehát valaki elbeszéli nekünk: a Názáreti Jézus, akit a hit a megtestesült Logosznak, az Atya örök Igéjének ismer. A hasonlatot tehát az ember Jézus beszéli el, de szavaiban maga az örök Ige szól mihozzánk. így az olvasás látszólagos magányában - kettesben a szöveggel - a hívó olvasó felismer egy tágabb horizontot, egy a háttérben, tulajdonképpen csendben, szavak nélkül is meglévő párbeszédet. *A hasonlatban az örök Ige szól hozzánk.*

Lehet-e, szabad-e az elbeszélést elválasztani az elbeszélőtől? Vagy másképp feltéve a kérdést: a Szentírás mint kinyilatkoztatás érthető-e másképp, mint *a Logosz egy szava* a szöveg sok szavában? Lehet-e a Logosz-ra való személyes odahallgatás nélkül annak venni a Szentírást, ami: sugalmazott szövegnek? Az a fajta szövegolvasás, melyre minket Ulrich meghív, feltételezi nem csupán a hitet mint értelmi állásfoglalást, hanem mindenekelőtt a személyes odafigyelést az Igére, tehát a hitet, mint Isten szavának engedelmes meghajlását. S ez az engedelmesség nem csupán passzív elviselése egy külső, idegen akaratnak. Az Istenre való figyelmes odahallgatás a mi hitbeli elkötelezettségünknek nagyon is aktív megnyilvánulása. A Szentírás adekvát, vagyis hívó olvasása feltételezi a Logossszal való^{893 894} személyes kapcsolatra való nyitottságot, mert „a

geschaffenen Glauben, in dér geschaffenen Liebesfreiheit (= dér «reinen endlichkeit») beten ...” Mythos-Logos - Seinsfahrt, 195.

^{88:} > *Gabe und Vergabung*, 200.

⁸⁸⁶ *Gabe und Vergabung*, 155.

hit mindenekelőtt az ember személyes hozzákötődése Istenhez”⁸⁹⁵. Ezért ez a hívő olvasás tulajdonképpen csak szeretet ill. a szeretetben való megmaradás⁸⁹⁶, imádság⁸⁹⁷. Mindez viszont egy hívő és ontologikus szövegolvasást feltételez. Feltételez egyfelől abban az értelemben, hogy amennyiben a biblikus ontológia a Szentírásból származó ontológia, akkor elgondolását mintegy megelőzi a hívő és ontologikus olvasás. Másfelől feltételez egy hívő és ontologikus szövegolvasást abban az értelemben, hogy amennyiben a biblikus ontológia mintegy megelőzi az olvasást, annyiban arra irányul, hogy ezen olvasás „ontológiai megalapozását” megadja. *Ezen biblikus ontológia tehát egyfajta körkörös viszonyban áll a hívő és ontologikus szövegolvasással.*

A biblikus ontológia ezek alapján a szövegre úgy tekint, hogy azt nem csupán tartalmában tekinti kinyilatkoztatottnak, hanem ontológiai státusza szerint is, azaz a szöveget a kinyilatkoztatás egy általánosabb filozófiájában helyezi el. A kinyilatkoztatott szöveget nem csak mint szöveget vizsgálja, hanem mint a kinyilatkoztatás teljes folyamatának dokumentumát, mely teljes folyamatnak része Isten folyamatos önközlése, mely a szövegben és a szöveg által az Ő szeretetét most is kimondja.

Milyen kapcsolatban van a szöveg azzal, amit az örök Ige e hasonlatban nekünk mondani akar? A szöveg szavait mondja, azaz egyszerűen Ő mondja nekünk a szöveget? Nem erről van szó, hiszen ebben az esetben csak feleslegesen megkettőznénk a szerzőség kérdését. Ulrich szerint a szöveg sok szavában egyetlen szót mond nekünk - s ez a szöveg „egy értelme-jelentése” (Sinn): a Fiú szeretet-drámáját mondja el nekünk a szövegen keresztül. Ez az a szeretet, melyről a kereszten az Ő húsa és vére tesz tanúságot. Ez a szeretet, mellyel az egy Fiú a hasonlatban szereplő két fiúhoz viszonyul. De a hasonlat csak hasonlat - a valóságban ez az a szeretet, mellyel

⁸⁹⁵ *Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István-Társulat, Budapest 1994, 150.

⁸⁹⁶ „*Wer liest und erkennt die Schrift, das Wort Gottes im Fleisch des Buchstabens alsó in Wahrheit (áAr)da>c, Joli S, 31) und so in rechter Weise? Dér liebt, - und in die Liebe bleibt.*” *Gabe und Vergebung* 794.

⁸⁹⁷ „*Jenn wenn wir mit dem Autor (Ez a „szerző” itt Ferdinand Ulrich) das Lesen der Schrift als ein Hören auffassen, in dem jemand real mit uns spricht, dann sind wir eben lesend-hörend immer schon mitten im Dialog, im Gespräch, dann ist unser Lesen und Bedenken des Gelesener nie einfach nur isoliertes Denken, sondern ein dialogisches Handeln mit dem Anderen, d. h. in unserem Zusammenhang letztlich: Gébét.*” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*. XXIII. Ezen a ponton úgy tűnik: a biblikus ontológia és az ontologikus exegézis feltételez egy hívő magatartást és gondolkodást - azaz egy teológiai apriorit, melyre korábban már reflektáltunk. A korábban mondottak alapján igazoltnak látjuk azt az álláspontot, hogy ettől még ez lehet valóban *filozófiai* gondolkodás - pontosabban ontológiai vagy létgondolkodás - de nem abban az értelemben, hogy a teológiai aprioriktól radikálisan meg akarná tisztítani gondolkodását, hanem abban a számunkra sokkal eredendőbb értelemben, hogy a léttapasztalat feltárásával a lét egészére kérdez rá, s e kérdésben semmi más nem vezet, mint amit a lét teljes horizontján észlel. Mostani szándékunk alapján azonban nincs igazán jelentősége ennek, mert most a biblikus ontológiát mint teológiai ontológiát értjük.

E helyen szükséges újra utalnunk arra a problematikára, hogy ez a fajta gondolkodás mennyiben különíthető el a teológiától. „Szerencsére” a mi esetünkben ezen elkülönítés nem indokolt, hiszen vizsgálódásunk a következőkben teológiai jellegű lesz. De el kell ismernünk, hogy a kettő - egy *hívő* filozófia és egy nyilvánvaló módon szintén *hívő* teológia - elhatárolása kifejezetten nehéz feladat, talán egy steril és végleges értelemben nem is végezhető el.

a Fiú mihozzánk, a szöveg befogadóihoz mindig fordul, az olvasás jelenében is: „*Sein eigenes Liebes-Drama ist dér innere, erlösende, heilende Sinn des Gleichnisses*”⁸⁹⁸

Ez pedig továbbvezet minket a biblikus ontológia mint krisztologikus ontológia kérdéséhez, vagyis a fentebb mondottak krisztológiai továbbgondolásához, sőt egyfajta krisztológiai radikalizációjához.

4.4.3. Biblikus ontológia mint krisztologikus ontológia

Ahogy a létgondolkodás a lét útját járja végig, persze bizonyos értelemben visszafelé, a létezőtől a létező létén át a létig, hogy végül a lét fonására, hónnapjára is rákérdezzon, de közben mintegy a lét lényegfelettségével is szembesüljön s az ontológiai differenciát mindvégig mintegy kihordja - ugyanúgy a hívő olvasás mintegy a kinyilatkoztatás útját járja végig, a Logosznak a szöveg-testben való megtestesülésének útját. S miközben a hit a betűről a szóra, a sok szóról az egy igére, az egy igétől magához a kinyilatkoztató Logoszhoz halad, szembesül a Logosz lényegfelettségével és teremtetlenségével, s mintegy kihordja azt a dialógikus differenciát⁸⁹⁹, mely a megszólított teremtmény és a megszólító Teremtő között fennáll. A hívő olvasás tehát a Logosz megtestesülésének útját járja végig, a Fiú szeretet- drámáját, mely az elbeszélés értelme. Sőt, ez az út, a megtestesülés útja egyben a mi megváltásunk útja, ha, elfogadva a meghívást, melyet az elbeszélés közöl, - mintegy visszafelé - végigjárjuk:

„*Sein eigenes Liebes-Drama ist dér innere, erlösende, heilende Sinn des Gleichnisses. Sein Weg, dér ER selber ist, ist dér Erlösungsweg dér beiden Söhne. Er selber ist dér vöm Vater geschenkte Weg, dér in jedem Punkt des geschichtlichen Weges dér beiden Söhne als dér Retter, dér Helfer, dér Heiler, als die fleischgewordene Barmherzigkeit des Vaters gegenwartig ist.*”⁹⁰⁰

A hívő és onto logikus olvasás a tékozló fiúnak - és az ő bátyjának - történetében, az elbeszélés szavaiban mindenütt az egy Fiú szavait hallja, aki a hozzánk való beszéddel járja felénk saját útját, járja a két fiúval úgy az útjukat, hogy közben hűségesen a saját útján hordozza az ő vándorlásukat. Ezzel a velünk-vándorlásával saját léte fényét hozza el a mi utunkra, saját testi köztünk-létében mondja nekünk ki az Atya hazahívó szavát. Ő maga az Atya megtestesült hazahívó egy szava:

„*Erst so vollzieht síeli wirklich (ÓITOK;), in Wahrheit: biblische Onto-logie, ini*

⁸⁹⁸ *Gabe und Vergebung*, 200.

⁸⁹⁹ A dialógikus differencia ulrichi fogalmához: „*Ontologie in dér Intersubjektivitat: Ontologische und dialogischeDifferen-*”. in OsTER, S., *Mit-Mensch-Sein. PhanomenologieundOntologieder GabebeiFerdinand Ulrich* (Scientia & Religio 2) Alber, München 2004, 286-423.

⁹⁰⁰ *Gabe und Vergebung*, 200.

ungeschaffenen Licht des persona! en Seins-Wortes des Vaters, das uns das Lidit des geschaffenen Seins als Liebe in Fleisch und Bitit schenkt, in deni wir aus dér Dialektik des blofien Wissens dér Liebe befreit sind. ⁹⁰¹

Ha meghalljuk a megtestesült Logoszt, az Atya egyetlen Igéjét, azzal kiszabadulunk a birtokló, önközpontú olvasásból, ha meghalljuk az Atya irgalmát, kiszabadulunk életünk önzéséből, s céltalan vándorutunk már az egy Fiú hazatalálásának zarándokút} a. Biblikus ontológia tehát egy olyan ontológia, mely „visszafejtve⁴⁴ a lét útját járja végig: a lét fényében felismeri a megtestesült Logosz fényét. Az ontológia megnyílt a krisztológiára - amint azt Ulrich már a Homo abyssus kezdőlapjain felvállalja⁹⁰².

A megtesülés tehát az egy Fiú úton-léte a két fiúért az Atyától való távollétükbe. Csak az egy Fiú szava, útja vezetheti vissza őket az Atyához. Az elbeszélés ezen egy hívó szavának meghallása vezeti őket haza - a szavak hívó olvasásának tétje tehát nem kisebb, mint hogy hazatalálunk-e az Atyához.

4.4.4. Megszólítotttság és fiúi lét

Az Atya szavának meghallása által fiák leszünk. A Fiú megtesülésének útját mintegy visszafelé járva, azok leszünk, akik valójában vagyunk: fiák az egy Fiúban.

„So stammienl⁹⁰³ wir, das ewige Wort des Vaters ini fleisch dér Geschichte, den Erzdhlr des Gleichnisses hörend, ihn in uns aufnehmend, in unbeholfenen Bilder-Schatten und Wort-Spuren das, was wir ini Hören des Wortes arÓKroiv, das dér Vaterzum Sohn sagt, ini Glauben erkennen und erspüren. Denn das Gleichnis ist reiner Verweis ins ÓITOK; und dÁrjddx; des im Fleisch Gesprochenen: in die wahre biblische Onto-logie, die uns dér Erzdhlr in seiner eigenen Person durch das Gleichnis schenkt. ⁹⁰⁴

A Fiú azáltal Fiú, hogy az Atya öröktől így szólítja, s az Atyának ezen Fiúra kimondott igényében van a mi létünk megalapozva, de csak azért, mert a Fiú - egészen szabadon, saját spontaneitásában - saját fiúi létét megnyitja számunkra.⁹⁰⁴⁹⁰⁵ Nem csupán szavakat dobál felénk, hanem hozzánk intézett egy szavával fiúi létét megnyitja számunkra, hogy őbenne mi is halljuk

⁹⁰¹ *Gabe und Vergebung*, 200.

⁹⁰² „Im Zug dér Sache habé ich daher die Ontologie in die Anthropologie und diese in die Chnstologie überstiegen“ *Homo abyssus*, 11. (1.)

⁹⁰³ Stammienl jelentése: dadogni, hebegni.

⁹⁰⁴ *Gabe und Vergebung*, 707.

⁹⁰⁵ Azáltal, hogy megelőzően a példázatbeli két fiúnak megnyitotta. „So ist dér eine Sohn des Vaters von anfang an in unserem Gleichnis in den beiden Söhnen gegenwartig. Imnitten derSchulddes düheim gebliebenen alteren Sohnes ist ER dér aus Liebe umsonst (gratis) den Vater Gehorsame, dér sein Gesetz freiwillig Auf-sich-nehmende und es Erfüllende.“ *Gabe und Vergebung*, 745.

az Atyai szót, mely által fiák vagyunk, azok, akik végül is vagyunk. A Fiú az Atya hozzánk intézett atyai szava, mely a bűnösök számára az irgalom szava, mely azonban ezt megelőzően a létadás egy szava. *S az Atya szava mindent ad!*. „*«Was» spricht alsó dér Fater zu seinern alteren Sohn? «AUes Meine ist dein»*“⁹⁰⁶ Az Atya szavában a létadás ingyenességével és spontaneitásával találkozunk, mely megajándékoz a befogadás képességével is, mely a Fiú életében mint igaz és szabad engedelmesség áll előttünk. Hosszabban idézzük a szerzőt:

„«Was» spricht alsó dér Fater zu seinern alteren Sohn? «Alles Meine ist dein. Ich gebe es dir (euch) für nichts: für das Nichts deiner lauterer Liebes-Armut. Ich gebe es nicht in die Leere eines tótén Worin, wie in cinen leeren Behalter hinein, mittels dessen du meine Gabe mit dem Maji deines Empfangens vergleichen könntest, aber so gerade auBerhalb meines Dich-Zeugens, alsó nicht mein Sohn warest. Ich verschenke mein Fermögen in | den Gehorsam deiner Liebes-Armut hinein, die nicht an sich selbst ichhaft festhält, die sich selbst vergift, ja, sich vergessen hat, selbstlos gelassen ist, d.h. sich verfügen Icfít; die eben dadurch aus Liebe leer ist, dafür ich in ihr wohne und sie durch meine Gabe und in ihr durch mich erfülle. Ich teile die ousia aus: in die an ihr selbst reiche Liebes-Armut des Empfangen-habéns dér in-sich-gründenden Freiheit hinein, in den freien, selbst-stcindigen Liebes-Dienst des Sohnes hinein, dér im Liebes-gehorsam meinen Willen wirklich in sich aufnehmen, dér dieser Wille <werden>, in ihm und aus ihm leben, ihn in seinern Sohn-sein voll-bringen kaim. Immer schon ist das Umsonst meiner alles gebenden und vergebenden Liebe in dir; dulebstvom ersten Augenblickdeines Geschaffen-seins an aus derselben Fergebung, die dein Brüder empfangen hat, und aus derer lebt.»“⁹⁰⁷

E hívő és ontologikus olvasás tehát nem valamilyen részleges misztériumokkal akarja megtoldani a betű szerinti, azaz valamely rész-szerinti olvasást, hanem a lét-adás és létbefogadás teljes horizontját akarja megnyitni előttünk, hogy az írás sok szavában az Atya egy Szava által fiúi létünket fogadjuk be.

4.4.5. Az olvasás pneumatológija

A fiúi lét befogadása a Szentiélekben történik, Ő az, akiben fiák vagyunk. A fenti hívő és ontologikus olvasás abban a Lélekben történik, akit a hívek megkaptak: „a gyermekké fogadás Lelkét, akiben azt kiáltjuk «Abba, Atyánk»“⁹⁰⁸. Ő az, akiben megkaptuk azt a szabadságot, a fiúi

⁹⁰⁶ *Gabe und Vergabung*, 707.

⁹⁰⁷ *Gabe und Vergabung*, 707-708.

⁹⁰⁸ Róm8, 15.

lét szabadságát, melyben képesek vagyunk meghallani az Atya szavát, és melyben szabadon tudunk rá megnyílni, magunkba fogadni, s élni belőle.⁹⁰⁹ „*Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns vom Vater als Gabe, die Gott selbst ist, gegeben ist.*“⁹¹⁰

A Lélek titka, hogy a fiúságot Isten úgy adja meg nekünk, hogy az egészen a sajátunk legyen. „*Der Heilige Geist, die ungeschaffene Liebe, macht (schafft) dafi eben das, was Er, Gott selbst, in uns, seinem Ge | schöpfen wirkt, wir selben wirken.*“⁹¹¹ Ez az írásértelmezésben mindenekelőtt azt jelenti, hogy egy hívő, ontologikus ill. krisztologikus olvasás csak a Lélekben, a Lélek által - *in und durch den Heiligen Geist* - történhet. A Lélek műve elsősorban nem az, hogy az olvasót a megértés során betűről betűre elvezeti a szöveg „megfejtéséhez”⁴¹, mintegy „kiokosítja”⁴⁴ vagy „felvilágosítja”⁴⁴. A Lélek mindenekelőtt azt műveli, hogy a szöveg sok szavában halljuk az egy szót, a szöveg egy értelmét, hogy halljuk az elbeszélő, a Fiú, az Elsőszületett hangját, hogy mindebben megértettük a szöveg végső „mondani-valóját”⁴⁴: az Atya szeretetét. Ezen túl a Lélek teszi azt, hogy ebben a megértésben fiákká leszünk, végül hogy mindez a megértés, mely ajándék számunkra, egészen a mi hozzájárulásunk nélkül, az végül mégis egészen a mi hozzájárulásunk gyümölcse is egyben, a Lélekben elnyert és termékeny lett szabadságunk gyümölcse.

Mindez egy teológiai megközelítésben magától értetődő, de mi most ontológiai horizonton kell értelmezzük a „pneumatikus olvasást”⁴¹. Már láttuk, hogy Ulrich ontológiájában a lét fényéből nincs eleve kizárva a hit fénye. Ontológiájának horizontján is felsejlik előttünk a Lélek imént jellemzett tevékenysége.

Korábban már láttuk⁹¹², hogy Ulrich a hegeli „Onto-logik” logocentrikus jellegét mindenekelőtt a lét lényegfelettségével és nem-szubzisztens jellegével szándékszik meghaladni. Mint mondtuk, Ulrich nyelvezete, ontológiája sok elemet átvész Hegel gondolkodásából, bizonyos pontokon azonban nagyon élesen elválnak útjaik. A dialektika, a hegeli logocentrikus rendszer Ulrich számára végül is a legfontosabb inspirációnak, a szeretet ontológiájának - *Sein als Gabe* - feladását jelenti. Már a *Homo abyssus-wk.* is az a szándéka, hogy a lét mint ingyenes ajándék spekulatív kifejtését következetesen végigvigye. így az *ontologikus olvasás* is - a szöveg

⁹⁰⁹ Ilyen értelemben a hívő és ontologikus olvasás mintegy a szabadság gyakorlása, a szabadság sajátos megnyilvánulása, teljes élete.

⁹¹⁰ *Gabe und Vergabung*, 777.

⁹¹¹ *Gabe und Vergabung*, 779-780.

⁹¹² A 2.4.1. „A nagy Szfinx: Hegel” fejezetben ill. a 3.3.1. „Szent Tamás öröksége és újkori értelmezői” fejezetben a „Vita Hegel követői és a neoskolasztika között” alponban foglalkoztunk Hegellel.

testi létében olvasva - a *lét ingyenes ajándékvoltának olvasása* kell legyen. Ám ha épp ez az ingyenesség egyedül a lét lényegfelettségében, a szavak szófelettségében olvasható, akkor kell legyen valamiféle princípium, mely ezt a lényegfelettséget és szófelettséget a szavaknak megadja. S ahogy a létezők létének lényegfelettségét nem adhatja a létezők lényege, úgy a szavak, a nyelv „nyelvfelettségét” sem adhatja a Logosz - hanem a Pneuma, „aki” a létadás első mozzanatától fogva jelen van.

A Pneuma az, „aki” a matériának az értelem számára átláthatatlan „szó-alattiságába” is leheli az isteni jóságot, hogy a lét magában a matériában is az isteni jóság hasonmása lehessen, s ugyanígy ő „lélegzik” a betűk csendjében, hogy az olvasó számára a látszólag holt betű is az isteni szeretet közvetítője lehessen. S ilyen értelemben az olvasás mintegy ráhangolódás arra az „útra”, melyet a létadásban a Lélek Jár végig” - ahol hangsúlyoznunk kell, hogy itt már az „út” és a „végigjár” is egész más valóságra utal, mint amit e szavakkal a Pneuma vagy a Logosz esetén akarunk megjelölni. De ugyanakkor az olvasásnak lényegi szempontja, hogy az valamiképp megfelel a Lélek „mozgásának”, kiadásának. A szavakba lehelt Lelket kell belélegezzük, s a hála olvasatában az Atyának mintegy „visszaleheljük”.

Úgy tűnik, Ulrich hangsúlyozni akarja a Lélek szerepének fontosságát, de mintha inkább hallgatni akarna e szerep pontos mibenlétéről. Úgy gondoljuk, hogy ez a hallgatás szándékos: meghagyja a Lélek tevékenységének ténylegesen titokzatos, az értelem számára átláthatatlan útját - mert a Logosz útjához képest ténylegesen megkülönböztetett -valós homályában. Ez persze azt hozza magával, hogy az onto logikus olvasás pneumatikus jellege nem írható le teljesen, nem tehető módszeressé.

Ha az itt tárgyaltaknak megfelelően a Pneuma és a Logosz szerepe az írás befogadásában és értelmezésében ilyen módon összetartozik, akkor a szöveg *ontologikus olvasása* egyben *pneumatikus olvasás*. A szöveget olvasva, sok szavában is annak egy értelmét olvassuk, az elbeszélés minden szavában az elbeszélőt magát halljuk, az írásban betűről betűre haladva egész létünkkel a lét teljes értelmét vesszük: így ez az olvasás - a szó legszorosabb és legtávlatibb értelmében - *kontemplatív*.

4.4.6. „Máriában olvasni”

Mi az alapja annak, hogy képesek vagyunk kontemplatíven olvasni egy szöveget? Mi az ontológiai alapja annak, hogy a szövegben meghalljuk az elbeszélő hangját, hogy ezáltal befogadjuk az Atya ingyenes szere tétét?^{9Cb} Az ember ontológiai alkatának kell legyen valamilyen adottsága, mely minket mindene képessé tesz. Ulrich szerint ez valójában a

szabadságunk, melyet létünkkel ajándékba kaptunk, s mely szabadság nem csak valamilyen üres „kötöttségektől mentesség⁴¹, hanem az elfogadás és adás szabadsága, melyben a lét teljes ajándékvoltát tudjunk venni és adni - Gébén und Nehmen.

„Mitten ini (nutzlosen) Fleisch dér sündigen Knechtgestalt dér geschilderten Dialektik sind wir aus Gnade ini geschaffenen Sein als Liebe, in dér «caritas | creata» (Thomas v. Aquin), dér «gratiaplana» frei: **Kinder dér Freien, dér libertás ininiaculata**, die als Mutter dér Barmherzigkeit den beiden verlorenen Sóimén, ihren Kindem, die wir sind, die Barmherzigkeit des Vaters, die er uns durch seinem ewigen Sóim schenkt, vermittelt, den einen emzig-geborenen Sóim des Vaters, dér auch ihr Sóim, dér Menschen-Sohn, ihr Erstgeborener ist: in vielen Brüdern.
 „913 914

Ulrich tehát ezt az adottságot, ezt a befogadóképességet, ezt a szabadságot - mint már láttuk - Máriában szemlék, akinek emberi természete a Fiút befogadta, sőt aki a fiú emberi természetét adta.⁹¹⁵ Máriában vagyunk erre a szabadságra képesek, aki a teremtett szeretet, a tiszta végesség - „in Person”. Csak „öbenne⁴¹ vagyunk mi is fiák, csak öbenne halljuk az egy Logoszt, s ezért csak öbenne lehetséges a biblikus ontológia elgondolása:

„Nur in dér «caritas creata», in ihrer geschaffenen Mutter, dér libertás ininiaculata können die beiden Söhne, rnitten in ihrem Getrenntsein vöm Vater, im Glauben, in dér Hoffnung und Liebe ihr Geheimnis: den einen Sohn des Vaters entdecken, «das, was von Anfang an war» (ó rjr árr' dpxfjz, 1 doh 1), was bleibend «ist»: die Gegenwart dér ewigen Liebe in dér reinen Endlichkeit, in dér geschaffenen Liebe, in dersie durch den einen niensch- gewordenen Sohn im Hl. Geist dér Liebe: Brüder, Geschwister sind, Kinder des einen, einzigen Vaters. Nur in dicsem

⁹¹³ Ha mindez teológiai értelemben tisztán természetfeletti mozzanat lenne, akkor nem az olvasás kontemplatív jellegéről beszélnénk, hanem egy kontemplációról, mely az olvasást követi.

⁹¹⁴ *Gabe und Vergebung*, 200-201.

⁹¹⁵ S akivel a fiú egylényegű emberi természete szerint. Nagy Szent Leó megfogalmazásában: „*Homoverus et secundum camem niatriconsubstantialis*. “LEÓ I. SERMO XXX [Al. XXXI]. In Nativitate Domini X. PL 54 0229C. Péter Klein gyakran idéz egy mondatot, melyet Nagy Szent Leónak tulajdonít: „ *Consubstantialis patri secundum divinitatem, consubstantialis matri secundum humanitatem*”. Barbara Hallensleben szerint ez a mondat a leói korpuszban nem szerepel. Ez talán igaz is, de lehetséges, hogy P. Klein egyszerűen egy könnyen memorizálható mondatba sűrítette Leó pápa néhány fontos mondatát és a kalkedóni zsinat definícióját -se könnyen memorizálható, tartalmában Leónak tulajdonítható mondatot aztán szinte jelmondat-szerűen használta, íme a kalkedóni mondat „*ὁποῦαἰοῦν ῥά Τταρπι Καρα ῥῥ]ν Qeónira, Kai ὁποῦαἰοῦν ΤὸV αὐρόν lipty Kara mv áv0pco7tÓTi]Ta*. “ (DH 301). És mellé az előbb már idézett szakasz Leótól, csak most hosszabban idézve: „*Quod Unigenitus Dei etiam filius hominis esse dignatus est, ut ὁποῦGtoq Patri Deus, id est unius substantiae, idein homo venis et secundum camem matri consubstantialis existeret*” Nézetünk szerint, ha tekintetbe vesszük, hogy Péter Klein papnövendékek számára tartott pontkában idézi a fenti kompillációban Leót, akkor nem vádolhatjuk se azzal hogy gondolatai forrását meghamisította, se azzal, hogy a saját gondolatait Leónak tulajdonítja. Ezzel együtt filológiai szempontból jogos Barbara Hallensleben ellenvetése. V. ö. HALLENSLEBEN, B., *P. Klein und die Theologie des 20. Jahrhunderts*, in *Theologie und Glaube* 88 (1998) 412-416.

Anfang können wir hören, was *dér* eine Sohn, *dér* Logos, *dér* uns das Gleichnis erzählt, wirklich (ὁμίτις) und in Wahrheit (*dAr/0áic*, vgl. Joli 8,31) sagt. Nur in dieser «*sapientia creata*» ist biblische Onto-logie wirklich und möglich, weil sie das geschaffene personale *ÓUTOX; ón* des absoluten Logos ist. ⁹⁰⁵

Mit is jelent itt „Máriában lenni”? Meglátásunk szerint ez Ulrich antropológiájának - és ezért ontológiájának is - sarokpontja⁹¹⁶⁹¹⁷. Itt csak utalunk a korábban, Ulrich Hegel- olvasatának kapcsán mondottakra, s megállapítjuk, hogy Mária nem csak mintája az Ige befogadásának, kihordásának és szülésének, hanem ezen túl van Máriának egy rejtett jelenléte *mindenkiben*, aki olvassa az írást - ill. *mindenki számára*, aki olvas, hiszen Mária mintegy szabadon nyitja meg saját létét mindenki előtt, aki Isten Igéjét befogadja. Őbenne ment végbe a megtestesülés - s ezért csak őbenne lehetséges elgondolni a megtestesülést, s így csak őbenne lehet meghallani az írás szavában hozzánk beszélő Logoszt. Ami Máriával megtörténik és amit ő tesz, az egyúttal közkinccsé válik minden ember számára⁹¹⁸, mert Mária Istennek kimondott igenjét megnyitotta arra, hogy minden ember belőle merítse igenjét. Mária jelen van az írás olvasásakor - rejtve⁹¹⁹, de nem csupán jelképesen, hanem valóságosan, mint a tiszta végesség, a tiszta befogadóképesség „in Person”⁹²⁰.

⁹¹⁶ *Gabe und Vergebung*, 790.

⁹¹⁷ Meglátásunk szerint ez W. Klein gondolkodásának a sarokpontja is, egyben Hegel-értelmezésének kulcsa. Ez a „Mariengeheimnis”, melyet Klein folyton-folyvást fel kíván tární - ezt kritikusai is értékeli. „*Páter Klein wird nicht müde, auf die «Marienvergessenheit» (450) hinzuweisen, für die Heideggers Rede von der «Seinsvergessenheit» wiederum nur ein praeambuhim ist. «Maria, die Mittlerin und Mutter und Tragerin des geschaffenen Wesens.Jesu unterscheidet sich von allen anderen Geschöpfen (...) wie dasgeschaffene Sein selbst von den geschaffenen Seienden, die am geschaffenen Sein partidpierendgedacht werden und dadurch und nur dadurch am Ungeschaffenen ewigen Sein des Schöpfers selbst» (550). Wie ist es möglich, dass Gott Mensch geworden ist, dass dergrößte denkbare Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf in einer Person überbrückt ist? Letztlich ist es diese theologische Grundfrage, die Páter Klein beivegt.*” így Albert Rauch. Rauch értékelése Páter Klein műveinek négykötetes kiadásában jelent meg. Sajnos a nyomtatott kiadáshoz nem tudunk hozzájutni, ezért nem tudjuk az irodalmi adatokat megadni, az idézetet mégis hozzuk, mert Rauch alakja jól kifejezi, hogy válik a Páter Kleinnél - és egyben Ulrichnál - oly jellegzetes mario-szofiológia még a kritikusoknál is nagyhatásúvá.

⁹¹⁸ Egy mélyértelmű választ találunk itt a fiatal, még szinte forradalmi Hegel alapintenciójára. A filozófia mint tudomány ugyanis mintegy demokratizálja az emberi tudást: s a korábbi ezoterikus tanok helyét - ez a be nem fejezett, a Szellem fenomenológiájában vázolt korai hegeli rendszer egy alapmotívuma - exoterikus, mindenki számára elérhető tudás, a filozófia mint tudomány veszi át. Ha a filozófia megragadja a lét egészét, s e fogalomban az abszolút szellem önmagához tér, akkor e fogalom mindenki számára közkinccsé válik.

Ulrich szerint Máriában a fogalom - conceptus - helyett a foganás - conceptio - teszi mindenki számára közkinccsé az igazi onto-lógiát: a Fiú létében részesítve itt-létünket megnyitja a Logosz befogadására, kihordására és szülésére.

⁹¹⁹ Az anya rejtett jelenléte Ulrich számára a történet igen fontos szála. V. ö. *Gabe und Vergebung* 749-790, „*Veborgene Gegenwart der Mutter. Die geschaffene Liebe in Aiheisnius der beiden Söhne*”.

⁹²⁰ Innen kiindulva lehetne kifejteni, hogy az olvasás aktusában miként van jelen az Egyház titka.

4.5. *A biblikus ontológia helye: Mária*

Ha Mária az, akiben, vagy másképp *akinek az igenjében* mi is igent mondunk Istennek a létünket ajándékozó szeretetére, ebből fakad, hogy akkor Ő az, akiben a biblikus ontológia elgondolása megtörténhet. Eszerint *Mária a biblikus ontológia helye* „*in Person* „*Nur in dieser «sapientia creata» ist biblische Onto-logie wirklich und möglich, weil sie das geschaffene personale ót’Tcac ór des absoluten Logos ist.*“⁹²¹

Az az állítás, hogy a biblikus ontológia helye Mária, egybefuzi és továbbblendíti az eddig mondottakat. Hiszen Mária, mint a tiszta végesség „*in Person*”, mentes az Onto-logik minden kísértésétől - de egyben a metafizika-ellenességben rejtőző a-teista kísértésektől is (v.ö. 4.1.). Továbbá Máriáé a legerendőbb keresztény létmegértés, és az Ő „*fiat*”-ja a legerendőbb válasz a keresztény létmegértésben jelenlévő isteni ingyenességre - ilyen módon Ő az első, aki a biblikus ontológiát *eflat-ban* kimondja (v.ö. 4.2.). Az Ő méhében lett a Logosz „majdnem semmi”, ezért Ő ismeri legközelebről a betű szegénységét és gazdagságát, (v.ö. 4.3.). S végül, mint mondtuk az írás olvasása is benne történik (4.4.). De, mint mondtuk, Mária alakja az eddig mondottak mintegy továbbblendíti: hisz Őbenne a biblikus ontológia már valóság -utánozhatatlan és felülmúlhatatlan spontaneitásban, tisztaságban és termékenységben, szegénységben és gazdagságban, szabadságban és engedelmességben. Máriában megfogam az Ige, Mária szüli a világ számára az Igét: itt nem csak a Logo-tokos nyelvfilozófiai távlata van jelen, hanem „már megadatott” a biblikus ontológia⁹²². Nem csak a biblikus ontológia kiindulópontja, nem csak a helye, hanem Máriában elrejtve a biblikus ontológia egésze: a kinyilatkoztatás teljes fényében megértett teremtmény! lét befogadása, megértése és az arra teljes emberi valóságával kimondott, „megszült” igen⁹²³.

E fejezetben tehát végigjártuk a biblikus ontológia Ulrichnál feltárt lehetséges útjait. Mindaz, amit ezen az úton felismertünk, jelentőséggel fog bírni az ontologikus exegézis

⁹²¹ *Gabe und Vergebung*, 790.

⁹²² S amennyiben megleltük a biblikus ontológia „születésének” helyét, akkor a biblikus ontológia olyasvalaminek mutatkozik, ami „születik”. Ám ez jelentéssel bír a teológia számára is, mert analóg módon akkor a teológia is olyasvalami, „ami születik”. Nem csak rég megtörtént, „halott” dolgok ismételtetése, nem csak „tartósított”, élő-jellegében meghosszabbított vagy Matuzsálem-korú őskori maradvány, hanem valami, ami „itt és most” születik, miközben ezen születése valamiképp egyidejű a Logosznak Máriától való időbeli születésével. Nézetünk szerint jelentős horderejű kritériumot találtunk itt a teológia mibenlétére.

⁹²³ Ilyen értelemben a biblikus ontológia egyfajta „teológiai hely” - persze Máriában - ahol ki tudjuk mondani: „Mi atyánk!”. „*Jass ist Kirche. Nur in ihr kömën wir beten: »Vater nnser Gott unser Vater, in Internationale katholische Zeitschrift »Comminio« 4 (1975) 29-38. Idézet helye: 38.*

lehetséges útjainak most következő feltárásában, hiszen, mint mondtuk: biblikus ontológia és ontologikus exegézis: egyetlen gondolkodói magatartás két mozzanata, mely bizonyos értelemben egy hermeneutikai kört alkot. Mindarra, amit a biblikus ontológiával kapcsolatban felismertünk, szükségünk lesz a továbbiakban, mert a dolog természetéből fakadóan az ontologikus exegézis útjainak megrajzolása nehezebb feladat lesz. Ulrich maga ugyanis nem artikulálja azt az olvasási módot, mellyel az íráshoz - illetve bizonyos értelemben minden szöveghez - közelít. Szinte csak a kiindulópontot artikulálja: az ontologikus exegézisben az emberi gondolkodás a teljes horizontot figyelembe véve olvas.

5. FERDINAND ULRICH ONTOLOGIKUS EXEGÉZISE

Létgondolkodás és a létezőkben való olvasás egymást feltételezik. A helyes gondolkodás kritériumai nem választhatók el a helyes olvasás kritériumaitól. Ezért a biblikus ontológia sem érthető teljesen, a neki megfelelő ontologikus exegézis megértése nélkül. Ezért, miután tárgyaltunk a biblikus ontológia lehetséges útjairól, most pontosítani szeretnénk, mit ért Ulrich ontologikus exegézis alatt. E feladat nem lesz könnyű, Ulrich maga ugyanis nem tárgyalja módszeresen ezt az olvasási módot, mellyel az íráshoz - illetve bizonyos értelemben minden szöveghez - közelít. Az a néhány hely, ahol az ontologikus exegézisről ír, önmagában nem lenne legendő ahhoz, hogy ezt az olvasási módot leírjuk. Ha azonban építünk mindarra, amit a biblikus ontológiával kapcsolatban felismertünk, ha továbbá figyelmesen olvasva öt megfigyeljük, hogy miképpen olvas ő, ha eltanuljuk tőle, ahogy a teljes ontológiai horizont figyelembevételével olvas, akkor talán leírhatóvá válik ontologikus exegézise. Elsőnek tehát azt szeretnénk - Ulrich írásai alapján - megfigyelni, hogy hogyan olvassa a Szentírást, s a Szentírás hogyan van jelen Ulrich életművében.

5.1. *A Szentírás jelenléte Ulrich gondolkodásában*

Ha valaki a kései Ulrich könyveit olvassa, valószínűleg úgy véli majd, hogy egy teológus művet tartja kezében. Ez az érzés mindenekelőtt abból fakad, hogy c műveket nagyon erősen inspirálja a Szentírás. S itt nem idézetek sokaságára kell gondolni, hanem inkább arra - s ezzel megelőlegezzük a következő fejezeteket állítását - hogy Ulrich gondolkodása az írásból

táplálkozik⁹²⁴. Egy elmélyült lectio divina - egy imádságos és elmélkedő Szentírás-olvasás⁹²⁵ - gyümölcse. Ezért, mielőtt az ontologikus exegézis meghatározásába kezdenénk, vessünk egy pillantást arra, hogyan is olvassa Ulrich az írást.

5.2. A Szentírás idézésének három típusa Ulrich műveiben

Ulrich műveiben összesen 660 helyet találtunk, ahol a Szentírást idézi illetve utal valamely szentírási helyre. Az idézések 33 szentírási könyvből származnak. Legtöbbször idézett könyvek: Teremtés, Márk és Lukács evangéliuma, a Római levél, illetve magasan a legtöbbször - 157 alkalommal - János evangéliuma.

Mondottuk: Ulrich gondolkodása mintegy a Szentírásból él. Ha jellemezni akarjuk azt, ahogyan Ulrich gondolkodása a Szentírásból él, érdemes abból kiindulni, hogy Ulrich jellemzően három módon idézi a Szentírást: vannak szakaszok, melyeket nagyon gyakran idéz, vannak, melyeknek egy-egy önálló könyvet szán, illetve bizonyos helyeken a Szentírás idézet-halmazokban jelenik meg.

5.2.1. Önálló könyvben feldolgozott szakaszok

Gén 11,1-9: Die babylonische Transzendenz⁹¹³

„*Dér Text, den wir int christlichen Glauben hören, auf dem Weg religionsphilosophischer Reflexión bedenken und, dadurch vermittelt, auslegen wollen, ist dem Bucit Genesis (11,1-9) des Altén Testaments entnommen.*”^{926 927 928 929} Ulrich tehát e művében a Teremtés könyvének egy szakaszát mint a vallásfilozófia egy kiindulószövegét veszi kézbe. Vizsgálódásának fő területe a

⁹¹⁰ A középkor hagyományát folytatva szinte kérődzik a szent szövegeken, „os sine requie sacra veiba ruminans” V. ö. ILLICH, L. *A szöveg szőlőkertjében*, Budapest 2001, 101. 15. lábjegyzet.

⁹²⁵ Ulrich - Szent Ágostonhoz csatlakozva - imádkozva kezdi meg az olvasást, imádságban kéri a helyes exegézis adományát: „*Deshalb hat dér Verfasser bei und in dér ontologischen Deutung des Gleichnisses mit Augustinus gebetet: « Wenn auch viele Deutungen sich anbieten, wie eben viele hier möglich sind, so lafi mich doch für eine bestimmte, die Du mir als wahr, als sicher und gutzu erkennen gibst, mich entscheiden! Lafi mein Bekenntnis ... so in dér Wahrheit sein, dafi ich mit Sinn und Meinung deines Dieners » (Moses oder Lukas) «übereinstimme, sie richtig und aufs beste wiedergebe, ... dafi ich aber, wenn es mir eben nicht gelingt, dennoch das sage was mir durch seine Worte Deine Wahrheit sagen wollte, die auch im gesagt hat, was sie ■wollte.*“ *Gabe und Vergebung* 792-793.

⁹²⁸ *Die babylonische Transzendenz*, in *Kerygma und Mythos VLZBd. IV.; Hemineutik-Mythos-Glaube*, 1968, 234-251. Újra kiadva - és némileg átírva - az életműsorozatban: *Die babylonische Transzendenz. Dér eine Logos und die vielen Sprachen*, in *Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*, 2003, 351-506. A részletesebb keletkezéstörténethez: OSTER, S., *Einleitung*, in *Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*, 2003, XXIV-XXV. Mi a második kiadást fogjuk idézni.

⁹²⁹ *Die babylonische Transzendenz*, 353.

mítosz és a Logosz viszonya, a mítosz és a Logosz vallása, a mítosz és a Logosz vallásának nyelvhasználata. E reflexió segít artikulálni a keresztény üzenetet szemben az ókori mítosszal - illetve a mítosz újkori alakjaival.

A mű gondolatmenete a Homo abyssusban vázolt létgondolkodás alkalmazása anyelv- és vallásfilozófiában. E mű tehát elsősorban arra szolgál például, hogy a létgondolkodás a maga sajátos kérdésselvetésében miképp tud egy Szentírási parabola inspirációjából növekedni, majd miképp ad az írás által a nyelv és a kultuszok születésére adott teológiai magyarázat filozófiai jellegű indításokat.

Mt 25,14-30: Gleichniss von den Talenten

Oster közléséből⁹³⁰ tudjuk, hogy Ulrich vendégelőadóként az 1980-as években tartott a jezsuiták müncheni főiskoláján illetve a római Germanicumban előadásokat Jézusnak a Talenumokról mondott példabeszédéről is. Ez az előadássorozat publikálatlan maradt.

Lk 15,11-32: Gabe und Vergebung⁹³¹

A *Gabe und Vergebung* a lukácsi parabola filozófiai értelmezését adja. Mivel a következő fejezetben részletesebben foglalkozunk vele, most csak annyit szeretnénk előrebocsátani: a könyv a jézusi példabeszéd ontologikus exegézisére vállalkozik.

A fentebb jellemzett *Die babylonische Trans:enden:-cel* szemben itt nem arról van szó, hogy adott filozófiai kérdésselvetések számára hogyan nyerhet a filozófia inspirációkat - inkább egy teljesebb horizonton az rajzolódik ki, hogyan rezonál egy kor filozófiai gondolkodásának majd egésze egy olyan átfogó parabolára, mint a Tékozló fiú története.

Amikor tehát egy-egy önálló műben foglalkozik egy szentírási szakasszal, Ulrichot olvasva annak lehetünk tanúi, hogy a Szentírás sajátos dialógusba hozható korunk eleven kérdéseivel. Ulrich ilyen módon arról a mélyebb meggyőződésről tesz tanúságot, hogy a Szentírás üzenete ma is eleven, sőt: a kor gondolkodásának horizontján, a kor legégetőbb kérdéseivel szembesítve válik a mi számunkra igazán elevenné.

5.2.2. Sokszor idézett szakaszok

Jn 1,1-18 - János prológusa

A szakasz kezdetektől a keresztény filozófia egyik legfontosabb fonása. Ulrich mintegy 50

⁹³⁰ V. ö. OSTER, *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*, XIV.

⁹³¹ *Gabe und Vergebung* ■ *Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* (Schriften 5), Johannes, 2006.

helyen⁹³², kilenc művében foglalkozik a János evangélium Logosz-himnuszával illetve annak egyes soraival. Ez részben épp a Hegelre való reflexió következménye, hiszen Hegelnél eleven a János-prológussal való szellemi párbeszéd⁹³³.

A János-prológus jelenléte Ulrich gondolkodásában rendkívül szerteágazó. Ha csak a Jn 1,1-t - év apxn qì' ö Xóyos - vesszük figyelembe, akkor is számos olyan témához kapcsolódik, melyek Ulrichnál gondolkodásának lényegi elemei: az Atya és a Fiú viszonya⁹³⁴; a Kezdet problematikája⁹³⁵; a tiszta végesség⁹³⁶ illetve Mária⁹³⁷; a lét ajándék jellegének egy sajátos hangsúlya, mi szerint a lét a létezőknek teljesen átadatott⁹³⁸.

Ulrichot nem a szakasz egy adott értelmezése vonzza - s végképp nem egy lezárt, lekerekített értelemben. Sokkal inkább úgy tér újra és újra vissza e szöveghez, hogy a megtestesült Logoszról való gondolkodása e visszatérésben valóban a fonáshoz térjen, ott felfrissüljön, megújuljon, saját kezdeteihez visszataláljon. Ilyen értelemben az életmű e szakasz folyamatos és egyre bővülő-mélyülő értelmezése. Ulrich végső szándéka az, hogy a Logosz megtestesülésének fényében olvassa a létezők létét.

Fü 2,5-11 - A Filippi levél Krisztus-himnusza

A himnusz 12 műben, összesen 22 helyen szerepel Ulrichnál. A szakasz Jézus Krisztus kenózisát állítja elénk - világos hogy Ulrich mindenekelőtt a létadás kenotikus jellegének leírásakor idézi e szakaszt. Már a *Homo abyssusban*⁹³⁹, a szubisztencia-mozgás leírásakor találkozunk a filippi levél himnuszával: „*Darum bewacht es seine Einheit als ipsum essenicht wie ein «Raub».*”⁹⁴⁰ A létadás kenotikus jellegének mintegy teológiai apriorija tehát a Logosz

⁹³² Ebből csak az ér apxii fju ó Xóyos kezdősor 22 helyen.

⁹³³ „*Wilhebn DILTHEY Hegel ijjúkori írásainak elemzésekor mértéfel előszóra sokat idézett János-evangélium szerepét a hegeli dialektika kialakulásában ... majd Theodor Haering a Hegel-kutatás 1930-40-es évek reneszánszának mutatott rá ismét a hegeli gondolkodás teológiai alapjaira, ami a hatásra, melyet a János-prológus első versei illetve a búzaszem allegóriája gyakorolt organikus szemléletének kialakulásában a korai, beírni és jranlrfurti periódusa során. ...A logika tudománya - s ez összecseng Ferdinand Ulrich Hegel - értelmezésével - a Logosz tudománya, aki Istennél volt és Isten volt, még mielőtt a világ lett, aki minden embert megvilágosít, és felemeltetése után mindeneket magához vonz.*” JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssusában*. Kézirat (Theol. Lic., PPKE-HTK), 2009. 78. 318. lábjegyzet.

⁹³⁴ V. ö. *Gabe und Vergebung*, 690.

⁹³⁵ V. ö. *Logo-tokos*, 142; *Gabe und Vergebung*, 784.

⁹³⁶ V. ö. *Mythos-Logos-Seinserfahrung*, 330; *Die babylonische Transzendenz*, 408.

⁹³⁷ V. ö. *Sprache der Begierde - Götzenzeit - Reine Endlichkeit*, 658.

⁹³⁸ Ezt Ulrich a “gewesen” igealakba sűríti. V. ö. *Die babylonische Transzendenz*, 408.

⁹³⁹ Egyébként a *Homo abyssusban* Ulrich még kerüli a közvetlen szentírasi utalásokat. A mű 526 lapján mindössze 6 alkalommal utal gondolatainak szentírasi párhuzamaira - ebből kétszer a filippi-levél Krisztushimnuszára.

⁹⁴⁰ *Homo abyssus*, 70. (71.) Ugyanilyen értelemben szerepel az idézet pl.: *Logo-tokos*, 158; *Die babylonische*

kenózisa⁹⁴¹. De megtaláljuk - igaz nem ilyen hangsúlyosan - más témákkal kapcsolatban is: a szó mint „név” ontológiájánál⁹⁴², a lét ajándék-jellegének eredetét vizsgálva⁹⁴³, halál és élet egységének leírásánál⁹⁴⁴.

Az előszó szakaszhoz hasonlóan itt is azt állíthatjuk: Ulrich nem egyszerűen csak felhasználja, beépíti, vagy feltételezi e szakasz állításait - ez a magatartás teljesen idegen tőle. Valójában a legpontosabban akkor fogalmazunk, ha azt mondjuk: Ulrichnak e szakasz napi táplálék - a kifejezésnek a megszokott, leghétköznapibb egyházas jelentésében - mely megtermékenyítően árad szét teljes gondolkodásában.

Mk 11,24

„Ezért mondom nektek, hogy ha imádkoztok és könyörögtök valamiért, higgyétek, hogy megkapjátok, és akkor valóban teljesül kérésetek.” A jézusi mondat 24 helyen, 16 művében szerepel. Lássunk két példát arra, Ulrichnak mit jelentenek e szavak.

„Die Bitté lebt aus dem Vertrauen ins umsonst Beschenkt-sein, sie lebt aus dem Dank ... Wer Je/n umsonst Empfangen-habenglaubt, Jervertraut demfreiwilligen, ungeschuldeten Gegeben-sein dér Gabe.”⁹⁴⁵ Aki úgy kér, hogy hiszi, megkapja amit kér: benne él a bizalom, mely tudja hogy léte fonása a szeretet, és éli is annak ingyenességét⁹⁴⁶⁹⁴⁷. A másik hely: „Niváié geschenkte Fülle des Wortes im Anfang, das Ja zum Empfangen-haben, das liebende Vertrauen ins Beschenkt-gewesQn-sein durch das Wort, maciit wirklich arm, offen und frei für die Zu-kunft des Wortes.”⁹³¹ Itt pedig a lét ajándék-jellegéből fejtődik tovább a nyelv - a szó - filozófiája⁹⁴⁸. E két hely nagyjából kifizíti a mondatnak azt az értelmezését, mely Ulrichnál jelen van, de kisebb jelentésármányokat még észrevettünk. így az, aki úgy kér, hogy tudja, hogy megkapja amit kér:

Transzendenz, 430,472.

⁹⁴¹ Kifejezetten ezt artikulálja az A.VI.1.d. pont: „Die Seinsentfaltung im Hinblick auf die übernatürliche Offenbarung”, 110-117. Déer Seinsgehorsam dem notwendigen Seinssinn gegenüber ist im «Menschensohn» ... getan - und zwar endgültig.” *Homo abyssus* 114. „Alléin in dér rechtvollzogenen Verendlichungsbewegungdes SeinsgeschiehtDenken alsDank. | Dieser Danklebt aber aus dér exinanitio des Logos, dér dieSeinshypostase zerbricht, da er seine «Herrlichkeit nicht wie einen Raub» betrachtet, den ergégén den an-sich-haltenden Vater behaupten müfite, was sich uns als die Logisierung des Heiliger. Geistes und als die Substanziierung des Seins enthüllte.” *Homo abyssus*, 111-112.(116-117.)

⁹⁴² Z)ie babylonische Transzaidén.: 485,487; *Gabe und Vergebung*, 804.

⁹⁴³ *Mythos - Logos - Seins erfahmg*, 212; *Gabe und Vergebung*, 37.

⁹⁴⁴ *Gabe und Vergebung*, 567.

⁹³³ *Gabe und Vergebung*, 278.

⁹⁴⁶ Hasonlóan *Gabe und Vergebung*, 75, 556.

⁹⁴⁷ *Logo-tokos*, 17.

⁹⁴⁸ Ide kapcsolódik a beszéd képességével rendelkező ember termékenységének témáj - „seinsmöfliche Fruchtbarkeit”, *Logo-tokos*, 122.

egyben az autentikus szabadságot éli⁹⁴⁹. Végül egy olyan téma, mely főleg Hegellel, Nietzschevel és Marx-szal való dialógusban kristályosodik ki: a lét ingyenességének engedelmes befogadásából született szabad önbirtoklás.⁹⁵⁰

5.2.3. Idézet-halmazok

A Szentírás egy harmadik módon is megjelenik Ulrich életművében: bizonyos kérdéseket úgy jár körbe, hogy azokat az írásból több, egymással csak távoli kapcsolatban lévő idézetekkel világítja meg. Úgy tűnik ez a módszer a gondolatmenetekben több tényező együttállásakor fordul elő: a gondolatmenetben egy fontos ponthoz ért; ezt jelzi a szöveg emelkedettebb hangneme is; a filozófiai gondolatmenetet annak közepéből nyitja meg teológiai távlatokra; s mintha e helyeken tanúságot akarna tenni arról a gondolkodói tapasztalatról is, amikor az írás mintegy önmaga tárja fel rejtett értelmét.

Így tehát nem gondoljuk idetartozóknak azokat a helyeket, ahol csupán csak mintegy igazolásul egyszerre több szentírási szakaszra hivatkozik⁹⁵¹, vagy ahol egy adott szakaszt kommentál sorról sorra⁹⁵². Néha pedig egy korábban már részletesen kidolgozott téma kerül elő szentírási idézetekkel „megsorozva”⁹⁵³. Így is számos helyen látunk példát ezen „megvilágosodás-szerű” idézethalmazásra⁹⁵⁴. Három helyet érdemes megvizsgálnunk, hogy jobban megértsük Ulrich viszonyát a Szentíráshoz.

Mythos -Logos - Sdnserfahrung, 319-320.

Itt a Logosz megtestesüléséről illetve a Logosznak az eredetnélküli eredetre kimondott igenjéről elmélkedik. Pontosabban megkülönbözteti az örök Logoszt mint „*das personale Seinswort dér absoluten göttlichen Selbstnütteilung*” - és a metafizika logoszá, a teremtett igent, „*das geschaffene Seinswort*”. Az előbbi, az örök T.ogosz igenjének rövid leírásában hat szentírási idézetet kompinál, melyekből mintegy kiolvashatónak látja az örök Logosz magatartását az Atya

⁹⁴⁹ „*sich verdankendeFreiheit*”, *Logo-tokos*, 113.

⁹⁵⁰ *Mythos - Logos - Seinsfahrung*, 186.

⁹⁵¹ így például *Die babylonische Transzendenz*, 501, 23. lábjegyzet.

⁹⁵² *Die babylonische Transzendenz*, 409. - itt a mű egészében vizsgált szakaszt kommentálja ilyen módon.

⁹⁵³ így például *Gabe und Vergebung* egyik lábjegyzetében a „*Selbsterzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit*” témája. *Gabe und Vergebung*, 758-759, 392. lábjegyzet.

⁹⁵⁴ *Mythos - Logos - Seinsfahrung*, 218-219, 48. lábjegyzet; *Dér Mensch als Anfang - Zür philosophischen Anthropologie dér Kindheit*, 162; *Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, 68; *Tradition als Befreiung*, 208; *Gébét als geschöpflicher Grundakt*. 99; *Leben in dér Einheit von Leben und Tód*, 135; *Gegenwart dér Freiheit*, 47; *Gabe und Vergebung*, 736, 775.

felé: Jn 10,30⁹⁵⁵; Mt 11,27⁹⁵⁶; Lk 10,22; Jn 14,10; Jn 16,15 és Jn 16,28.⁹⁵⁷ A szakasz arról tanúskodik, hogy Ulrich filozófiájának e lényegi pontján megszólal a hit központi témája-mint folyamatos szentírási elmélkedés.

Gabe und Vergebung, 215. illetve 786.

A 215-ik oldal szakasza három bibliai hely párhuzamos kommentárja - Róni 8,29, Gál 3,28 és Gál 4,4-6⁹⁵⁸ - melyek segítségével az egyszülött-elsősülött Fiúról elmélkedik. Ugyanezen témát bontja ki a 786. oldalon. Az itt idézett szakaszok: Jn 1,1⁹⁵⁹; Jn 1,18; IKor 12,4-6; IKor 15,28; Róm 11,36. Mint látjuk: itt egészen más biblikus helyek alapján elmélkedik ugyanazon témáról. Ebből talán nem merész arra a következtetésre jutni, hogy Ulrich az idézet-halmozásoknál nem egy aktuális kutatómunkával keresi össze azokat a helyeket, melyek legjobban igazolják mondandóját - hanem inkább csak azokat a helyeket idézi, melyek mintegy maguktól előbukkannak, mely mintegy a mondatok ritmusából és asszociációs terükből megszólítva itt jobban fel tudják tárni értelmüket.

Gabe und Vergebung, 327.

Itt a tárgyalt téma: a cselekvés és nem-cselekvés - Tun und Nicht-tun - egysége az Atya és a Fiú viszonyában. A szakaszok: Jn 5,36; Jn 5,19; Jn 17,2; Jn 17,8. Ami a szakaszokat egybevonja, az „adni” és „elfogadni” igék - s így az idézethalmozás inkább csak azt jelzi, hogy János evangéliumában az Atya és Fiú kapcsolatában mennyire kulcsfontosságú ez a két ige. E ponton tehát azt érhetjük tetten, hogy Ulrich filozófiájának több kulcskifejezése, pontosabban azok háttérszerkezete valójában az evangéliumból származik. Ez egyben már jelzi is azt az irányt, amerre a következő szakaszban haladni szeretnénk: megvizsgálni, hogy Ulrich cxcgcziscncnk mely kulcsfogalmai származnak magából az írásból.

E szakaszt összefoglalva szeretnénk kihangsúlyozni: az idézethalmozások egy folyamatos szentírási elmélkedés újabb bizonyítékai, melyekben Ulrich az írás sok szavát elmélkedve Isten Egy szavát keresi.

⁹⁴:-> Összesen ötször idézi itt a verset.

⁹⁵⁶ Háromszor.

⁹⁵⁷ A Jn 10,30-t Ulrich még négy helyen idézi, a Mt 11,27-t még két helyen, de a többi idézet csak itt szerepel.

⁹⁵⁸ Ezek viszont Ulrich legkedvesebb biblikus helyei: a Róm 8,29 hét, a Gál 3,28 kilenc, végül a Gál 4,4-6 tizenhárom alkalommal szerepel műveiben!

⁹⁵⁹ Ez is egyik kedvenc helye összesen 22-szer idézi - ehelyütt négyszer.

5.3. Ulrich exegetisének néhány kulcsfogalma

Ulrich filozófiai nyelvezete is megérdemelne egy önálló vizsgálódást. Sokakat elrettent e nyelv nehézsége, amint erről már a status questionis során beszámoltunk. Mások Heidegger hatását érzékelik - s esetleg besorolják azok népes táborába, akik ugyan Heideggert nem értik, de stílusát utánozzák.

Számunkra Ulrich nyelvezetének legfontosabb kérdése az, hogy kulcsszavai valójában mely világokból származnak. Merthogy nézetünk szerint legfontosabb szavainak többszörös forrásvidéke van: először is a Szentírás, másodsor a tamási, hegeli vagy heideggeri filozófia, végül, de nem utolsó sorban, a hétköznapok nyelvezete. Azoké a hétköznapoké, melyek csendjében a gondolat elindul.

Ezen megjegyzések ellenére most csak egy kérdés fontos nekünk: milyen módon táplálkozik Ulrich nyelve a Szentírásból - tehát gondolkodásának mely kulcskifejezései származnak az írásból, vagy esetleg kifejezetten az egyetlen Mester, a názáreti Jézus ajkáról. Nézetünk szerint e szavak - a teljesség igénye nélkül - elsősorban a következők: *Vater, Sóim, Virgo, Mater, Zeugen, Haus, Erstgeborener, Pneuma und Logos, Füllé*⁹⁶⁰, *Amint und Reichtum, Fleisch, Leib, Schrift, Gesetz, Recht, Schuld, Knecht, Frédiéit, Fruchtbarkeit, Raub, Gehorsam, Weg, Reich, Himmel, Schöpfer, Erinnerung, Hoffnung, Glaube, Liebe, Naclit*. Sajátos nyelv ez, sokak szerint nem is igazán alkalmas filozófiai diskurzusra: van benne egy kifejezetten hétköznapi réteg, sok szava kifejezetten megterhelt a gazdag szimbolikával - míg a kifejezéseinek egy rétege tulajdonképpen egy analitikus nyelvhasználatra utal. De nézetünk szerint e nyelv mindvégig tapasztalat-közeli, mindvégig megmarad saját gondolkodói útján. Tapasztalatközeli: tehát a nyelv forrás-vidékén ír, sajátos, eredeti nyelven, mely tulajdonképpen egyetlen igénynek akar megfelelni: artikulálni saját látásmódját. Vizsgáljuk meg tehát néhány kulcskifejezését.

5.3.1. A táplálkozás metaforája

A 2.1. pontban már foglalkoztunk Ulrich gondolkodásának egy jellemző vonásával: nevezetesen, hogy a gondolkodást gyakran a táplálkozás metaforájával írja le. Persze ez a metafora - tehát hogy az ember mint szellemi létező túl a földi eledelen valamilyen szellemi táplálékkal kell éljen - mélyen benne van a biblikus hagyományban.⁹⁶¹

⁹⁶⁰ A komplementerként hozzátartozó *leere* kevésbé tekinthető biblikus szónak.

⁹⁶¹ Isten a pusztában mennyei kenyérral táplálta az ő népét (Kiv 16); Illés számára a holló hozott mindennap kenyeret (1 Kir 17,6); az Úrban bízókat az Ő szava tartja meg (Bölcs 16,26); Ezekiel prófétának - ahogy később a Jelenések Jánosának (Jel 10, 8-11) - meg kell ennie a tekerceset, melyen a jövődölések vannak megírva (Ez 3,1-3); Jeremiásból

De mit jelent „a Szentírásból élni”? Meglátásunk szerint Ulrich gondolkodása egy következetes válasz erre a kérdésre, amint ezt az alábbiakban szeretnénk felvázolni.

Gondolkodás mint táplálkozás

„Omnes creaturae edunt esse” idézi Ulrich Eckhart Mestert⁹⁶². A létező egy „létbirtokló”⁹⁶³ - ilyen értelemben mondhatjuk akár azt is, hogy a létező „léttel-táplálkozó”.

A létezők: a léttel táplálkoznak. Folyamatosan szükségük van arra, hogy a lét adódjon számukra. Nem „idegen anyag” nekik, hanem épp legbensőbbben erre van szükségük. A tékozló fiú példázatának kommentárjában Ulrich így fogalmazza meg az idősebbik fiú kimondatlan panaszát: „A/un gibt mir nicht «Brot des Lebens», nicht Sein als Gabe dér Liebe («Omnes creaturae edunt essen, M. Eckhart), die frei maciit. “⁹⁶⁴

Korábban már körvonalaztuk azt az antropológiát, melyet ez a pár sor felvillant. Az ember léte mély én-kezdeten egy rá kimondott, létét ajándékozó igenből létezik. A lét ajándék-jellege adja, hogy létét teljesen befogadhassa, abban önmagává válhasson, szabad lehessen minden tartozástól és önigazolástól. *Omnes creaturae edunt esse*: minden létező a lét ajándék-jellegéből él, ebből az eleven szeretet-létből táplálkozik.

A gondolkodás tehát - Denken ist Danken - azzal veszi kezdetét, hogy az ember felismeri a lét „táplálék-jellegét”, s szellemi létével valóban eszi ezt a kenyeret: befogadja létét, a létben őrá kimondott igent, ebből az igenből él, ebből növekszik, ebből táplálkozva válik önmagává: „Selbstwerdung durch Selbstempfangnis,”⁹⁶⁵

A gondolkodás így kell ízlelje mindenekelőtt saját létezését - de ezen felnövekedve a bölcsesség sem lesz más számára, mint a dolgok helyes ízlelése: „Weise ist dér, elem die Dinge so schmecken, wie sie sitid.”⁹⁶⁶

így tör elő az öröm: „Ha szavaid elém kerültek, csak úgy nyeltem őket, kedvem telt szavadban és öröme szívemnek.” (Jer 15,16); a zsoltáros számára méznél édesebbek az Úr kijelentései (Zsolt 119 (118), 103); Jézus maga is tápláléknak tekinti az írást: „Nemcsak kenyérral él az ember, hanem minden tanítással is, amely az Isten ajkáról szánnazik!” (Mt 4,4); János evangéliuma pedig sajátos módon radikalizálja e hagyományt, amikor Jézus szavait - és teljes alakját - tekinti a végső időkben adott isteni tápláléknak: „Hozzátok intézett szavaim lélek és élel (In 6,63) és „De ne romlandó eledelért fáradozzatok, hanem olyanért, amely megmarad az örök életre. Ezt az Emberfia adja nektek, aki mellett maga az Atya tett tanúságot.” (Jn 6,27).

⁹⁶² *Gabe und Vergabung*, 675.

⁹⁶³ „Ens est quasi esse habens, hoc autem sohim est substantia, quae subsistit.” AQUECÓI SZENT TAMÁS, *In Metaphysica Aristotelis Commentarium*, 12. 1. Idézi: *Homo abyssus* 34. (27.)

⁹⁶⁴ *Gabe und Vergabung*, 675.

⁹⁶⁵ FEITER, R., *Zür Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Bonner dogmatische Studien 17, Würzburg 1994, 231.

⁹⁶⁶ Clairvaux-i Szent Bernét: *Sermones diversi* 18,1 tói. Idézi: *Gabe und Vergabung*, 27. Az Ulrich által idézett

Gondolkodás tehát táplálkozás: a lét ajándék-jellegének íze minden dologban, minden jelenségben. A valóság megismerése a gondolkodás számára a szeretet módján való táplálkozás, mert a valóság teljes titkának feltárulkozása során annak minden elemében a szeretet igényét ízele és veszi magához.⁹⁶⁷

A táplálkozni tudás mint az olvasás paradigmája

Tamásnál megtaláljuk a gondolkodásnak egy másik paradigmáját: az olvasását. „*Das intelligere vermag im Wesen des Seienden zu lesen: «dicitur enim intelligere quasi intus legere»*⁹⁶⁸ „⁹⁶⁹. Nem erőltetett tehát az olvasást - mint a gondolkodás egyfajta mindennapi gyakorlatát - mint a szöveggel, a szavakkal való táplálkozást szemlélni.

Az olvasás tehát, legalábbis *a szöveg ontológiai státuszának megfelelő olvasás* - s ilyen értelemben a szöveg ontológiai státuszának megfelelő exegézis! - egy táplálkozás. A szavak ízeleése, az elbeszélő hangjának, teljes alakjának, Egy szavának ízeleése. Az elbeszélő hozzánk szól: szavaiban önmagát adja nekünk, ránk mondja ki a szeretet igényét - amit befogadva az eléri lelkünk legmélyét, ahol erre az igenre éhezünk.

A 4.3.3. szakaszban már kifejtettük: az olvasásban miénk lesz az elbeszélő önközlése, aki ezen önközlésben „mindent ad” és „semmit nem tart meg magának”, s ez az önjándékozás - a szeretet rendjében - valóban táplálék az olvasó számára.

Az olvasás mint táplálkozás: „*Sems-Etnpfangen*”, sőt „*Selbstwerdung durch Selbsteinpfangnis*”. De ezen befogadó olvasás egyben az ingyenes szeretet figyelmével ajándékozza meg az elbeszélőt, hordozza minden szavát és őt magát, saját létében, saját lelkének belső terében ad a másik létének tágasságot és otthont. Az olvasás: az ingyenes önjándékozás és a másik ingyenes elfogadásának perikorézise.

Ezen túl a hívő olvasás egy *auctoritas*⁹⁷⁰ szavaival való táplálkozás. Ennek a „tekintélyel

kiadásban: BERNHARD v. CLAIRVAUX, *Samtliche Werke*, XI. WDKLERG. B. (Ed) 1998, 344.

⁹⁶⁷ Ugyanezt a tagadás módján, a „táplálkozni-nem-tudás” létmódjában így írja le Ulrich: „*Dér Sóim lebt seine Bedürftigkeit, seinen Hunger, seine Leere noch nicht als die positive Annuit, als Liebes-Leere des Gehorsams gegenüber dem unbedingten Ja des Vaters, von dem er ist: ver er ist. Er hungert noch nicht aus dem ursprünglichen Gestilltsein, dem Empfangen-haben kraft dér verborgenen Gégén vart des Vaters in ihm. Seine Leere ist noch nicht in die Liebes-Armut dér Füllé des seines Seibstseins, nicht in den Gehorsam dér liebenden Freiheit hinein erlöst, sondern immer noch ein Hohlraum, Nur-Annuit, ohne seinsmafiigen, inneren Reichtum, ohne Kraft zum Verzichten-köimen auf das blofie Sich-Haben: in derFreude und Ruhe des Geliebt-seins. Sein Verlangen lebt noch nicht aus dér Geduld, aus dem gelassenen Abstand, dér Liebes-Differenz zúr Erfüllung. Ihm fehlt die Geduld des IVarten könnens.*” *Gabe und Vergebung*, 549.

⁹⁶⁸ SThII-H. 8. 1.

⁹⁶⁹ *Homo abyssus*, 22. (12.)

⁹⁷⁰ Az *auctoritas* pozitív értelmében, mint létadó, a növekedéshez szükséges teret és biztonságot adó tekintély. V. ö. *Gottunser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 4 (1975) 32.

szembeni engedelmes" olvasásnak teológiai értelemben az ősképe az, ahogyan a Fiú az örök Szentháromságban mintegy „olvassa" az Atya alakját⁹⁷¹. S minden exegézisnek bele kell gyakorolnia magát ebbe a belső engedelmességbe: az auctoritas életadó szavaival való táplálkozás szabad engedelmességébe.

5.3.2. „Fülle dér Schrift"

A *Fülle* Ulrich egyik kedvenc szava. Igen gyakran szerepel a „*Fülle und Lesre*"⁹⁷² ellentétpár egyik tagjaként, de sokszor önmagában is. A szó egyik forrásvidéke a szentírási TrXfipüjpa. Ulrich gyakran idézi a Gál 4,4-et: τὸ TrXfipwpa τοῦ Kπόροβ - Fülle dér Zeit⁹⁷³ De valószínűleg befolyásolta Ulrich szóhasználatát Erich Przywara is, akinél a szó filozófiai terminus, mely lényegében az actualitas német megfelelője⁹⁷⁴. A *Füllé des Seins*⁹⁷⁵ kifejezés magában foglalja az „*actualitas oninium actuurri*" és a „*perfectio omnium perfectionuni*"^{976 977} vagy az „*aliquid completum*"⁹⁶¹ tamási megfogalmazásait, de e Fülle jelentésgazdagságából legtöbbször talán a „lét lényegfelettsége" - Überwesenhaftigkeit des Seins^{978 979} - mond ki. Így talán

⁹⁷¹ „Innertlich teilt dér Vater dem sóim den ganzen Reichtum des unendlichen Wesen dér Liebe mit. In dér Zeugung des Solmes übergibt dér Vater diesem sieli selbst, und zwar, weil dér Sóim alles vöm Vater empfängt, durcheinem absoluten Gehorsam hindurch. In diesem empfangenden, sich verdankenden Gehorsam des Solmes ist alles Andere zu Gott in Gehorsam genommen und zu seinem Ursprung Ilin aufgebrochen: gleichzeitig in den restlosen Empfang, in die vollkommene Anniit - und in die Herrlichkeit schöpferischer Frédiit und grenzenlosen Selbsteinsfreigegeben. Denn dér Sóim, dessen Speise dér vderliche Wille ist, gründet durch den Empfang dér absoluten Gabe - dér göttlichen Natur - vöm Vater ebensosehr als absolute Freiheit in sich selbst. " *Gott unser Vater*, 33.

⁹⁷² Gyakran együtt a „*Reichtum und Anniit*" ellentéppárral. De előfordul így is: „*Rudiit von Füllé und Anniit des Seins als Liebe*. " *Gegenwart dér Frédiit*, (Horizonté. Neue Folge 8) Johannes, Einsiedeln 1974,41

⁹⁷³ Mostani témánk szempontjából fontos szakasz a *Homo abyssus* A.VII.5 pontja: „*Ontologische Raumzeitlichkeit und «Fülle dér Zeit»*". *Homo abyssus*, 165-169. (180-185.) Ugyancsak érdekes a *Gabe und Vergebung* egy szakasza - VI. 3. b. „*Maid dér Liebe in dér «Fülle dér Zeit»*", 629-645, - ahol az idők teljessége lényegében egybeesik a szeretet lakomájával.

⁹⁷⁴ „*In dér einen, dér In-sich-Geschlossenheit entsprechend, erlebt sich das Bewußtsein als letzte „Einheit dér Füllé " seiner Erlebnisvorgänge und Erlebnisinhalte, als in sich selbst wogendes Meer, inneren Unendlichkeit In dér zweiten, dem Über-sich-hinaus-weisen entsprechend, steht Bewußtsein als schauend und aufhehend und empfangende einer auferen „Einheit dér Fülle " gegenüber, cinem jenseit von ihm wogenden Meer „auferer Unendlichkeit". Durch diese beiden, vertikal entgegengesetzten Richtungen geht eine dritte horizontul hindurch. Sie ist von den beiden ersten dadurch unterschieden, daß sie keire „gegebene" innere oder auferer „Einheit dér Füllé" und gegebene innere oder auferer „ Unendlichkeit" kenni, sondern nur eine „aufgegebene", d. h. eine „Einheit dér Fülle", die niemals „ist", sondern immer nur Ziel oder Sinn oder Entfaltung eines „Strebens" - und eine „ Unendlichkeit", die nicht Unendlichkeit des „Seins", sondern des „Strebens " ist. Aber dadurch ist sie auf dér anderen Seite ein Versuch dér Vermittlung ..."* PRZYWARA, E., *Religionsphilosophie katholischer Theologie in Schriften 2*. Johannes, Einsiedeln 1962, 377.

⁹⁷⁵ *Gegenwart dér Freiheit*, 41.

⁹⁷⁶ *Ouaestiones Disputatae Depotentia* 7. 2. ad 9.

⁹⁷⁷ *Ouaestiones Disputatae Depotentia* 1.1.

⁹⁷⁸ V. ö. elsősorban *Homo abyssus*, 11. (1.); 38. (31.)

⁹⁷⁹ „...*die Epiphanie dér lebendigen Fülle des Wortes und in ihr dér liebenden Selbstmitteilung des Sprechenden*" *Gabe und vergabung*, 153.

érthető az is, miért gondolja úgy Ulrich, hogy a „Fülle und Leere des Seins“ szóösszetétel alkalmas eszköz lesz a hegeli vagy épp a heideggeri létfelfogás kritikája során.

Fontos további jelentés-többséggel találkozunk Ulrich nyelvfilozófiájában, a „Fülle des Wortes”⁹⁶⁹ alakban. Itt mindenekelőtt a szó „szófelettségét” - Überworfbarkeit, egyfajta lényegfelettség, melyet a szó, épp mert szó, képes hordozni - tudja megjeleníteni, ami egyben hordozza a szó „genezisét”, születésének teljes történetét. Az exegézis szempontjából épp ez lesz a „Fülle” legfontosabb iránya, „felfelé való nyitottsága”. Olvasás közben ugyanis a szó maga, a genezise, a létrejövete felől meg van nyitva valami olyan szó-feletti teljességre, melynek érzékelése sajátos értelemben megadja az olvasás ontologikus jellegét. S innen, a „Fülle des Wortes”, a „szó teljességétől” már csak egy kis logikai lépés - azonban horderejében igen fontos ugrás - a „Fülle der Schrift” kifejezés. Hisz ha valaki tudja az írás egy adott szavában a szó teljességét, geneziséjét és szófelettségét⁹⁸⁰ befogadni, akkor - mert ez az írás szava, melyben jelen van maga az Ige, az írás Egy Szava - e szóban, illetve szóról szóra a szövegben haladva megnyílt a szöveg teljességére, genezisére, arra, amit ez a kifejezés jelent, „Fülle der Schrift”. „Und wenn er, die Schrift in Geist der Liebe lesend, selber in die Liebe wächst, dann wird er selbst innerer Glied des Leibes und wird durch die Liebe in den Leib Christi, in die Virgo-Mater: Ecclesia, eingefügt”⁹⁸¹

„Fülle der Schrift” - ez nem valamilyen leválasztott értelemben a szövegnek egy belső teljessége, eleven egysége csupán. A szent szöveg teljessége egy rajta túlmutató jelenlétteljesség, egy benne jelen levő de túlcsonduló bőség: az isteni élet jelenléte a szövegben. „Fülle der Schrift” az isteni létben lévő „Fülle” a betűk konkrét testi létében - „im Fleisch der Buchstabilität”⁹¹². Végül az Atya e Fülle elérhetetlen Abgrund-ja, s persze csak a szöveg geneziséjét feltételezve, befogadva érzékelhetjük, hogy végül ő e Fülle der Schrift eredetnélküli eredete. A Fiú mint Logosz, mint az Atya Igéje - ezt a teljességet a szavakkal „együttmondja”, s a Lélek e szavakban a szavak szófelettségében e Füllét „együttleheli”. Épp a Lélek sajátossága, hogy a betűket jelenlétével átjárja, az élettelen betűket életre kelti, „durchatmet”. A Lélek ezen szél-mozgása nélkül nem lehet a betűket érteni, a szöveg nem lesz „test”^{981 982 983}. S ilyen értelemben a Szentírás

⁹⁸⁰ „Worte versteht man nicht für sich, sondern von jenseits ihrer selbst her, dadurch, daß man sie aus der Tiefe ihrer Überworfbarkeit gebiert, eben so, wie sie sich auch niemals selbst meinen, auf sich zeigen, sich suchen, sondern Weg zum Sprechenden und Besprochenen sind. Wir sind und bleiben in ihnen, wenn wir sie «vergessen», nicht an ihnen kleben, nicht an ihrer pervertierten Eindeutigkeit festhalten. Erst dann können wir fruchtbar miteinander reden, im Gespräch verweilen.” Gabe und vergebung, 158.

⁹⁸¹ Gabe und vergebung, 800.

⁹⁸² Gabe und vergebung, 153.

⁹⁸³ „Denn derselbe Geist, durch den das Wort Fleisch (und dadurch buchstabliches Zeichen) wird, ist der Geist der Freiheit, der den toten Buchstaben zum Leben erweckt, zum Leib der Liebe macht.” Gabe und vergebung, 157.

hívó olvasása az idők teljességébe - Fülle dér Zeit - helyez minket.

5.3.3. Umsonst (gratis)

Olyan ulrichi szavakat keresünk, melyek az ontológikus exegézis közepe felé vezetnek minket, melyeket hallva és kimondva mintegy már ontologikusan hallunk és beszélünk.

Umsonst. Elsődleges jelentése: ingyen, ingyenesen. A szövegösszefüggéstől függően jelenthet hiábavalóságot⁹⁸⁴. Szalai Mátyás a *Gott unser Vater* c. cikkben így fordítja: „mert csak”⁹⁸⁵. Jelen összefüggésben mindenekelőtt arra gondolhatunk, hogy aki olvas, mintegy ingyenesen, előzetes elvárások és előítéletek nélkül kell olvasson - tehát *umsonst*. Semmit nem várni a szövegtől, egészen nyitottnak lenni, hogy aztán igazán megajándékozottá váljunk. A *Gabe und Vergabung* első 160 oldalán a szerző nem szándékszik mást, mint feltárni ezt az “ingyenes olvasást”, s az olvasót mintegy meghívni ennek begyakorlására.

“*Lesen umsonst.*” Mert minden szöveg, minden szó a lét ajándék-jellegével veszi kezdetét. A szó által az elbeszélő önmagát adja. Az olvasó: ingyen megnyitja magát a szavak előtt. Az emberi beszéd, elbeszélés, olvasás alapszöveve: Liebe umsonst. Ha olvasni akarok egy szöveget, mindenekelőtt ezt kell “begyakorolni”, “elsajátítani”. Pontosabban csupán megtanulom az olvasásban is alkalmazni azt az ingyenességet, melyet létem minden aktusában élek. Ha élem egyáltalán. Mert ha a létet mint szeretetet nem fogadtam be - akkor nem is fogok tudni “ingyen olvasni”. Az ingyenes olvasás forrásvidéke nem egy begyakorlás, nem egy elsajátítás - hanem ezeknél sokkal alapvetőbben létem legbensőbb befogadása és elsajátítása: *Selbstwerdung durch Selbstempfangnis*.

Ezen ingyenes olvasást nevezhetjük kenotikus olvasásnak is, hiszen az olvasás aktusában mintegy teljesen kiüresítem önmagamot, magamban teret adok a szövegnek, a szöveg szavai mintegy bennem megtestesülhetnek⁹⁸⁶. Ez az olvasás szegénysége és gazdagsága a szeretetben:

⁹⁸⁴ Ulrich elsősorban a *Leben in der Einheit von Leben und Tód* lapjain aknázza ki e kettős jelentést. *Leben in der Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Arbeiten* (Schriften 2) (Ed. Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999. A szeretet számára az „Umsonst” egyszerre jelenti a szeretet ingyenességét és hiábavalóságát - amint ez legvilágosabban a szeretet halálában tárul fel. A szeretet ok-talanul szeretet: ez számára egyszerre *vanité* - át kell engednie magát az élet egészét átfogó hiábavalóság tapasztalatának - illetve *gratuité* - utolsó lehelteivel a halálban végleg elfogadja, hogy a léte ingyenes ajándék, s így neki ez az élet legegységesebb törvénye. A halálban együtt van, ugyanaz a hiábavalóság és az ingyenesség. Elsősorban 104- 108. A szakasz Csontos Attila fordításában magyarul is megjelent: ULRICH, Ferdinand, *A szeretet hiábavalósága és ingyenessége a halálban* in Embertárs, 2010.(8. évf.) 1.93-95.

⁹⁸⁵ „Amennyiben a véges szabadság előfeltételek nélkül - „mert csak” - ki meri mondani a feltétlen igent a végeességben...” (Kéziratban) Az eredeti: „In dem Mafie wie endliche Freiheit voraus-setzunglos, »umsonst« das unbedingte Ja inmitten dér Endlichkeit wagt...” *Gottunser Vater*, 35.

⁹⁸⁶ Sőt: az olvasásban engedem, hogy egész bensőm mintegy átalakuljon s az elbeszélő alakjához váljon hasonlóvá. Olvasóként alakatlan vagyok, s az elbeszélő alakját öltömmagamra. Ám ebben, ahogy saját alakomat mintegy hátrahagyom, elvesztem, a másik alakjának elsajátításával végtelenül gazdagodom: az Ó alakja bensőleg az enyémé,

semmit nem vár és mindent megkap. Ez az olvasás engedelmessége és szabadsága: engedi hogy a szöveg vezesse, határozza meg hogy kivé válik az olvasás által - de ezen engedelmesség által az olvasásban végleg eltalál önmagához. S mert a Szentírás olvasása Isten tekintélyének való engedelmesség, ezért ez az engedelmesség már Isten fiainak szabadsága. *Lesen umsonst ist ein liebendes Lesen im Seinsgehorsam und im Glaubensgehorsam.*

5.4. Az ontologikus exegézis vázlata

E fenti megfontolások után szeretnénk megrajzolni az ontologikus exegézis vázlatát. Ulrichnál nem találunk ilyesfajta rendszeresen előadott „exegézist”. Inkább munkamódszerét megfigyelve próbáljuk most mi rendszerezni a rendelkezésünkre álló - és jórészt már felvillantott - anyagot. E vázlatosan előadott ontologikus exegézis nézetünk szerint nem egy, csak a beavatottnak való szak-filozófiai megközelítés, hanem egy minden olvasásban jelenlévő mélység, mely mélység azonban nem válik könnyen érzékelhetővé. Tulajdonképpen az olvasás ontológiáját folytatjuk most: egy ontológiai jellegű reflexióval felmutatjuk, hogy minden olvasásban és exegézisben, minden bibliai példázat olvasásakor, hogyan van jelen a lét teljes horizontja, ember-létünk teljes tágassága, és hogy maga a szöveg hogyan közvetít e horizontok között, hogyan alakítja azokat, és ezáltal hogyan lép kapcsolatba emberlétünk alap szerkezetével. Mert, ahogy Ulrich a *Gabe und Vergabung* első részének⁹⁸⁷ végén összegzi: az olvasás a legteljesebb értelemben igénybe veszi az ember befogadóképességét. Ez az olvasás magában foglalja:

- a hallást mint az eredettel való egység és az arról való leválás lehetőségét⁹⁸⁸ - s ilyen módon az emberré válást mint az eredettel való egységet és elkülönbözödést;
- az elbeszélés befogadását és magunkból való előhozását, „szülését”⁹⁸⁹ - s ilyen módon a megismerés és nyelviség mibenlétét és összetartozását;
- a befogadás aktusában a létem legmélyéről - a rám kimondott igen erejében megmaradva, abból táplálkozva - önmagamra kimondott igent, és ezzel létem teljes megújítását, mely a jövőre tekint⁹⁹⁰ - „Selbstwerdung durch Selbstempfangnis”;

a részemmé válik.

⁹⁸⁷ Mely rész, mint már jeleztük, a helyes olvasásra akar tanítani minket: „«Versuchte» Einübung des Denkens in den Weg des Erzählten”, *Gabe und Vergabung*, 3-160.

⁹⁸⁸ „Jdören als Einungmüdem Ursprung in dem Gehorsamen Trennung von ihm...” Uott., 142.

⁹⁸⁹ „Jie Geburt des Erzählten im Angesprochenen”. Uott., 142.

⁹⁹⁰ „Vertrauen ins Empfangen-haben ist Treue zum Geliebt-sein umsonst und damit je neuer Atifbruch aus der Wesenstiefe meiner selbst in die unverfügbare Zukunft, das ungeschuldete Zu-kommen der Gabe, durch die ich Wn.”Uott, 148.

- a szöveg ajándék-jellegének befogadásában a szabadság engedelmisségét⁹⁹¹ - tehát a szabadság ajándékát, „Gabe d'ér Freiheit”;
- a hála válaszát a szövegbe testesülő Igére, isteni igenre⁹⁹² - mint „Sein als Gabe” az ember hétköznapi cselekvéseinek törekénységben - im Fleisch des Geschichte;
- az elbeszélőnek a szövegben való megérintését, mely érintés a belső érzékekkel történik⁹⁹³ - e tapasztalat lehetne az ember testi léte leírásának kiindulópontja is;
- a gondolkodásnak azt a jellegzetességét, hogy egy másik embert hallgató-olvasva figyelmével a másik alakjának egésze felé fordul^{994 995 996} - ami a gondolkodás egész-szerűségét jelzi;
- a betűkben és szavakban eredetük észlelését^{98 3} - ahonnan Ulrichnál a nyelv leírása indul, s ahonnan egyben egy kinyilatkoztatás-teológia is elindulhat⁹⁸⁶.

Talán meglepő lehet e szempontok sokasága - de leginkább nem is szempontok sokaságáról van itt szó, hanem arról, hogy az *olvasás aktusa* sajátosan egybefogja Ulrich gondolkodásának számos fontos szálát.

- .4.1. Úton egy „tisztá exegézis“ felé

Amint már többször jeleztük, Ulrich egyik jellemző kifejezése a tiszta végesség - reine Endlichkeit. Nem kifejezetten saját szóalkotása, hiszen Hegeltől örökli, ám valamiképp gondolkodásának foglalatja, ahogyan a fogalmat el-sajátítja^{997 998}. Valamiképp tovább gondolja benne azt is, amit Heidegger „*a jelenvalól ében magában rejlő létmegértés*”TM alatt ért.

Ilyen értelemben szeretnénk most a „tisztá exegézis” fogalmát bevezetni⁹⁹⁹. Az ontologikus exegézis első jelentése ugyanis - hasonlóan a biblikus ontológia elsőnek kifejtett jelentéséhez, miszerint az „minden „Onto-logik” kritikája”¹⁰⁰⁰ - minden olyan exegézis

⁹⁹¹ „In dicsem Sinné ist das begreifende Aneignen des gegebenen Wortes zutiefst Gehorsam ...” Uott.

⁹⁹² „So ist das hörende Begreifen ein lauterer Ja zurfleischgewordenen Gabe des Wortes in mir.” Uott, 151.

⁹⁹³ „... des zartlichen Umgangs mit dem geschenkten Wort: ebi «Berühren» ...” *Gabe und Vergebung*, 152. Ez az érintés tulajdonképpen a szövegben az elbeszélő közelségének és távol-létének azonosságát érzékeli: „In dicsem Sinne verwenden sich im Berühren Nahe und Fente «se!big» füreinander.” Uott. A téma Balthasar-nak is fontos, lásd elsősorban: BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit*, Bd L, Johannes, Einsiedeln-Trier,³1988,352-410. II. A. 3. „Diegeistlichen Sinne”.

⁹⁹⁴ „In dicsem Berühren des Worteskann das Denken bei und in den verschiedensten Orten des Textes verweilen. Nichts ist | unbedeutend; d'ér kleinste Punkt ist Geheimnis des (‘grófién Ganzen).“ *Gabe und Vergebung*, 153- 154.

⁹⁹⁵ „Zeichen sind nur sprechend und lesbar kraft des ihnen einwohnenden, überzeichenhaften Ursprungs” Uott, 156.

⁹⁹⁶ „Das Wort-Zeichen versteht, wer (es empfangen-habend) aus sich heraus, im selben Geist (Pneuma) des Wortes, die Genesis des Wortes vollzieht, das Gehörte schöpferisch hervorbringt, spricht und /eáfUott., 157.

⁹⁹⁷ V. ö. elsősorban a 2.5.6. szakaszban leírtakat.

⁹⁹⁸ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, 356.

⁹⁹⁹ Ez tehát nem Ulrich kifejezése.

¹⁰⁰⁰ Lásd 4.1.

meghaladása, mely a szövegtől magától idegen szempontokat érvényesít az értelmezésben. E "tiszta exegézis" egy olyan gondolkodói szegénység, melynek nincsen semmije, csak amit a szövegtől be tud fogadni, egyetlen gazdagsága ez a készség arra, hogy a szöveg adjon meg neki mindent, azt is, ami a szöveg megértéséhez szükséges. Persze, ha az exegézis történetét nézzük: minden exegézis bizonyos előítéletek lehántása akar lenni, a szöveg bizonyos félreértéseinek leleplezése. Minden exegéta törekszik leszámolni rossz olvasói magatartásokkal, előítéletes, naív vagy túl kritikus magatartásokkal - valahogy úgy, ahogy Hegel kerüli, hogy a filozófia „épületes”¹⁰⁰¹ legyen.

Amit most „tiszta exegézisnek” nevezünk, az valójában csak az „ontologikus exegézis” egy szempontjának kiemelése: egy olyan exegézis, mely különös érzékenységgel akar minden elfogultságtól, a szövegtől idegen előfeltevéstől megtisztulni, s e tisztázást és tisztulást egy filozófiai, egy Ulrich értelmében vett ontológiai reflexióval kívánja elérni. Tehát a lét legtágabb horizontján akarjuk az elfogultságainkat, a szövegen kívüli szempontokat leleplezni, meghaladni¹⁰⁰². Az ontologikus exegézis tehát a szöveget a lét teljes horizontján, a lét filozófiájának tágasságában olvassa¹⁰⁰³, s minden szóban, minden vesszőcskében érzékek is ezt a tágasságot¹⁰⁰⁴.

Persze e szándék nagyon is naiv lenne, ha nem számolnánk azzal, hogy e „tiszta exegézist” hosszú gyakorlással nap mint nap kell begyakorolni, hogy nap mint nap kell komoly szellemi munkával és türelemmel¹⁰⁰⁵ lehántani gondolkodásunkról mindazt, amit nem maga a szöveg - jelen esetben a kinyilatkoztatott szöveg - ajándékoz nekünk. S e „filozófiai gyakorlatok” során bizonyos értelemben a lét krízisét kell ép ésszel kiállítunk, magunkban kihordani, sőt a rettenetes élő Isten előtt állva is megőrizni bátorságunkat, lékejelenlétünket, indifferenciánkat, s közben teljes figyelmünkkel egyszerre érzékelnünk a szöveg szavait és „felszínét”¹⁰⁰⁶ - de belső hullámozását

¹⁰⁰¹ „*Erbaulich*“. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, 14.

¹⁰⁰² Épp ezért ez a reflexió valamiképp magában kell foglalja más reflexiók szintek tanulságait, reflektálnia kell mindazon történeti, nyelvi, pszichológiai vagy épp kulturális mintára is, melyek sokszor az emberi lét legzsigéribb és legrejtettebb reflexeiben működve torzítják el olvasásunkat.

¹⁰⁰³ „*Jetzt ringt er ausdrücklich um einen von der Philosophie des Seins eröffneten Zugang zum (und Umgang mit dem) Wort Gottes.*” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie.* in *Gabe und Vergebung*, XIII-XXXIX Az idézet helye: XXI.

¹⁰⁰⁴ „*«Das Ganze im Fragment» (H. Urs v. Balthasar) (lesen).*“ *Gabe und Vergebung*, 794.

¹⁰⁰⁵ „*Aber: wie dieHl. Schrift lesen, wenn man nichtalles lesen und verstehen kaim? Wenn für ein gründliches, «hörendes» Lesen und Bedenken Zeit undMufiefehlen?*“ *Gabe und Vergebung*, 793.

⁹⁹⁹ Messzire vezet, de talán érdemes megemlíteni, hogy filmes eszközökkel talán leginkább Róbert Bresson kereste ezt a gondolkodói magatartást. „*Filmedben érződnie kell telkednek és szivednek, de úgy kell elkészülnie, mintha csak két kezdeddel készítettél volna?*” <https://citaty.net/hu/idezetek/1963199-robert-bresson-filmedben-erzodnie-kell-lelkednek-es-szivednek-de/> 2020.03.08. A kamera rögzíti azt, amit a rendező lát, majd a rendező azt akarja láttatni, amit látott. „*Filmednek azt a szépséget, azt a szomorúságot stb. kell életre hívnia, amelyet egy város, egy táj, egy ház látványa kelt*

és végső üzenetái is.

- .4.2. Ontologikus és teologikus exegézis

Ezen „tisztá exegézis“, a szöveget a lét teljes horizontján olvasó magatartás - legalábbis Ulrich gondolkodásában - a „lét-krízis“ kihordásában kell kezdetét vegye. De a lét krízisének kihordása végülis csak a hit erejében lehetséges¹⁰⁰⁷. Az ontologikus exegézis ilyen értelemben egy teológiai exegézis. Ha betűjében nem is érződik ez, de a létre és az olvasásra való teljes nyitottságában, abban a gondolkodói és olvasói elfogulatlanságban, amit fentebb megnevezetünk, csak akkor tud megmaradni, ha magának a létkrízisnek a közepéből éri valamilyen fény és megerősítés. Így érti Ulrich: „... wurzelt dér Seinsgehorsam im Glaubensgehorsam, wobeí dér Glaubensgehorsam den Seinsgehorsam freigibt, ohne die Differenz zu schlieffen und den Dreifaltigen Gott zum Gefangenen des logisierten Geistes zu entmdchtigen.“¹⁰⁰⁸

Ezért a Szentírás olvasásakor nem lesz értelme az ontologikus és a teologikus exegézist egymástól „elkülöníteni”¹⁰⁰⁹. Sokkal inkább úgy járunk el helyesen, ha ezen ontologikus exegézist „hívó és ontologikus” exegézisnek nevezzük, a hit és gondolkodás legtágabb értelmében. E megfogalmazáshoz talán csak annyit kell hozzátennünk, hogy ebben a hívó és ontologikus olvasásban mintegy magától, a dolgok belső összefüggése által **megfelel egymásnak** az, amit **hívó** és amit **ontologikus** olvasásnak neveztünk, s hogy tulajdonképpen az írás esetén ez épp azt jelenti, hogy a szöveget „im dem selben Geist”¹⁰¹⁰ kell olvasnunk, mint amelyben íratott. Az írás hívó és ontologikus olvasásakor valami nagyon hasonlót teszünk, mint amikor a létezőket megismerjük, amikor „a létezőkben olvasunk”: keresztény módon annak látjuk azokat, amik, vagyis teremtményeknek.

benntünk, nem pedig azt a szépséget, szomorúságot stb., amelyet egy város, egy táj, egy ház fényképe idéz elő.“
<https://citativ.net/hu/idezetek/1963901-robert-bresson-filmednek-azt-a-szepseget-azt-a-szomorúságot-stb/> 2020. 03. 08.

¹⁰⁰⁷ „Die Ki-isis des Seins aber kaim nur bestanden werden aus dér im Glauben empfangenen Offenbanmg des Dreifaltigen Gottes. Das Sichversperren gégen diese übematurliche Dimension dér geschichtlich ereigneten Offenbanmg Gottes juhr tmweigerlich zu einer Substanzüierung des Seins (...) Die Substanzüierung des Seins wiederum impliziert die Auflösung dér «potentia oboedientialis», die ins substanzüierte Sein hinein eingeschlossen und damit radikal an die «natura» gebunden wird. ... Die ontologische Differenz ist gescllossen und die Gnade mit dér Natur zür Deckung gebracht.“ *Homo abyssus*, 246. (274.)

¹⁰⁰⁸ *Homo abyssus*. 248. (276.)

¹⁰⁰⁹ Egy „elkülönített filozófia” értelmében, ahogy azt a Fides et ratio érti. *Fides et ratio*, 75. pont, 85-86.

¹⁰¹⁰ „So versuchen wir, den Text hörendzu lesen, das Wort in und aus seinem «Geist» zu vemehmen, den wir («wie den Wind») nicht sehen (und insofem auch nicht wissen: videre - wissen, wissen=geschaut-haben), aber hören köimen.“ *Gabe und vergebung*, 155. A magyar nyelvben nem egészen ugyanazt jelenti „ugyanabban a lélekben” és „ugyanabban a szellemben” olvasni. Továbbá magyarul, ha ki akarjuk fejezni, hogy ugyanabban a Szentielekben kell olvasni, mint amely a szöveget sugalmazta, akkor az írásmód - „ugyanabban a Szentielekben” - jelentősen eltér az előzőktől. Némétül a kifejezés „im dem selben Geist” mindháromjelentést magában foglalja.

- .4.3. Az ontologikus exegézis belső mozzanatai

E belső mozzanatok az 5.1. fejezet elején - A *Gabe und Vergebung* I. 4. a-b. pontjai alapján - tulajdonképpen már felsoroltuk, csak most szeretnénk átláthatóbbá tenni, s az e mozzanatok közötti összefüggéseket jobban bemutatni. A *Gabe und Vergebung* egy szakasza alapján fogunk elindulni. Ez ugyanis az egyetlen hely Ulrichnál, ahol az ontologikus exegézist kifejezetten tárgyalja. Fontossága miatt a főszövegben hozzuk a teljes szakaszt: „*Es geht in dér onto-logischen Auslegung des Gleichnisses auch darum, durch die arbeit dér diskursiven Ratio im Text voranzugehen; unterscheidend zu teilen, zu trennen, im Nach- und Nebeneinander unterwegs zu sein, aber ebenso zu verknüpfen, zu sammieln, zu verbinden. Worauf es jedoch entscheidend ankommt ist die Weise wie das geschieht: entweder aus dem Begierde-Hunger einer gnostischen «Aufhebung» des Erzahnen ins reine Wissen, um es in die «Klarheit und Gewifiheit» des Begriffs zu übersetzen und als (durch-sichtig) Gewufites ganz zu durchschauen, wobei mán nicht mehr wirklich an-schaut und dahergezwungen ist, ruhelos nach nettem, noch «un-dursichtigem», unverbrauchtem «Material» zuverlangen, das noch nicht rational zerteilt, zerbissen, verdaut und in seiner Intelligibilität durchschaut ist, - oder dadurch, dafi das hörende Deliken (durch das empfangene Wort Gottes und in ihm) in dér Séibst-mit-teihmgdes Sprechenden sich bewegt, in jener schöpferischen (pneumatischen) Füllé dér Leere und Geräumigkeit, in dér reichen Armut seiner Hingabe, seines Sich- verschenkens durch das Wort im Hl. Geist, durch die er die Fruchtbarkeit seiner selbst (trinitarisch) mit-geAedten. und empfangenen, d.h. als unendlicher Reichtum unendlich armen Freiheit bezeugt. In dieser überströmenden Viel-Einheit dér sich «durch | sich selbst», durch ihr Eins-sein mit sich selbst, selber (inzi-jteilende Liebe, die daher in jedem Teil ihrer Selbst-mitteilung ganz, in dér Füllé ihres Lebens gegenwartig ist, kaim nur das liebende Denken unterwegs sein.*“¹⁰¹¹ Úgy tűnik Ulrich szerint az ontologikus exegézis közepét, alakjának lényegét végül nagyon világosan - szinte könnyedén - meg lehet rajzolni: az egy szerető gondolkodás, mellyel az olvasó a szövegben úton van.

A *Gabe und Vergebung* vége felé hasonlóan összegzi az olvasó feladatát: „*Wer liest und erkennt die Schrift, das Wort Gottes im Fleisch des Buchstabens alsó in Wahrheit (áXrjddtc, Joli 8,31) und so in rechter Weise? Wer liebt, - und in dér Liebe bleibt*¹⁰¹² ... in

¹⁰¹¹ *Gabe und vergebung*, 154-155.

¹⁰¹² A „bleiben“-maradni igét itt szigorúan a János evangéliumbeli „géi'eii” értelmében kell vegyük, amelynek jelentése több mint egy fizikai .helyben maradás”. Legfontosabb jelentésárnyalatai: lakozni (Jn 1,38); a szeretett személynél maradni (Jn 1, 39); az örök életre megőrződni (Jn 6,27); valakiben az egységet megőrizni, ilyen értelemben „benne maradni” (Jn 15,4); valakinek a szeretetéhez a végsőkig hűségessnek maradni (Jn 15, 10).

Seinern Wort bleibt, d.h. selber konkrété heilige Schrift, ein mit dem Blut dér Liebe geschriebener «Brief Christi» ist ... | ... ist selber lebendige Schrift. Im «Fragment» seiner Existenz ist er die ganze Hl. Schrift, ein lebendiges Buch ¹⁰¹³ Itt a többlet talán elsősorban a reflexió arra, hogy mi is történik az *olvasóval*, élő könyvvé válik - amint erre e fejezet utolsó pontjában még kitérünk. Persze ha ezt a *szerető-gondolkodó útonlevést a szövegben* -ulrichi felfogásban - meg akarjuk tanulni, vagy ha csak részletesebben artikulálni akarjuk: alighanem a teljes ulrichi gondolkodás mély megértésére és elsajátítására van szükség. Mik tehát az ulrichi gondolkodás idevágó vonásai? Mik azontologikus exegézis belső mozzanatai, tehát ennek a szerető-gondolkodó útonlevésnek, ennek a szerető, türelmes ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ és „útonlévő” gondolkodásnak a belső mozzanatai?

Szeretemben megmaradó olvasás¹⁰¹⁵

Amit Ulrich az ontologikus exegézisről *végül* mond, az elvezet gondolkodásának eleven kezdetéhez, fonásához, ahhoz a gondolkodói tapasztalathoz, mely őt mindvégig mozgatja, mely ennek az életműnek legsajátosabb üzenete, ahhoz a minden művét és mondatát, minden szavát egészen bensőleg átjáró egy titokhoz, amit oly sokszor kimond: *Sein als Liebe, Sein als Dank*. S noha ebben az egész létezését átfogó látomásban amit elsőre észlelünk az a szeretet titka, a lét mint „*Sein als Liebe*”, ami minden létező mélyén felcsillan és így jelenik meg nekünk - mindezek mögött *Ulrich számára itt megjelenik maga a gondolkodás is a legvalóságosabb és legeredendőbb al algában*!. a szeretet élet-útjának végigjárása a lét teljes horizontján, hogy végül elérkezzen a hála szavához.

A 2.5.2. pontban kifejtettük, hogy a gondolkodás Ulrich szerint a létadás útját, tehát tulajdonképpen a lét útját járja végig mintegy „visszafelé”: a létezőtől a benne megjelenő léten át a lét végső horizontjáiig. Az ontologikus olvasás tehát az autentikus gondolkodás sajátos esete. A szövegben úton lévő gondolkodás, mely azonban megőrzi a gondolkodás legáltalánosabb küldetését: a lét krízisét kihordva és a szeretetben megmaradva végigjárni a lét útját. Az ontologikus olvasásban tehát az ember mintegy a létre, a lét lényegfelettségére való nyitottságát

¹⁰¹³ *Gabe und Vergebung*, 794-795.

¹⁰¹⁴ Itt lehetne kitérni az olvasásban az idő és a csend kérdésére. Már idéztük Ulrich „sóhajtását”: „*Wenn filr ein gründliches, «hörendes» Lesen und Bedenken Zeit und Mujte fehlen?*” *Gabe und Vergebung*, 793. Az ontologikus olvasás lényegi jellemzője egy ráérősség, mely szabadon tud megállni, megpihenni olvasás közben, mely ismeri az olvasás csendjében a szavakon túli világot. S mert elevenen tudja élni e csendet, a betű olvasásában a „betű szerinti emlékezés” és visszaidézés eleven emlékeztető növekszik. így kell érteni az ulrichi felfogásban: maradni, elidőzni és úton lenni a szövegben.

¹⁰¹⁵ A fenti idézet záromdatának értelmében: *Janin nur das liebende Denken unterwegs sein.*” *Gabe und vergebung*, 155.

észleli, s mintegy betűről-betűre haladva tanulja a létnek az emberre való irányultságát: „aufzuzeigen, wie Sein und Mensch ursprünglich zusanimegehören und das Sein in eben dicsem Bezug zum Menschen seine Überwesenhaftigkeit au eh und gerade im Hinblick auf das Menschew-wesen offenbart.”¹⁰¹⁶ Az ontologikus olvasás tehát mint spirituális gyakorlat az ember ön-el-sajátításának terepe: az ember önmagává-válása a szöveg befogadása által. Az ontologikus olvasás leírásában ezen befogadó-valósuló mozzanat felé kell továbbhaladjunk.

Olvasás mint „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis”

Aki olvas, az mintegy szabadon mozog az elbeszélő önközlésében: „das hörende Denken ... in dér Selbst-mit-teihing des Sprechenden sieli bewegt...”¹⁰¹⁷ Az olvasás ezen önközlés befogadása, de ezáltal saját létezőem befogadása is, hisz a másik, azzal hogy megnyitja előttem belső tágasságát - „Fülle dér Leere und Geräumigkeit, in dér reichen Armut seiner Hingabe, seines Sich-verschenkens”¹⁰¹⁸ - azt a teret adja meg nekem, melyben önmagammá válhatok. Itt csupán a sokat idézett ulrichi nézőpontot alkalmaztuk az olvasásra: azzal, hogy a szövegnek engedelmessé mintegy a szövegtől, az elbeszélőtől fogadom be saját létezőmet, ezzel a legteljesebb értelemben szabad módon a saját legbensőmből válók önmagammá. Ez az a mód, ahogy az elbeszélő saját szabadságát és termékenységét a szöveg által mintegy közvetíti, pontosabban így válik önjárandékozása az olvasásban termékeny az olvasóban.¹⁰¹⁹

Élni megajándékozottságunkat az olvasás aktusában, s ezáltal önmagunkká válni - maga ez a történet a szabadság ajándéka, mellyel és melyben a szeretetben született szöveg és a szeretetben megmaradó olvasás egymást ingyenesen megajándékozzák.

Olvasás a szabadság légkörében

Minden igazi dialógus: szabadságok dialógusa, benne a szabadság szólítja meg - és ezzel felemeli, megerősíti - a másik szabadságát. A dialógus minden szava - genezisében - örzi és közvetíti azt a szabadságot, melyben fogant: „aus dér unverfügbaren Frédiéit des Sprechenden aufgehende, uns vielleicht schnierzlich treffende, verwundende, aber gerade so be-gabende Wort, das die Antwort unserer Frédiéit aufruft und freigibt...”¹⁰¹⁰

Ontologikus olvasás: az olvasásom belső szabadságból növekszik, s a szövegben - a szó

¹⁰¹⁶ *Homo abyssus*, 11.(1.)

¹⁰¹⁷ *Gabe und vergebung*, 154.

¹⁰¹⁸ Uott

¹⁰¹⁹ A *Fides et ratio* az olvasásnak ugyanezen termékeny ajándék-karakterét akarja leírni, amikor az ész és a felismert igazság viszonyáról beszél: „Űz igazság (...) nem az ész által előkészített gondolat gyümölcse vagy csúcspontja. Ellenkezöleg, ingyenes ajándékként jelenik meg.” *Fides et ratio*, 15. pont, 25.

genezisén keresztül - jelenlévő szabadságnak ezt a meghatározó szerepét tudom, élem, vele az olvasás közben „együtnövekszem”. A fenti, kiindulási idézetünk¹⁰²⁰ ¹⁰²¹: „*das hörende Denken ... in dér Selbst-niit-tedung des Sprechenden sich bewegt, ... in dér reichen Amint ... seines Sich-verschenkens durch das Wort ... durch die er die ... Frédiéit bezeugt.*”¹⁰²² S ez a szabadság újra csak antropológia és ontológia teljes kérdésfelvetéséhez irányít minket, hisz Ulrich gondolkodásában a szabadság végül nem más, mint a lét mint ajándék ingyenességének élete a történelem testi létmódjában.¹⁰²³

Kenotikus exegézis

Ha az ontologikus olvasás egy a „szeretetlen megmaradó olvasás”, mely a „szabadság légkörében” olvas, akkor ez az olvasó részéről, a szövegben türelmesen előrehaladó olvasó részéről teljes kenóizist kíván. Így olvasni csak az tud, aki olyan mértékben a szövegnél van, hogy ezáltal és ebben teljesen elfelejtette sőt elvesztette önmagát. Nem saját magát keresi a szövegben, nem öngazolást, valamilyen megszerezhető tudást vagy birtokolható igazságot keres, nem leigázni vagy leleplezni akarja a szöveget - hanem mindezekről a hamis olvasási magatartásoktól megtisztulva „egyszerűen csak olvas”. Így lehetséges csak „tisztá exegézis”, ez a szeretet életének és halálának egysége¹⁰²⁴ miközben olvas.

S így az ontologikus exegézis talán csak egy megküzdött nyitottság a szövegre, mely nyitottság által a szöveg sok szavában - mintegy merőlegesen - megtalálhat minket a szöveg Egy szava, a Szentírásnak a szöveg lehetséges értelmezései és jelentés-szintjei háttérben meglévő egysége, melyre, amint erre a II. Vaticanum figyelmeztet, végül minden szövegmagyarázatnak irányulnia kell. Emberileg, az emberi gondolkodás lehetőségeit figyelembe véve talán csak a kenóizis nyitottságára törekedhetünk. De ha ez így van, akkor az ontologikus exegézis végtelenül szegény lehetőségei ugyanakkor végtelen gazdagság forrásává válhatnak, ha a Szentírás szövegének belső egysége végül mégis feltárul előtte. S így az ontologikus exegézis talán nem más, mint hűség, türelmes szegénység, egy szerető várakozás, mely a szöveg betűinek sűrűjében barangolva bízik abban, hogy előbb-utóbb eljut egy teljesebb és eredendőbb olvasás

¹⁰²⁰ *Gabe und Veigebung*, 78.

¹⁰²¹ Itt csak azért hagytuk ki a szöveg jelentős részét, hogy a mondat foállítását világosabb legyen.

¹⁰²² *Gabe und vergebung*, 154.

¹⁰²³ Az Isten fiainak szabadsága, mellyel az Egyszülött Fiú ajándékozott meg minket - „*Jni Sóim als deni unbedingtten Ja dér Frédiéit int Fleisch dér Geschichte wird dasZiel selbst prdsent.*” *Gott unser Fater*, 37.

¹⁰²⁴ V. ö. *Leben in dér Eüdiéit von Leben und Tód - und drei unveröffentliche Arbeiten* (Schriften 2), Johannes, Einsiedeln²1999.

tisztására.

Az olvasás kísértései

A fenti, kiindulási idézetünkéből eddig nem reflektáltunk egy mondatra, mely röviden az ontologikus olvasás megkísértettségét jelezte. Az ontologikus exegézis ulrichi „meghatározásában” így szerepel e megkísértettség: „*entweder aus dem Begierde-Hunger einer gnostischen «Aufhebung» des Erzählten ins reine Wissen, um es in die «Klarheit und Gewißheit» des Begriffs ~zz übersetzen und als (durch-sichtig) Gewußtes ganz zu durchschauen, wobei man nicht mehr wirklich an-schaut und daher gezwungen ist, ruhelos nach neuem, noch «undurchsichtigen», unverbrauchtem «Material» zu verlangen, das noch nicht rational zerteilt, zerbissen, verdaut und in seiner Intelligibilität durchschaut ist...*”¹⁰²⁵

2.5.5. pontban tárgyaltuk „A kísértések ontológiáját”⁴¹, pontosabban Ulrich azon eljárás módját, hogy a létgondolkodás leírásában folyamatosan reflektál az ezen gondolkodói úton minket érő kísértésekre. „*Wir sehen also schon jetzt, in welche Gefahr und Versuchung wir uns begeben, wenn wir «über» das Sein als Sein etwas sagen wollen*”¹⁰²⁶ Az idézetből kiviláglik, hogy az olvasás kísértései tkp. a létgondolkodásnak az olvasás aktusában artikulálódó kísértései - itt a hegeli „gnózis” illetve „Onto-logik” kísértését nevezi meg, de a *Gabe und Vergebung* lapjain számos más kísértést elemez - elsősorban mint a két fiú életútjának kísértéseit, melyek alap-tipológiája a „habzsolás” és a „táplálkozni nem tudás”. Mindkettő elvét a lét ajándék jellegét - az egyik az önzés, a helytelen önszeretet, a másik az élni nem-tudás, a helytelen ön-nem-szeretet módján.

E kísértések által az ember elveszíti igazi nyitottságát a valóságra - ami a gondolkodás első mozzanata. Ugyanígy az olvasás aktusában az ember a szövegre való nyitottságát veszíti el, élő kapcsolatát azzal, amit olvas. A kísértések által az olvasó végül önmagába zárul. Ezáltal azonban az olvasás elveszti szabad, önfelelt ingyenességét - s a birtoklás és hatalom játszmáinak posványába süllyed.

De mert ezen kísértések a létgondolkodás és az ontologikus olvasás számára maradandóan jelen vannak, az olvasás mindig spirituális gyakorlat kell maradjon: folyamatos éberséggel, a Lélek segítségül hívásával kell magunkat napról napra e kísértésektől megóvni, a tőlük való

^{10b} *Gabe und vergabung*, 155.

¹⁰²⁶ *Homo abyssus*, 26. (17-18.)

szabadulást az olvasás imádságában kiesdeni.

Az, olvasás ontológiai státuszának megfelelő exegézis

Amikor most az olvasás ontológiai státuszának megfelelő exegézisről vagy olvasásról szólunk, akkor tulajdonképpen csak az épp imént elmondottakat ismételjük meg egy kicsit más összefüggésben. Talán csak annyit akarunk az előbbiekhöz hozzátenni: egy ontologikus olvasás nem csak elsajátította a fentebb elmondottakat, hanem ezen túl reflektál is ezekre, mintegy tisztában van ezen mozzanatokkal, jelentőségükkel, az ön-megértésben átvilágította őket. Ilyen értelemben szeretnénk most a szöveg és olvasás viszonyának ontológiáját - tehát a lé-gondolkodás tágasságában történő leírását vázolni.

Láttuk korábban - a 4.3. és 4.4. pontokban - hogy a szöveg-test és az olvasás ontológiai leírását a nyelv ontológiai ill. filozófiai leírásának tágabb kontextusában kell elhelyeznünk. A nyelv filozófiája pedig nem csupán ontológia és antropológia közös témája, hanem ezen túl az a téma, ahol ezek perikoretikus egymásbanléte tulajdonképpen megmutatkozik. Ha tehát az olvasás aktusát akarjuk ontológiai távlatban leírni, ha az olvasás ontológiáját vizsgáljuk, azt a létgondolkodás teljes távlatának figyelembevételével kell megtegyük.

Márpedig ezen nézőpontból az olvasás: a gondolkodás egy sajátos „konkrétuma” a befogadás módusában. Az olvasásban elevenen és sajátos módon van jelen látás, értelmezés, gondolkodás. Ugyanakkor - és Ulrichnál e szempont igen eleven - az olvasás a dialógus¹⁰²⁷ egy esete, ahol - a dialógus más módjaitól eltérő módon - a hallgatás¹⁰²⁸ kap egy bizonyos értelemben párhuzam nélküli jelentőséget. S épp e dialógus-jelleg miatt nem lehet a „szöveg geneziséstől”¹⁰²⁹ eltekinteni. De ezeken túl is komolyan kell vegyük az emberi kapcsolatok- és a létezők sokaságával való sokféle kapcsolat - nyelven túli elemeinek jelenlétét a nyelvviségben. Ezért

¹⁰²⁷ „Vielmehr behandelt Ulrich den Text wie die leibhaftige Ausdrucksform eines Gesprächspartners mit personalem Anteil: Hier spricht jemand :u ihm, den er hört, dem er vertrauend :u-hört. Und er setzt voraus, dass der Text keine dem gedanklich-begrifflichen Zugriff verfügbare, gegenständliche Gestalt, sondern vielmehr Leib ist, nämlich sinnlich-sichtbare Erscheinungsform geistiger, personaler Selbstmitteilg. Es ist nicht irgend ein Körper, sondern «Leib der liebend sprechenden Freiheit» In der behandelten Erzählung spricht sich der feischgewordenen göttliche Logos buchstäblich selbst aus. ” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie*. in *Gabe und Vergebung*, XIII-XXXIX. Az idézet helye: XXII.

¹⁰²⁸ Ugyanakkor ez a hallgatás a nyelvnek, az emberi beszédnek s a róla való gondolkodásnak eleve fontos témája. V. ö. „Wort und Schweigen”, in *Logo-tokos*, 150-163; „... Gehen im hörenden Verweilen” in *Gabe und Vergebung*, 142-160.

¹⁰²⁹ „Wer die Hl Schrift in diesem Geist der caritas creata, der «sapientia creata (Augustinus, Confessiones XII), durch den sie geschrieben ist, liest, der vollzieht wirklich ein (im biblisch en Sinne «geistliches») árá-yt yi ‘CIKJKÜJ. Er «er-kennt», nritten im Fleisch des Buchstabens und zugleich über ihn hinaus, das lebendige Wort Gottes in seinen ursprungslosen Ursprung «hinauf», durch seine Heimkehr zum Fater im ewigen Ört seiner Genesis (processio). “ *Gabe und Vergebung* 797.

jelenik meg Ulrich szövegről és olvasásról való leírásaiban újra meg újra hallás¹⁰³⁰, ízlelés¹⁰³¹, érintés és megérintettség¹⁰³².

S végezetül az olvasás ontológiai leírása meg kell tanítson minket arra, hogy minden olvasás, de különösen a fenti módon értett ontologikus olvasás illetve exegézis: a létmegértés feladatának egy gyakorlata. Aki a lét teljes horizontján olvas, az szóról szóra haladva a szövegben valójában a lét teljes horizontját be is fogadja, s az olvasás konkrétumában a létmegértésben egyre mélyebbre jut. Ez nem csak egy lehetséges olvasási mód, hanem sokkal inkább az olvasásnak az a szempontja, mely által az olvasásban az ember valóban önmagához tér s ugyanakkor valóban megnyílik mindarra, amit a szöveg előtte feltárhat.

- .4.4. Exegézis az exegézisen túl

A megtestesüli Ige exegézise

A 4.2.2. szakaszban foglalkoztunk a megtestesült Ige léttapasztalatával illetve létmegértésével. Az ontologikus exegézis leírásakor eddig nem reflektáltunk erre a témára. Pedig a kérdés jogos: egy ontologikus exegézis számára nem épp akkor nyílik meg az út az írás lelki értelmezése felé, ha feltárjuk, hogy a Názáreti Jézus, aki egyszemélyben a megtestesült Logosz, *hogyan olvasott*, miképp értelmezte az írásokat, s ezen értelmezésben hogyan volt eleven az ő léttapasztalata? S miképp is olvassa az írás szavait, betűit az a Jézus, aki e szövegben felismeri: itt minden Őróla szól, Őerte íratott, e szövegek végül az Ő küldetését körvonalazzák, mely küldetést Ő halálával és feltámadásával be is teljesítette?

A megtestesült Ige exegézisét mi már nem ismerhetjük meg másképp, mint az értünk meghalt és halottaiból testben feltámadott Ige exegézisét. S azt is csak a benne hívő apostolok és evangélisták közvetítésével. S mégis: amikor ők lejegyzik a Mester szavait és tetteit, amikor - átértelmezve, lefordítva, de mégis egy hűséges tanítványságban megmaradva - az Ő példabeszédeit újra-elmondják: e szövegekben, azok nyelvezetében valamiképp továbbél az írás jézusi befogadása és értelmezése.

A keresztény írásértelmezés nem mondhat le arról, hogy a szövegben Jézust magát keresse, s ezzel együtt az Ő létmegértésében mozogva az Ő exegézisét tanulja, betürel-betüre haladva, de mindvégig az Úr értelmezésében - azaz mindvégig az Ő szeretetében megmaradva. „*Wer liebt*, -

¹⁰³⁰ *Gabe und Vergabung*, 142 kk.

¹⁰³¹ V. ö. elsősorban az 5.3.1. szakaszban mondottakkal.

¹⁰³² *Gabe und Vergabung*, 142 kk.

und in dér Liebe bleibt^{1033 1034} ... *in Seinem Wort bleibt, d.h. selber konkrété heilige Schrift, ein mit dem Blut dér Liebe geschriebener «Brief Christi» ist... | ... ist selber lebendige Schrift. Im «Fragment» seiner Existenz ist er die ganze Hl. Schrift, ein lebendiges Buch*^{W24} Mit történhet tehát a figyelmes, szeretó olvasóval? Élő könyvvé válik, benne testesül meg az írás Egy szava. Mert a húséges tanítvány! odahallgatásban talán azt is el-sajátította, ahogy maga a megtestesült Logosz tud a lét teljes horizontján olvasni és értelmezni. Talán épp ezt jelenti a kifejezés: „ugyanabban a Lélekben olvasni”.

A megtestesült Ige feltámadása a b etilben

Aki „ugyanabban a lélekben olvas”, az már élő könyvvé vált, őbenne valami több történik, mint ami az emberi képességek által kifeszített térben lehetséges, benne történik a szavakba testesült és a betűk jelentéstelenségébe aláhullott Ige feltámadása: „*Er liest die buchstabliche Schrift, von den Tótén auferstanden, in Gott; nicht nur als das in dér Fleischwerdung entaufierte, in dér «Fremde» dér Knechtgestalt gegenwartige Wort ... sondern eben dasselbe, buchstablich gegebene Schriftwort als das :um Fater heimgekehrte Wort: den auferstandenen Tótén daheim beim und im Vater. Er liest das Wort als den EINZIGEN: in allém.*”¹⁰³⁵

Aki tehát a lét teljes horizontján olvasva minden betűben észleli a Logosz alászállásának és felmagasztaltatásának teljes ívét, így Tőle tanulja a szöveg végső exegézisét: „*Die Wahrheit in dér buchstablichen Gestalt des Schriftwortes ... enthüllt sich als gekreuzigte Liebe genagelt (fixiert), mitten im Buchstaben ... als die Freiheit dér göttlichen Liebe die ... in dieseni Gehorsani ihre ewige Gebnrt aus deni Vater ... offenbart: den lebendigen Sinn aller Heiligen Schriften in Person ... Das Lamni, das geschlechtet ist, kann alléin die Siegel des Buches öffnen. Dér einzige wirk | liche und wahre Exeget dér Hl. Schrift ist dér gekreuzigte und auferstandene Herr.*”²⁶

Az ontologikus exegézis a szövegben a lét logoszáat olvassa, de ebben - az épp leírt módon - a megtestesült Logosz titka is feltárulhat, persze csak ha ugyanabban a Lélekben olvas, melyben a szöveg íródott. Az ontologikus exegézis tehát nyitott egy pneumatikus olvasásra, mely a

¹⁰³³ A „bleiben“-maradni igét itt szigorúan a János evangéliumbeli „péi'eii” értelmében kell vegyük, amelynek jelentése több mint egy fizikai .helyben maradás”. Legfontosabb jelentésálya: lakozni (Jn 1,38); a szeretett személynél maradni (Jn 1, 39); az örök életre megörzödni (Jn 6,27); valakiben az egységet megörizni, ilyen értelemben „benne maradni” (Jn 15,4); valakinek a szeretetéhez a végsőkig húségesnek maradni (Jn 15, 10).

¹⁰³⁴ *Gabe und Vergebung*, 794-795.

¹⁰²³ *Gabe und Vergebung* 797. S épp itt válik artikulálhatóvá az olvasó megkísértettsége is - olvassuk tovább a szakaszt: *.Die beiden «verlorenen Söhne» des Gleichnisses, dér eine in dér Fremde, dér andere daheim, zerspalten diese Einheit. Sie sind alsó auch Formen dér zerbrochenen Schriftlesung, die nur durch den Hl. Geist des einen Solines, dér das Gleichnis erzählt, | im personjalem Schriftleib dér Mutter geheilt werdem kann.*” *Gabe und Vergebung*, 797-798.

betűkben észleli az azokat átjáró, azokat életre lehellő Pneumát. S az olvasás aktusában a Lélek nem csak azt fogja művelni, hogy a betű életre kel, hanem az olvasót magát formálja élő könyvvé, ajándékozza meg szabadsággal, emeli régi bűnös testi létmódjából a megváltott létmód szeretettel átszőtt új testiségébe: *„Denn dér selbe Geist, durch den das Wort Fleisch (und dadurch buchstabliches Zeichen) wird, ist dér Geist dér Frédiéit, dér tótén Buchstaben zum Leben erweckt, zum Leib dér Liebe maciit.*“^{1036 1037} A kontempláció nem más, mint az olvasó belső átalakulása¹⁰³⁸.

Máriában olvasni

Ha belépünk ezen olvasás szegénységébe, Mária belső világába léptünk be. Mária - észrevétlenül, a rá jellemző módon anyai rejtőzködésben - mindig jelen van az olvasás befogadó nyitottságában. A betűk fent leírt feltámadása a Máriában eleven teremtett szeretetben megy végbe:

buchstablichen Gestalt des Schriftrwortes aufersteht als lebendiger Schriftleib in dér caritas creata.“^{W29} Sőt, amint a megtestesülésben Mária adja titokzatos módon az Ige testét, úgy a betűkbe testesülő isteni igéknek is valamiképp ő adja szöveg-testüket, mintegy ő szüli Isten Igéjét: *„Sie ist dér | personale Schriftleib des Wortes dér Wahrheit vom Vater, das ... in dicsem reinen Leib dér Liebe: bis in das Fleisch des Buchstabens hinein empfangen, ausgetragen und aus ihm geboren ist. Leib des Wortes ... das in und durch diesen Leib wachst und von ihm a Is reine und höchste Frucht, a Is dér menschengewordene Gott ... hervorgebracht und für das Leben dér Welt verschenkt wird ...*“^{1039 1040 1041}

Ebben az értelemben minden ontologikus exegézisben, különösen is amikor az pneumatikus értelmezéssé emelkedik: Máriában olvasunk, vele értelmezzük Isten szavát.

JDie caritas creata als geschaffeneMit-Exegetin des Wortes Gottes.“^{aii}

¹⁰³⁶ Uott, 798-799.

¹⁰³⁷ Uott, 152 kk.

¹⁰³⁸ A Zsidó levél Jézus imájának egy döntő misztériummáról bátran így vall: *„Bár Isten Fia volt, engedelmisséget tanult abból, amit elszenvedett’* (Zsid 5,8). Ha az örökkévalóságban az engedelmisség szabadságát élő Fiú emberként az imádságban *engedelmisséget tanult*, ez azt jelenti, hogy az ember Jézus imádságában egy belső érés megy végbe. Ezért gondolhatjuk, hogy minden imádság és minden pneumatikus olvasás egyben egy belső átalakulás, melyben a Lélek maga formál minket és építi bennünk a maga templomát.

¹⁰³⁹ *Gabe und Vergabung*, 799.

¹⁰⁴⁰ Uott, 796-797.

¹⁰⁴¹ Uott, 793.

6. A TÉKOZLÓ FIÚ TÖRTÉNETÉNEK ONTOLOGIKUS EXEGÉZISE

6.1. A Gabe und Vergebung rövid ismertetése

Ulrich életművében gyakran találkozunk bibliai témák filozófiai reflexiójával. Ezek között a legterjedelmesebb és legjelentősebb a *Tékozló fiú* filozófiai elemzése. Ez tehát a *Gabe und Vergebung* legrövidebb összefoglalása. A könyv a mi nézőpontunkból paradigmaticusnak tekinthető, mert egy biblikus szakaszt elemezve a biblikus ontológia lehetőségét is keresi. Ilyen értelemben a mű egy filozófiai exegézisre, pontosabban a fenti értelemben vett ontológiai exegézisre irányuló próbálkozás. Bár a mű fő szándéka magának a példabeszédnek a megértése, ez nem választható el az ontologikus exegézis tanulásától, gyakorlásától és bizonyos artikulálásától. S épp ezért e műben az is elének rajzolódik, hogy milyen módon lehet dialógusban az ontologikus exegézis akár a modern szaktudomány- jellegű exegézissel, akár az Egyház által mindig is gyakorolt lelki értelmezéssel.

Ulrich tehát ontológiai reflexióval olvassa a lukácsi példabeszédet - ami egyben azt is jelenti, hogy a szöveget igyekszik az európai gondolkodás teljes történetének horizontján, de mindenekelőtt korának filozófiai horizontján olvasni. Ilyen értelemben e műben a biblikus ontológia egy olyan létgondolkodás, mely a bibliát már eleve dialógusban érzékeli saját korával. E hozzáállás végső távlatban a kinyilatkoztatás hitéből fakad: a biblia üzenete elevenen szól minden korhoz, a jelenhez is. De a konkrét gondolatmenetekben ez nem valamilyen előzetes elfogultsággal van jelen - hanem épp mint a dialógusra való készség: őszintén keresi, hogy korának gondolkodói, korának legelevenebb kérdései és válaszai hogyan állnak eleve párbeszédben a példabeszéddel.

6.2. Filozófiai terminológia egy- szentírási példabeszédben?

Ami a szaktudományos exegeta számára talán leginkább ehdegenítőleg hathat, az Ulrichnak az a szándéka, hogy a jézusi példabeszéd bizonyos kifejezéseit - mindenekelőtt a *piooc* és *ouoia* szavakat¹⁰⁴² - későbbi filozófiatörténeti jelentésüket figyelembe véve olvassa. Joggal kritizálható ez az eljárás ha a szöveget szigorúan a történetkritika módszereivel értelmezzük. De

¹⁰⁴² III. fej.: „JAit-«Teilung» des vaterhchen Vennögens: die Antwort des Fortgehens und Bleibens“, 273-353.

Ulrich nem így olvas. Úgy olvassa e szöveget, ezeket a szavakat^{1043 1044 1045}, mint amelyekben az elbeszélő saját koránál és szűk környezeténél messze nagyobb távlatokhoz is szól. S emellett e szavak Jézus emberi tudásán és tapasztalatkörén túl egy mélyebb és átfogóbb - isteni - megnyilatkozás szavai, és Ulrich ezt a mélyebb és bizonyos szempontból eredendőbb jelentést keresi.

A példázat szavai milyen értelemben lehetnek filozófiai terminusok? Ulrich hogy érti ezt? Ulrich egyik legsajátabb gondolatmenete adja meg a választ, mely gondolatmenetet már a „nyitány nyitányában”, a *Homo Abyssus* első fejezetében megtalálhatunk, ahol a „körkörös gondolkodást”¹ - *das kreisende Denken*^{WiÁ} - leírja. Ez tkp. a *tamási reeditio completa modern olvasata*, elsősorban Hegelre és Heideggerre való kitenkítéssel történő újrafogalmazása. Ezen körkörös gondolkodás nem egyszerűen a szellem kifelé való mozgása a létezők és a lét felé, hogy *azután* visszatérve önmagához a létnek és önmagának mélyebb ismertére eljusson. Ulrich megfogalmazásában a kifelé való mozgás már önmagunkba térés, mert a szellem önmagát a dolgokhoz való odafordulásban ismeri meg.

A gondolkodás a szellem mozgása, mely mozgás abban az értelemben „körkörös”, hogy *a közép mely körül mozog: a lét*^{10i:1}. A gondolkodás a létet célozza, ám azt nem éri el közvetlenül, s ilyen értelemben *a kör sugara az ontológiai differencia*¹⁰⁴⁶. A gondolkodás a dolgokhoz térve, a dolgokban olvasva végül mindig a létet magát célozza, ám az ontológiai differencia miatt azt sosem képes egészen megragadni.

A gondolkodás nem célozhatja a lét megragadását, a lét fogalmának megalkotását. A lélgondolkodás - ez a fogalom az ontológia megfelelője annak negatív konnolációi nélkül - a remény és a bátorság erényével vállalja a differencia tapasztalatát: a dolgokban mindig a létet célozza, de a differencia miatt azt nem tudja megragadni.

Ilyen értelemben a létgondolkodás körkörösége alatt azt értjük, hogy a szellem a reménynek és a „létgondolkodás merészségének”¹⁰⁴⁷ erényeivel felvértezve, az ontológiai differenciát magában kihordva, mindig mintegy útközben van a létezők léte felé, ugyanakkor épp

¹⁰⁴³ Megvan a veszélye annak, ha ilyen módon eltávolodunk a szöveg történet-kritikai értelmezésétől, mert csökkenhet az érvelések meggyőzőereje, modem értelemben vett tudományos jellege. De ez a fajta távolságvétel a filozófiai gondolkodás sajátja, épp ez a távolságtartás segíthet, hogy a megszűlető ontologikus exegézis valóban dialógusba kerülhessen a szaktudományos exegézissel: tőle elkülönöződve, de rá mégis megnyílv.

¹⁰⁴⁴ *Homo Abyssus* A. I. 2. „*Das «kreisende Denken»*”, 10-14.

¹⁰⁴⁵ *Homo Abyssus* A. I. 3. „*Das Sein als «Mitte» des spekulativen Denkvollzugs*”, 15-19.

¹⁰⁴⁶ Az ontológiai differenciáról nem egy külön alpontban beszél, így forrásnak a *Homo Abyssus* egész első fejezetét kell tekintsük. Ugyanakkor megközelítőleg pontos képet kapunk azon belül az első szakaszban. *Homo Abyssus* A. I. „*Dér Gang des spekulativen Denkens als ontologischer Vollzug dér Hoffnung*”. 7-19.

¹⁰⁴⁷ Erre a merészségre utal a *Homo Abyssus* alcíme: *Wagnis dér Seinsfrage*.

ezen mozgásban útközben van önmaga felé. Ez a mozgás mindig a létet célozza, de mégis mindig megmarad az ontológiai differencia „távolságában” a létől. A létet csak annyiban tudja érinteni, amennyiben megnyílik arra, hogy azt ne létezőként, vagyis ne önmagában fennállóként keresse.

Hogyan kell elképzeljük ezek alapján a létről való beszédet, az *ontológiát*? Az ontológia ezen körkörös gondolkodás azon mozzanata, mely mégis lehetővé teszi, hogy az értelem a létadás útját mintegy visszafelé végigjárja. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha közel marad a gondolkodás körköröségéhez, nem feledkezik meg a differencia tapasztalatáról, sőt mintegy abban él. Röviden: az ontológia a körkörös gondolkodás azon mozzanata, mely által a gondolkodás a léttapasztalatról vall.

S hogyan kell elképzeljük ezek alapján az *ontologikns exegézis*? Az exegézis, a létezőkben olvasás, a körkörös gondolkodás azon mozzanata, mely lehetővé teszi, hogy a „létezőket olvasva” bennük a gondolkodás a „létet is olvassa”. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha az olvasás minden pillanatában belemerészkedik a differencia tapasztalatába. Röviden az ontologikus exegézis a körkörös gondolkodás azon mozzanata, mely által a gondolkodás a léttapasztalatba belemerészkedik.

Így ontológia és exegézis egy újabb körköröséget mutat: azt a kört, melynek egyik mozzanata a léttapasztalalba való belépés bátorsága, a másik a léttapasztalalban való megmaradás hűsége; a létre való megnyílás és a lét nem-szubisztens voltában való kitartás. Ulrich olyan szavakban és képekben gondolkodik, melyek e körköröséget mintegy magukba foglalják ill. magukba fogadják. A *Tékozló fiú* példabeszédében pedig épp ilyen képekre, szavakra talál, amint ezt a következőkben be szeretnénk mutatni. Ennek pedig az a végső alapja, hogy a példabeszéd ezen szavaiban maga az Ige vall a megtestesülésben vállalt léttapasztalatáról. Ez az a tágabb ontológiai horizont, melyben e szavak elnyerik értelmüket, mert ez az eredetük, ez a példabeszéd fonásvidéke.

6.2.1. A példabeszéd szókinése

Ulrich azzal, hogy biblikus szavakat mint filozófiai terminusokat használ, a biblikus szavak ontikus jelentésén túl keresi az ontológiai horizontot. Ebben legfőbb mesterét, Szent Tamást követi. Hiszen Tamásnál is a legtermészetesebb módon válnak filozófiai elemzés tárgyává az olyan szavak mint *Isten, teremtés, Isten barátsága*.

Ulrich nem csak a két fent említett, és teológia-történetileg igencsak „terhelt” kifejezést - *pio* és *ouoia* - próbálja így felfejteni. A példabeszédben számos olyan további szóra lel, melyek az evangélium egyszerű hétköznapi szavai, melyeknek ugyanakkor eleven szimbolikus jelentésük

is van, s melyek elsősorban e szimbolikus többlet miatt eleve a létre nyitott ember ontológiájának alapszavai. így például az első mondatban szerepel egy ilyen szó, mely által már élénk is rajzolódik a példabeszéd és az egész *Gabe und Vergebung* egyik főmotívuma: „*Egy embernek volt két fia*”¹⁰⁴⁸. *Apa, fiúr.* az evangélium szókincsének legsűrűjéből való, mégis a lehető leghétköznapibb, legkonkrétabb jelentéssel. Ugyanakkor, mert a példabeszéd végül is feltárja előttünk mindazt, amit Jézus az Atya irgalmáról ki akar nyilatkoztatni, e filozófiai reflexióban ezek a szavak nem csak vérségi viszonyt, élethelyzet adta szerepeket jelentenek, hanem megjelenik bennük a létadás, ami a tamási és ulrichi filozófia egyik legsúlyosabb témája. A létadás a példabeszédben a vagyon átadásával jut kifejeződésre - a szövegben ez a vagyon két különböző szóval szerepel, melyek valóban „vagyont” is jelentenek, de Ulrich kiaknázza ezek eredetibb és távlatibb jelentését: pioc illetve ovota, azaz élet és lényeg. *Az örökség, a vagyon átadása az apa és fia között: ontológiáikig a létadás illetve a létbefogadás metaforája.* Ugyanakkor az elbeszélő, az egy Fiú¹⁰⁴⁹ a létadás témáját ebben az egy apáról és két fiáról szóló történetben úgy mondja ki, hogy betekintést ad az örök Szentháromság belső világába.

Ki ez az apa - és ki ez a két fiú? Ez a fő kérdés? Vagy hogy mit is jelent apának-fiúnak lenni? Hogy mit is jelent az „élet” és „lényeg” birtoklása, továbbadása, s mindebben hogyan valósul meg a létezés elsajátítása és ezen elsajátítás átadása a következő nemzedéknek? Vagy hogy hogyan élte meg az ember Jézus földi apátlanságát és „mennyei fiúságát”? Vagy hogy mit jelentett számára a hallgatóság beavatása a fiúi létbe? Vagy a tanítványok valóságos fiúvá-válása az Egyszülött Fiú által? Nem sokkal inkább az a fő kérdés, hogy mit jelent a létadás az örökkévalóságban és az időben? Vagy ahogy Ulrich gyakran fogalmaz: élni a szeretetnek, mint eredetnek dialógikus differenciáját?¹⁰⁵⁰

Az analitikus és kritikus gondolkodás, a legszűkebb értelemben vett „szak-exegézis” se tekinthet el attól a ténytől, hogy *Jézus szavainak, példabeszédeinek, van egy olyan rétege, mely független az adott helyzettől, független a kortól és a körülményektől, mely a létezés és különösen saját létezése végső horizontjára vonatkozik. Ezt tagadni ugyanis - ez messze meghaladná*

¹⁰⁴⁸ Lk15,11

¹⁰⁴⁹ Ulrich művének szinte minden lapján megjelenik a kifejezés: az egyetlen Fiú - dér eine Sohn. A kifejezés elsődleges háttere az evangéliumok szóhasználata, kezdve a keresztkelzési jeleneten, a Színeváltozáson és a Gonosz szőlőművesek paraboláján át a János evangélium érett szóhasználatáig. De már az Ószövetségben is jelen van e fiúság elsősorban az Elsősülötti jogban, s az azt megjelenítő pátriárkái történetekben, mint pl. Izsák történetében. Ulrichnál „a Fiú” jelentésében a János evangéliumhoz áll legközelebb, de egy filozófiailag is reflektált módon: elsősorban az egy és a sok tematikáját fűzi bele az „egyetlen Fiú” és a „sok fiú” viszonyába.

¹⁰⁵⁰ *Er lebt die dialogische Differenz cds Geheimnis dér Liebes-Einheit mit dem Vater.*” *Geibe und Vergebung*, 557. és számos más helyen.

mindenféle exegézis illetékességi körét.

Apa, fiú: e szavak őrzik a Fiú léttapasztalatát mint saját eredetüket. E szavak magukba foglalják a Fiú még nem artikulált létgondolkodását, az Ő körkörös ontológiáját és exegézisét¹⁰⁵¹, az egyetlen Fiú ontológiát és exegézist egybefogó elbeszélésmódját, sajátos ontológiai-exegetikai dialektusát¹⁰⁵². *Apa, fiú: e szavak annak a különleges reditio completának a szavai, melyben a Fiú beleereshedik a mi létezésünkbe, hogy az örökkévalóságban meglévő viszonyok háttérével mondhasa ki a teremtmény léttapasztalatát. De épp azért, mert e szavak őrzik eredetüket, a példabeszéd olvasásában felfejtődik a Fiú léttapasztalata, az ő olvasói bátorsága és gondolkodói hűsége, mellyel már nem csak a teremtmény differencia-tapasztalatát mondja ki, hanem az isteni személyek közötti differenciát is. Ulrich tehát úgy olvassa a példázatot, úgy ízleli minden egyes szavát, hogy az elbeszélő léttapasztalatára hangolódjon, az elbeszélő ontológiáját és exegézisét tudja felfejteni. Apa és fiai - e szavak pedig kifejezetten alkalmasak erre az értelmezési módra, mert mintegy magukba foglalják létadás és létbefogadás teljes ívét, s általuk az olvasó magában kihordhatja a gondolkodás és olvasás tágasságát, az ontológia és exegézis körkörösségét, a léttapasztalat teljességét.*

Szeretnénk újra hangsúlyozni, hogy Ulrich amikor szentírási szavakat filozófiailag értelmez, akkor is csupán Tamás hűséges tanítvány akar lenni, és ez az olvasási mód kapcsolatba hozható Tamás gondolkodásának egyik fő jellemzőjével. Ahogyan Tamás Arisztotelészt és az evangéliumot választja, úgy választja Ulrich az evangéliumot és a létre nyitott gondolkodást¹⁰⁵³.

Ulrich hosszan elidőzik az „*éhség*” és „*enni*” szavaknál is¹⁰⁵⁴. Korábban láttuk, hogy a táplálkozás a középkor számára a szellemi élet metaforája. Ilyen módon a tékozló fiú távozása az atyai házból az élet habzsolásának vágyától hajtva, majd az éhség végpontjáról való visszafordulás, melyben arra gondol, hogy otthon legalább a szolgák szegényes eledelét ehetné, és nem halna éhen - ez az ív a szellemi létezés különböző alapállásait, korszakait írja le, melyek mind valamilyen ontológiai állásfoglalást jelentenek. Mert minden létező végül a léttel

¹⁰⁵¹ Ulrich ugyan csak néhány helyen, de nagyon fontos összegző megállapításokban nevezi Jézust exegetának, sőt „az Exegetának”: „... *durch den ungeschaffenen Exegeten Gottes* («*Der Ein-geborene, der Gott ist. der cim Herzen des Vaters ruht...*») ” *Gabe und Vergebung*, 786.

¹⁰⁵² Szokatlan e kifejezés: a Fiú dialektusa. Természetesen nem a názáreti arám dialektusra gondolunk itt. Azt a sajátos, egyedülálló tapasztalatot szeretnénk ezzel jellemezni, melyet a megtestesült örök Ige emberi módon szerzett a nyelvről, mely nyelv-tapasztalat egyedülálló. Itt csupán e sajátosságra gondolunk, ezt a különlegességet szeretnénk a kihangsúlyozni. A kifejezést a későbbiekben még használni fogjuk.

¹⁰⁵³ „(...) *erhell in dieser Arbeit in besonderer Weiseder tiefe innereZusanunehangzwischen den Seinsdenken und der Offenbarung.*” OSTER, S., *Philosophieren aus den Christlichen Glauben. Ferdinand Ulrichs Beitrag zu einer biblischen Ontologie*, in *Gabe und Vergebung*, XIII-XXXIX. XXIV.

¹⁰⁵⁴ Elsősorban V. 2. és V. 3. A fejezetcímek nem jelzik ezt a tematikát. *Gabe und Vergebung*, 446-522.

táplálkozik, ezért akár a habzsolás, akár az éhezés a lét befogadásának torzulása, elapadása.¹⁰⁵⁵

Hasonlóan ontológiai értelemben veszi a parabola „térbeli szerkezetét”, melyet két centrum feszít ki: az „*otthon*” és az „*idegen vidék*”¹⁰⁵⁶. Az otthon egyrészt az apa-fiú kapcsolat világa, ahogy azt néhány bekezdéssel feljebb tárgyaltuk. Az otthon, mint az apa által belakott ház, jelenti a teljes *eredetet* - s ezért a fiú elindulása otthonról az *eredettől való elszakadás* vágyát¹⁰⁵⁷ jelzi. Ez az elszakadás vagy leválás történhetne az eredethez való hűségben, a lét-befogadás alapmozgását megtartva, s tudva az apa Jelenlétét az idegenségben”¹⁰⁵⁸. De a tékozló fiú nem ezt az utat járja - az örökség kikérése utal erre.

Idegenbe szakadva élvezheti azt, hogy mintegy önmagától eredezteti magát¹⁰⁵⁹, hisz új énje nem apjától, hanem apja elhagyásából származik. Az ember, mint önmagának létrehozója, a példabeszéd szerint hamar elveszíti „vagyont”, s az idegen földön feltárulkozik teljes vagyontalansága¹⁰⁶⁰. Az „idegen vidék” azon létezés-módot jelöli, mely esetén nem lehetséges táplálkozás, mert maga a táplálék is a testünktől idegen. Ulrich ontológiai exegézisében az *otthon* és az *idegen vidék* - a létezésben való otthonosság és idegenség - megintcsak a lét befogadásának leírására alkalmas, a parabolából vett szavak. De nem csak a parabolából „kölcsonzott” szavak. Olyan szavak, melyekben az elbeszélő, az örök Fiú legalapvetőbb léttapasztalata szólal meg: az Atya elhagyása értünk, az otthon elhagyása a halál idegenségéig.

A példabeszéden végig vonul egy olyan fájdalmas szál, mely az emberiség minden korszakában a családi élet egyik fő fájdalma: a nemzedékek közötti illetve testvérek közötti *harag és vád*.¹⁰⁶¹ Ulrich olvasatában ezek az ember alapvető lét-szerkezetét sebzik. Ha a vagyon átadása, öröklése, befogadása nem ingyenességben történik, az ember elveszti létezése éltető fonását - s akkor magatartását, létezése egészét átszövi a harag és vád, a tartozás és irigység érzésvilága. *Elveszti az ingyenesség, az ingyenes szeretet világát.*

Sorolhatnánk még az evangéliumi szavakat - hazatérés, gyűrű és palást, ünnep, elveszett, megkerült - de talán elégségesen jeleztük, mit jelent, hogy Ulrich ontológiai exegézise a

¹⁰⁵⁵ Ulrich tehát a táplálkozás metaforájával is a korábban tárgyalt lét-kisértéseket tudja leírni a parabola terében.

¹⁰⁴⁰ Elsősorban a *Gabe und Vergebung* V. fejezetében: „*Fortgang, Unikehr, Heinrweg*”, 425-582.

¹⁰⁵⁷ Uott., V. 1. „*Vergebliche Trennung ins Selbstsein. Die Geduld des Vaters*”, 425-465.

¹⁰⁵⁸ Uott., V. 1. f. „*Die wartende Gegen-wart des Vaters in seinen Söhnen*”, 458-465.

¹⁰⁵⁹ Önmaga apja akar lenni: „*sein eigener Vater zu sein*” *Gabe und Vergebung*”, 544. és számos más helyen. Ezzel megtagadja az apát mint eredetet, sőt mintegy megfosztja az apát attól, hogy teljes értelemben apja legyen. „*Dér Vater wird daher zu einer Funktion dér Zeugung des Sohnes entmachtet, dér seines Selbstseins nur durch den Tód des Vaters, bzw. durch dessen Erniedrigung und Dienstbarkeit den Sohn gegenüber, inne werden zu können glaubt.*” *Gabe und Vergebung*, 265.

¹⁰⁶⁰ Uott., V. 4. a. „*Hungersnot: dieKrise dér Anniit*”, 523-528.

¹⁰⁶¹ Uott., II. 2. a. „*Beziehung im Habén: Endlichkeit oder Schuld? Die Versuchung zür Verdächtigung des Vaters*”, 171-175.

szavaknál kezdődik el. Számára a példabeszéd szavai, telve az elbeszélő léttapasztalatával, egyben az emberi létezés alapszavai, az isteni ingyenességgel való találkozás szavai, a lét megkísértettségének szavai. *E szavak őrzik evangéliumi eredetüket.* Életteliak, tapasztalat-közeliek maradnak, mert Ulrich olvasatában ez a szó ontológiájához tartozik.¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ E szavak élete e szövegben: biblikus ontológia. S ezért e szavak helyes ízeleése lehet az onlogikus exegézis tanulásának útja¹⁰⁶³.

6.2.2. Ontologikus exegézis mint egy bennfoglalt léttapasztalat kifejtése

emberi szellem tevékenységeinek első mozzanatában észleli a létezők létét. A létezők létét észlelve van egy *léttapasztalata*, mely által tud a létezők létéről. Ez a tudása meghatározza, ahogy a továbbiakban a létezők létéhez viszonyul - ezt tekintjük az ő talán még nem-reflektált *létgondolkodásának, ontológiájának* - illetve ahogy a továbbiakban a létezőkben a létet észleli, „olvassa” - ezt tekintjük az ő talán még nem-reflektált *exegézisének*. Ha a léttapasztalatban észleli a lét ajándék-jellegét¹⁰⁶⁴, akkor ontológiája és exegézise a szeretet ontológiája és exegézise lehet.

¹⁰³² Szavak, nem *pefagfogalmak* képesek megragadni a *valóságot*. *Hegellel* ellentétben ez a szellemi út végül nem a *lét fogalmában* végződik és összegződik, hanem a létbefogadás belső mozzanatairól tanúskodik. Ez az ontológiai exegézis tehát függ egy olyan létgondolkodástól, mely a szavakra úgy tekint, mint amik valamit közvetítenek a létadásból, s ezért alkalmasak arra, hogy a létadás útját a véges szellem egy spekulatív úton járja. Az ulrichi út jelentősen különbözik *Heidegger* útjától is. Heideggerre jellemző, hogy evangéliumi szavakat tudatosan filozófiai szavakként használ. Az evangéliumi szavak nála az új, filozófiai jelleg mellett őrzik eleven evangéliumi stílusukat, szegénységüket, s ilyen értelemben Ulrich közelebb áll Heideggerhez, mint Hegelhez. De ugyanakkor Heideggerrel ezen evangéliumi szavak mind egy adventi módban válnak a filozófia szavaivá. Heidegger szerint ezek csak ígérnek a lét megnyilatkozását, az evangéliumi szegénység épp ez a várakozás a lét megnyilatkozására. Az, hogy az evangélium szavaiban *megettörtént* a lét forrásának megnyilatkozása, hogy a lét *feltárult*, vagy teológiailag mondva *Isten emberré lett*, és Ő beszél e szavakkal - ez idegen Heidegger létmisztikájától.

¹⁰⁶³ Az analitikus filozófia önértelmezése szerint a filozófia mint olyan a szimbolikus nyelvhasználat helyett egy analitikus nyelvet akar alkotni. Épp ez a lényege, hogy meghaladjon minden szimbolikus beszédmódot. Azonban kérdéses, hogy valóban véghez vihető-e egy ilyen program, illetve kérdéses, hogy e programot milyen mélyebb szándék vezeti - s ilyen értelemben kérdés, hogy maga az analitikus nyelv nem csupán e mélyebb szándék szimbóluma-e? Ulrich kapcsán a lényegi kérdést máshogy szeretnénk megragadni. Egy analitikus filozófia, épp mert arra hivatott, hogy meghaladjon a szimbolikus nyelvhasználatot, alkalmas kell legyen arra, hogy e szimbólumokat „le tudja fordítani”, azaz el tudja mondani analitikus nyelven is. Így azonban a szavakat leválasztottuk eredetükről. Jel és jelentés, minden egy analitikus nyelv által adott kereten belül értelmezhető, és csak ott létezik, tehát le lett teljesen választva eredetéről. Ilyen módon az analitikus filozófiára irányuló igénybe beleszövődik a modernitás alapkérdése, melyet Ulrich mint az eredethez való viszonyt vizsgál. S Ulrich szerint: a szavak őrzik eredetüket Nem artikulálható elevenségük révén őrzik és kimondják eredetüket: az isteni jóság, az ingyenesség szavakon túli szabadságát. Ilyen értelemben az ontologikus exegézis a szavak eredetének, az ingyenesség világának észlelése, befogadása: olvasása a betűkben. A „metafizika vége” annak a beismerése, hogy nem tudjuk megragadni a létet, tehát nem tudjuk megragadni a létadást sem. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a létadásról e szavak semmilyen módon ne adnának hírt - ahogy ezt egy analitikus nyelvhasználat feltételezi.

Az emberi beszéd szavakból áll, melyek őriznek valami minket megelőzőt, őrzik az eredetet, ami rajtunk túl van - s nekünk így kell hallani-olvasni e szavakat. Meg kell tanulnunk: olvasni a szavakban és a dolgokban a lét ajándék-jellegét. Begyakorolni magunkat ezen ontologikus olvasásba, exegézisbe.

¹⁰⁵⁴ A léttapasztalat során - a *reditio completa* fentebb leírt szerkezete alapján - saját létezőségét és létét is tapasztalja, ez is része lesz ontológiájának és exegézisének. Ilyen módon egészen személyessé, intimmé válik számára a létadás és létbefogadás ingyenessége. Ezért Ulrich szerint az emberi szellem tevékenységének legmeghatározóbb vonása, hogy

Az emberi szellem számára tehát léttapasztalattal együtt adott egy - első mozzanatában talán még nem-reflektált - gondolkodása a létről, egy kezdetleges ontológia. Ugyanígy, ha már tapasztalja a létezők létét, akkor van egy - első mozzanatában talán még nem-reflektált - tapasztalata arról, hogy a létezőkben olvas. Van egy sajátos *lét-olvasása*, ahogyan ő a létezőkben a létet észleli, a létezőkben a létet „olvassa”. Ilyen módon az ember, aki tud saját létéről, akinek adott egy léttapasztalata, ugyanígy rendelkezik egy esetleg még nem artikulált létgondolkodással és lét-olvasással. Így egy adott ember léttapasztalatának felfejtése egyben az ő lét-olvasásának felfejtése. Azaz: az ő *ontologikus exegézisének artikulálása*.

Azt mondtuk, hogy Ulrich keresi az ontologikus exegézis lehetőségét. Miért keresi, ha ez minden ember számára adottság? Ulrich valójában azt az ontologikus exegézist keresi, mely az írás sajátja. Ez a *Biblia szerzőjének léttapasztalatában jelenlévő lét gondolkodás és lét-olvasás*. Ki is ez a szerző? Isten, a kinyilatkoztató Isten, aki nem tapasztalatból - közvetítőkön keresztül és összetettségben - ismer meg minket, hanem közvetítetten közvetlenségben és feltétlen egyszerűségben ismer mindent, így a létet is? Vagy az emberi szerző, kinek valódi kilétét 2000 év távolságának és a történelmi körülmények bizonytalanságának homálya takarja el szemünk elől? S ki ismerheti, ki tudná artikulálni az szöveg keletkezésének hátterét a létgondolkodás szempontjából? És mégis: kezünkben van egy szöveg, mely eredetüket őrző szavakból^{1065 1066} áll, melynek stílusa, íze, sajátos dialektusa van. Kezünkben van egy szöveg, melyet olvasunk, s melyet olvasva *a szerző léttapasztalatára hangolódhatunk*. Adott egy példabeszéd, melynek világába belépve, s a szövegben haladva, olvasva, élve begyakoroljuk magunkat a szerző léttapasztalatába, az ő ontológiájába, az ő ontologikus értelemben vett írás-módjába. A szöveget olvasva a szerző léttapasztalatát, létgondolkodását tanuljuk - azaz *ontologikusan olvassuk* őt.

Ki is itt a *szerező*? Ha a tékozló fiú történetét olvassuk - hisz a *Gabe und Vergebung* ennek exegézise - mindeneelőtt az elbeszélőt, az ember Jézust kell szerzőnek tekintsük. Az evangéliumban ő mondja el a parabolát, és Ulrich számára másodlagos, hogy magát az evangéliumot mint írott szöveget Lukács írja le, fogalmazza meg. A szövegben feltáruzó jézusi önértelmezést és létgondolkodást szeretné felfejteni. Mégis megkerülhetetlen reflektálni arra, hogy az evangélista az, aki a szöveget végleges formába önti. Ő a maga léttapasztalatán mintegy megszűrve közvetíti Jézus szavait. De mi is az evangélista mint evangélista léttapasztalata? Épp

létét ajándéknak vagy épp tartozásnak éh meg.

¹⁰⁶⁵ „seiiie (des Wortes) Genesis ist ihm über-vorthafi innerlich”, *Gabe und Vergebung*, 155. A témát már érintettük a 4.3.1. szakaszban.

¹⁰⁶⁶ A 4.2.2. szakaszban már foglalkoztunk a megtestesült Ige léttapasztalatával és létmegértésével, gondolatmenetünk az ottaninak alkalmazása a *Tékozló fiú* példabeszédére.

a jézusi léttapasztalat közvetítésének tapasztalata! Ezért tartjuk lehetségesnek, hogy a meglévő szövegben *keressük Jézus léttapasztalatát*.⁶

Ulrich tehát úgy olvassa a jézusi példázatot, mint ami részben vallomás. Jézus a történetben elbeszéli saját küldetését is: a fiatalabbik fiút hazavezetni az atyai házba, az idősebbiket pedig „hazavezetni” az atyai ünneplésbe. Ezen önvallomáshoz tartozik a történet fájdalmas befejezetlensége, hisz kérdéses marad, hogy az idősebbik bemegy-e ünnepelni. Ilyen módon a parabolához tartozik a küldetés kudarcának lehetősége is. A parabolában olvasunk Jézus küldetésének forrásáról: az Atya irgalmáról - megint csak a kudarc lehetőségének tapasztalatával, az elutasítottság fájdalmával együtt, hisz a példabeszéd kinn ér véget az éjszakában, kívül az ünnepen, a haragban megrekedt idősebbik fiú sötétségében.

Nehéz itt szabadulni a gondolattól: a példabeszéd legközepe nem más, mint az irgalmas Atyától útra kelő, értünk a messzeségbe induló egyetlen Fiú léttapasztalata^{10:7}. S ezen léttapasztalat jelen van az elbeszélés minden szavában, minden betűjében.

Ulrich mindenekelőtt artikulálni akarja a megtestesült Fiú ontológiáját, melyet aztán szembesít a mai kor emberének tapasztalatával, pontosabban úgy mutatja be e jézusi-biblikus létgondolkodást, mint ami a mai kor legégetőbb kérdéseire is érzékeny, azokat a közepük felől érzékeli. Ezért az elbeszélés értelmezése jelenkorunk gondolkodóival, pontosabban Ulrich korának gondolkodóival való folyamatos dialógusban artikulálódik. Ilyen értelemben az ontologikus exegézis Jézus létgondolkodását célozza, hogy Jézus tanítását a lét legtágabb horizontján hozza dialógusba korunkkal. Aki tehát az elbeszélést olvassa, annak légkörében, világában halad előre - az Jézus hangjára hangolódva Jézus léttapasztalatára hangolódik az olvasás módján. Az olvasás léttapasztalata épp ez: a betűk szolgai szegénységében^{10:18} az elbeszélő léttapasztalatának gazdagságára lelteni.

Az ontologikus olvasásban a létre nyitott ember új módon tapasztalja önmagát: felfedezi önmagáról, hogy milyen szabadon jár-kezel egy valaki más által elmesélt történetben. Az olvasás, ontológiai alapját tekintve nem más, mint önmagunk létének tapasztalása a másik ember betűkben rögzített lét-tapasztalásába való belépés által. A szöveg értő olvasása tehát sajátos léttapasztalat, melyben a szerző léttapasztalatára hangolódunk, s így bennünk artikulálódik, él tovább, talál magának új alakot az elbeszélő létgondolkodása. Mindez persze feltételezi azt, hogy az olvasó részéről megtörténik egy ontológiai mélységű önreflexió. Hiszen csak saját - olvasói - léttapasztalatának artikulálása útján fedheti fel, hogy az elbeszélő léttapasztalatát egyáltalán érzékelté.

Az ontologikus exegézis tehát Jézus léttapasztalatának kifejtése, de ezen kifejtésbe az

olvasó létének legmélyén be van vonva.¹⁰⁷⁹ Az ontologikus exegézisben tehát jelentős részben le kell mondanunk a modern tudományok megszokott követelményeiről, mint ^{1067 1068 1069 1070 1071 1072} például egy állítás objektivitása, a kísérleti vizsgálódások megismételhetősége stb. Sőt, a hegeli tudományoszmény talán legfontosabb követelményével kerülünk feloldhatatlan ellentétbe: a közölhetőség követelményével, mely a hegeli tudomány alapja, mely által egy felismerés közkinccsé azaz egyéni tudásból „tudománnyá”¹⁰⁷⁶ válik.

Összegezve: az ontologikus exegézis az írásban a Fiú hangját hallva hangolódik az Ő létgondolkodására, részesedik a Fiú léttapasztalatában. Olvasói léttapasztalata által alkalmassá válik a Fiú léttapasztalatának artikulására. Ontologikusan olvasni a tékozló fiú történetét nem más, mint ezen olvasás által begyakorolni magunkat a fiúi létbe, hazatérni az atyai házba, magunkra öltetni a fiúi méltóság „palástját”, újjunkra húzni gyűrűjét.

6.3. *Dialektika*

Ulrich munkásságát erősen mozgatja a hegeli dialektika meghaladásának szándéka. Pontosabban a fiatal Hegel szeretet-inspirációját gondolja tovább - s közben ezen szeretet-inspirációt szerinte feladó, kései Hegel útjával dialogizál.

Rögtön pontosítanunk kell azonban, hogy mit is ért Ulrich „Dialektik” alatt. Dialektika a pusztá tudás, szeretet nélkül. így a dialektika a létet nem tudja úgy észlelni, amint van, mert a létet a szeretet adja és fogadja be. így a dialektika a lét és a létezők leírásában tévutakra fut. A lét paradoxonait nem a szeretetben keresi feloldani, hanem a szeretet nélküli megértés dialektikus módján. Ha például a szeretet számára az ajándékozás gesztusában ugyanaz adni és kapni¹⁰⁷⁷,

¹⁰⁶⁷ *Gabe und Vergabung*. Vfl. „*Dér eine Sóim des Vaters in dér reinen Endlichkeif, TIS-19G*

toS V. ö. a 4.3.3. szakaszban mondottakkal.

¹⁰⁶⁹ Fizikai hasonlattal: a kvantummechanika szerint a mérés - tehát a fizikai vizsgálódás kísérleti alapja - során a mért objektum mikroállapota a mérés következményeképpen alapvetően változik: határozatlan állapotból valamely lehetséges meghatározott állapotba kerül. Pontosabban az ún. *mérési posztulátum* szerint: *„dia a i// hullámfüggvénnyel jellemzett kvantummechanikai állapotban az A fizikai mennyiséget mérjük, a mérésünk eredménye mindig az A operátor egy lehetséges a_n sajátértéke lesz (A $p_n = a_n, tp_n)$). A mérés után a kvantummechanikai rendszer átmegy az a_n sajátértéknek megfelelő p_n, tiszta vagy kevert állapotba.”* NÉDA, Z.; LIBÁI, A.; KOVÁCS, K., *Elemi kvantummechanika*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2005, 80.

¹⁰⁷⁶ Bizonyos értelemben a felvilágosodás demokratizmusa áll szemben itt a szellemi történések magányával, mely magányban mégis jelen van a lét teljes horizontjára való nyitottság. De itt az ember „egyedül olvas” szemben a hegeli felvilágosodással, melynek célja az egész emberiség közös olvasata. A másik oldalon találjuk Heidegger gondolkodói magányát, mely szerint a gondolkodó épp a gondolkodásban egészen egyedül van, szellemi tapasztalata úgy tűnik nem közölhető. Ezzel szemben az ulrichi olvasás csöndjében igazi dialógus történik: találkozás a másik szavaival, alakjával, gondolkodásával.

¹⁰⁷⁷ Adni és kapni a szeretet számára ugyanaz - ez számtalan helyen szerepel Ulrichnál, mint a szeretet pontosítása. Elsősorban: *Gabe und Vergabung*, HL 2. b. „*In der Liebe verwenden sich Gébén und Nehmenselbig für einander*”, 297-

szegénynek illetve gazdagnak leimi¹⁰⁷⁸, akkor a dialektika ezekben ellentétet lát, két különböző utat, melyet az identitás és nem-identitás identitásának útján¹⁰⁷⁹, az ellentétek megszüntetve-felemelve-megőrzése útján keres feloldani. Ám Ulrich szerint ez a feloldás csak a szeretet számára lehetséges.

Nem a Hegellel való dialógus szándéka a döntő, hanem a létadás mint szeretet leírásának szándéka, mely épp a dialektika kísértései leírásának segítségével válik artikulálhatóvá. Ulrich a „lét-kísértésekben”¹⁰⁸⁰ azon dialektikus gondolkodói magatartásokat, ontológiai struktúrákat írja le, melyek szerinte a létadás mint szeretet félreértelmezései, torzulásai. E dialektikus kísértések leírása nem öncélú, segítségükkel a dialektika egyetlen igazi meghaladása, a szeretet artikulálódik. Mert a lét mint ajándék, a létadás és lét-befogadás mint szeretet az, ami e dialektikákat leleplezi és meghaladja.

A *Tékozló fiú* példázatához visszatérve most azt vizsgáljuk meg, Ulrich szerint hogyan töri a fiúk dialektikája darabokra az egyetlen Fiú szeretetét, hogyan torzítja el dialektikájuk a fentebb leírt körkörös gondolkodást. A dialektika ugyanis, mint a gondolkodási egy módja, nem tudja elviselni az ontológiai differenciát, nem tudja kihordani magában, ezért erővel akarja egybetartani a gondolkodás mozzanatait. De ezen mozzanatok erőszakkal nem tarthatók egybe, így e dialektikák mintegy a szeretet ontológiájának és exegézisének ellenpontjai. Ismét hangsúlyozzuk,

303.

¹⁰⁷⁸ „*Selbigkeit von Anniit des Empfangens und Reichtum des Selbstseins*”, *Gabe und Vergebung* 524. és számos más helyen. Sokszor egy másik megfogalmazásban: „*Selbigkeit von Fülle und Anniit des geschaffenen Seins als Liebe*”, uott., 525.

¹⁰⁷⁹ Amint ezt korábban a dialektika kapcsán Hegelnél tárgyaltuk, ez tulajdonképpen a lét logicizálása.

¹⁰⁸⁰ Korábban már tárgyaltuk, mit is értünk a lét kísértései alatt. A létgondolkodás a létadás útját járja végig „visszafelé”. Ezen út végigjárása egyfajta gondolkodói engedelmesség, mely mindenben a létadást követi. Ezen úton, a gondolkodás útján újra-meg-újra olyan utak is felsejlenek, melyek nem vezetnek el a lét forrásához, nem követik a lét útját „visszafelé”, a létezőktől a lét forrásáig. S ezen utak mindig a lét ingyenességének, szabadságának, s végül magának a szeretetnek feladását jelentik

A kísértések pedig alapvetően dialektikus szerkezetűek: minden kísértés magában hordozza a vele ellentétes kísértés lehetőségét: habzsolás az enni-nem-tudást, a hatalom akarása az önbirtoklás fel-nem-vállalását, az eredet elutasítása az eredetbe való kapaszkodást, a megszületni-nem-akarást. A kísértések e dialektikájának végső oka, hogy ezek a létadás útjának utánzásától nem hídnak elszakadni. Minden tévút esetén rögtön megszületik egy mozgás, mely a tévutat a helyeshez akarja hasonlóbba tenni, mintegy saját erőből az igaz útra visszafordulni. Ezáltal minden lét-kísértés már az induláskor elkezd saját dialektikus ellentétét megrajzolni.

Mindezekben az öskísértés a szeretet feladása - mely szeretetben olyan végletek esnek egybe, mint szegénység és gazdagság, szabadság és engedelmisség. És ahol a szeretet ezen egysége szétesik, a kísértés dialektikájában marad az egység utánzása, az ellentétek erőszakos összetartása. Ezek a kísértések eredetük szerint a létgondolkodás kísértései, melyek átszövik a szellem minden tevékenységét, a gondolkodás minden rétegét, az ember önértelmezését - s végül érintik az olvasást, a szöveg exegézisét.

A kísértések így végül az olvasás kísértései: eltávolítanak a szöveg természetének megfelelő olvasástól. S így az írás olvasása nem abban a lélekben történik, melyben íródott, így a szöveg eredetétől elszakadunk. E kísértések tehát egyben az ontológiai exegézis kísértései is. Épp ezért e kísértések leírása segíthet artikulálni a szeretet ontológiai exegézisét.

hogy e dialektikák leírása segít mélyebben megérteni a „szeretet körkörösségét“, a fiúi ontológiai-exegetikai kört. De ezentúl segít a modemitás kérdéseivel dialógusba hozni a példabeszédet. Lássunk hát ezen dialektikákra néhány példát.

6.3.1. Hatalom és birtoklás dialektikája¹⁰⁸¹

Az apa és fiai viszonyát a szeretet kellene jellemezze. Ám ha széttörük a szeretet köre, a kör darabjait a pusztán emberi erőfeszítés nem fogja tudni egybeilleszteni. A léttel adott kísértések erdejében a hatalom és birtoklás alakzatai fogják átvenni az irányítást, *a hatalom és birtoklás dialektikája akarja majd erőszakkal helyreállítani a szeretet körkörösségét.*

Hegelnél a hatalom kérdése az úr-szolga ellentétet feltételezi. Az úr és a solga viszonyában a hatalom logikája szerint az úr van felül, de ugyanakkor fogja a saját úrvoltának: a solga solgaléte nélkül nem lehet úr. Ugyanígy: nem lehet a fia nélkül apa az apa, nem lehet a birtokolt tárgy nélkül birtokló, aki birtokol. A hatalom és birtoklás ezen rossz körében - legyen szó az úrról vagy a solgáról - a másik akadálya szabadságomnak, annak hogy szabadon vállhassak önmagammá.

A szeretet logikája is ismeri a birtoklást^{TM1082}, a másoktól való származást vagy az engedelmességet - csak a szeretet logikájában ezek nem akadályai, hanem épp lehetőségei önmagunk elsajátításának. Az apa, aki mindent ad, önmaga és mindene elvesztése által válik apává. S ezt egy „személyes genitivusban”: ami „övé” az, a „fiáé” is, mert szeretetben neki ajándékozza.¹⁰⁸³

A fiú, aki létét befogadja az apjától, saját fiúi létét engedi az apa által birtokolni. Engedi a szeretetben, hogy a megszólításban így „birtokolják”: „Fiam”. A szeretet genitivusa esetén - mint „enyém vagy-tied vagyok”, „fiam-apám” - a birtoklásban nincs semmi negativitás. Semmitől sem fosztja meg a másikat, semmit nem vesz el a másik létének önállóságából és semmit nem ad fel a sajátjából.

A birtoklás dialektikája egyik oldalon, és a szeretet genitivusa a másikon: radikális ellentétei egymásnak, egészen máshogy értik mindazt, ami birtoklás, hatalom, számlázás. A

¹⁰⁸¹ *Gabe und Vergebung*, II. 2. szakasz: „Vater und Söhne im Médiun dér Dialektik des Habensf 171-242.

¹⁰⁸² „diaraus kann sich ein legitimen Sinn von «Haben» zeigen, in dem veder dér Habende sich monologisch zum an-sich-haltenden Ich=Ich zusammenschließen noch dér «Gehabte» zu einer bio fi (eshajlen) Möglichkeit seinem Ursprunggegenüber sich herabsetzen muss“ *Gabe und Vergebung*, 212. „Siestehen im Verhdlnis des schöpferisch sein lassenden, freigebenden Genitivs zum Vater. In dicsem Genitiv zeugt er seine Kinder, sie in Liebe erkennend“ Uott., 215.

¹⁰⁸³ Itt mintegy meggyógyul az emberi birtoklás, ahogy Ulrich sokszor kimondja „(es wird...) auf einpositiven Genitiv hin geheilt”. Ezért épp innen kell induljon a lét mint ajándék ontológiája: „Das esse «vird» dem «ens» (als dem «esse habens») «sein», und das ist «quod subsistit»: die «substantia». In diesem Kontext berühren wir die Herzmitte dér «Substanz-Ontologie», die gerade im Blick auf das Empfangen-haben, auf das Gewesen des esse als Gabe in dér Substanz, eine Ontologie dér Zu-kunft des Seins als Gabe ist.” Uott., 278., 133. lábjegyzet.

szeretet számára ezek is: a jóság kiáradásának alakzatai. De amint elhomályosul a szeretet, amint magukban maradnak a genitivus üres struktúrái, a fiúi lét eredeti ingyenessége a tartozás-követelés dialektikájára törik szét. Az apai ajándékozás ingyenességének széttörésével a személyes ajándékozás helyébe a vagyon követelése lép, majd a vagyon tékozlása, habzsolása. Vagy az idősebbik fivér esetén a kérni nem tudás, az elfogadni nem tudás, végül az élet be nem fogadása.

A két fiú: a szeretet ingyenességét elvesztő fiúi lét két útja, kiket csak az egy Fiú tud haza vezetni, aki éli az Atya lét-ajándékozásának ingyenességét. A két fiú az eredethez, az élethez és ilyen értelemben az apa vagyonához való rossz viszony dialektikájának foglyai. És az apa? A történet kezdő mondata - „Egy embernek volt két fia” - még nyitva hagyja, hogy ez az apa vajon ingyenes-személyes genitivusban „bírja-e” fiait. De a végkifejletében az apa az isteni irgalom ingyenességét nyilatkoztatja ki: „Mindenem a Tiéd” mondja az idősebbiknek, illetve visszafogadja az örökségbe a fiatalabbikat. „Együnk és vigadjunk!” - mindkettőt hívja saját vagyona-élete-lényege gazdagságába, mely éltet és táplál.

6.3.2. Otthon és idegenben¹⁰⁸⁴

Amint az apa és fiai viszonyában a hatalom és birtoklás dialektikájának kísértése megjelent, nyomban megjelenik a fiúk és az atyai ház viszonyában az *otthon-léi és az idegenben-lét dialektikájának* kísértése is. Otthon vagy idegenben: úgy tűnik ez a két fiú választási lehetősége. Az egyik marad, a másik megy - s maga ez a döntés riválisokká, ellenfelekké teszi őket. Otthon vagy idegenben: az ő számukra ez két radikálisan különböző út, két radikálisan különböző magatartás, mely által a testvérek egymás ellenségei lesznek. Pedig ezek a döntések egymás nélkül nem is létezhetnek. „Otthon” és „idegenben”: ezek egymást feltételező fogalmak.

A két fiú tehát ellentétes úton jár. A két út ellentétes irányú, ellentétes szándék áll mögötte. De ezen utak csak együtt értelmezhetők, csak egymással vonatkozásba állítva érthetők. Ellentétesek és épp ezért egymásra vonatkoznak. S innen érthető, hogy egyik fiú sem fogja elérni azt, amire vágyik. Ezt értjük otthon-lét és idegenben-lét dialektikáján, melynek feloldását újra csak az Egyszülött, a Fiú, az elbeszélő alakjában találhatjuk meg.

A fiatalabbik elhagyja az otthont, minden hidat feléget maga mögött. Az idősebbik marad otthon, semmi pénzért nem menne el, sőt minden képzeletbeli kaput lezár maga előtt azzal, hogy meggyülvöli a távozó öccsét. S döntésükben *minden az örökség körül forog*. Az örökség, a vagyon körül, ami az apától kapott élet gazdagsága, ami az apa továbbadott lényege. De végül is egyikük

¹⁰⁸⁴ Uott., V. fejezet: „Fortgang, Umkehr, Heimweg”, 425-582.

sem tud az apától kapott örökségből élni, az élet nem élteti őket, a lényeg nem válik sajátjukká. Valójában képtelenek befogadni az apától származó létüket, egészen el-sajátítani, s ugyanígy képtelenek leválni az apáról - ami ugyancsak a lét elsajátítása. Egyik sem tud fiúként az apától kapott lényegben önmagává válni. Az egyik esetében ez mint idegenbe szakadás, a másik esetén mint otthon rekedés jelenik meg. Ezek az utak a lényegüket tekintve egybeesnek. *Otthon vagy idegenben: nem ismerik az apát, nem fogadják be saját lényegüket.* Aki elfut: le akar válni, a szabadságot választja, de nem tud szabaddá válni, mert előbb be kellene fogadni az apa lényegét, szeretetének ingyenességét, a lét szabadságát. Aki marad: nem tud leválni. A biztonságot választja, de nincs biztonságban, mert előbb érzékelnie kellene, hogy az apa már adja a lényegét - „mindenem a tied”. Nem képesek befogadni az apai szeretet, létadás ingyenességét. A két fiú útja: a menni vagy maradni dialektikája egy számukra halott házban. Számukra ez a ház egy halott apai auctoritas üres intézménye¹⁰⁸⁵.

A ház csak akkor lehet atyai ház, ha a fiúk képesek el-sajátítani a fiúi létet. Ez Ulrich szerint egyet jelent azzal, hogy az Egy Fiú hazavezeti őket. Az Egy Fiú, aki az idegenbe elmegy a fiatalabbikért és otthon marad az idősebbikért, akinek ugyanaz otthon lenni az Atyánál vagy értük idegenbe menni. Mert *Ő befogadta az Atya lényegét, és ezért mindig „ az Atya ölén van ”.* Otthon vagy idegenben: e dialektikát akarja az elbeszélő az elbeszéléssel feloldani, s minket hallgatókat ezzel hazavezetni a fiúi létbe.

6.3.3. Habzsolás és éhezés¹⁰⁸⁶

Amint az apa és fiai viszonyában a hatalom és birtoklás dialektikájának kísértése megjelent, s amint a fiúk és az atyai ház viszonyában az otthon-lét és az idegenben-lét dialektikájának kísértése is megjelent, nyomban megjelenik *a fiúk és a vagyon viszonyában a habzsolás és éhezés dialektikája.* Habzsolás és éhezés: mindkettő az örökség, az ajándéba adott lényeg, saját lényegük be-nem-fogadása, végső távlatban pedig a létet ajándékozó ingyenes szeretet elutasítása. Pedig a létezés maga e létadás befogadása, sőt a „léttel való táplálkozás”⁴. „*Omnes creaturae edunt esse*” - idézi Ulrich Eckhart Mestert¹⁰⁸⁷, s a jézusi parabolát ennek a mondatnak a fényében értelmezi.

¹⁰⁸⁵ Ez a halott ház értelmezhető mint az onto-teo-lógia, Heidegger szavával a „System des Katholizismus” épülete. A fiatalabbik választása: a metafizika vége, sőt erőszakos lerombolása. Az idősebbé: az onto-teo-lógia mesterséges fenntartása egy biztonság érdekében, sőt az épület erőszakos birtokbavétele, a kívülálló gyűlöletével.

¹⁰⁸⁶ Ez a téma számos helyen előjön, kifejezetten, mint valamely szakasz címadó kifejezése egy helyen, a V. 3. szakaszban, „*Das Verschwenden als pervertierte Waruinlosigkeit dër Liebe*”, *Gabe und Vergebung*, 496-522.

¹⁰⁸⁷ Ezen, Ulrich számára oly meghatározó mondatot fentebb már tárgyaltuk Az 5.3.1. szakaszban. A latin mondatot Ulrich sokszor idézi, de az eredeti helyet nem adja meg. *Gabe und Vergebung*, 675.

A fiatalabbik: habzsolta az életet, ezért végül az éhezés a sorsa. Aki habzsol annak az étel nem éltető.¹⁰⁸⁸ Csak megtörni a bendőjét, csak csillapítja az éhségérzetét, de *nem táplálkozik*. Aki a létet, a valóságot habzsolja, azt a lét nem táplálja, ezért végül éheznek. A fiatalabbik fiú útja az idegenben a világ habzsolásának útja. S egyszer elérkezik a pontra, ahol felélte a vagyonát, eltékozolta örökségét, s nem maradt más, csak csillapíthatatlan éhsége. Sőt, ahogy Ulrich továbbértelmezi: tkp. ő terjeszt maga körül éhínséget¹⁰⁸⁹.

Habzsolás és éhezés. Az élni akarás félre sikerült, valami hiányzott a valós élni akarásból: a lét teljes befogadása eredetével együtt. így ez a habzsolás és éhezés a valósággal való kegyelemszerű táplálkozás széthullása két ellentétes magatartásra¹⁰⁹⁰. Mert a táplálkozni tudás: a lét, mint ajándék befogadása, el-sajátítása.

Habzsolás és éhezés dialektikájához hasonlóan megjelenik a példabeszédben a fiatalabbik élet-habzsolásának és az idősebbik ünnepelni-nem-tudásának dialektikája. Az idősebb képtelen bemenni az ünneplő sokadalomba. De ez a képtelensége nem most született meg, hanem eleve ez az ő útja. Ez egész életének képtelensége, hogy "ünnepeljen a barátaival". Képtelen ünnepelni, mert képtelen örülni az ízeknek, hiába eszi az apja kenyerét, hiába van meg mindene, ő is csak sorvad, mint éhező öccse. Mit mutat meg nekik az az egyetlen Fiú, aki az Atyától jött? Az ő eledele befogadni: az Atya létét, akaratát. Az Ő kenyere: megtört kenyérré lenni. Ő vezet be minket Atyja örömébe, a bőség asztalához.

6.4. *A példabeszéd történelmi*^{1091 1092 1093 1094} *értelmezése*

A *Tékozló fiú* példabeszédének az evangéliumok teljes anyagával való egybevetése alapján kézenfekvő, hogy a két fiút úgy azonosítjuk be, mint az „igazakat” és „bűnösöket”, s a 15. fejezet összefüggésében világos, hogy a példabeszéd mint elsődleges hallgatóságot az „igazakat”, a farizeusokat és írástudókat célozza, akik magukat igaznak tartották⁰⁷⁶. A példabeszéd több helyen érintkezik Jézus igehirdetésével, de a legegységesebb az a hasonlóság, mely az idősebbik testvér

¹⁰⁸⁸ „In dieser «Speise» ist keine Gegenwart eines Gebers, der dnn «Nahrung» reicht ... Er ist unfairig, durch die aufgenommene Nahrung cm dnn selbst :u wachsen, zu reifen, d. h. sie sich selbst an-zu-eigenen.” *Gabe und Vergebung*, uott. 552.

¹⁰⁸⁹ „Durch sein verschwenderisches Leben war der Hunger untergründig schon ins Land gekommiem.” *Gabe und Vergebung*, 530. „So erzeugte er uin sich herum überall den Entzug, dieLeere, den Hunger ...” Uott., 551.

¹⁰⁹⁰ V. 3. c. „Überhifl undHunger ...” 512-518.

¹⁰⁹¹ A korábbiakban külön nem tértünk ki arra, hogy az időbeliség, a történelem miképp van jelen Ulrich gondolkodásában. Már a Homo Abyssus-ban tárgyalja a témát, mint a létről való gondolkodás egyik fontos témáját. Itt is elsősorban Hegel és Heidegger azok, akikkel dialogizál, s a háttérben továbbra is Szent Tamás a mester. *Homo Abyssus*, A. IH. 6. „Tjie Subsistenzbewegung als «via in ens» in der Versuchung des Denkens. Erster Hinbiick aufdas Verhaltnis von Zeit und Sein” 44-45.; illetve külön a témára alaposabban kitérve: A.VII.

„Zjie ontologische Raumzeitlichkeit”, 169-184.

¹⁰⁹⁴ Másodlagosan gondolhatunk az Izraelre illetve a pogányokra.

alakja és a farizeusoknak az evangéliumokból ismert magatartása között fennáll. Úgy tűnik tehát, hogy Jézus nem egyszerűen csak *maguk közt épp őellene zúgolódó farizeusoknak és írástudóknak mondja a példázatot*¹⁰⁹⁵, hanem *éppenséggel a példabeszéd róluk szól, az ő magatartásukat mutatja be az idősebbik fiú alakján keresztül*.

Ulrich számára azonban nem önmagában ez a történeti háttér lesz a vizsgálódás tárgya, s nem ilyen értelemben keresi a szöveg történelmi értelmezését. Nyilvánvalóan nem történetkritikai elemzést fog végezni. Ő a farizeusok alakjában is és az idősebbik alakjában is magatartásuk végső indítékait keresi, melyek a létezésükhöz való legalapvetőbb viszonyulást fedik fel¹⁰⁹⁶.

Milyen értelemben találhatunk tehát *történelmi értelmezést* Ulrich művében? Ulrich ontológiájából következik az, ahogy minden emberi magatartást a létadás ajándékozó szeretetéhez való viszonyulásában vizsgál. A történelem az ő számára nem elsősorban tények, események összefüggése. Nála a történelem a nem-szubzisztens lét létezőkbe való mozgásának mintegy kerete és mértéke, s mint ilyen *a történelem leírásának egyfajta tipológiája, ahogy a lét befogadását az idősebbik és a fiatalabbik magatartása mögött feltérképezi*. Az a történelmi párhuzam pedig, amely a *Gabe und Vergebung* lapjain kirajzolódik elsősorban két irányba vezet: Jézus korának ill. Ulrich korának összefüggésébe. Ezen történelmi értelmezés fényében *a legadekvátabb történelmi kérdés, hogy Ulrich szerint az elbeszélő a parabolában hogyan értelmezi a fiúk alakján keresztül egyfelől a farizeusokat és írástudókat - másfelől a modemitás általa legfontosabbnak ítélt alakjait*. E fontos alakok a könyv teljességében már messze nem csupán Hegel és Heidegger, hanem itt velük egy sorba kerül elsősorban Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Martin Buber, Ernst Bloch.¹⁰⁹⁷ Ulrich vizsgálódása elsősorban nem is arra irányul, hogy egy adott későbbi korszak - mindenekelőtt a modernitás - számára evangéliumi üzeneteket tolmácsoljon, hanem annak feltárására, amit a parabola alakjaiban, az ő lét-befogadásukban egyetemes érvényűnek lát¹⁰⁹⁸. Ha az előzőek alapján a példabeszéd egyik értelmezési horizontja Jézus kora, akkor szeretne továbbkérdezni későbbi korokra, mindenekelőtt a modemitás korára.

¹⁰⁹⁵ V.ö.Lk 15,2-3.

¹⁰⁹⁶ Pontosabban mondván ő elsősorban nem a farizeusok és írástudók magatartásának ontológiai mélységű okait keresi, hanem a példázat szövegében az idősebbik magatartását vizsgálja, de ezen gondolatmenetek továbbgondolhatók az „igazakra”.

¹⁰⁹⁷ Ulrich sokszor idéz számos egyházatyát - elsősorban Szent Ágostont, - Eckhart Mestert és Kempis Tamást is. de esetükben inkább a lelki értelmezéshez való segítségül hívásról van szó.

¹⁰⁹⁸ Fontos látnunk, hogy ezáltal a történelem nem vált valamilyen eleve adott magatartásminták látványos, de már nem valós drámájává. A parabola nem egy előre lejátszott történelem mindentudó allegóriája. A példabeszédben sokkal inkább a megtestesült Ige történelem-tapasztalatát akarjuk tetten érni. Azt a lét-tapasztalatát, mely a lét és létezés első mozzanatától tud e lét történelmi jellegéről.

Ilyen módon Ulrichnál *a modernitás alapkérdései kerülnek párbeszédbe a példázattal*. De nem aktualizálásról van szó, hanem annak kereséséről, hogy van-e a példázatnak olyan, történelmi léttapasztalatot közvetítő rétege, mely a modemitással való szembesítésben tárul fel.¹⁰⁹⁹

Ha pedig így értjük a történelmi értelmezést, akkor már nem tekinthetünk el ezen *történelmi nézőpont ontológiai megalapozásától*. A körkörös gondolkodás már tárgyalat mozzanatai mellett, az ontológiai és exegetikai mozzanata mellett egy harmadikat kell feltételezzünk: az időbeiséget, vagy történetiséget. A léttapasztalat körkörösége látszólag feloldja a gondolkodás időbeliségét, hiszen nincsen a szellem kifelé és befelé irányuló mozgásának egymásutánisága. Valójában épp a körköröség teszi elgondolhatóvá a gondolkodás időbeliségét, hiszen ebben a körkörös, egyszerre kifelé és befelé irányuló mozgásban az időbeliség egybesik a szellem legbelsőbb mozgásával. Ontológia és exegézis körkörösége mellé kell tegyük ezen körköröség időbeliségét, történetiségét, a gondolkodó én bevonódását a valós létezők esetleges, történeti és időbeli végességébe, ami saját véges időbeliségének tapasztalatát hozza magával.

A szellem időtapsztalatának azonban nem ez a végső alapja, hanem a lét-ajándékozás szeretetben valósuló mozgása a nem-szubisztens létől a szubisztens létezőkig, a létajándékozás szeretetben valósuló mozgása a létezőkig. A szellem ezt az utat járja mintegy „visszafelé”⁴¹, s ezért ezen tér-időbeliség a szellemnek is sajátja.¹¹⁰⁰ Mindezek fényében, az így értett történelmi nézőpontból, *e történelmi-ontológiai exegézis* nézőpontjából három szempontot vizsgálunk meg: mit mond a parabola Jézus koráról, Jézus önértelmezéséről és hogyan kerül párbeszédbe a

¹⁰⁹⁹ Ez tulajdonképpen a történet-kritikai exegézis egy végsőbb, történelmi kritikája. Ha ez a parabola ugyanis az üdvtörténet exegézise, akkor általa a történet-kritikai exegézis is üdvtörténeti kritika alá kerül, hisz a történetkritikai exegézis is egy történetileg leírható jelenség. Ha tehát a parabolát mint az üdvtörténet exegézisét olvassuk, azaz mint a történelem végső értelmezésére irányuló kísérletet, ezzel az exegézis mint történelmi képződményt is egy történelmi távlatba helyeztük.

Ironikusan megfogalmazva: el kell végeznünk a történet-kritikai exegézis történet-kritikáját, meg kell vizsgáljuk a történet-kritikai exegézis felvetődésének történetét. Ha tehát a történet-kritikai módszert alkalmazzuk a történet kritikára: mi a történet kritika „Sitz in Leben”-je? Milyen emberi-közösségi igény hívta életre? Milyen korfüggő szándékok, ideológiák alakítják? Milyen irodalmi műfajba sorolható? Egyáltalán: történet-kritikai szemmel megvizsgálva minek tekintjük a „modem tudomány” jelenségét? Mi történik, ha a modem tudományra mint modem történeti képződményre alkalmazzuk a jézusi paradigma történelem-értelmezését? A modern tudomány maga: nem a tékozló fiú lázadása az apai tekintély ellen? A tudomány információ- és újdonság-éhsége nem a fiatalabbik habzsolása? Vagy a tudományosság fellegvárába zárkózva nem az idősebbik irigységét viszi tovább a modem tudomány?

Mindezen kérdések messze meghaladják illetékességünket. De talán ez a kérdés nagyon is idetartozik: Nem akarja-e a példabeszéd által az elbeszélő, a Fiú *hazavezetni az exegézist*, visszavezetni eredetéhez és küldetéséhez?

¹¹⁰⁰ Itt megjelenik egy sajátosan keresztény nézőpont: nem csak a dolgok változhatatlan természetét akarjuk megérteni, nem csak a dolgok változhatatlan természetében akarunk olvasni, hanem a történelmet, épp a változást is meg akarjuk érteni, a történelemben mint a dolgok változásában akarunk olvasni. Ez a történelem ontológiai exegézise, melynek egyik gyümölcse a történeti-ontológiai exegézisre való nyitottság.

modemitéással.

6.4.1. Igazak és bűnösök

Lukács az irgalom evangélistája. Nála a jézusi parabola mindenekelőtt az atyai irgalom bemutatása. De épp Lukács a 15. fejezet összefüggéseiben ezt a témát belehelyezi az „igazak” és „bűnösök” történeti közegébe ¹¹⁰¹. Ezzel az irgalomról szóló kinyilatkoztatás elnyeri tulajdonképpen *Sitz im Leben*-jét: a Jézus fellépésével létrejövő mély konfliktust Jézus és az őt elutasító Izrael között.

Innen olvasva a *példabeszédbeli idősebbik fiú alakja az „írastudók és farizeusok” Jézusi értelmezése*, ha tetszik karikatúrája: Isten minden ajándéka az övék, ők elsősorban a meghívottak a lakomára; mégisincs örömük benne; a bűnösök hazatérését, az Atya bőkezűségét féltékenyen szemlélik; ott lakik szívüben egy ellenséges indulat, mely pusztító haraggá válhat. Mindezt ismerjük az evangéliumok számos helyéről. Ami talán új a példabeszédben: az Atya hosszas kérése, mellyel próbálja az idősebbiket az irgalomra hangolni - de úgy tűnik hiába, sőt az ünneplés maga még megátalkodottabbá teszi a fiát, és a példabeszéd nyitva hagyja a kérdést, hogy vajon megenyhül-e végül.

Az idősebb alakját Ulrichhal ontológiai távlatban olvasva azt kell mondjuk: egy *olyan vallásos magatartást* rajzol meg itt a parabola, *mely bizonyos szükségszerűséggel szegül szembe az irgalom üzenetével*. Az „igazak”, az „idősebbek” ellenszegülése történelmi faktum - történeti okokkal, előzményekkel és természetesen véletlenekkel. Ulrich ontológiai olvasatában azonban e történeti képződményekben valamilyen „ontológiai adottság” artikulálódik. Pontosabban: az „igazak” magatartásában az ember egyik öskísértése tárul elénk, ami magának a létnek kísértése, ahogy azt fentebb tárgyaltuk ¹¹⁰². Ezen kísértések, melyek az idősebbik fiú alakjában jelen vannak, mindig a fiatalabb kísértéseivel együtt szerepelnek, mert ezek egymásra is vonatkoznak. Melyek is ezek a dialektikus kísértések? Az Istennel mint atyával szembeni vádaskodás, melynek gyökere az Istennel szembeni tartozás érzése az ingyenes szeretet tapasztalata nélkül ¹¹⁰³; hatalom és engedelmisség dialektikája megintcsak az azt feloldó szeretet tapasztalata nélkül ¹¹⁰⁴; a kísértés

¹¹⁰¹ V. ö.: Lk 15, 1-3.

¹¹⁰⁴ 2.5.5. pont.

¹¹⁰³ *Gabe und Vergabung* U. a. „*3ezielmgim Habén: Endlichkeit oder Schuld. Die Verdächtigung des Vaters*”, 171-176.

¹¹⁰⁴ U.o. II. 2. b. y. „*Gegenseitige Reproduktion von Macht und Gehorsam ...*” 186-194.

hogy ők maguk legyenek az egyetlen fiú¹¹⁰⁵; az egy fiúban levő belső és külső valóság kettéválasztása mely a két fiú két útjának alapvető oka¹¹⁰⁶; az apáról való leválás és a vele való egység elkülönítése¹¹⁰⁷; a fiúk „joga” az örökségre¹¹⁰⁸; az apával való kapcsolat dologiasítása¹¹⁰⁹; az egoista „Isten-függőség” ateizmusa¹¹¹⁰; az ajándék eldologiasítása¹¹¹¹ mely nem érti az apa szabadon engedő szeretetét; irigység és pazarlás¹¹¹²; a szeretet nélküli törvényisztelet¹¹¹³. E történelmi értelmezés tehát a két fiú magatartásának ontologikus értelmezéséből, ontologikus exegéziséből indul ki. de ezen túltekintve az „igazak” és „bűnösök”, még konkrétabban Jézus ellenfelei illetve követői, az önmagukat igaznak tartók, és a bűnből szabadulni akarók ontológiai mélységű leírását adja.

6.4.2. Jézus példabeszéde: önsorsrontó provokáció?

Jézus irgalommal fordult a bűnösökhöz, közösséget vállalt velük, ami kihívta a farizeusok és írástudók ellenállását. S épp a *Tékozló fiú* példabeszéde akár provokációként is hathatott rájuk. Vajon mi volt Jézus célja? Esetleg tudatos volt a szándék, hogy ellenfelei haragját lángra lobbantsa? Talán a példázattal nem csupán tanítás, szembesítés vagy mozgósítás a szándék, hanem ezeken túl egy vele szemben ellenséges magatartás felébresztése?¹¹¹⁴ Vagy csak nem törődve a realitással, bízva ellenfeleinek jóindulatában az apa alakján keresztül „hazahívja”⁴ őket is? Mintha a történet befejezetlensége épp Jézus azon szándékából fakadna, hogy egy szabad döntésből fakadó hazatérésre hívja ellenfeleit.

Ulrich olvasatában Jézust egy szándék vezeti: *hazavezetni a két fiút*, megismertetni velük az Atya szeretetét, legyőzni nem csak helyettük hanem bennük is a lét-kísértéseket. Ő az aki éli a lét ajándék voltát; ő az aki egészen a háláig befogadja a létet¹¹¹⁵; aki ismeri az Atya irgalmát¹¹¹⁶;

¹¹⁰⁵ U.o. II. 2. f. „... Versuch der beiden Söimén: der eine Sohn :u sein”,

¹¹⁰⁶ II. 3. c. „Versuchung:ur Spaltung von Innen und Außen des einen Solmes in die zwei Sölme”, 260-273.

¹¹⁰⁷ III. 3. „Zeugen und Verursachen in Blick auf «genitum nonfactumv”, 304-353.

¹¹⁰⁸ III. 1. „Z>as Recht des Solmes auf sein Teil der ousia”, 273-292.

¹¹⁰⁹ IV. 1. „... das «sachliche» Ja zumDu ...” 354-369.

¹¹¹⁰ IV. 4. „JerAtheismusder egoistischen Gott-süchtigkeif”, 399-425.

¹¹¹¹ U.o. V. 1. d. „Die Verkehrung der Gabe ins Es (Geld) ...”, 447-451.

¹¹¹² U.o. V. 3. a. „... dieDialektikon Geiz und Verschwendung’, 496-505.

¹⁰⁹³ U.o. VII. 2. „Gefangenschaft in der Gesetzesgerechtigkeit der Nicht-liebe”, 676-703.

¹¹¹⁴ Ha a farizeusok reakcióit nézzük, akkor rájuk a Jézusban megjelenő fiúság, Istennek az Őáltala vázolt atyasága épp taszítólag hat. A példabeszéd tehát mindkét hatást keltheti, vonzást is és taszítás is. Mindkettő esetén arról van szó, hogy a példabeszéd mozgásba hoz valakit. Vonzza vagy taszítja azt, aki meghallja a Fiú hangját. A taszítás konkrétan ellenségeinek haragjában válik láthatóvá.

¹¹¹⁵ U.o. III. 2. b. „In derLiebe verwenden sich Gébén und Nehinen selbigfür einander”, 297-303.

¹¹¹⁶ U.o. 1.2. a. y. „ÜberwindungderDialektikon Vorwuiß und Schuld durch die barmherziger Liebe”, 98-101. Lenyűgöző a kísértések leírásának gazdagsága, ugyanakkor meg kell jegyezzük, hogy mindezen leírások nagyon erősen függnék Ulrich ontológiájától, és ezen a ponton jogos lehet a kritika, hogy ezen ontológia túlságosan is meghatározza a példabeszéd értelmezésének irányát.

aki egészen szabadon van otthon¹¹¹⁷ és egészen ennek a szabadságnak a tudatában hagyja el értünk az atyai házat¹¹¹⁸; aki az Atyával egységben marad otthon is¹¹¹⁹, és abban az idegenségben is, a halál idegenségében is, melyet a két fiúért vállal, hogy azokat mintegy képessé tegye a megtérésre¹¹²⁰, hogy haza vezethesse őket az atyai házba, az ünneplésbe¹¹²¹, ahol ők ketten újra testvérek¹¹²².

Az elbeszélő, aki a példázatot elmondja, nem csak tartalmilag közli ezeket az elemeket, hanem mindezt megelőzően van egy saját léttapasztalata, melyet a szöveg „minden betűje” közvetít. Az ulrichi ontologikus történelmi értelmezésnek éppen ez a kulcsa: milyen történelmi értelemben vett egyetemes léttapasztalatot közvetít a parabola elmondásával? A válasz egybeesik az előző felsorolással, annak újrafogalmazása.

Milyen jézusi léttapasztalatot közvetít tehát a példázat? A léttapasztalat első mozzanata maga a *megtetesülés*, mely az Ige számára a lét befogadásának egy új módját, a teremtmény létbefogadást hozza magával. A példázatban erről nem esik szó, de az irgalmas apáról szóló igehirdetés feltételezi az ingyenes szeretet titkát élő teremtményt tapasztalatot, melynek végső alapja az *örök jiuság*¹¹²³, az ingyenes szeretet „őstapasztalata”¹¹²⁴. A második mozzanat, hogy a megtetesülés az Atya akarata *miérettünk*, tehát tulajdonképpen a megváltói létmód tapasztalata, mely által az Atya irgalma az emberiség számára mindig jelen van. Egy következő tapasztalat annak lehetősége, hogy *elutasítják*, ami a példabeszédben mint az apa kudarcának lehetősége jelenik meg. Végül pedig létének az a távlata, hogy a legvégsőkig elmenve *hazavezessen* minket az atyai házba. Mindez pedig mintegy megkettőződik azzal, hogy *mindezekről tanúságot kell tennie*: hirdetni az Atya irgalmát, üdvösséget osztó szándékát, saját fiúságát, - mindebből következik egy igehirdetői léttapasztalat, melynek végső alapja, hogy *az örökkévalóságban Ő az Atya Igéje*.

E szempontokkal éles ellentétben áll az, ahogy a fariuzeusok és írástudók fogadják Jézus

¹¹¹⁷ Sőt aki bizonyos értelemben az Atya háza - EL 3. a. *„Der Sohn als Haus des Vaters”*, 243-247.

¹¹¹⁸ V. 1. e. *„Gehen-lassen. Der schöpferische «Verzicht» derfrei-gebenden Liebe”*, 452-457.

¹¹¹⁹ Ő jelen van otthon és az elveszettségben is. VIH. 1. *„Die Gegenwart des Sohnes”*, 738-748.

¹¹²⁰ A tékozló fiú csak azért képes hazafelé elindulni, azért képes az apja irgalmára bízni magát, mert öbenne az egy Fiú cselekszi meg mindezt. *„Dur kraft des wahren Sohn-seins ist er zum wahren Schuldbekennnis imstande. Nur der eine Sohn des Vaters vermag es im Grunde und vollzieht es am Kreuz, an dem Ört, u'o der Sünder in der Zeugung des einen ewigen, ungeschaffenen Kindes vom Vater zum geschaffenen Kind des Vaters in der geschaffenen Liebe widergeboren wird”*, uott. 575. Számos más helyen szerepel e gondolat.

¹¹²¹ Uo. VI. 3. *„Dets Fest”*, 624-645.

¹¹²² Uo. VII. 3. b. *„Die Söhne des Vaters als Brüder”*, 719-737.

¹¹²³ Ilyen értelemben a Fiú teremtmény! léttapasztalata az örök fiúság léttapasztalatának kinyilatkoztatása.

¹¹²⁴ Itt természetesen csak áttételes értelemben beszélünk tapasztalatról, inkább úgy kell értsük: a teremtmény! léttapasztalat végső alapja az örökkévalóságban.

személyét és igehirdetését. Vajon ez az elutasítás mennyiben határozta meg Jézus léttapasztatát? Ulrich egyik legközpontibb gondolata a szeretet ingyenessége és hiábavalósága - „*Umsonst dér Liebe*“. Eszerint a szeretet ismeri a hiábavalóság ízét, tehát Jézus léttapasztatához hozzátartozik az elutasítottság. A fentiekhez tehát hozzá kell tennünk a kereszteseményei, s vele azt a lehetőségei, hogy Jézus a példabeszéd elmondásakor már valamilyen módon *számít a keresztre*, mint küldetésének egyfajta teljességére, arra az eseményre melyben a végsőkig¹¹²⁵ vállalja mindazt, ami szükséges ahhoz, hogy Isten elveszett fiait hazavezesse¹¹²⁶.

A példabeszéd nyitott befejezése is arra utal, hogy Jézus valamiképp számít arra, hogy a farizeusok és írástudó elutasítják a hazahívó szót. Így épp a jézusi prédikáció hozza felszínre ellenfeleinek azt a szándékát, hogy megöljék őt. Ez a mi szempontunkból azért lesz fontos, mert újra csak azt igazolja, hogy a keresztesemény fokozatosan jelenik meg Jézus életében, s így *a keresztes vezető út* maga jézusi léttapasztatat fontos része. Ez által pedig különösen is fontossá válik maga a keresztesemény, mint a megtestesült Ige valóságos időbeliségének célpontja.

Mindezek a vonások összességükben feltűnő hasonlóságot mutatnak a létadás útjával: *a létadás mozzanatai*¹¹²⁷ *megfeleltethetők a megtestesülés mozzanataival*. A megtestesült Ige léttapasztatata tehát a teljes teremtményi léttapasztatat foglalata - csak az ő esetében valóban teljes a teremtményi hála, és benne valóban szabadon szeretetté válik a teremtés egésze. Ilyen értelemben mondhatjuk: Ő minden teremtmény elsősülte¹¹²⁸, minden teremtmény a létben általa részesül, mert Ő az aki örök Fiúként az örök Atyával való egylényegűség módján mindenképp előtt, öröktől fogva az Atyától léttel megajándékozott Fiú. Hyen értelemben, mintegy logikai elsőségben a megtestesült Ige léttapasztatata minden léttapasztatat eredete, így az Ő léttapasztatata egyben norma is. Ő az, aki haza tud vezetni, vissza az eredetnélküli eredethez, a lét végső forrásához, aki az Atya. S így, ahogy azt a *Gabe und Vergebung* egésze összességében elénk tárja: az Atya azért küldte Őt, hogy a teremtményi lét teljességébe hazavezessen minket.

Mi tehát a megtestesült Ige léttapasztatata? Megtestesül, belebocsátkozik a történelembe, részese sőt főszereplője lesz az emberiség drámájának, a végletekig, a halálig is vállalja hogy

¹¹²⁵ V. ö. Jn 13,1 ahol János az utolsó vacsora felvezetésében Jézusnak a *végsőkig ehnenőszeregetéről* beszél: „végsőkig szerette őket”, görögül „dg réXog flyá7tr)GEV aúroug”. Ugyanez a rékog tér vissza a keresztesemény jánosi értelmezésében, ahol Jézus utolsó szava: „,lrpoug EITIEV TETÉXÉGT(II)”. Megszokott fordításában „beteljesedett”. Simon T. László így fordítja: „elvégeztetett”, ami jobban kihangsúlyozza e végsőkig elmenő szeretetet.

¹¹²⁶ A *Gabe und Vergebung* egészét tekintve úgy tűnik, Ulrich olvasatában nem annyira a keresztesemény, mint inkább a fiúk hazavezetésének szándéka a megtestesülés centruma.

¹¹²⁷ Ezeket a 2.5.1. szakaszban összegeztük.

¹¹²⁸ V. ö. Kol 1, 15.

hazavezessen minket. Ez az ő léttapasztalata, s ebből fakad az, ahogy ő a létezésről és a létről gondolkodik, ahogy a létezőkben olvas. Ezért a megtestesült Igét hallgatva, az Ö létértelmezésére és lét-olvasására hangolódva, az *Ö ontológiai-exegetikai dialektusára*¹¹²⁹ hangolódva valóban *ontológiai exegézist tanulunk*, a kifejezés legeredendőbb értelmében, hisz a Fiú, a megtestesült Ige léttapasztalatának rétegei, az ő hangjában, elbeszélő dialektusában jelen valók.¹¹³⁰

Az elbeszélő szavai hozzánk: felszólítanak, döntenünk kell a hazatérésről, az egy Fiú által felkínált fiúság elfogadásáról, teremtményi létünk beteljesedésének elfogadásáról. Csak így találkozhatunk a Fiú léttapasztalatával, de ezáltal már ráhangolódtunk az elbeszélői dialektusára, az Ö ontológiai exegézisére.

Gondolatmenetünkéből az is következik, hogy már Jézus elbeszélői hangvétele provokálja a farizeusokat és írástudókat. Jézus ontológiai exegézisének dialektusa is már vonz és taszít, megnyitja előttünk a fiúság lehetőségét, melyet elfogadhatunk vagy elutasíthatunk - de ő a végtelenségig elmegy azért, hogy hazavezessen minket. Mindez ott zeng az Ö hangjában, s mindezt megelőlegzi az Ö - ontológiai - exegézise.

6.4.3. A modernitás problémája

Ha a tékozló fiú történetét történelmi parabolaként olvassuk, ha tehát annak mondandóját egy konkrét történeti helyzetre szándékszunk alkalmazni, akkor Ulrich esetén a modernitás születésével való egybevetés látszik leginkább szükségesnek.

A *Gabe und Vergebung* lapjain Ulrich a két fiú útját igen sokszor mint a modernitás két valós útját írja le. Ezen utakat ugyanakkor helytelen lenne az elmúlt néhány „modem” évszázad konkrét alakjaival beazonosítani - bár kézenfekvő lenne például az idősebbik fiúban a „System des Katholizismus”-t, a fiatalabbikban pedig az intézményes kereszténységtől elszakadó modemeket látni. Így Heidegger, Nietzsche, Hegel vagy akár Kierkegaard¹¹³¹ gondolkodása ill. egyéni hittörténete lehetne a példabeszéd értelmezési horizontja.

Ulrich inkább a modernitás belső mozgató erőit szeretné az ontológiában tetten érni - a modernitást az ontológia álláspontok felől megfogalmazni. A tékozló fiú és fivére pedig szintén egy-egy ontológiai alapállás alakjai - s így az ontológiai reflexió szintjén kerül a példabeszéd a

¹¹²⁹ A 6.2.1. szakaszban már használtunk a „dialektus” kifejezést ebben az értelemben.

¹¹³⁰ Ezzel a hangsúllyal a Dei Verbum 12. pontja szellemében a bibliikumot akarjuk megnyitni a teológiára. Korábban erre már reflektáltunk a 3.5.2. szakaszban.

¹¹³¹ Talán árulkodó az idézések száma: Heidegger 4-szer, Nietzsche és Hegel 18-18 helyen, Kierkegaard pedig 11 helyen szerepel. Velük szemben az igazi mesterek sokkal többször. A kisebb áthallásokat nem említve Ágostont 74, Tamást 54 helyen idézi, de még Eckhart mester is többször, 23-szor szerepel.

modemitással dialógusba.

Ulrich szerint a modernitás alapkérdései jelen vannak a példabeszédben és a két fiú dialektikus-ellentétes útja kifeszíti a modernitás lehetséges útjainak mozgásterét. Mik ezen alapkérdések, melyek a modernitást Ulrich szerint mozgatják? És hogyan vannak jelen a két fiú útjában?

Mi is a modemitás? Hiba lenne azt gondolni, hogy egy témafelvetésbe, egy alapkérdésbe bele lehet sűríteni a modemitás születését. Most mégis megkíséreljük a modemitás sokféle útját egy mély emberi igényre redukálni: az *autentikus autonómia*¹¹³² keresésére. S ha a modern kor nagy kérdése az autentikus autonómia, akkor a példabeszéd válasza: az igazi autentikus autonómia az egy Fiú fiúsága. Ezért a *fiúság*¹¹³³ a modemitás tulajdonképpeni tárgya. Vagy, a fentiek értelmében: *az Ige történelmi-ontologikus exegézise a modemitás tulajdonképpeni tárgya*. A modern autonómia-igény hátterében tehát a jézusi fiúság keresése - és ugyanakkor félreértése áll. Innen válik érthetővé az a nem, melyet a két fiú, s alakjukban megrajzolva a modemitás, az atyai házra kimond. Mert valójában csak úgy látják járhatónak a fiúság útját, ha nemet mondanak az atyai házra. Mert, ahogy Ulrich fogalmaz: a fiák mindegyike önmaga akar a saját léte forrása, eredete, önmaga szülője lenni.

A modemitás a katolicizmust, a „System des Katholizismus“ zárt világát egy inautentikus fiúságnak látja. S ezért lesz a modemitás lázadásá minden ellen, ami emlékezteti az ódivatú, áporodottságú, kiüresedett katolikusságra. Ezért a *példabeszéddel való történelmi dialógus tulajdonképpeni tárgya: egy autentikus vágy az autentikus autonómiára*. Túl jön és rosszon, túl a két fiú kísértésein, *az autentikus fiúság utáni autentikus vágy*. Mert végül az egy Fiú létmódja, történelem-értelmezése, fiúsága áll szemben a két fiú széttört fiúságával, történelem-értelmezésével, önmagától elidegenedett létmódjával.

Az autonómia és az autentikus szabadság, azaz az autentikus emberréválás az, aminek hívása a fiatalabbikat elszólítja otthonról. Az idősebbik pedig épp ezen az úton nem mer elindulni - gyáva, ahogy Nietzsche látja a zsidó-keresztény kultúrában felnőtt vallásos ember útját. A

¹¹³² „Kortársaink közül sokan mégis attól tartanak, hogy’ az emberi tevékenység és a vallás közötti szorosabb kapcsolat árt az emberek, a csoportok és a tudományok autonómiájának. Ha a földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy’ a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről lépésre felismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos; ... Ha azonban az «világi dolgok autonómiája» kifejezésen azt értik, hogy’ a teremtett dolgok nem függenek Istentől, és hogy’ az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet vele, akkor minden istenhívó megérti, hogy’ mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan.” II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et spes* 36.

¹¹³³ A hiteles fiúság feltételezi a hiteles atyaságot. V. ö. elsősorban *Gabe und Vergebung*, II. 3. b. „*Sein-lassendes Zeugen: der Vater als Ich.Du. Der Sohn im Vater*” 243-248; EH. 2. „*Der Vater gibt sich selbst*” 293-303.; VIII. „*Der eine Sohn des Vaters in der reinen Endlichkeit*” 738-790.

fiatalabbik apa-ellenessége az ateizmus útja - az idősebbik otthon maradása egy ateizmusba hajló, visszájára fordult merev és kiüresedett istenhit¹¹³⁴ útja. Ulrich itt a modemitás vizsgálatának tapasztalataival fordul vissza a szöveghez - s mintegy azt keresi, hogy mit mond az elbeszélő, az egy fiú, a modem kor számára. Ilyen értelemben ez lehetne „csupán” egy aktuálizáló értelmezés. De nem egészen erről van szó. A modem kor, és benne állva minden létgondolkodás, egy olyan szellemi felismerés fényében tekint a létre, mely számára a korábbi korhoz képest valamilyen radikális szakadás vagy „leválás” történt. A modemitás el akarja hagyni az atyai házat - s ilyen értelemben a történet most történik.

A két fiú: az egész európai gondolkodás folyam végső sorsának szimbolikus alakjai. De a történet végül nem az ő alakjukat akarja értelmezni - és egy történelmi - ontológiai reflexió sem a modemitás mibenlétének feltárását célozza. Az igazi téma: az egy Fiú, aki megjelent ebben a történelemben, aki az atyai házat értünk elhagyta, hogy minket oda visszavezessen. S ezek alapján a modemitás kérdésére Ő „a válasz”¹. A Názáreti Jézus önértelmezésében vitathatalanul ott van az az öntudat, hogy Ő a végidő nagy alakja. S ha valóban Ő az, akinek el kellett jönnie, akkor a példabeszéd a történelem beteljesedéséről is beszél, s így a modemitást is elhelyezi egy tágabb történelmi horizonton. Nem a modemitás az idők beteljesedése - ahogy önmagát sokszor értelmezi - hanem az egy Fiú a történelem beteljesítője, aki a modem embert eltudja vezetni önmagához: a valódi fiúságba, az atyai ház adta szabadságba.¹¹³⁵

A példabeszéd ontológiai exegézise így felveti a modemitás értelmezését mint az Atya ünneplésre haza hívó gesztusa megszólítottjának értelmezését. A példabeszéd a modem embert az Atya fiának látja, s alakját nem egy „keresztény ideológiával” hozza párhuzamba, hanem az Atya irgalmával, melyet az elbeszélő, az egy Fiú tár fel előttünk.

6.5. Szeretet és létgondolkodás

A Fiú fiúságának keresése az, ami érthetővé teszi mind a két fiú útját, mind a modemitás útjait. De a Fiú fiúsága nem más, mint a szeretet. Atyja szeretete, a testvéreinek szeretete. A szeretet a Fiú létmódja, történelemszemlélete, ontológiája, exegézise. Az a szeretet, mely nem más, mint a lét befogadása, saját létének és a lét forrásának igenlése, a hála szava. Ez a megtestesülésnek, a Fiúnak az emberiség történelmébe való belebocsátkozásának dialektusa. A

¹¹³⁴ Uott., *fötheismus dér egoistischen Gott-süchtigkeif*, EV. 4. 399-424.

¹¹³⁵ Ha tehát valóban létezik modemitás, ha az európai gondolkodás Hegel vagy Heidegger alakjánál elérkezett bármilyen fordulathoz - akkor ez a fordulat belsőleg nyílik meg a Fiú megjelenésére.

szerepet tehát a Fiú történelmi-ontológiai-exegézisének összefoglalása, ez az Ő történelmi-ontológiai exegézise.

Az alábbiakban a szeretet Jézus történetében megmutató legfontosabb megnyilatkozásait fogjuk megvizsgálni. A kereszt, az ünnep, a végkifejlet - mind a Fiú történelmi-ontológiai-exegézise kifejtésének mozzanatai. S a Fiú földi életének minden eseménye mozgásba hozza azokat, akik részt vesznek az Ő életében. Ez a Fiú történelmi-ontológiai-exegézisének vonzása és taszítása. Ez a Fiúságnak, a szeretetnek vonzása és taszítása, az atyai ház vonzása és taszítása.

A Fiú ontológiai exegézisét megértve felismerjük, hogy a példázatot olvashatjuk mint a szeretet ontológiájának történetben való elbeszélését. A példázat olvasása pedig, az elbeszélő hangjára való ráhangolódás pedig a szeretet exegézisére hangol minket. A továbbiakban ennek részleteit szeretnénk kibontani: bemutatni a szeretet ontológiájának, történelem-szemléletének és exegézisének a példázatban szereplő legfontosabb képeit.

6.5.1. Hazatérés és eredet¹¹³⁶

Ha a hazatérés fényében tekintünk az eredetre, vagyis ha a fiatalabbik hazatérése felől nézzük mindkét fiú apjától való származását, akkor lehet pontosabban megérteni, mit is jelent, hogy az egy Fiú, az elbeszélő vezeti haza az apai házba mindkét fiút. Ha tehát a történetet a vége felől értelmezzük, ha a történet végkifejletének ismeretében olvassuk, akkor válik világossá, hogy a két fiúnak az örökséghez, az apai házhoz való viszonyulásának hátterében egy alapvetőbb viszonyulás áll: a szeretet befogadásához illetve be-nem-fogadásához való viszonyulásuk. A fiatalabbik távozása egyfelől az eredetről való természetes leválást fejezi ki. De ugyanakkor a történetben világossá válik: a fiatalabbik távozásával cs. tékozló magatartásával megtagadja az eredetet, az apa ingyenes szeretetét. Még hazatérésében is kérdéses marad, hogy befogadja-e a szeretetet. S a történetet a vége felől értelmezve egyértelmű, hogy az idősebbik se fogadta be az ingyenes szeretet titkát, az idősebbik is megtagadta az eredetet. Látszólag otthon van, de az ő esetében ez az otthon-lét valójában ez az otthonról történő eltávolodásra való képtelenség. Az ő otthon maradása, az el-nem- távolodás is az eredet, az apai létadás be-nem-fogadása.

Kettejükét az elbeszélő „vezeti haza”. A Fiú, *azElsőszülött*, aki teljes hálával befogadja a léte teljességét, úgy tudja *értünk hátrahagyni* az atyai házat, hogy a legnagyobb *távolságban is az atyával való egységet* éli meg - idegenben is otthon van. Azzal, hogy egészen befogadta a létét,

¹¹³⁶ V. 4. *JSchicksalhafte Wiederkehr und Herkunftsgeschichte* 523-555.

szabaddá vált arra, hogy elhagyja az atyai házat, anélkül, hogy megtagadná az eredetét. Ezért egyedül ő képes hazavezetni a fiatalabbikat - és szabaddá tenni az idősebbiket. Az eredet: a létadás és létbefogadás szeretettel! párbeszéde. Ez az a létbefogadás, amire a két fiú képtelen. A hazatérés: a küldetést engedelmisségben teljesítő egy Fiú végső megnyílása az apa szeretetére. Ebben az engedelmisségben teljeseedik be a fiúi lét, lesz a Fiú szabad önátadása teljes. A példabeszédnek, a fiúk egyéni és közös drámájának, az apa drámájának ily módon a Szentháromság viszonyaiban találjuk meg az ősképet. Ez egyben Jézus emberi léttapasztalatának ősképe, ami a példabeszéd közvetlen tapasztalati háttérét adja. A Fiú azért lett emberré, hogy születésével, életével, halálával és feltámadásával elénk élje a Szentháromság belső világát, a teljes létbefogadás lelkületét, s ezzel a lelkülettel hazahívja az atyai házba testvéreit. A példabeszéd szavaiban minket is hív, hogy fogadjuk be a az atya szeretetét, fogadjuk el fiúságunkat.

6.5.2. Megtérés és bűnmegvallás¹¹³⁷

Az idősebbik esetén a történet nyitva hagyja: be tud-e menni a házba együtt ünnepelni a többiekkel. De a fiatalabbik részéről is kérdéses, hogy felfogta-e a megbocsátás, az ünnepelni akaró apai szeretet mértékét. Kérdéses, hogy valódi bűnmegvallás történik-e, hogy az ingyenes szeretetet e bűnmegvallásban valóban befogadja-e. Hogy a fiúk ki tudnak-e tömi a „tartozás logikájából“, mely szerint ők tartoznak az apának az életért, a vagyonért amit átad nekik, amit megoszt velük, de amely szerint az apa is tartozik a fiainak azzal, hogy „mindent” megosszon velük? Úgy tűnik: a fiúk képtelenek ebből a logikából kitömi, a szeretet ingyenességét élni. Ilyen értelemben a példázat inkább az apai szeretet oktalanságáról, nagyvonalúságáról tanúskodik, arról az apai szeretetről, amely kész mindent megbocsátani.

Mi lehet az elbeszélő, a Fiú szándéka? Nem csak arra kell gondoljunk, hogy az Atya szeretetéről akar vallani. Ezen túl megtérésre, bűnmegvallásra illetve megbocsátásra akar felszólítani. Jézus egész földi életének, küldetésének célja, hogy Isten és ember között megszülessen a kiengesztelődés. A példabeszédben arról vall, hogy Isten részéről feltétlen módon megvan erre a készség. Az ember az - a két fiú alakjában ábrázolva, - aki képtelen ezen isteni szándék befogadására. Ulrich értelmezésében minden állásfoglalás, döntés mélyén van egy alapvető viszonyulás a végtelen, ingyenes isteni szeretethez. Épp ez lesz az, ami a megtérés rettenetes nehézségét is érthetővé teszi, hisz az ingyenes szeretet befogadása a létre vonatkozó

¹¹³⁷ V. 5. *Jh-sich-gehen: Erinnerung des Ursprungs in der Verlorenheit*“ 556-582 oldal, VI., *Vergebwig. Das Fest der Liebe, die umsonst zst*“ 583-645.

végső és teljes befogadást feltételez, a hála válaszát - ingyenességben és szabadságban. Az elbeszélő, a Fiú tehát a sorok közt arról is beszél, hogy ő maga hogyan ad hálát az Atyának létéért. Ilyen értelemben ő, a bűn nélkül való, ő hordozza a fiúk bűnből való megtérését. Ő belülről éli meg az önmagát vádoló bűnös magányát, s ugyanígy belülről éli meg az idősebbik farizeusi haragját. Szinte bünné lesz értük, magára veszi, átéli, s ugyanakkor épp ezáltal elbeszélhetővé teszi drámájukat¹¹³⁸. Ő az, az Egyszülött, a Fiú, aki hazahívja, hazavonzza a két fiút. Megtérésre szólítja fel mindkettőt.¹¹³⁹ Szembesíti őket az atyai szeretet ingyenességével, az atyai ház valóságosságával, a benne igazi otthonosságot teremtő ingyenes szeretettel.

„Exegetikai nézőpontunkhoz” mit tesz mindez hozzá? Talán azt, hogy a példabeszéd olyan olvasói - azaz exegetikai - nézőpontot feltételez, mely érzékeli a megtérésre és a megbocsátásra való felszólítást. Mely a lét legszélesebb horizontján felfedezi az ingyenes szeretet ezen megnyilatkozásait: a létadás ingyenességét akár az eltékozolt létezés megbocsátásában is, és a létbefogadás ingyenes készségét a megbocsátás befogadásában.

6.5.3. Ajándék és megbocsátás: ünnep és misztérium¹¹⁴⁰

A történet a vagyon ingyenes, feltétlen, „oktalan” ajándékozásának gesztusával kezdődik és a visszafogadás túlcserélődő, örömteli megünneplésével végződik. Ez még akkor is igaz, ha - mint láttuk - az idősebbik fiú részvétele az ünneplésben kérdéses marad. De a történet az apa részéről mindenképp az ingyenes szeretet gesztusával kezdődik és végződik. A fiúk részéről azonban mindkét esetben elutasítás a válasz. A kezdetnél a fiatalabbik mutatja ki teljes érzéketlenségét az ingyenes szeretettel szemben, a történet végén az idősebbik teszi ugyanezt. S az apa mit sem törődve a visszautasítással, mintha nem érzékelné a fiúk szeretetlenségének élet és mértékét, amiál egyértelműbben adja mindenét, árasztja ki szeretetének ingyenességét.

A történet ívének legfénylőbb, legmagasabb pontja: az apa meg akarja osztani örömét mindenkivel: a szolgálakkal és fiaival. Az ünnepleni kész apa képe újra csak az elbeszélő vallomása az Atyáról, a mennyei liturgiáról, de legfőképp arról, hogy ő maga ennek örömét megosztani küldetett. A példabeszéd közepe ilyen értelemben az egy Fiú bizonyossága az ünneplő atyai

¹¹³⁸ Mi a végső létbeli alapja annak, hogy aki „bünt nem ismer”, az így képes hordozni a bűnös belső drámáját? A fiúk képtelenek a lét befogadására, s e képtelenséget legátfogóbban nem az hordozza, aki hasonló módon *nem fogadta be a léte*, hanem épp az, aki *mert befogadta a léte*, vissza tudja őket vezetni igazi önmagukhoz.

¹¹³⁹ Vajon mennyire hatékonyan szólít fel ez a beszéd a megtérésre és megbocsátásra? Valóban olyan erőtlen, ahogy azt a történet befejezetlensége sugallja? Talán a Jézus teljes életművével megszólaló szó ereje itt az igazán kérdéses, és épp annak erejét mutatja be a fiúkét teljes megtérésre szólító atyai szeretet „gyengesége”. A szó ereje talán épp abban válik érzékelhetővé, hogy a történet végén nyitva marad, hogy hatékony lesz-e a két új életben.

¹¹⁴⁰ VI. 3. „*J)asFesf(624-645.*

házzól, az ünnepi sokadalomról, melyben mindenekelőtt az Atya öröme világít. A Fiú létgondolkodását nem szabad ezen öröm, az ünnepről való ezen tudás nélkül elgondolnunk, s a példabeszéd úgy artikulálja ezt az örömet, hogy csúcspontját épp ott mutatja meg, amikor az apa a házon kívül az idősebbiket győzködi arról, hogy jöjjön be a házba. így azonban az apa örömeről való beszéd az apa fájdmáról való beszéd is, öröm és fájdalom együtt fokozódnak a történet végére. Az igazi misztérium, mely a példabeszédben élénk tárul: az apa szeretetének kétértelmű ingyenessége-hiábavalósága, az ingyenes szeretet kétértelmű tapasztalata az ingyenesség termékeny világáról és a hiábavalóság terméketlenségéről. A szeretet feltétlen öröme és tehetetlen fájdalma: „das Umsonst dér Liebe”.

Ennek fényében a példabeszéd igazi szándéka talán az, hogy minket az Atya szerető szavának vonzásába hívjon. Az ünneplésre kész atyai ház, melyet már betölt az ünneplés légköre, melybe azonban még nem léptünk be, hanem még kinn vagyunk a hideg és sötét éjszakában: az Egy, a Fiú tanúságtétele mindez az örök atyai házzól, annak vonzásáról.¹¹⁴¹

Mit tesz mindez hozzá a mi exegetikai felvetésünkhöz? Talán azt emeli ki, hogy a lét legszélesebb horizontján olvasva a szöveget kihagyhatatlan reflektálni arra a vonzásra, amit az ingyenes szeretet ünnepről mondani akar. *A példabeszédben megmutatkozó létgondolkodás az elbeszélő szeretéiből szövődő létgondolkodását érzékelteti, az örök ünneplő atyai házat, annak örömet és titokzatosságát, s mindenekelőtt a meghívást ebbe az ünneplő házba.*

A szeretet örömeinek és fájdmának drámáját akartuk érzékelteti tehát - most kíséreljük meg ugyanezt érzékelteti egy másik nézőpontból is.

6.6. *A rettenetes végkifejlet*¹¹⁴²

Ulrich műve nem az örömnep bemutatásával ér véget. Az örömről, az ünnepi házzól¹¹⁴³ és sokadalomról a mű kétharmadánál, mintegy az aranymetszés szerinti csúcspontjánál olvashatunk¹¹⁴⁴. Erről a csúcsponttól ereszkedik egy olyan sötétségbe, mely sötét jelen van a példabeszéd szövegében is. Ez annak az éjszakának a sötétje, melyben az apa a házon kívül kérleli idősebbik fiát, hogy térjen vissza a házba, lépjen be az ünnep örömébe, s annak a fiúnak a sötét éjszakája, aki nem érzékelteti az ünneplés ingyenes szere tetlakomájának légkörét.

A példabeszéd lezárását uraló sötét nem valami barátságos félhomály. Nem, Ulrich

¹¹⁴¹ Pontosabban annak vonzásáról és taszításáról, hiszen a példabeszéd hallgatóságához tartoznak azok is, akik épp a példabeszéd hatására válnak igazán ellenségessé.

¹¹⁴² *Gabe und Vergebung*, X. „Dér «neue Sohn»”, 803-830.

¹¹⁴³ *Maid dér Liebe in dér «FüUe dér Zeit»* “Részletes leírása: *Geibe und Vergebung*. VI. 3. szakasz, 624-645.

¹¹⁴⁴ Az örömnepéről szóló fejezet az 583. oldalon kezdődik, az aranymetszést adó oldalszám az 512 lenne.

olvasatában ez a történelem végkifejletének lehető legsötétebb, istentelen sötétje. Azok éjszakája, akik úgy érzik: már nem látják többé az Atyát¹¹⁴⁵. Avégső próbatétel, a végső nagy kísértés embertelen-istentelen sötétsége. De nemcsak a történelem végkifejletéről van itt szó, hanem arról a történelem-feletti, történelmen-túli sötétről, rettenetről, borzalomról, amit Ulrich így nevez: az Atya éjszakája. Csak a pontosság kedvéért: nem a példabeszédbeli apa emberi sötétje, hanem az örök Atya emberfeletti éjsötétje.

Az Atya vagy az apa éjszakája - mindkettő a fiúk életének keserűen sötét krízisével van kapcsolatban. Talán a fiatalabbik krízisét itt nyilvánvalónak érezhetjük. Vizsgáljuk meg ezért most közelebbről az idősebbik, s azon keresztül az apa krízisét.

6.6.1. Az idősebbik fiú krízise és engesztelhetetlen haragja¹¹⁴⁶

A mezőről hazatérő idősebbik káini haraggal féltékeny öccsére.¹¹⁴⁷ Ezért a fivér számára is kritikus, krízissel terhelt ez az óra. Számára is most adatott meg, hogy megnyílhassonon az apa szeretetére, a megbocsátás titkára. Az idősebbik krízise: vajon fel tudja-e adni eddigi magatartását, meg tud-e nyílni az ingyenesség és a szabadság világára? A jézusi példabeszéd ezt a kérdést tragikus komolysággal nyitva hagyja. Az utolsó, amit az idősebbikről megtudunk, hogy nem akarja testvérét visszafogadni, nem akar apja örömébe bemenni. Ez a krízis egyben az apa krízise is. S ez az a téma, ami Ulrichot különben is foglalkoztatja, s aminek ontológiai következményei is igen súlyosak.

6.6.2. Az apa éjszakája¹¹⁴⁸

Az apa kimegy a fiához, elhagyja az apai házat, s lelkére beszél a fiának. Ez a beszélgetés a sötétben az apa krízise. Mennyiben mondhatjuk, hogy a példabeszédbeli apa krízise egyben a teremtő Atya krízise? Mondhatjuk-e hogy az Atya esetén nincs szó krízisről, merthogy ő nem bocsátkozott bele a történelembe? Hiszen Ő mint eredet nélküli eredet nem lehet kiszolgáltatottja

¹¹²¹ „(dér) den Vater nicht mehr sieht“, *Gabe und Vergebung*. 742.

¹¹⁴⁶ VII. „DieKrisis des filteren Sohnes ...” Uott., 646-737.

¹¹⁴⁷ Ha ezt a haragot történetileg, mint a farizeusok haragját értelmezzük, akkor nem túlzás azt mondani: testvérgyilkos haragról van itt szó.

¹¹⁴⁸ *Gabe und Vergebung*, X. 1. „In dér «einsamen Finstemis des Vaters»”, uott., 803-815. A szakasz párbeszéd Pico della Mirandola egy szövegével: Pico della Mirandola, Giovanni *De dignitate hominis*, Republica literaria 1., Berlin-Zürich 1968, 26-32. Idézi Ulrich: *Gabe und Vergebung*. 807 ff. Mirandola használja az Atya éjszakája kifejezést - „in solitaria caligine Patris”. Uott., 814. Mirandola-nál a kifejezés összefüggése, hogy az Atyaisten ebben az éjszakában történő dialógusban adja meg a szabadság teljes méltóságát az embernek, adja meg neki, hogy maga dönthet arról, kivé akar lenni. Valóban hasonlít a jelenet a példabeszédbeli beszélgetéshez.

a teremtmény válaszában, s mert változhatatlan, az Ő kríziséről sincs értelme beszélni.

Nyilvánvaló: a képet nem értelmezhetjük egyszerűen úgy, mintha az Atyaisten elhagyná az atyai házat, a „mennyet” mint isteni valóságot a maga dicsőségében. Mégis, Ulrich szerint ebben a képben feltárul valami a Teremtő „éjszakájából”. Nem a megtestesült Igének hanem az Atyának, minden lét fonásának éjszakájából. S feltárul ebben az éjszakában az Atya szeretetének nemcsak ingyenessége - gratuité - hanem hiábavalósága - vanité - is. Mert nemcsak a szeretet ingyenességének, hanem a szeretet tehetetlenségének szavai is ezek: „*Mindenem a tiéd*”. Mert a kisebbik elvesztése, sőt a fentiek fényében a *fiúk elvesztése: az apai lét kudarca*.

A példabeszédet az elbeszélő, a Fiú úgy mondja el, hogy szavaiban megérinthet minket az Atya éjszakája is. Ez az éjszaka nem választható el a Fiú éjszakájától, a Gctszcman és a Golgota éjszakájától, Jézus halálának és az alvilág mélyébe való leszállásának éjszakájától. De azzal, hogy itt maga az Atya is kimegy a fiáért az éjszakába, ezzel kifejezésére jut, hogy Jézus életének minden részlete, s így a Fiú éjszakája is, Isten belső életének kinyilatkoztatása. A példabeszéd ilyen módon a lét fonásának, *az ingyenes szeretetnek éjszakájáról beszél*.

Óvatosnak kell lennünk ezen megállapítás ontológiai ill. teológiai értelmezésével. De úgy tűnik, nem tekinthetünk el attól, hogy a történelemben tapasztalt sötétségre úgy tekintünk, mint amiben az isteni szeretet világának misztériuma valamilyen módon jobban megnyilatkozik, mintha a történelemben nem lenne jelen ez az éjszaka. A történelem éjszakája az apa éjszakája is - még akkor is, ha a történelem végső távlata az éjszakát felülmúló fény, az Atya ingyenes szeretetének fénye és győzelme.

6.6.3. A történelem mint a rettenetes vég kibontása

Az idősebbik végleges döntése a történetből nem derül ki. A fiú döntése nélkül pedig a példázat tulajdonképpen befejezetlen, az apa öröme végül megalapozatlannak bizonyulhat. S ha az idősebbik alakjában Jézus ellenségeinek történeti alakját látjuk, az ő döntésük a Jézus által hirdetett atyai irgalomról végleges: elutasították. A történet tehát magában hordozza azt a lehetőséget, hogy az idősebbik fiú az apa irgalmát végleg elutasítja, s az apa ezzel szemben végleg tehetetlen. Így az idősebbik döntéséből az emberiség egy lehetséges negatív végkifejlete rajzolódik ki.

Ulrich ezen a ponton azokról az utakról elmélkedik, melyeket a modernitás megnyitott, s melyek az eredet elutasításává válhatnak¹¹⁴⁹. Párhuzamot lát a fiúk magatartása és a modernitás

¹¹⁴⁹ *Gabe und Vergabung*, X. 2. „*E*ie *Versuclung des «neuen Sohnes»*”, 815-829.

lehetséges útjai között. Ezért a példázat befejezetlensége nagyon keserűen teszi fel a kérdést: lehetséges, hogy a földi történelem időbeli végén az emberiség az idősebbik fiúhoz hasonló módon elutasítja az ingyenes szeretet misztériumát?

Ulrich tulajdonképpen azt akarja végiggondolni, hogy az Atya irgalmának elutasítása, az eredet megtagadása miképp torzítja el magát az emberi természetet. Hyen értelemben *„apa szeretetét elutasító fiú maga a rettenetes végkifejlet. Az emberi döntéssel nem csak saját emberi természetével ellentétes útra lép - hanem le is rombolja ezen emberi természetet¹¹⁵⁰. Ha az utolsó ember az lesz, aki elutasította az eredet ingyenességét - akkor a történelmi idő végén nem lesz jelen a történelem értelme. De a történelem vége még így is kinyilatkoztatja a szeretet misztériumát, mely ebben a „végleges” sötétben érzékelhetetlen, de valamiképp mégis jelen van, mert ez a sötét a szeretet sötétje is egyben. A szeretet a hiábavalóságban méginkább ingyenes. A történelem mint egy nagy krízis: a szeretet kinyilatkoztatása, mert a történelem rettenetes sötétjének végkifejlete végül ugyanúgy a szeretet kinyilatkoztatása.*

6.6.4. A kereszt misztériuma: szeretet vagy dialektika?

Mi más nyilatkoztathatja ki a szeretet misztériumát, mint a kereszt? Mi más lehet a példabeszéd titokzatos centruma, mint az elbeszélő készsége, hogy a kereszten történő halálával nyilatkoztassa ki az Atya irgalmát azoknak, akik a két fiú sorsában valamiképp magukra ismerhetnek? Mi más lehet a történelem titokzatos centruma, mint az a kereszt, ahol az emberré lett Ige az értelmetlennek tűnő halál pillanatában is az teremtmény háláját ajánlja fel áldozatul az Ő Atyjának?

Ha a példabeszédből indulunk ki, akkor az elbeszélő mintegy a kereszt által teljesíti be a példabeszédet. Ha a történelem egészét nézzük, a Fiú mintegy a kereszten teszi értelemmel bíróvá a történelmet. Mind a példabeszéd által felvetett kérdések, mind a megtestesülés fényében vizsgált történelem kérdésessége a kereszt szemlélésében találnak válaszra. Épp ezért döntő jelentőségű az az állítás, hogy *a kereszt paradoxonéi nem valamilyen dialektika, hanem a szeretet „Umsonst” „-ja által oldhatók fel.* Ezért a történelem ontológiai exegézisének végső témája és legsúlyosabb próbaköve: a kereszt mint a szeretet kinyilatkoztatása¹¹⁵¹. A történelem értelme, a lét értelmessége ebben a centrumban válik láthatóvá, a kereszt pillanatában, ahol a Fiú a hála

¹¹⁵⁰ Pontosan a létevel adott „természet-nélküliséget” - Ulrichnál „Wesens-losigkeit”, - alkotának egy bizonyos meghatározatlanságát, melynek végső oka, hogy mint véges szellem befogadhassa a lét „természetnélküliségét” mindezt a nyitottságot önmaga manipulációjára használja, amivel épp a létre való nyitottságát számolja fel. *„bis Ilin zür technisch inszenierten Selbstmanipulation des Menschen, in der das Geheimnis der metaphysischen «Wesenslosigkeit seines Wesens» ... zu einem wesenslosen Stoffl einem ... Es ... umgedacht ist”, Gabe und Vergebung, 815.*

¹¹⁵¹ Talán nyilvánvaló, de itt mégis megjegyezzük: Ulrich a fiatal Hegel inspirációjára reflektál.

ingyenességével válaszol a létadás ingyenességére.

Tartalmilag a kereszt nincs jelen a példabeszédben. Sőt, a példabeszédben olyan erős az ünnep öröme, fénye, hogy joggal érezhetjük a fentiekkel ellentétben: a történet s vele az egész történelem igazi centrum maga az ünnep. A fiú hazatérése, megkerülése, - „újra él” - teljessé teszi az apai ház örömet. Az apa megfőgmalmazásában: elveszett-megkerült, meghalt- feltámadt. Mintha már Krisztus feltámadását ünnepelnénk, túl a kereszt eseményén. A példázatban az apa öröme azt az örömet tárja elénk, mely tulajdonképpen a történet végső horizontja: a mennyei örömet a feltámadás felett.

Fontos látnunk, hogy itt Ulrich ezt az örömet nem csak a feltámadás győzelméből eredezteti. *Az apa öröme, hogy' mindenét adhatja.* Ez az öröm eddig is „készülődött” - a vagyion átadásában a fiatalabbiknál, a „mindenem a tiéd” hétköznapjaiban az idősebbik esetében. A történet egésze azt az örömet artikulálja, melyre kezdettől meg vagyunk hívva, de amely öröm számunkra csak a történet drámai csúcspontján válik láthatóvá.

A kereszt a történelemnek az a csúcspontja, ahol az Atya irgalmának teljes drámája megmutatkozik - és a feltámadással együtt tud teljes betekintést adni az apa örömnepébe.

Elveszett, megkerült, meghalt, feltámadt - e szavak túlmutatnak a hatalom, birtoklás, habzsolás és éhség dialektikáján. A szeretet ingyenességének és tehetetlenségének, szegénységének és gazdagságának vallomásai. S bár ez a szeretet nem képes megszünteti a dialektikákat, de mégis, talán mint egy zeneműben: egy ponton elhallgat benne minden más hang és csak az apa szeretet-örömének szavait halljuk.¹¹⁵²

Krisztus alakja - Das Ganzé im Fragment¹¹⁵³ - semmi mást nem akart kinyilatkoztatni, mint az Atya irgalmát, ingyenes szeretetét, az atyai ház örömtől túlradó ünnepét, mert ez az elbeszélő legeredendőbb léttapasztalata. S ezt a léttapasztalatot nyilatkoztatja ki a kereszt sötétje is. S *így a kereszt a rettenetes végkifejletet megszüntetve-megőrizve-fel emeli - de nem a hegeli Aufheben, hanem a szeretet halálának és feltámadásának értelmében.*

6.7. A példabeszéd mint az exegézis paradigmája

¹¹⁵² Mivel az elbeszélő a kereszt órájára készül, a kereszt értelmét tárja fel előttünk, leleplezi történeti okait és gyökereit - még arra is gondolhatunk, hogy egy ponton annyira belefeledkezik az atyai ház örömének kimondásába, hogy a példázat körültekintő befejezésének igénye eltűnik.

¹¹⁵³ Itt nemcsak H. U. von Balthasar fontos művére kell gondolnunk. Ulrich mélyebbre tekint, a kolosszei levél Krisztus-himnuszára. Krisztus ott minden teremtmény elsőszülörtje, érte-általa van minden. Ilyen értelemben Ő a történelem egyetlen „egész” alakja a sok töredékes között. V. ö. Kol 1,15 ff.

E szakaszban olyan szempontból közelítünk a *Tékozló fiú* történetéhez, ami közvetlenül nem található meg Ulrichnál - mégis reméljük, hogy nem távolodunk el az ő szemléletétől. Az eddigiekben is beszéltünk arról, hogy a történet szereplői esetén milyen hozzáállást feltételez Ulrich, illetve hogy milyen ontológiai hozzáállásokkal állítja őket, egyes tetteiket vagy szavukat párhuzamba. Most azonban kifejezetten arra kérdezzük rá, hogy a *példázat alakjai mint exegeták, milyen exegetikai hozzáállást jelenítenek meg*. Itt tehát az exegezis lehetőségeinek - és kísértéseinek - egyfajta tipológiáját keressük. Így értjük most, hogy a példabeszéd az exegezis paradigmája. Eddig azt szerettünk volna Ulrich írásában tettenémi, hogy ő hogyan exegetizál - most pedig azt keressük, hogy a példabeszédben az elbeszélő, maga a *megtestesült Ige hogyan mutatja be az exegezis lehetséges útjait*. Azt vesszük alapul, amire Ulrich is számos helyen reflektál: a történet szereplői *egymást* hogyan értelmezik. A szereplők - a fiúk, az apa, s amint később látni fogjuk: a rejtőző anya - exegetikai álláspontokat jelenítenek meg. Így a történetben, mert a szereplők sorsának alakulásában nem csak személyük, magatartásuk esik egyfajta ítélet alá - az elbeszélő az ő exegetikai álláspontjukat is ítélet alá vonja, s ez reményünk szerint az *exegezis exegezisének lehetősége*.

6.7.1. Az exegeta kiindulópontja

Ulrich a *Gabe und Vergebung* első fejezetében¹¹⁵⁴ hosszan mutatja be azokat a lehetséges kiindulópontokat, melyek már eleve megakadályozzák a szöveg „elfogulatlan” olvasását. Mielőtt elkezdenénk olvasni vagy hallgatni egy szöveget: van egy adott elképzelésünk arról, hogy mi hangozhat el, keretbe helyezük a szöveget¹¹⁵⁵, egy-értelművé akarjuk tenni a szöveget azzal, hogy keressük a „tulajdonképpen egyetlen jelentést”¹¹⁵⁶. Nem abban az ingyenességben olvasunk, melyben a szöveg íródott. Az exegezis így már vizsgálatának kezdetén távolságba kerül a történettől.

Hogyan lehetséges egy olyan „tisza” exegezis, mely éppen a kellő kiindulópontokra helyez minket még az olvasás előtt? S főleg egy „tudományos exegezis”, a történeti ismeretekbe vetett bizalmával, sokrétű előzetes tudásával s főleg a maga módszertanával - nem lehet, hogy eleve eltávolít attól az ontológiai értelemben elfogulatlan exegezistől, melyet keresünk? Mit is jelenthet *elfogulatlanul olvasni*, mit jelent *úgy* olvasni a szöveget, *ahogy* az megfelel az adott szöveg

¹¹⁵⁴ *Gabe und Vergebung*. „«Fersuchte» Einübung des Denkens in den Weges Erzählten”, 3-160.

¹¹⁵⁵ Uott., I.l.a. „*Die Frage nach ein möglichen «Nenner» unddefinitiven «Rahmen» der Erzählung*”, 3-10.

¹¹⁵⁶ Uott., I.l.d. „*Die Fersuchung zum «Eigentlichen»*”, 31-40.

természetének?

6.7.2. Hallani az elbeszélő hangját¹¹⁵⁷

Ulrich számára a példázat esetén világos: van egy elbeszélő, őt akarjuk meghallgatni. Ez a szempont az exegézis számára döntő jelentőségű. Az elbeszélőtől származnak e szavak, mondatok, őrá kell a szavakon keresztül ráhangolódni. Ahogy a juhok ismerik a pásztorok hangját, úgy az olvasó kell ismerje, „felismerje” az elbeszélő hangját, begyakorolja magát a Fiú exegézisébe. Ez végül a másik befogadása a szeretet módján - hasonlóan a lét befogadásához. Az olvasás, a meghallgatás tehát ontológiai megalapozottságú kell legyen, a létadásra adott hála kell legyen a kiindulópontja¹¹⁵⁸.

6.7.3. Az exegéta bevonódása és érintettsége

Az exegézis mint módszeres, interszubjektív, modern tudomány távolságtartásra kényszerül a szöveg szerzőjének egyediségétől, szellemi szabadságának történetileg nem rekonstruálható megismételhetetlenségétől¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰. Betűről betűre, szóról szóra haladva a szövegben nem érzékeli az elbeszélőt. De egy ontológiai olvasásban a figyelemnek, az odahallgatásnak első szándéka épp az *elbeszélő eleven jelenlétének érzékelése* kell legyen. Ebből a csöndből kiindulva akarja „érinteni a szavakat”¹¹¹⁴², hogy aztán a szavakban az egy Szót¹¹⁶¹, az egy Igét érintse¹¹⁶². Mint exegéták tehát meg kell halljuk az elbeszélő hangját, meg kell érkezzünk az Ő csöndjéhez, mely megelőzi a szavait, hogy olvasva a szöveget mi is átéljük a szöveg

¹¹⁵⁷ Elsősorban I. 4. *„Bleibend unterwegs in der freien Selbstbewegung des Erzählten. Gehen int hörenden Femenen”,* uott., 142-160. Számos helyen visszatér a gondolat, szerepeljen itt az egyik legvilágosabb megfogalmazásban: *„Dieser Sóim, das menschengewordene, ewige WORT des Vaters in Person ist der Erzähler, dem wir in unserer Betrachtung zuhören”,* uott., 200. A 4.4.2. szakaszban már tárgyaltuk a kérdést.

¹¹⁵⁸ *„die wahre biblische Onto-logie, die uns der Erzähler in seiner eigenen Person durch das Gleichnis schenkt”,* uott., 707. Korábban a 4.4. fejezetben épp ezt igyekeztünk tisztázni.

¹¹⁵⁹ Ezzel nem akarjuk az exegézis mint modern tudomány létjogosultságát megkérdőjelezni. Sokkal inkább a modern tudomány, mint hipotetikus, interszubjektív, „megismételhetőségre” és formális logikára építő tudás korlátait szeretnénk mélyebben megérteni. S innen úgy látjuk: jogos a kérdés, hogy a „szakexegézis” mint modern tudomány mennyiben megfelelő „eszköz” a Szentírás szövegének „elfogulatlan”, a „szöveg ténészetének megfelelő” olvasására. A módszerei nem hoznak-e magukkal egy olyan távolságtartást a szövegtől, mely épp hogy megátolja a szöveg fenti értelemben vett „érintését”, az elbeszélő hangjára való bármiféle ráhangolódást. S nincs-e végezetül mindennek háttérben, végső távlatban egy elzárkózás az ingyenes szeretet misztériumától, a történetben feltáruuló atyai szeretettől?
¹¹⁶⁰ 1. e. *„(...) Erkennen als «Berühren»”,* uott., 41-57.

¹¹⁶¹ *„Vielwisserei lehrt nicht (Verstané habén)”* idézi Ferdinand Ulrich Heraklitosz szavait *Gabe und Vergebung*, 28. Az Egy Szó valamiképp a szöveg egésze, mint a fogalom Hegel filozófiájában. Az exegézis egyik legnagyobb kísértése, hogy elfelejtse az „egyet”, megragadjon a „sokaságban”.

¹¹⁶² *„Sprache als Leib berühren heifit: kraft des Vemehmens und krajt des Empfangen-Habens der Freiheit des Sprechenden Anderen in seinem Wort: in Freiheit ant-worten, indem der beschenkte Hörende dem Sprechenden seine JrevwiUige, ungeschuldete Selbstmitteilung einraunt, das Gesprochene vom Sprechenden her in geduldiger, nicht vorwegnehmender Offenheit erwartet, das Wortsich gratis schenken lasst”,* uott., 48-49.

születését, s így belekerülünk az elbeszélés belső életébe.

Milyen exegézisre tanít tehát minket az elbeszélés? Egy *olyan exegézisre, mely tulajdonképpen a megtestesülés útját járja visszafelé*. Pxz örök Ige, aki az örökkévalóság csendjében az Atya Igéje, a létadás útját járva megtestesült. A testi létezés szegénységéig vállalta a teremtmény! létmódot, vállalta az evangéliumban az emberi szavak szegénységét. Ő titokzatosan jelen van az elbeszélés minden szavában s minden betűjében, s aki e szöveg természetének megfelelően olvas, aki így érti meg, exegetizálja a szöveget, az ugyanennek a betűnek a szegénységében végül az Ige gazdagságára talál.

Az olvasó bevonódik az elbeszélésbe s már nem lehet elkülöníteni érintettségét, az ő belső történéseit az elbeszélés történéseitől. Belép a megtestesült Ige történetébe. A mi szempontunkból ez azt jelenti, hogy *a szöveg természetének megfelelő olvasás feltételezi, hogy nem csak az elbeszélő, hanem az elbeszélés szereplőinek történetébe is be kell lépünk*.

6.7.4. Az apa szel eteiének kétféle félreértelmezése - a két fiú exegézise

A *Gabe und Vergebung* jelentős része a két fiú magatartását, a két fiú útját értelmezi. Kezdődik ez azzal, ahogy a *vagyonhoz* viszonyulnak¹¹⁶³, folytatódik azzal, hogy hogyan élük meg az *otthon* elhagyását illetve az *otthonmaradást*^{1164 1165}, hogyan viszonyulnak az *apjukhoz*¹¹⁴¹, hogyan éli meg a fiatalabbik a *távozás, visszafordulás és hazaindulás* mozzanatait¹¹⁶⁶ illetve az idősebbik az *apa megbocsátását*¹¹⁶⁷. Ulrich a könyv mintegy kétharmadában tehát a két fiú hozzáállását elemzi, azt ahogyan elsősorban apjuk szavait és tetteit értelmezik. A mi vizsgálódásunk számára ez azt jelenti, hogy Ulrich legnagyobb igyekezete az, hogy bemutassa, *hogyan értelmezi a két fiú apjuk szeretetét, vagyis hogy bemutassa a fiúk exegézisét*. Így derül ki igazán, hogy a két fiú hozzáállásában az Egy, a Fiú által élt fiúság széttört alakzatait láthatjuk. De hogyan is látják ők apjukat?

A fiatalabbik kérésének mélyén önzéssel vádolja apját, mert önmaga apja-szülője akar lenni, s az apa ovoia-ját mint valami jelentés nélküli tárgyat magához ragadni¹¹⁶⁸. Ezért végül az örökség nem lesz neki életadó, falánkságával csak pazarolni és habzsolni tud, így tékozol el

¹¹⁶³II. fejezet: „*Ein Mami hatte zwei Söhne*“, uott. 161-272.

¹¹⁴⁵III. fejezet: „*Mit-«Teiung» des vaterlichen Vermögens: die Antwort des Fortgehens und des Bleibens*“, uott., 273-353.

¹¹⁶⁵IV. fejezet: „*Ich-Sucht und ateistische Gott-Süchtigkeif*“, uott., 354-424.

¹¹⁶⁶V. fejezet: „*Fortgang, Umkehr, Heimweg*“, uott., 425-571.

¹¹⁶⁷VII. fejezet: „*Die Ki-isis des alteren Sohnes. Umbarherzige «Gerechtigkeit oder gerechte Bannherzigkeit? Dér Sóim daheim ist dér Sóim in dér Fremde*“, uott., 646-737.

¹¹⁶⁸ „*inliebloszer Begierde an sich reifen*“, uott., 175. és a műben számos más helyen.

mindent¹¹⁶⁹. Maga körül csak éhséget és ínséget terjeszt¹¹⁷⁰, hogy végül egy olyan ínségben találja magát, ahol már „senki sem ad neki.”¹¹⁷¹ Az idősebbik a maga módján szintén vádolja apját; ugyanúgy „elveszett” mint az öccse¹¹⁷²; az atyai törvényhez rögzíti - *fixiert* - magát, de az apa szeretetét nem akarja érzékelni; mindenbe kapaszkodik, amit az apai örökség jelent, de nem tudja szabadon élni az örökséget. „*Meghozza az áldozatot, de nem éli azt*”¹¹⁷³; s végül ott van előtte a kérdés: életét mint teljesítményért járó fizetséget akarja elfogadni, vagy mint az ingyenes szeretet ajándékát?¹¹⁷⁴

Ulrich a két fiú útja egyfajta szimmetriában vannak egymással, s egyúttal az Egy, a Fiú útjának széttört alakzatai. Miközben Ulrich az ő két útjukat szemlék, látja az európai gondolkodás sokféle útját, a két fiú alakján keresztül mélyebben tudja megérteni ezen szellemtörténet számos alakját. Különösen az a szempont bizonyul termékenynek, mellyel az újkor a-teizmusának¹¹⁷⁵ sokféle útját, akár az istentagadás - a fiatalabbik - akár az Istent tárgyasítító istenhit - idősebbik - gondolkodói útjait visszavezeti az Egy, a Fiú útjához. Őbenne van mindenki visszavezetve az eredethez, Ő az egy Fiú, „das Ganzé im Fragment”.

Az Egy, a Fiú útja nincs a példabeszédben megnevezve - mégis ezen az úton juthatnak el a fiúk az atyai házba, Ő vezeti haza a fiúkat¹¹⁷⁶ és bennük-általuk az európai gondolkodás számos alakját. Mert ezek az utak Ulrich olvasatában mind a létadás útját járják mintegy visszafelé - de valahol elvétik az ingyenes szeretet útját, eltorzulnak, elakadnak, nem tudják a szeretet ingyenességét és hiábavalóságát kihordani. Ulrich e tévutakat az egy Fiú egy útja pervertált - „pervertiert” - utánzataiként írja le.

A fiúk exegézise nem ontologikus¹¹⁷⁷, mert nem képesek a létadás ingyenes szeretetét érni, mert biztonságban akarják tudni magukat a birtoklásban, függetlenségben. Ugyanakkor mégis tanulságos megérteni exegézisüket, mert mégis az Egy, a Fiú exegézisét olvashatjuk ki belőle. Mégiscsak közelíthetünk a Fiú exegéziséhez, aki az Atya szeretetét érti, az Atya minden gesztusában, szavában és cselekedetében érti az ingyenesség misztériumát. Az ontologikus

¹¹⁶⁹ V. 3. szakasz, „*Das Verschwenden als pervertierte Warumlosigkeit der Li ebe*”, uott., 496-522.

¹¹⁷⁰ V. 4. szakasz a-b-c-d pontok, uott., 523 -542.

¹¹⁷¹ V. 4. szakasz e pont, *Jdiemand gibt dem „Selbstursprünglichen*”, uott., 550-555.

¹¹⁷² VII. 1. szakasz: „*Der altere Sóim in derselben Verlorenheitwiese in jüngerer Brüder vor seiner Bekehrung*”, uott., 646—675.

¹¹⁷³ „*írmachtetas Opfer, aber er lebtes nicht*”, uott., 691.

¹¹⁷⁴ VII. 2. b. pont: „*Die Entscheidung: Lóim jüir Leistung oder Umsonst der Liebe?*”, uott., 682-690.

¹¹⁷⁵ Ezen a ponton a *Gabe und Vergebung* előtanulmányának tekinthetjük egy korai művét: *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.

¹¹⁷⁶ Elsősorban VIII. 1. „*Jie Gegenwart Des Sohnes*”, *Gabe und Vergebung*, 738-748.

¹¹⁷⁷ Sőt az előbbi kifejezés értelmében akár pervertált exegézisnek is nevezhetjük

exegézist végső távlatban az egy Fiútól kell tanuljuk. Ahogy a létgondolkodás a létadás útját járja a létezőtől a léten át ahhoz, aki a létet adja - úgy az exegézis a Fiú exegézisének útját járja szintúgy „visszafelé”. Ő az atyai ház felől indulva olvassa a mi történetünket¹¹⁷⁸, mi a két fiú alakjából kiindulva olvassuk az Egy, a Fiú történetét.

6.7.5. Az apa exegézise

Vajon a példabeszédbeli apa esetén beszélhetünk egyáltalán exegézisről? Hiszen azt látjuk nála, hogy a fiai „értelmezésében” azok tényleges magatartását teljesen figyelmen kívül hagyja. Nem arról van itt szó, hogy szinte gyermeki naivitással, talán valami tanult mintát követve, mintegy meggondolatlanul bocsát meg nekik, noha a fiúk ezt semmiképp nem érdemelték ki? Az állatvilágban is jelenlevő szülői szeretet „csapdájába esett”: nem tud nem-remélni a fiúk megtérésében? Nem valamilyen - igaz pozitív előjelű - *elfogultság az, ahogyan a fiait értelmezi?*

A példabeszéd leghagyományosabb, már-már közhelyszerű értelmezésében az apa fiai iránti szeretete a mindenható Atyaisten irántunk való szere tétét nyilatkoztatja ki. Ez alapján viszont nem tekinthetjük elfogultságnak azt a szeretetet, amit a példabeszédbeli apa tanúsít fiai iránt. Sokkal inkább épp *az apa nézőpontja az, ami leleplezi a mi lehetséges előítéleteinket a fiúkkal szemben.*

Az apa fiainak minden szeretetlensége ellenére hallja, érzékeli, látja a fiúk életében rejtve jelenlevő megtérésüket, hazatérésüket¹¹⁷⁹, mely által újra tudják, élik, hogy ők mindenekelőtt fiúk, testvérek.¹¹⁸⁰ Az apa úgy látja fiait, mintha most látná őket először - *wie zum ersten mal*¹¹⁸¹ - másokkal össze nem téveszthető egyediségükben. Az apa exegézise a végső horizontra tekintettel érti-értelmezi a fiúk szavait, tetteit, egész alakjukat. Csak ez az apai szeretet tudja őket olyannak látni, amilyenek valójában - a tartozás és adósság kelepccéjétől mentesen. Csak ez a szeretet igenli a másikat a maga „pozitív megközelíthetlenségében” - „in seiner positiven

¹¹⁷⁸ A Fiú számára a létezők „prototípusa” a személy, nem pedig a személytelen dolgok.

¹¹⁷⁹ Az apa exegézisének sajátos vonása, hogy milyen erősen kötődik a házhoz. A ház az örökség megjelenítője, de mint ilyen üressé is válhat, ha a fiúk elherdálják az örökséget. A ház az eredet megjelenítője, s a ház elhagyása valamiképp az eredet megtagadása. Az apa csak egy okból hagyja el a házat: a fiaiért. S csak a Fiú, az Egy az, akiről azt mondhatjuk, hogy Ő az Örökös, aki ránk bűnösökre pazarolja örökségét, Ő az aki hátrahagyja értünk az atyai házat, aki elmegy az idegenbe azokért, akiket haza akarvezetni az atyai házba.

¹¹⁸⁰ „Die Sölnie des Vaters als Bräute”, uott., 719-737.

¹¹⁸¹ „Nur das Seinsvernehmende, das Wirkliche als das aus dem Geheinnis des ursprungslosen Ursprungs Gesprochene hörende Deliken kaim die Dinge immer wieder, wie «zum ersten Mal» sehen, weil es der geschenkten Zu-kunft des erkannten Anderen den unverstellten, empfangenden Rainn seiner Ankunft, seiner Gegenwart, seines Sich-eigens, seines Sich-aus-sprechens mitten in der Gegenwart des ihn Erkennenden einraunt. Das ist die schöpferische Anniit des Denkens, das krqft der Fülle der Liebe, in der es den Anderen bejaht, leer ist, und gerade kraft dieser Leere den Anderen von Grund auf sicli Antworten lasst. Gabe und Vergébung, 64-65.

Unzugänglichkeit". A történet újra csak arra tanít minket: *az exegézis szive-közepe az ingyenes szeretet kell legyen, csak az tud minket megnyitni az elbeszélésre.*

6.7.6. Az elrejtett anyai exegézis

A történetnek van egy nem említett, meg nem nevezett, elhallgatott alakja: a fiúk anyja. Nincs megemlítve, ezért önkényesnek tűnhet, hogy őt is mint szereplőt vizsgáljuk. Nincs megemlítve, ezért helytelen lenne a parabola értelmezésében nagy jelentőséget tulajdonítani neki. Nincs megemlítve, ezért azt is mondhatjuk: nincs értelme arról beszélni, hogyan értelmezi fia alakját. Tulajdonképpen Ulrich sem beszél róla, pontosabban amikor róla beszél, akkor tulajdonképpen mégsem róla beszél. Amikor a *Gabe und Vergebung* lapjain felsejlik alakja, Ulrich már Máriáról beszél, s az ő esetében is csak egy „rejtett jelenlétről”¹¹⁸² elmélkedik.

Persze nem szabad lebecsülnünk Ulrichnál a rejtőző szereplő jelentőségét. Sőt: épp rejtettséjükben ők az elbeszélés és az értelmezés végső összefüggéseinek valódi alakítói: mindenekelőtt az egy Fiú¹¹⁸³, az elbeszélés bizonyos részleteiben az apa, és az ő alakjában az Atya¹¹⁸⁴, bizonyos értelemben az olvasó¹¹⁸⁵ vagy az igazság¹¹⁸⁶. Az ulrichi ontologikus exegézis egyik döntő szempontja tárul itt fel: a betűk szegénységében jelenlevő mérhetetlen gazdagság érzékelése, a szavak között ott lélegző, eleven jelenlét befogadása.

Ulrich tehát az elbeszélés egészében, annak minden szavában jelenvalónak látja az elveszett fiúk igazi anyját, a *caritas creata*-t¹¹⁸⁷, Isten anyját, Máriát¹¹⁸⁸. Ám Máriának a szerepe annyira központi Ulrich ontológiájában, hogy ezt a szempontot e rövid felvillantás után a zárószakaszra áttérve szeretnénk kifejteni.

¹¹⁸² Elsősorban „*Verborgene Gegenwart der Mutter. Die geschaffene Liebe im Atheismus der beiden Söhne*”, nőtt., VIII. 2. 749-790.

¹¹⁸³ II. 2. d. „... *die verborgene Gegenwart des eine Sohnes des barmherzigen Vaters ...*” nőtt., 201-212. VIII. 1. „*Dei Gegenwart Des Sohnes*”, 738-748.

¹¹⁸⁴ V. 1. f. „*Die wartende Gegen-wart des Vaters in seinen Söhnen*”, nőtt., 458-465. Bizonyos értelemben ide érthetjük az apa hallgatását elsősorban a fiú távozásánál: „*Die Macht des vaterlichen Schweigens als überworfthafte Liebes-Armuf*”, uott. 265.

¹¹⁸⁵ 1.4. „*Bleibend unterwegs in der freien Selbstbewegung des Erzählten. Gehen im hörenden verweilen*”, nőtt., 142-160.

¹¹⁸⁶ I. 1. c. „*Buchstabile Erinnerung und lebendiges Gedächtnis. Gegenwart der Wahrheit*”, nőtt., 18-31.

¹¹⁸⁷ „*Die «caritas creata» als «reiner Anfang»*”, uott., 776-790.

¹¹⁸⁸ „*Der eine Sohn des Vaters, der uns das Gleichnis erzählt, berichtet ... nichts von der Mutter der beiden Söhne, - und doch ist sie überall gegenwärtig 6-A*”, uott., 776.

6.8. *Máriában olvasni az írást*¹¹⁸⁹

Hans Urs von Balthasar 1964-ben egy Ulrichnak írt levelében Ulrich gondolkodását Eckhart és Tauler gondolkodásához, nagyságához hasonlítja. - „ *Wie Sie einetn itnmer wieder sanft unerbittlich allé Hüllen wegziehen. Wir werden lemen inüssen, Sie auszuhalten. Ich habé Eckhart und Tauler gelesen und irgendwo sind Sie eine Fortsetzung dieser Geburtszeit deutscher Geistheit*”¹¹⁹⁰ Nyilván lehet vitatni ezt e megjegyzést mint értékítéletet, de nem önmagában a méltatás miatt idézzük Balthasart. Inkább azt akarjuk jelezni, hogy Balthasar mindenekelőtt azért becsülte nagyra Ulrich munkásságát, mert úgy látta: *egy ti agy szellem*¹¹⁹¹ az, aki itt a szellem világosságában tekint rá mindenre, amit megvizsgál.

Ami véleményünk szerint Ulrich életművében igazán impozáns, és amit talán tényleg nem lehet tőle elvitatni: egy nagy szellem, aki a szellem igazi nyitottságával, tágasságával és megrendültségével tekint bele a legnagyobb misztériumokba, Isten, a lét, az idő, az ember titkába, vagy épp ezzel a szellemi nyitottságával hagyja magát más nagy szellemektől megérinteni. Hiszen a szellemet ilyen értelemben a valóban szellemi dolgok tudják csak felszabadítani, megérinteni, s végül önmagához elvezetni. S e szellemi, titokzatos valóságokat nem akarja egyszer s mindekorra kiismerni, eleven távlataikat nem akarja egy lineáris adathalmazba tömörítve rögzíteni, hanem épp meg akar nyílni rájuk.

Mindez talán minden nagy gondolkodóra igaz. Az útjukat különbözővé az teszi, hogy a misztériumok sokaságából mi az, ami igazán megragadja és aztán formálja őket. S ha ezt most Ulrichra vonatkoztatjuk, akkor az ő esetében az egyik legfontosabb téma, mely a szellem útján őt megragadja és formálja: Máriának az Istenanyának a titka. Mária alakja vezet¹¹⁹² a gondolkodás hosszú útján, újra meg újra megismételve az első lépéseket¹¹⁹³, újra meg újra felemelkedve a

¹¹⁸⁹IX. 2. *„Eiebe in-über Schrift. Die caritas creata als geschaffene Mit-exegetin des Wortes”*, uott., 793-802.

¹¹⁹⁰ Stefan Oster gyászbeszéde Ferdinand Ulrich temetésén, Mühldorf am Inn, 2020 február 21. <https://stefan-oster.de/von-der-liebe-die-umsonst-ist-zu-ehren-von-ferdinand-ulrich/> 2020.03.04.

¹¹⁹¹ Ilyen szempontból nagyon sokat árul el von Balthasar gondolkodásáról az ahogyan az ókor nagy szelleméhez, Origenészhez viszonyul, amiről elsősorban a *Geist und Feuer* fordítása és a hozzá írt bevezető tanúskodik Origenész, *Geist und Feuer: Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar*, In *Christliche Meister* 43, Johannes Verlag, Einsiedel ³1991. Balthasar szerint „(Origenes) ist ein lebendiger Beweis dafür, daß der christliche Glaube den Durst nach Wissen nicht ertötet, sondern ihn Gegenteil ihn erweckt und befeuert. Hier werden Geheimnisse offenbar, von denen man Meder und Meder erstaunen mußfi.” <http://www.johannes-verlag.de/3049.htm>, 2020.03.07.

¹¹⁹² Ahogyan a példabeszéd értelmezésében, mert Ő kapcsolja a fiúkat össze az Egyszülötttel, ezért neki is van szerepe abban, ahogy a Fiú hazavezeti őket: „*Geschwister in einer Mutter, dèrén Erstgeborener dèr eine, einzig- geborene Sohn des Vaters ist, dem wir zuhören. Er erzdhlt uns das Gleichnis und wir können das, was (wen) er sagt, ihn selbst, nur in dèr einen Mutter hören, in dèr durch ihn (dem einen Sohn) die beiden Söhne des Gleichnisses versöhnt und dèr barmherzige Fater als ursprungloser Ursprung seines fleischgewordenen Wortes offenbar ist.*” *Gabe und Vergebung*, 692.

¹¹⁹³ Ulrich nagyon sokszor idézi Kierkegaard szavait: „*Wiederholung nach vomeri* vagy átfogalmazva *.jtach vome*

magaslatokig, ahol beláthatóvá válik e misztérium jelentősége.

6.8.1. Máriában olvasni

Mint már korábban láttuk¹¹⁹⁴, a hagyomány ismeri a „Máriában való gondolkodás”¹ - philosophari in Maria - útját. Ennek az útnak egyik szempontja, ha „Máriában olvassuk az írást”. Ez a keresett ontologikus exegézist áthangolja, anélkül, hogy bármit megváltoztatna benne. Titokzatos, észrevétlen módon van jelen Mária ebben a fajta olvasásban. Ugyanúgy, ahogy a példabeszédben az anya végig rejtve marad, holott élő, eleven szeretete a fiai iránt sehol nem szűnik meg. Ulrich szerint az anya szerepe épp ezen rejtett jelenlét által valósul meg. S ezt a rejtett jelenlétet vizsgálva értjük meg az ontologikus exegézis talán legfőbb vonását, mely által az olvasás érzékeli a szöveg rejtett rétegeit.

De pontosan hogyan érti Ulrich Máriának ezt a jelenlétét? Mit jelen Ulrich olvasatában: legere *in Maria*? Mindenképpen többről van szó, mint hogy a keresztény gondolkodó mintegy *Mária oltalmába* ajánlja munkásságát. Többről van szó, mint hogy a hit - vagy épp a lét - titkait *Mária lelkületébe* begyakorolva magát közelíti meg. Talán még az sem elegendő, ha a lorettói litánia szép invokációjára gondolunk: Mária aranyház.

Az *in* szócska itt valami olyan többletet fejez ki, mint a krisztológiában az az állítás, hogy Jézus emberi teste MánáZU/ való. Azt rejti ez a rag, hogy amint örök isteni természete szerint az Atyától származik, úgy emberi természete szerint Máriától származik. Mária nem csupán egy „szülőcsatoma”, akinek belső ürességében történik a megtestesülés. Nem, az üdvözítő teste az *ő testéből* való.

Mária pedig szabadon megnyitja saját létét mindenki előtt, aki Isten Igéjét olvassa. Őbenne ment végbe a megtestesülés, ezért csak az ő titkát megértve lehetséges elgondolni a megtestesülést, csak őbenne lehet befogadni Isten Igéjét. S aki olvasva az írást befogadja leikébe az Igét, valójában már belépett Mária belső világába. Ilyen módon Mária már mindig is jelen van az olvasás aktusában, s az olvasó belső nyitottsága már mindig is a Virgo-Mater méhééé// van. S mert előbb szívébe fogadta be az Igét: aki olvas, már mindig is *Mária szívében van*.

6.8.2. Az ontologikus exegézis egy fonatának szálai

Ulrich számtalan helyen ír arról, hogy a Szentírás helyes olvasása az Egy szó olvasása a szavak sokaságában. Sokszor ezt a fajta olvasást az „igazságban”⁴¹ történő, vagy a valóságnak

Mederholend" *Gabe und Vergebung*, 543. V. ö. KIERKEGAARD, S., *AZ ismétlés*, in *Az ismétlés; Félelem és reszketés; Filozófiai morzsák; A szorongás fogalma; Előszó*, Jelenkor, 2014.

¹¹⁹⁴ V. ö. a 4.4.6. ill. 5.4.4. fejezetekkel.

megfelelő olvasásnak nevezi¹¹⁹⁵. A szöveg egy értelmét keresi ez az olvasás - de ezen „egész szerinti”¹ olvasás, noha egy-szerű, ezen egyszerűségben mégis számos szempontot fog egybe. Az Egy szót, az igaz, valós, jó és szép mondandót akarja olvasni a szavak sokaságában - erre az képes, aki szeret s a szeretetben marad¹¹⁹⁶. Dolgozatunknak egy összefoglalását szeretnénk most megadni, ahol a filozófiai és teológiai szempontokat megkülönböztetve az ontológiai exegézis egy fonatának sok szálát vesszük sorra. Ezen összefoglalás pedig egyben Ulrich mariológiájának összefoglalása is lesz.

A szöveg egy értelmét keressük a szavak, mondatok sokaságában. E keresés során az egy Exegéta, a názareti Jézus hangját akarjuk meghallani. Igen, *Ö az exegéta*^{1197 1198}, *Ö ismeri az írások értelmét*¹¹⁸⁰, a megtestesült Ige, a megfeszített és feltámadott Úr, aki által az írás betűje feltámad, hogy a benne hívők számára a szeretet éltető Szava legyen.¹¹⁹⁹ Ulrich pedig úgy tekint a Fiúra, hogy egyben az Anyára is tekint. *Ö a* *Ö a caritas creata*¹²⁰⁰, akinek testéből az Üdvözítő teste származik. A betű őbenne, Máriában él¹²⁰¹, benne hal meg és támad fel.¹²⁰² Ezen krisztológiai és mariológiai hangsúly mélyen átjárja Ulrich ontologikus exegézisét. Az egy fonat sokféle szálát ennek fényében kell érteni.

Az ontológiai exegézis egy fonatának filozófiai jellegű szálai

Az ontológiai exegézis feltételezi, hogy Lét és gondolkodás összetartozik¹²⁰³, de tud az „Onto-Logik” kritikájáról¹²⁰⁴, mert képes a valódi dialógusra¹²⁰⁵, mert a szabadság légkörében¹²⁰⁶

¹¹⁹⁵ „*Hür in dicsem Anfang komiën wir hören, was dër eine Sóim, dër Logos, dër uns das Gleichnis erzõit, wirklich (ÖI'TOJC) und in Wahrheit (áArjddjcvgl. Joli 8,31) sagt.*” *Gabe und Vergebung*, 790.

¹¹⁹⁶ „*In allém, auch im kleinsten Bruchstückder Hl. Schrift, im geringsten Jota, geht es um die eine und selbe, durch Hüre Selbst-mit-teilung in jedem (allén) Teil(en) eine und Ganzé Liebe, das eine Wort DesLebensin seinem aus Liebe zerbrochenem Sprachleib, um das «Ganze im Fragment» (H. Urs v. Balthasar): enthüllt oder verborgen, immerin lebendiger Gegenwart.*” uott., 794.

¹¹⁹⁷ „*Dër einzige wirk\ Hehe und wahreExeget dër Hl. Schrifter. ist dër Gekreuzigte und auferstandene Herr.*” uott., 795-796.

¹¹⁹⁸ V. ö. Lk 24,27

¹¹⁹⁹ „*Die buclistabliche Gestalt des Schriftwortes aufersteht als lebendiger Schriftleib in dër caritas creata, die aus dem aufgestochenen Herzen des Gekreuzigten geboren ist...*” uott., 799.

¹²⁰⁰ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, II/2 2corp, Idézi: *Gabe und Vergebung*, 234, 110. láb. Továbbá „*Nur in dër «caritas creata», in ihrer geschaffenen Mutter, dër libertás immaculata ...*” *Gabe und Vergebung*, 790.

¹²⁰¹ „*Was die Virgo-Mater als Gabe dër ewigen Liebe in sich (als geschaffene Liebe) empfangen hat, das verschließt sie nichtin sich wie einefertiggeliebte, gegenstandliche Grõfte; dem verweigertienichtden Liebes- Tod, das Zerbrechen dër Schalen, das Sterben des Samen- Wortes Gottes. Andersfalls würde das Samenkorn des Wortes in Hír verfaulen; es ware eine Totgeburt.*” uott., 799.

¹²⁰² „*Die buclistabliche Gestalt des Schriftwortes aufersteht als lebendiger Schriftleib in dër caritas creata*” uott., 799. és számos más helyen.

¹²⁰³ 2.5.2.

¹²⁰⁴ 4 !

¹²⁰⁵ 344.

1183 o 4 □

olvas¹²⁰⁷. Erre csak akkor képes, ha valóban „tisztá exegézis”¹²⁰⁸, autonóm és autentikus exegézis¹²⁰⁹, ha valóban kenotikus exegézis¹²¹⁰, ha ismeri Máriának, a tiszta végességnek „in Person” titkát¹²¹¹. Ezzel együtt mégis vállalnia kell a „nehéz Egészre” irányuló gondolkodás terhét¹²¹², mert meg kell feleljen a szöveg s az olvasás ontológiai státuszának¹²¹³. Épp innen fakad szapienciális-szemlélődő jellege¹²¹⁴, ami egyben azt is jelenti, a szeretetben megmaradó olvasás¹²¹⁵, s épp az olvasás befogadó aktusában válik önmagává („Selbstwerdung durch Selbstempfangnis”)¹²¹⁶. S pontosan tudja, milyen nehéz majd ezen az úton megmaradnia, hiszen folyamatosan kísértések érik, a gondolkodás és az olvasás kísértései¹²¹⁷.

Az ontológiai exegézis egy fonatának teológiai jellegű szálai

Az ontologikus exegézis nem különíthető el egyértelműen a teológiától¹²¹⁸. Mit is jelent ez? Ez egy exegézis a szaktudományos értelemben vett exegézisen „túl”¹²¹⁹. A lelki értelemezés¹²²⁰ sokévszázados hagyományait folytatja. Feltételezi az ontológia, antropológia és krisztológia perikorézisét¹²²¹. Eszerint a Szentírást olvasva keresi egy krisztologikus ontológia¹²²² lehetőségeit. Ezen keresés során a megtestesült Ige exegézisét¹²²³ vizsgálja, elsődleges célja az Ige meghallása¹²²⁴, az Ige által való megszólíttóság érzékelése és ebben a fiúi lét¹²²⁵ befogadása. A szövegre hangolódva észleli a megtestesült Ige feltámadását a betűben¹²²⁶. De mert csak a Lélekben fedezhetjük fel az Atyát, be kell gyakoroljuk magunkat az olvasás pneumatológiájába¹²²⁷. Mindezeket mintegy összefoglalja, hogy az ontológiai exegézis Máriában olvas¹²²⁸,

¹²⁰⁷ 5.4.3.

¹²⁰⁸ 5.4.4.

¹²⁰⁹ 3.5.1. és 6.4.3.

¹²¹⁰ 5.4.3.

¹²¹¹ 2.5.6.

¹²¹² 3.5.5.

¹²¹³ 5.4.3.

¹²¹⁴ 3.4.1.

¹²¹⁵ 5.4.3.

¹²¹⁶ 5.4.3.

¹²¹⁷ 2.5.5. és 5.4.3.

¹²¹⁸ 5.4.2.

¹²¹⁹ c 44

¹²²⁰ 3.5.4.

¹²²¹ 3.4.3.

¹²²² 4.4.3.

¹²²³ 5.4.4.

¹²²⁴ 4.4.2.

¹²²⁵ 444

¹²²⁶ 5.4.4.

¹²²⁷ 4.4.5.

¹²²⁸ 5.4.4.; 4.4.6.

ismeri Máriának, a tiszta végességnek „in Person” titkát¹²²⁹.

6.8.3. Máriában olvasni: növekedni a szeretetben

Többször szerepelt már ez a téma: Máriában olvasni. Ez az a nézőpont, amelyben mintegy természetes módon összefoglalható Ulrich ontológiai exegézise. De mit is jelent Máriában olvasni az írást? Mit fejez ki a kép: akinek testében az Ige megtestesül, akiben cselekvő az isteni termékenység, mindenkor őbenne történik az Ige befogadása?

A Szentírás mindenekelőtt Isten szava az emberhez. Az ember a megszólított, hogy megszólítva benne növekedjék az írás, hogy ő maga élő Szentírássá alakulják. Ez a megszólítottság az istengyermeki lét, fiúságunk. Így a Szentírás olvasása olyan belső átalakulás, melyben fiúi létünk válik elevenné, válik élő tapasztalattá. A mi fiúságunk növekedésében pedig rejtve jelen van a Fiú Anyja, az Elsőszülött test szerinti Szülője, az a Mária, aki így, fogadott fiúságunk szerint nekünk is anyánk. Őbenne ment végbe a megtestesülés - s ezért csak őbenne lehetséges elgondolni a megtestesülést, csak Őbenne lehet befogadni a fiúságot.

Ulrich az olvasói befogadóképességet Máriában szemléli, akinek emberi természete a Fiút befogadta, de aki ezt megelőzően szívébe fogadta Isten Igéjét. Abban a Máriában, aki Istennek kimondott igenjét megnyitotta arra, hogy minden ember belőle merítse igenjét. Mária szabadon megnyitja mindenki előtt igenjét és ezzel teljes létét.

A Szentírás az örök, végtelen szeretet véges, időbeli dokumentuma a betű szegénységében - a betű szegénysége azonban a véges, időbeli szeretet gazdagodása az olvasás által, mert a szeretetet ízleli: „*die Gegen-wart dér ewigen Liebe in dér reinen Endlichkeit, in dér geschaffenen*

¹²²⁹ 2.5.6.

Liebe^{mm}. Máriában olvasni - Lesen umsonst.

¹²¹² *Gabe und Vergebung, 790.*

BEFEJEZÉS

Az emberi szellem tevékenysége első mozzanatában észleli a létezők létét, ebből fakadó tudása pedig meghatározza a létezők létéhez való viszonyulását. Ebből a forrásból növekszik *Ferdinand Ulrich* létgondolkodása, ontológiája. Ontológiai exegézisének forrásvidéke pedig az ontológiai differencia kihordása. Így olvas a létezőkben - intellectus mint intus-legere. S mert a léttapasztalatban észleli a lét ajándék-jellegét, gondolkodói útja: a szeretet ontológiája és exegézise.

Ferdinand Ulrich ontológiai reflexióval olvassa a Szentírást - tehát az európai gondolkodás, de mindenekelőtt kora filozófiájának horizontján olvassa, s így a Bibliát már eleve dialógusban érzékeli saját korával. E hozzáállás végső távlatban a kinyilatkoztatás hitéből fakad, mert a hit érzékeli, hogy Isten szava minden korhoz szól. Ilyen értelemben gondolkodása biblikus ontológia, s egyben egy ontológiai exegézis gyakorlása. Dolgozatunkban mindenekelőtt Ferdinand Ulrich gondolkodói alázatát és hitbeli következetességét szándékoztuk bemutatni, s reményünk szerint ezzel hozzájárulni az Egyház küldetéséhez, Isten Igéjének hirdetéséhez - pontosabban az ezt megelőző elmélkedéshez, mellyel Isten népe az Ő Igéjéből táplálkozik.

A II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb dokumentumának, a *Dei Verbum*nak már az előtörténete is a kinyilatkoztatás teológiája felé fordította a figyelmet. Lubac szerint az első skémát épp ilyen megfontolások alapján utasították el.¹¹¹³ A Zsinat egy kinyilatkoztatásteológiai horizontról indulva érkezik meg az exegézishez. Az exegézisről elmélkedve tágabb horizontra kell tekintenünk, a kinyilatkoztatás teológiájának horizontjára - ám onnan is tovább kell emelje tekintetét e hívő elmélkedés egyfelől Isten belső életének világába, másfelől a létezők létének tágas horizontjára. Az Egyház prófétai küldetéséhez ilyen módon kapcsolódik egy ontológiai reflexió, s dolgozatunk ezen reflexió egy lehetséges útját kívánta bemutatni. Így először is az lett a dolgozat célja, hogy bemutassuk, hogyan olvassa Ulrich a Szentírást ill. hogyan táplálkozik Ulrich gondolkodása a Szentírásból. Számos helyen értelmez bibliai szakaszokat, de dolgozatunkban elsősorban a *Gabe und Vergebung* alapján¹²³⁰ vizsgáltuk a kérdést. Ám ezen vizsgálódás során fő hangsúlyunk nem e szövegek informatív megismerése volt, majd ezek alapján bizonyos állítások igazolása vagy cáfolata, hanem Ulrich gondolkodói magatartásának mélyebb megismerése. Egy gondolkodói magatartás feltárása természetesen magába foglalja az

¹²³⁰ "Die hauptsächliche Kritik hatte sielel gegen die «Offenbarungsverstandnis» gerichtet." DE LUBAC, H., *Die göttliche Offenbarung*, Johannes, Freiburg 2001. 245

okok és hatások, struktúrák, törvényszerűségek és a végső alapok keresését, de ha a gondolkodói magatartást egészében akarjuk megérteni, akkor szükség lesz egy ezen vizsgálódásokat zárójelbe tevő gondolkodói nyitottságra, szellemi befogadóképességre. Esetünkben ez annál is fontosabb, mert Ferdinand Ulrich gondolkodását mélyen jellemzi ez a nyitottság és befogadóképesség¹²³¹.

A vizsgálat tárgya meghatározza a hozzá vezető utat, meghatározza a vizsgálat során alkalmazandó módszert¹²³². Munkánk során egyre mélyebbé vált a meggyőződés, hogy ebben az esetben a metódus, épp mert meg kell feleljen a vizsgálandó tárgynak, nem nagyon lehet más, mint *a források természetének megfelelő olvasás*. Nem a megszokott metodológiai megfontolások elutasításáról van itt szó, hanem csak annak felismeréséről, hogy jelen esetben épp az olvasás belső minősége az egyik leghangsúlyosabb szempont, s ezért jelen dolgozatunk írásakor a legmeghatározóbb módszertani reflexió magára az olvasásra kellett vonatkozzon. Ehhez képest esetünkben a források kezelése, a terminológiai kérdések, a szaktudományi lehatárolások vagy az érvelés és rendszerezés alakzatai másodlagosak voltak.¹²³³

Ami viszont ebben az összefüggésben, ugyanígy menet közben, előre nem várt módon, a vizsgált tárgy természetéből fakadóan fontossá vált, az a kérdés tágabb szövegekörnyezetének, *a keresztény filozófiának* vizsgálata. Ennek megfelelően igyekeztük is megrajzolni a keresztény filozófia mibenlétét, küldetését és korlátait, lehetséges útjait és témáit.¹²³⁴ E területen nem lehetett a célunk valamilyen nóvum felmutatása - munkánk inkább csak Ulrich megértését, a biblikus ontológia és ontologikus exegézis fogalmának pontosítását segítette.

Biblikus ontológia és ontologikus exegézis: egyetlen gondolkodói magatartás két mozzanata. A biblikus ontológiában elgondoljuk a keresztény léttapasztalatot, ami egyfajta előkészület a Szentírás olvasásához, előkészíti és elmélyíti az ontologikus olvasást. Az ontologikus exegézis pedig az olvasásnak egy olyan módja, mely segít mélyebben befogadni az

¹²³¹ Épp a módszertani kérdés elvezet dolgozatunk egy célkitűzéséhez: a modern tudományosmenny jegyében önmagát újraértelmező exegézis ill. az Egyház apostoli és prófétai küldetését sajátos módon a kor szükségleteinek megfelelően újrafogalmazó teológia közötti közvetítés lehetőségeinek kereséséhez. Meglátásunk szerint ugyanis ezen diszciplínák közötti módszertani különbségek hátterében valójában a gondolkodói hozzáállások különbözőségei állnak.

¹²³² Úgy véljük a vizsgált tárgynak esetünkben az felel meg, ha Aquinói Szent Tamás hozzáállását követjük, aki az arisztotelészi tudományosmennyt átvéve a tudomány módszerének kérdését a vizsgált tárgy természetének rendeli alá. Az *ordo disciplinae* - az adott tudomány belső rendje magába foglalja a tudomány módszereit. Ezt a rendet pedig maga a vizsgált tárgy kell meghatározza, annak kell megfeleljen, amit az *ordo rerum* - a vizsgált dolgok saját rendje - már előre megad. A kérdéshez lásd: METZ, W., *Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens* (Paradeigmata 18), Hamburg 1998.

¹²³³ Ez azt is jelenti, hogy a másodlagos irodalomnak vizsgálódásaink szempontjából másodlagos jelentősége volt: csak annyiban láttuk indokoltnak felhasználásukat, amennyiben valóban segítettek Ulrich gondolkodásának megértését. Ezen hozzáálláshoz képest igen sokat hivatkozunk írásaikra, mert a fentiek figyelembevételével mellett is fontosnak láttuk meglátásainkat az ő állításaikkal, érveikkel alátámasztani.

¹²³⁴ Ugyancsak hasznosnak láttuk a *Fides et ratio* ajánlásait végiggondolni.

írás szavait - segít megemészteni mindenekelőtt Jézus szavait. *„fiéért szavának hatalma vo/r”*¹²³⁵, s mert e hatalomban olyan isteni erő mutatkozik meg, melynek befogadását nem szabad magától értetődőnek tekinteni. Az ontologikus exegézis, a szöveget a lét teljes horizontján olvasva, megnyitja az olvasót a lét forrására, s képes az írás szavait azok eredete felől hallani és érteni, s így a gondolkodást egy metafizikai nyitottságra¹²³⁶ hangolni.

Biblikus ontológia? Ulrichnál e fogalom nem egy megszilárdult lét-tant jelent, s végképp nem egy fogalmi csiszoltságában rögzített rendszert. Nála a kifejezés különböző, egymástól némileg független jelentés-mozzanatokkal bír, melyeket megkíséreltük rendszeresen tárgyalni. Ulrich nem akarja hegeli értelemben a létet megragadni, de nem is mond le heideggeri módon arról, hogy rákérdezzen arra, honnan és miképp „adódik” a lét. A lét megragadása idegen a lét ajándék-gesztusától, a lét misztikája mintha nem érzékelné ezt az ajándék-jelleget. Előbbi elhallgattatja a létet, utóbbi egy némaságba burkolózik. Ulrich biblikus ontológiája először is *minden* „*Onto-theo-logik*” kritikája, de ugyanakkor az „*Onto-theo-logik*” kritikájának kritikája is. A biblikus ontológia tehát egyfelől komolyan veszi az újkori ontológiákat és azok kritikáját, majd ezen dialógusokban mintegy megújulva és megedződve fordul vissza az íráshoz mint Isten szavához, aki a lét forrása, hogy Istennel szemközt újra kész legyen kitenni magát az egészen mással való találkozásnak.

Ilyen értelemben a biblikus ontológia: *biblikus léttapasztalat*. Ezen a ponton pedig döntő lesz az ember Jézus léttapasztalata, melyben ugyanakkor az örök Ige „lét-tudása” tárul fel. Ám az ember Jézus léttapasztalata analógia nélkül áll előttünk, elgondolása talán áthidalhatatlan nehézségekbe ütközik. Mégis, bármit is jelentsen a biblikus ontológia, artikulálása során kikerülhetetlen annak vizsgálata, hogy mi is az örök Ige véges léttapasztalata. S mert ez a léttapasztalat elevenen jelen van a názáreti Jézus igehirdetésében, mert abban az örök Háromság belső élete tárul fel, az Atya és a Fiú szeretetdrámája a Lélekben, ezért a biblikus ontológia kihagyhatatlan fejezete az evangéliumban jelenlevő Jézusi lét-gondolkodás” feltárása. Ezen fenomén vizsgálatának legmegfelelőbb helye pedig Jézus imája. Mert Jézus imájának legbensőbb világában tárul fel, hogy kicsoda Ő, kicsoda neki az Atya, és hogy mi a küldetése - hogy milyen módon helyezi el magát a lét teljes horizontján. Így viszont, mert az ember Jézus gondolkodásával csak az írott szövegűé// tudunk találkozni, az a kérdés vetődik fel, hogy lehet-e az evangéliumból bánnilyen értelemben rekonstruálni az ő létgondolkodását.

Ulrich gondolkodásán végighúzódik egy komoly reflexió a *nyelv mibenlétére*, sőt ezen túl

¹²³⁵ Lk 4,32

¹²³⁶ *Fides et ratio*, 83. pont, 95.

az írott szöveg-test ontológiájára, a szó, a betű ontológiai státuszára. Ulrich nyelvről való gondolkodása ontológiai és antropológia megalapozottságú. Az ember az, aki magába fogadja a szót, akiben megfog, hogy aztán ő maga is szülje a szót - itt a nyelv és a szöveg kérdése kiszakíthatatlan az antropológiából. Ez azonban Ulrichnál azt jelenti, hogy a nyelv értelmezésében is az ember mindent megalapozó lét-tapasztaláshoz kell visszataláljunk, s mindenekelőtt innen elindulva kell a nyelv, vagy pontosabban, Ulrich szavával a *szó* - das Wort, *ó Aóyoc* - ontológiai státuszát felfejtenünk. Az ember létének forrása az emberre kimondott igen, az emberi beszéd első szava pedig a hála válasza. A nyelv fonásvidéke tehát a létet ajándékozó igen és a létet befogadó igen, az ontológiai differencia egyben dialogikus differencia is. Így a szöveg látszólagos életteleniségében lesz alkalmas arra, hogy az elbeszélő szerelelének egyetlen szavát, az O miránk kimondott igenjét benne kimondja. Ilyen értelemben az írott szöveg, a betű Isten élő szavának testi létmódja. Az az olvasói hozzáállás, mely a maga eleven testiségében képes olvasni a szöveget, egészen belsőleg szükséges ahhoz, hogy a szöveget úgy észleljük, amint van, s ne redukáljuk alkotóelemeire - vagyis ne tekintsük halott testnek, melynek tagjain keresztül már senki nem beszél hozzánk. A jelek olvasása egy a jeleken túli, de a jelekben is jelenlévő mélység befogadása - ez az olvasás szegénysége, pontosabban az olvasás azon ingyenessége, melyben egybeesik szegénység és gazdagság. Az evangélium szegénységét csak az tudja a szövegben tetten érni, aki szegénységben olvas, ugyanabban a lélekben, melyben a szöveg íródott. Aki elsajátította az ingyenes olvasást - *das Lesen umsonst*.

Aki olvas, az olvasás aktusában felkínálja létét, hogy abban mindaz, amit olvas, teret kapjon. Az olvasó szegénysége és gazdagsága tárul fel itt, melyben elveszti önmagát, hogy ezáltal mélyebben visszanyerje önmagát. Az elbeszélő, aki a szót „szülte”, az írott szóba, a betűbe belelehel a szót, s ezzel mintegy önmagát is belehelyezi a betűbe. Az olvasó mintegy ugyanazon úton visszafelé halad. Innen kiindulva kell *az olvasás ontológiáját* keresni. Ám épp így válik láthatóvá, hogy a hívő olvasás a Logosz megtestesülésének útját járja végig, a Fiú szeretet-drámáját. Sőt, mert a megtestesülés útja egyben a mi megváltásunk útja, a hívő olvasás a mi tevékeny részvételünk saját megváltásunkban, a hívő olvasásban „történik” a megváltás mint belső átalakulás. A megváltás útját visszafelé járva pedig azzá leszünk, akik valójában vagyunk: fiák az egy Fiúban.

A hívő és ontologikus olvasás tehát nem valamilyen supplementum a betű szerinti, azaz valamely rész-szerinti olvasás felismeréseire, hanem a létadás és létbefogadás teljes horizontját akarja megnyitni az olvasóban, hogy az írás sok szavában az Atya egy Szava által fiúi létünket fogadjuk be. A fiúi lét befogadása pedig a Szentlélekben történik, Ő az, akiben fiák vagyunk. A hívő és ontologikus olvasás abban a Lélekben történik, akit a hívek megkaptak: „*a gyermekké fogadás Lelkét, akiben azt kiáltjuk «Abba, Atyánk»*“¹²²⁰ A Lélek az, „aki” a matériának az értelem számára átláthatatlan „szó-alattiságába” is lehel az isteni jóságot, hogy a lét magában a matériában is az isteni jóság hasonmása lehessen, s ugyanígy ő „lélegzik” a betűk csendjében, hogy az olvasó számára a látszólag holt betű is az isteni szeretet közvetítője lehessen. Az olvasásnak az is lényegi szempontja, hogy valamiképp megfelel a Lélek „mozgásának”, kiáradásának. A szavakba lehelt Lelkel kell belelegezzük, s a hála olvasatában az Atyának mintegy „visszaheljük”. Ulrich fontosnak látja a Lélek szerepét, de inkább hallgat e szerep mibenlétéről, mert meg akarja hagyni a Lélek tevékenységének titokzatos, az értelem számára átláthatatlan jellegét valós homályában. Ez persze azt hozza magával, hogy az ontologikus olvasás pneumatikus jellege szerint nem írható le teljesen, nem tehető módszeressé.

Tulajdonképpen e módszertani esetlegességre válaszul kell az *ontologikus exegézis*be begyakorolnunk magunkat. Ez egy olyan exegézis, mely különös érzékenységgel akar minden elfogultságtól, a szövegtől idegen előfeltevéstől megtisztulni, még hozzá a lét legtágabb horizontján. Épp ezen „*tiszta exegézis*” - reine Exegese - nap mint nap kell begyakorolni, nap mint nap kell komoly szellemi munkával és türelemmel lehántani gondolkodásunkról mindazt, amit nem maga a szöveg ajándékoz nekünk, a lét krízisét kell ép ésszel kiállnunk, magunkban

¹²²⁰ Róm 8, 15.

kihordani. így letisztulva az *(Mitologikus exegézis szeretetben megmaradó olvasás. Az ember betűről-betűre haladva szeretetben észleli a létre, a lét lényegfelettségére való nyitottságát illetve a létnek az emberre való irányultságát. Olvas, mintegy szabadon mozog az elbeszélő önközlésében, ezen önközlést befogadja, sőt saját létezését is mélyebben fogadja be. így ez az olvasás egyfajta spirituális gyakorlat, az ember önmagává-válása a szövegre való megnyílás által. Az olvasás ezen mélysége csak a szabadság légkörében tűnik elő, épp ezért az olvasás önmagunkká-válás szabadságának iskolája. A szabadság az olvasás belső minősége.*

A „szeretetben megmaradó olvasás⁴¹, mely a „szabadság légkörében” olvas, teljes *kenóizist* kíván. így olvasni csak az tud, aki a szövegben teljesen elvesztette önmagát. Nem saját magát keresi a szövegben, nem birtokolni, teljesen kiismerni akarja a szöveget, hanem „egyszerűen csak olvas”. Ez a „tisztá exegézis”, s itt az ontologikus exegézis szegénysége végtelen gazdagság forrásává válhat. Hűséges, türelmes szegénység, szerető várakozás ez, mely a szöveg betűinek látszólagos jelentésnélküliségében mégis eljut egy teljesebb és eredendőbb olvasás tisztására, s épp így tud az olvasás ontológiai státuszának megfelelni.

Egy hívő és ontologikus exegézis számára fontos a kérdés: a názáreti Jézus, a megtestesült Logosz, *hogyan olvasott*, miképp értelmezte a Törvényt és a Prófétákat? Fel kell tárja, miképp olvasta az írást az a Jézus, aki felismerte: itt végül minden Őróla szól, Őerte íratott, s e szövegek végül az Ő küldetését körvonalazzák, mely küldetést Ő halálával és feltámadásával be is teljesítette. A megtestesült Ige exegézisét mi már nem ismerhetjük meg másképp, mint a benne hívő apostolok és evangélisták közvetítésével, írásaikból mégis tanulni akarjuk a jézusi exegézist. Hisz a keresztény írásértelmezés nem mondhat le arról, hogy az evangélium szövegében Jézus létmegértésében mozogva az Ő exegézisét tanulja, betűről-betűre haladva, de mindvégig az Úr értelmezésében - azaz mindvégig az Ő szeretetében megmaradva. Aki erre képes, az „ugyanabban a lélekben olvas”, élő könyvvé vált, bemre történik a szavakba testesült és a betűk jelentéstelenségébe aláhullott Ige feltámadása. Minden betűben észleli a Logosz alászállásának és felmagasztaltatásának teljes ívét, s így Tőle tanulja a szöveg végső exegézisét. Az olvasás aktusában a Lélek az olvasót magát formálja élő könyvvé, ajándékozza meg szabadsággal, emeli bűnös testi létmódjából a megváltott létmód szeretet-testiségébe. A szöveg természetének megfelelő olvasás nem más, mint az olvasó belső átalakulása. Ez az átalakulás pedig Ulrich szerint Móriában történik.

Mit is jelent itt „Móriában lenni”? A hagyomány ismeri a „philosophari *in* Maria”

gondolkodói útját. Ennek az útnak egyik szempontja, ha „Máriában *olvassuk az írást*”. Többről van szó, mint hogy a keresztény gondolkodó mintegy *Mária oltalmába* ajánlja munkásságát. Mária nem csak mintája az Ige befogadásának, kihordásának és szülésének, hanem ezen túl szabadon megnyitja saját létét mindenki előtt, aki Isten Igéjét be akarja fogadni. Mária Istennek kimondott igenjét megnyitotta arra, hogy minden ember belőle merítse igenjét. Mária jelen van az írás olvasásakor - rejtve, de nem csupán jelképesen, hanem valóságosan, mint a tiszta végesség, a tiszta befogadóképesség „in Person”. Őbenne ment végbe a megtestesülés, ezért csak az ő titkát megértve lehetséges elgondolni a megtestesülést, csak őbenne lehet befogadni Isten Igéjét. S aki olvasva az írást bensőleg megnyílik az Igére, aki az olvasás módján szívébe fogadta be az Igét: *Mária szívében van*.

Ontológikus exegézis. Ulrich életművében ezt látjuk a legígéretesebb felvetésnek, az igazi kihívás pedig ezen ontológikus exegézis, ezen ontológikus olvasás gyakorlása. Még akkor is, ha ez nem egy modern értelemben vett *módszer*, hanem inkább egy filozófiai illetve teológiai jellegű elmélyülés, *spirituális gyakorlat*, mely megnyit minket Isten szavára

Kitekintésként ezért elsősorban nem kutatási témákra Ulrich életművének még meg nem szólaltatott lehetőségeire szeretnénk most utalni, hanem arra az útra, melyet az írás ontológikus olvasása nyit meg előttünk. A dolgot magát szeretnénk szemlélni, Isten szavát szeretnénk befogadni, a lél legtágabb horizontján olvasni, olvasói szegénységben. Megérteni, szellemi módon befogadni az evangéliumot, kezdve talán épp ezzel a mondattal: *AX.r|0ro<; úuroc ó áv0pco7io<; víóc 0soü ijv.*¹²²¹ Épp innen kiindulva a dolgozatunkban megfogalmazott meglátásaink két területen mégis hasznosíthatónak tűnnek.

Tudományos szempontból a *teológia és exegézis közötti párbeszédének területén* tartjuk megfontolandónak a biblikus ontológia és az ontológikus exegézis lehetőségeit, s ha ezek a párbeszédben valóban gyümölcsözőek, akkor nézetünk szerint e lehetőségek a teológiát és az exegézist önmagában is formálhatják. Lelkiség! szempontból pedig azt a lehetőséget tartjuk fontosnak, hogy felismeréseink segíthetnek a lelki értelmezés szükségessége mellett szóló érveket megerősíteni, a *lectio divina* gyakorlatát elmélyíteni.

¹²²¹ Mk 15,39

NÉVMUTATÓ

- Adam, 160,202
 Albert, 201
 Áldana, 23
 Alexandria-i Szent Kelemen,
 97,150
 André, 21
 Aquinói Szent Tamás, 25, 29, 32,
 33, 39, 53-60, 63, 75-78, 86,
 101-136, 143, 174, 215,
 224,225, 237, 300
 Arisztotelész, 39,54,78,82,89,
 90,101-103,110,133
 Aubert, 113
 Auer, 81
 Avicenna, 127
 Baader, 145
 Balthasar, 16-24,28,31,36,46,
 65,81-82, 115, 118, 128-136,
 141, 160, 173, 178, 182, 203,
 205,207, 211,244, 245, 291,
 298
 Barth, 82,117
 Baum, 18,37
 Baur, 162
 Bautain, 117
 Beck, 38
 Berger, 104,109-111
 Bergson, 28
 Betz, 23
 Bieler, 22,29-30,46,50,63,66,
 67,136
 Bloch, 274
 Blochmann, 91
 Blondel, 77, 80, 113, 160. 161,
 181,205
 Bodin, 82
 Boethius, 54
 Bolla, 129
 Bollinger, 120
 Bolzano, 116
 Bonaventura, 75,79, 102,136
 Bonhoeffer, 82, 138
 Borghesi, 157
 Borja, 111
 Böhler, 186
 Bréhier, 79
 Brentano, 76
 Bresson, 245
 Brito, 156, 157
 Broer, 186,190
 Bruaire, 20, 24,31, 77, 118
 Bmner, 77, 160
 Brunschvicg, 79
 Buber, 32, 167, 274
 Bultmann, 41,89,180,186,200
 Calvin, 75
 Cano, 106
 Canterbury Szent Anzelm, 48,
 75,103
 Carelli, 21
 Casper, 85
 Chenu, 79, 102
 Cherbuiy, 82
 Claiivaux-i Szent Bemát, 71
 Coleman, 23
 Copleston, 107
 Coreth, 95,108,112, 114
 Cornoldi, 107
 Crowe, 103
 Colimáim, 187
 Cusanus, 136, 150
 Csontos, 61,94, 95,241
 de Fináncé, 28
 de la Potterie, 181, 185, 189,
 202-206
 de la Tour, 23
 deLubac, 16, 77,183, 189,304
 de Raeymaecker, 28
 de Vries, 76
 Derrida, 57
 Descartes, 48,75,76,80,82,90,
 91,105
 Desmond, 23
 Deutinger, 106
 Dilthey, 231
 Dionüsziosz Areopagitész, 54
 Dirven, 114
 Disse, 132-135, 207
 Drey, 116
 Duns Scotus, 29,33,50,75,136
 Eckhart, 55, 274
 Eichinger, 116
 Erasmus, 75, 105,151,163
 Fabro, 22, 27,28
 Fehér M., 85,87, 90,119, 120
 Feiter, 16,20-25,33,45,46,50- 57,
 68,87, 169-174,194-196,
 204,238, 335
 Féld, 40
 Fénelon, 109
 Feuerbach, 75,82, 156
 Fichte, 35,48,82, 115,153
 Fink, 201
 Forest, 28
 Franz, 116
 Freud, 32
 Frohschammer, 107

- Fuchs, 81
 Gadamer, 85
 Garrigou-Lagrange, 80, 111, 130,165
 Geiger, 28
 Gerdes, 76
 Gestrich, 137 Gethmann-Siefert, 87
 Gilson, 27-30,57-58,68,75-80, 107,124, 130
 Gnilka, 185-188, 200
 Goethe, 137, 157
 Grabmann, 102-107
 Grandmaison, 160 Greshake, 22, 136-142 Grillmeier, 183, 186
 Guardini, 76,137,160-162,181
 Guggenberger, 120
 Guillaume d'Auxerre, 103
 Guillet, 160
 Guitton, 160
 Günther, 112, 116,117
 Habermas, 57
 Haeffoer, 21, 22, 29, 32,43-49, 85,88-92,95, 124, 172
 Haering, 231
 Hahn, 187
 Hallensleben, 226
 Harnack, 88, 89, 162,186 Hegel, 11,24, 25,29-39,48-63, 75, 82, 85, 90, 106, 112-119, 130, 136, 137, 145, 155-159, 168, 171, 172, 195, 198,210, 224-227, 231, 244, 245, 258, 263, 267-269, 273, 274, 280, 282,290-293
 Hegyi, 42,47, 87,88, 93,172
 Heidegger, 24-33,41-44,47-63, 70, 77, 80, 85-95, 112, 115, 119-124, 131, 143, 169-172, 195-198, 211, 226, 244, 258, 263,267, 271-274,280, 282
 Heinzmann, 127
 Heisenberg, 207
 Hemmerle, 136-144
 Henrici, 95, 96,168
 Hermes, 76, 116,117
 Hirscher, 116
 Hofbauer Szent Kelemen, 116
 Honecker, 111
 Horváth Pál, 27, 110-114
 Horváth Sándor, 28
 Huidobro, 85, 119,120
 Hume, 105
 Husserl, 85
 Illich, 229
 Iwand, 138
 J. Bieler, 23
 Jakab, 21-30, 36,39,42,45, 52, 53,58, 63,68,112, 202,231
Jaspers, 121, 147, 153
 Johannes a Sancto Thoma, 112
 Jovilet, 80
 Jüngel, 136
 Kant, 36,48,75, 77,81,82,90, 91, 105, 112-119, 131, 136, 137,153-155, 179
 Kasper, 139
 Kempis Tamás, 274
 Kern, 22
 Kierkegaard, 32, 76, 148, 153, 274,280, 298
 Kis Szent Teréz, 32
 Kisiel, 89,90
 Klein, 16,20,21,28,31,39,40, 41,70, 117, 226
 Kleutgen, 107
 Kiinger, 116
 Körner, 182-184
 Kraus, 107
 Krebs, 85
 Kuhn, 76, 106,116, 117
 Kunz, 113
 Kömmel, 180
 Küng, 186
 Laberthonnière, 77
 Lactancius, 150
 LaCugna, 138
 Lakebrink, 112, 113
 Laplace, 206
 Lavalley, 28
 Leibniz, 76, 105,152, 153
 Lentzen-Dies, 40
 Leó, XIII., 108, 109
 Lessing, 154, 156, 179
 Lévinas, 57
 Lewis, 94
 Liberatore, 107
 Lonergan, 112, 114
 López, 23
 Lotz, 22, 27-29, 55, 85, 112-123
 Löwith, 85
 Luther, 75,104, 105,109
 Machiavelli, 82
 Mader, 116
 Malingrey, 163
 Mandonnet, 79
 Manser, 111
 Marcel, 76
 Maréchal, 27,28, 112-115
 Marion, 77
 Maritain, 28,68, 75, 80,82
 Marx, 24, 32,91, 172,198, 274
 Matheron, 152

- Mauriac, 160
 Maxwell, 82
 Mazgon, 89, 129
 Melanchton, 75, 105
 Menke, 178, 186
 Metz, 77
 Mezey, 166
 Michelis, 107
 Minuciusz Félix, 150
 Mirandola, 105,288
 Montaigne, 82
 Möhler, 116
 Muck, 113
 Müller, 120
 Nagy Szent Albert, 75,103
 Nagy Szent Leó, 225, 226
 Neidl, 27,29,30
 Newman, 160
 Nietzsche, 24,25,32,75,89,91,
 131,172, 198, 274,280,281
 Noel, 79
 Novalis, 159
 Origenész, 36, 82, 150,298
 Oster, 20-24,41,50,53,57,63, 65-
 68,173-175,201, 208-210,
 215,216, 219, 220, 230, 231,
 245,252, 262, 298,337
 Overbeck, 88, 89
 Pannenberg, 77,117,136
 Pareyson, 67
 Pannenides, 44
 Pascal, 148
 Patsch, 119
 Pesch, 28, 104,109, 110
 Petrus de Hibemae, 103
 Pieper, 77,90,91,102,107,166,
 168
 Pitschl, 21
 Piusz, IX., 107, 116
 Piusz, V., 109
 Piusz, X., 111
 Platón, 48, 89-91,102, 133
 Plotinosz, 36, 59
 Poszow, 77
 Pöggeler, 88, 89
 Prado, 111
 Przywara, 102, 130,131. 240
 Rahner, 28,77,82-89,113-120,
 136,155, 156, 160,170
 Ratzinger, 81, 102, 167, 179,
 182,184, 190
 Rauch, 226
 Réginaid, 111
 Reimarus, 162
 Renan, 162
 Ricken, 189
 Riedlinger, 189-191
 Rigobello, 21
 Rolfes, 102
 Rosenzweig, 195
 Rosmini, 76, 107, 112
 Rousselot, 113
 Ruh, 138
Sartre, 121
 Scheeben, 165
 Scheler, 76
 Schell, 106, 117
 Schelling, 67,75, 156
 Scheurer, 113
 Schiller, 157
 Schindler, 23
 Schipflinger, 40
 Schleiermacher, 153, 162
 Schlier, 174
 Schmidinger, 28,74-77,81,88,
 104,177
 Schmidt, 34, 35
 Schneider, 110
 Schopenhauer, 76
 Schulz, 30,136
 Schumacher, 120
 Schweitzer, 162
 Seckler, 177-191
 Sengler, 116
 Sertillanges, 28,76
 Servais, 16,21,29
 Siewerth, 21-24, 28-31, 46, 50,
 54-59, 112,120, 121
 Sixtus, V., 106
 Söding, 189
 Spinoza, 82,105,130,147,152,
 153
 Staudenmaier, 116
 Steinherr, 35
 Stoeckle, 81
 Stolz, 110
 Strauss, 116,117, 160,162
 Strolz, 88
 Suarez, 29,33, 50
 Szalay, 23
 Szeiler, 103, 126
 Szent Ágoston, 27, 78,99, 102,
 103,136, 164,229, 274
 Szent Ciprián, 150
 Szent Jeromos, 150
 Szent Jusztinus, 75, 97, 147,
 150,164
 Szent Maximosz, 64, 141,163
 Szent Pál, 54,88, 89, 102,148
 Szent Viktor-i Hugó, 103,185
 Szókratész, 150,151
 Szombath, 33,35
 Tertullianus, 94, 150
 Thévanaz, 149, 150
 Tillich, 77, 117
 Tilliette, 22, 74-79, 83, 100,
 145-164

Tourpe, 21,23, 29	Vető, 129, 156	Weissmahr, 27, 35, 112, 113,
Tyrel, 160	Vico, 152	142,196
Van Erp, 67	Vidrányi, 77	Welte, 120, 200
van Steenberghen, 28,79	Volí 118	Winter, 116
Vass Bálint, 133	Wahl, 157	Wolf, 105,195
Vattimo, 67	Wallner, 36	Wucherer-Huldenfeld, 139,140
Vergote, 76,202	Weil, 148, 149	Wulf, 79
Vermes, 180	Weiss, 115	Zenkovszkij, 77

FERDINAND ULRICH MŰVEINEK JEGYZÉKE

***Életműkiadás a Johannes Verlag gondozásában*¹²³⁷**

Homo abyssus - Dos Wagnis dér Seinsfrage (Schriften 1) (ed. Bieler, M.; Pitschl, F.), Johannes, Einsiedeln²1998. [FU-1961-2-S1] [^FU-1961-2]

Leben in dér Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Arbeiten (Schriften 2) (ed. Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999. [FU-1999-S]

Erzählter Sinn - Ontologie dér Selbstwerdung in dér Bilderwelt des Mdrchens (Schriften 3) (ed. Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²2002. [FU-2000-S]

Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort (Schriften 4) (ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003. [FU-2003-S]

Gabe und Vergebung - Ein Beítrag zúr biblischen Ontologie (Schriften 5) (ed. Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2006. [FU-2006-S]

További művei

Sein und Wesen. Spekulative Entfaltung einer anthropologischen Ontologie, Kézirat, München 1954. [FU-1954]

Inwiefern ist die Konstruktion dér Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffs bei Thomas von Aquin, J. Duns Scotus und Fr. Suarez? Kézirat, Disszertáció, München 1955. [FU-1955]

Anthropologische Urgrundlehre. Eine Auseinandersetzung mit dér anthropologischen Theologie A. Günters, Kézirat, München 1955. [FU-1955-N2]

Versuch einer spekulatívon Entfaltung des Menschenwesens in dér Seinsteilhabe, Kézirat, Habilitáció, Salzburg 1958. [FU-1958-N]

Rezension: G. E. Müller, Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. Bem/München 1959, in:

¹²³⁷ A művek után az általunk bevezetett jelzet szerepel, így: [FU-1961-2-S1] Ha a műnek van korábbi ill. későbbi változata, akkor annak a jelzete is szerepel: [^FU-1961-2], Az életműkiadás 2. és 4. kötete gyűjteményes kötet - az ezekben kiadott művek külön a többi mű között is szerepelnek.

A jelzet logikája a következő: **FU - (kiadás éve) - (megkülönböztető jel)**. A megkülönböztető jel alapján tudhatjuk, hogy az adott évben megjelent művei közül melyikről van szó, ill. további információt jelenthet. Pl. az „S” arra utal, hogy a kötet a Johannes Verlag életmű-sorozat (Schriften) egy kötete. Az „it” és „fr” arra utal, hogy a mű olasz ill. francia nyelven jelent meg.

- Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 4. (1960)267-272. [FU-1960-N]
- Homo abyssus - Das Wagnis der Seinsfrage*, (Horizonté 8), Johannes, Einsiedeln 1961. [FU-1961-2] [^>FU-1961-2-SI]
- Das Problem einer Metaphysik in der Wiederholung*, in: *Salzburgéi- Jahrbuch für Philosophie* 5./6. (1961/62) 263-298. [FU-1962-1]
- Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus*, in: *Ilprobléma dell'ateismo. Atti dél XVI convegno internazionale dél Centro di studi filosofici, Gallarete, 1961*, Brescia 1962, 341-377. [FU-1962-2]
- Seinserfahrung und europäische Integráljon*, in: *L'unification européenne. Réalité et problèmes. Actes de la V-e Rencontre Internationale, 1962*, Institut International d'études européennes, Bozen 1962, 93-120. [FU-1962-3]
- Die Maciit des Menschen bei Friedrich Nietzsche*, in: *Potere e responsibilita. Atti dél XVII. convegno internazionale dél Centro di studi filosofici, Gallarete, 1962*, Brescia 1963, 154-198. [FU-1963-1]
- Neue Aufgaben der Pädagogik im technischen Zeitalter*, in: *Der Mensch in der technisierten Welt. XV Katholischer Deutscher Studententag*, Essen 1963, 101-106. [FU-1963-2]
- Zür Ontologie des Menschen*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 7 (1963), 25-109. [FU-1963-3]
- Die Einheit der Transzendentalien in der Metaphysik des Menschen*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 7 (1963), 110-128. [FU-1963-N5]
- Language - Esprit - Traditon*, in: *Ermeneutica e Tradizione. Atti dél Convegno indetto dal Centro intemaz. Di studi umanistici, Roma 10-16.1. 1963*, Roma 1963, 309-321. [FU-1963-N6]
- Paideia - Logos - Európa*, in: *L'éducation de l'hómmé européen! - Fondements et limites. Actes de la VI-e Rencontre Internationale, 1962*, Institut International d'études européennes, Bozen 1963, 173-222. [FU-1963-N7]
- Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs*, in: *Innerlichkeit und Erziehung: In memóriám G. Siewerth. Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie* (ed. Pöggeler, F.), Freiburg 1964. 27-72. [FU-1964-1]
- Politische Maciit - Philosophie - Gnade*, in: *Ilprobléma dél potere politico. Atti dél XVIII. convegno internazionale dél Centro di studi filosofici, Gallarete, 1963*, Brescia 1964, 382-501. [FU-1964-2]
- Diskussionsbeitrag*, in: *Christologie in einer evolutiven Welt* (Gespräche um Glauben und Wissen: Dokumente der Paulus-Gesellschaft 6), Paulus-Gesellschaft, München 1964, 287-

292. [FU-1964-N3]
Zum Problem Metaphysik und Evolution, in: *Christologie in einer evolutiven Welt. Dokumente d'ér Paulusgesellschaft*, VI, München 1964, 278-292. [FU-1964-N4]
- Zum Verhdlnis von Geist und Materié*, in: *Dér Mensch - Geist und Materié. Dokumente d'ér Paulusgesellschaft*, XII., München 1965, 74-78, 126-138. [FU-1965-1]
- Diskussionsbeitrag*, in: *Dér Mensch: Geist und Materié*, (Gespräche um Glauben und Wissen: Dokumente d'ér Paulus-Gesellschaft 12), Paulus-Gesellschaft, München 1965, 126-138. [FU-1965-2]
- Le mystère de l 'amour dans la démythisation de la morálé*, in: *Demitizzazione e Morálé. Atti d'él Convegno indetto dal Centro intemaz. Di studi umanistici, Roma 7-12. I. 1965*, Padova 1965, 311-324. [FU-1965-N3]
- Philosophische Reflexión über die Frage: Was ist Didaktik?* in: *Die Lehrerbildung im Spannungsfeld unserer Zeit* (ed. Röhrs, H.), Ratingen 1965, 130-142. [FU-1965-N4]
- Zukunft als Gestalt d'ér Freiheit von Ich und Du*, in: *L'avenir de l'hómmé. Actes de la VH-e Rencontre Internationale*, Institut International d'études européennes, Bozen 1965, 49-106. [FU-1965-5]
- La transcendance babélique*, in: *Mito e fede. Atti d'él Convegno indetto dal Centro intemaz. Distudi umanistici, Roma 6-12.1.1966*, Padova 1966, 581-585. [FU-1968-1-fi] [^>FU-1968-1; FU-1968-1-2; FU-1968-1-S3]
- Atheismus und Menschwerdung*, (Kriterien 1), Johannes, Einsiedeln 1966. [FU-1966-3]
- Dérphilosophischer Akt als Ideologiekritik*, in: *Ideología e filosofia. Atti d'élXXI. convegno intemazionale d'él Centro di studi filosofici, Gallarete, 1966*, Brescia 1967, 328-358. [FU-1967-1]
- Rézén sión: J. F. Bjelke, Zür Begründung d'ér Welterkenntnis, Copenhagen 1962*, in *Erasmus. Speculum scientiarum*, 1967, 706-713. [FU-1967-N2]
- Dér Mensch und das Wort*, in *Mysterium Salutis II*. (Kiad. Feiner, J.; Löhrer, M.), Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 657-706. [FU-1967-3] pFU-1967-3-S2]
- Freiheit - Geschichtlichkeit - Intersubjektivität*, in *Historicité ou relativisme*, Instit. Intemat. A. Rosmini, Bolzano 1968. [FU-1968-N3]
- Die babylonische Transzendenz*, in *Kerygma und Mythos VI./Bd. IV., Hermeneutik - Mythos - Glaube*, Hamburg 1968, 234-251. [FU-1968-1] [^>FU-1968-1-fi; FU-1968-1-2; FU-1968-1-S3]
- Dér eine Logos und die vielen Sprachen*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 12/13 (1968/69), 183-224. [FU-1968-1-2] [^>FU-1968-1; FU-1968-1-fi; FU-1968-1-S3]

- Evolution - Geschichte - Transzendenz*, in *Evoluziona e storia uniana. Atti dél XXII. convegno internazionale dél Centro di studi filosofici*, Gallarete 1967, Brescia 1968, 253-321. [FU-1968-4]
- Mito - Metafisica - Esperienza delta fede*, in *Pensiero nitico, nietafisica e analisi dell'esperienza. Atti dél XXIII convegno internazionale dél Centro di studi filosofici*, Gallarete, 1968, Brescia 1969, 252-271. [FU-1968-2-it] [^FU-1968-2-2; FU-1968-2-S3]
- Philosophische Meditation iiber die Einheit von Leben und Tód*, in *Arzt und Christ* 15(1969), 166-197. [FU-1969-1] [^FU-1973-5]
- Fragwürdigkeit des Menschen und Gottesfrage bei Marx, Nietzsche und Kierkegaard*, Kézirat. Hochschule für Philosophie S. J., München (Pullach) 1969. [FU-1969-4]
- Hegel und die Zeitgestalt der Freiheit*, in *Hegel-Jahrbuch 1968/69 (VII. internat. Hegelkongress, Paris 8.-12. IV. 1969)*, Meisenheim 1970, 233-250. [FU-1969-N5]
- Rezension: H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thonias von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 12/13 (1968/69), 435- 438. [FU-1969-N6]
- Logik der Existenz und Offenbarung. Ein Gespräch mit Hegel anhand zweier Bücher von Claude Bruaire*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 249-275. [FU-1969-N7]
- Mythos - Logos - Erfahrung*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970), 187-252. [FU-1968-2-2] [<FU-1968-2-it; FU-1968-2-S3]
- Hegel und die Religion in der Gestalt des Denkens*, in *Anales de la Catedra Francisco Suarez* 9-10 (1969-1970), 31-93. [FU-1970-1]
- Begriff und Glaube*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970), 344-399. [FU-1970-2]
- Ethos a Is onthologischer Ört der Mitmenschlichkeit*, in *Salzburgéi- Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970), 172-229. [FU-1970-3]
- »Kind« (philosophisch-anthropologisch) in *Lexikon der Padagogik*, II, Willmann-Institut, München, Herder, Freiburg 1970-71, 416-422. [FU-1970-4-A]
- »Individuum, Individualität, Individualismus« in *Lexikon der Padagogik*, II, Willmann- Institut, München, Herder, Freiburg 1970-71, 279-282. [FU-1970-4-B]
- »Interesse« (als anthropologische Grundkategorie) in *Lexikon der Padagogik*, II, Willmann-Institut, München, Herder, Freiburg 1970-71, 305-306. [FU-1970-4-C]
- »Leib und Leiblichkeit« (philosophisch) in *Lexikon der Padagogik*, III, Willmann-Institut,

- München, Herder, Freiburg 1970-71, 81-82. [FU-1970-4-D]
- »Sinn und Sinnfrage« in *Lexikon der Pädagogik*, III. Willmann-Institut. München, Herder, Freiburg 1970-71. [FU-1970-4-E]
- Der Mensch als Anfang - Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, (Kriterien 16), Johannes, Einsiedeln 1970. [FU-1970-5]
- Die Krise des säkularisierten Humanismus*, in *Les conflits des humanismes. Dranie actuel de l'occident. Actes de la VIII-e Rencontre Internationale*, 26-29. 8. 1966, Institut International d'études européennes, Bozen 1970, 143-198. [FU-1970-6]
- La dissociazione tra coscienza, legge e autorità per opera della indifferenza della libertà*, in *Coscienza, legge, autorità. Atti del XXIII. convegno internazionale del Centro di studi filosofici, Gallarate, 1969*, Brescia 1970, 165-177. [FU-1970-7]
- L'autorità dell'amore come coscienza della libertà*, in *Studia Pataviana* 18 (1971), 5-24. [FU-1971-1]
- Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen*, in *Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblemi der Gegenwart* (Szerk: Coreth, E., Lotz, J. B.), München 1971, 27-70. [FU-1971-2]
- Hegel und die Frage nach der reinen Endlichkeit. Dialektik des Werdens - Panlogismus - Spekulativer Anfang*, in *Theorein. Rivista Trimestrale di Filosofia*, Palermo 1972. [FU-1972-1]
- Vom Wesen christlicher Heiligkeit*, in *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 1 (1972)385-409. [FU-1972-2]
- Tradition als Befreiung*, in *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und Freiheit. Festschrift für J. B. Lotz* (ed. Vries, J.; Brugger W.), Frankfurt 1973, 181-211. [FU-1973-1]
- Der Nächste und der Fernste - oder: Er in Dir und Mir. Zur Philosophie der Intersubjektivität*, in *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 317-350. [FU-1973-2]
- Gnosis und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel.*, in *Kairos* 15 (1973), 280-310. [FU-1973-3]
- Gebei als geschöpflcher Grundakt*, (Beten heute 3), Johannes, Einsiedeln 1973. [FU-1973-4]
- Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt a. M. 1973. [FU-1973-5] [FU-1969-1; FU-1973-5-S2]
- Gegenwart der Freiheit*, (Horizonté. Neue Folge 8), Johannes, Einsiedeln 1974. [FU-1974]
- Fortschrittsideologie und Grenzen des Wachstums in der Sicht philosophisch-theologischer Anthropologie*, in *Von der Quantität zur Qualität des Lebens*, Katholische Sozialakademie Österreichs, Wien 1974, 36-66. [FU-1974-1]
- Der letzte Wendungspunkt. Zum Verhältnis von Philosophie und Kirche bei Hegel*, in *Miscellana*

- di studi filosofici in memoria S. Caramella*, Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Palermo 1974, 315-340. [FU-1974-2]
- Sein und Mitmensch*, in *Salzburgen Jahrbuch für Philosophie* 19 (1974), 93-128. [FU-1974-3]
- Gott unser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 4 (1975), 29-38. [FU-1975-2]
- Cur non videopraesenteni? Zür Implikation der griechischen und lateinischen Denkform bei Anselm und Scotus Erigena*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975), 70-170. [FU-1975-3]
- Der Soziologismus und die soziale Gestalt der Wahrheit*, in *Sociologisme et Verité: L'authentique Socialité de l'Occident: Table Ronde, 3-5.11.1967*, Institut International d'études européennes, Bozen 1975, 45-122. [FU-1975-N4]
- Sprache der Begierde und Zeitgestalten des Idols*, in *Phänomenologie des Idols* (Szerk: Kasper, B.), Freiburg-München 1981, 133-169. [FU-1981-1] [\Leftarrow FU-1981 - 1-S2]
- Diskussionsbeitrag*, in *Sabiduria popular, simbolo y filosofía: Diálogo intemacional en torno de un a interpretación latino-americana*, Scannone, J. C. Buenos-Aires 1984, 78- 80, 126-132, 167-176. [FU-1984]
- Armut und Reichtum der Freiheit. Eine philosophische Meditation*, in *Evangelische Theologie* 46 (1986), 46-73. [FU-1986-1]
- A Dangerous Reflection on the Fundamental Act of the Creature* In: *Communio ICR* 23 (1996), 558-563
- Der Tód in Erkenntnis und Liebe (Ein Fragment)*, in: *Leben in der Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Árbelien*, (Schriften 2) (Kiad: Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999, 147-227. [FU-1999-S-2]
- Die Dialektik vom Leben und Tód in Phanomen der Kultur*, in: *Leben in der Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Arbeiten*, (Schriften 2) (Kiad: Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999, 229-341. [FU-1999-S-3]
- Zeugen und Verursachen. Das Machen und die schöpferische Anniit der suchenden Maciit der Liebe*, in: *Leben in der Einheit von Leben und Tód - und drei unveröffentlichte Arbeiten*, (Schriften 2) (Kiad: Bieler, M.; Oster, S.), Johannes, Einsiedeln²1999, 343- 361. [FU-1999-S-4]
- The Unity of Life and Death in the Word of Life* in *Communio ICR* 28 (Spring 2001)
- Der Mensch als Logo-tokos*, in: *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort*, (Schriften 4) (Kiad: Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 1-164. [FU-1967-3-S2] [\wedge FU-1967-3]

- Mythos - Logos - Seinserfahrung*, in: *Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*, (Schriften 4) (Kiad: Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 165-350. [FU-1968-2-S3] [^>FU-1968-2-it; FU-1968-2-2]
- Die babylonische Transzendenz. Dér eine Logos und die vielen Sprachen*, in: *Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*, (Schriften 4) (Kiad: Oster, S.), Johannes, Einsiedeln- Freiburg 2003, 351-506. [FU-1968-1-S3] [^FU-1968-1-fr; FU-1968-1; FU-1968-1-2]
- Sprache dér Begierde - Götzenzeit - Reine Endlichkeit*, in: *Logo-tokos. Dér Mensch und das Wort*, (Schriften 4) (Kiad: Oster, S.), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 507-694. [FU-1981-1-S2] [^FU-1981-1]
- The personal unity of glory and poverty in freedom as löve*, in *Communio ICR* 42 (2015), 558-563. [FU-1966-3enpars]
- “Once upon a Time”: Preserving the Pást in a Presence Open to the Future*, in *Communio ICR* 43 (2016), 488-520. [FU-1961-2en pars]
- Giving Time: The Trinitarian Origin of Created Spatio-Temporality* in *Communio ICR* 43 (2016), 484-487. [FU-1961-2en pars]

SZENTÍRÁSI HELYEK ULRICH MŰVEIBEN

Szentírási helyek Ulrich műveiben - művek szerint

FU-1961-2-S1 ¹²³⁸	FU-1963-3 ^{1239 1240 1241 1242}	68	55,9	FU 1968-1-S3 ¹²⁴³
5 2Kor 10, 3-6	77 Mt 22, 34-40	68 íz íz	55, 10-11	353 Gén 11, 1-9
6 2Kor 3, 17-18	77 Mk 12,28-31	70 íz	47, 7-9	363 Gén 10,8
70 Fii 2,6	77 Lk 10, 25-37	71 Mt	4, 1-11	363 Gén 11,7
114 Csel 1, 11	121 Fii 2, 6-11	FTT-1967-3-S2 ¹²⁴⁴		364 Gén 11,9
117 Fii 2 6-10	FTT-1064.1 1229	17 Mt	11, 24	387 Gén 11, 2
167 Róm 1, 1	70 Jn 1,1	44 Gál	3,20	407 Gén 9 20-23
FTI-1962-1 ¹²⁴⁵	FTI-1064.2	66 Gál	3, 20	408 Jn 1, 1
297 2Kor 10, 3-6	501 Gál 3,28	70 Gén	2, 18f	409 Gén 10
308 Gál 4, 4	487 Gal 13 1-4	71 Gén	2, 10	409 Gén 11
FU-1962-2 ¹²⁴⁶	488 Lk 4,5-8	71 Gén	1,20-25	409 Gén 10, 32
351 Fii 2, 5-8	488 Jn 14,30-31	71 Gén	2, 18 '1 HA	409 Gén 11, 1
352 Gén 2, 1-6	489 Róm 5,20	71 Gén	2, 20	409 Gén 10, 10
354 Gál 4,4	489 Róm 7, 19-20	71 Gén	2, 20	409 Gén 11, 1
355 Jn 3, 16-17	489 Róm 5,20-21	74 IKor	11, 13	409 Gén 10,8
371 Jn 3, 13	499 Róm 1, 18-32	76 tx	3, 14	409 Gén 11,4
372 In 3 13	501 Gál 3, 28	80 Gén	11, 1-9	411 Jer 11 28
374 Gál 4,4	501 Jn 3,7	84 Gén	11, 1-9	426 Ef 4, 15
374 Gál 4,4	FTI-1066.3 ^{1247 1248}	105 íz	45, 8	426 Ef 4, 16
374 Csel 1, 11	5 Jer 2,31	109 íz	45,8	430 Fii 2 6-9
FTI-1067.3 ¹²²⁰	5 Fii 2 6-8	113 Mk	4, 25	430 Fii 2, 10
102 Róm 1, 20-22	43 Gén 3, 1-7	113 Mk	11,24	442 2Kor 10 3-6
103 Gén 15,5-6	47 Róm 5, 6-8	122 Mk	11,24	444 íz 14, 13-15
106 Róm 10,3	50 Jn 15, 15-16	130 IKor	13, 1	-T- '122 u, iz
106 Róm 9,4	50 Dt 30, 12	134 íz	48,3	12,1 1,4
106 Gál 4,4	50 Dt 30, 14	134 íz	48,5	484 1, J
106 Gál 4,4	50 Dt 30, 14	142 Zsid	1,5	484 Ef i
106 Gál 4,4	50 Róm 10, 6-8	142 Jn	1, 1	450 íz 14 12 15
106 Róm 11,25-26	51 Mk 11,24	147 Jn	1, 1	461 Gál T 25
106 Róm 11,28	57 Mt 18,23-25	158 Fii	2,6-7	429 Tn J
FU-1963-1 ¹²⁴⁸	57 Róm 11,32	159 Dt	30, 10-14	402 Jll Ív, 2?U
184 Róm 7 6-11	63 Dt 32 21	160 Róce	18 14-16	464 Gén 11 7
	63 íz 65 1-2			468 Gén 10,9
				470 Gén 10 9
				196 Mk 11,23-25

¹²³⁸ Homo abyssus - Das Wagnis dér Seinsfrage¹²³⁹ Zür Ontologie des Menschen¹²⁴⁰ Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs¹²⁴¹ Politische Macht - Philosophie - Gnade¹²⁴² Atheismus und Menschwerdung¹²⁴³ Die babylonische Transzendenz. Dér eine Logos und die vielen Sprachen¹²⁴⁴ Dér Mensch als Logo-tokos¹²⁴⁵ Das Problem einer Metaphysik in dér Wiederholung¹²⁴⁶ Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus¹²⁴⁷ Seinserfahrung und europäische Integration¹²⁴⁸ Die Macht des Menschen bei Friedrich Nietzsche

FU-1968-1-S3 (folyt.)	190 Mk	11,24	327 Uán	4,2	FU-1970-5 ^{1256 1257}	72 Mk	11,24
471 Gén	10, 10-11	193 2Kor	12,4	327 Lk	4,21	80 Mk	11,24
472 Fii	2,6	193 Róm	8,26	330 Jn	1, 1	80 Mk	11, 13f
484 Gén	10	195 Én	6,8	330 Jn	15, 27	80 Mk	11,20
484 Gén	11	212 Fii	2,5f	330 Uán	2, 13	80 Mk	11, 12
484 Gén	12	213 Gál	3,20	330 Lk	1,33	162 Gál	3,28
485 Fii	2, 7-10	213 Hörel	srael	330 IKor	3, 11	162 Róm	10, 19-21
486 Jel	13,3	219 Uán	4, 9-10	330 Gén	4,8	162 Dt	32,21
487 Fii	2, 10	219 Jn	15, 16	330 Ef	5,32	162 íz	65, 1
487 Ef	4,4	219 Róm	5,8-10	330 Uán	1, 1	162 Oz	2, 25
488 Jel	17, 18	219 Ef	1,3f	331 Gál	3,28	162 Oz	2, 1
488 IPét	2, 10	223 Mk	11,24	332 Uán	3, 14	162 Róm	8, 6-29
493 Mk	4, 28	231 Fii	2, 6-11	333 Róm	5, 10	162 Gál	3,25
493 Ef	4, 15	248 Bölcs	13, 1	336 Uán	4, 12.19	162 Gál	3,28
493 IKor	15,28	255 Bölcs	13,2	344 Róm	3,23	163 Gál	4,9
496 Jn	1, 13	261 Jn	1	344 Róm	5,8	163 Jn	17, 15
501 Róm	9,6	261 Jn	10,34	FU-1968-4 ¹²⁵¹		163 Jn	17, 16
501 Róm	9,7	264 Fii	2, 6f	298 Mk	11,24	163 Jn	17, 18
501 Róm	9,8	282 Mt	25,1-13	299 Mk	4,25	164 Jn	12,45
501 Jn	1, 13	282 Jn	4,32	299 Uán	4, 12	165 Fii	2, 6-9
501 Róm	4, 16	305 Mt	11,27	299 Mk	11, 25-26	170 Róm	6,5
501 Zsolt	87,5	306 Mt	7,21	FU-1969-N7 ¹²⁵²		171 Róm	5, 20
502 Zsolt	87,7	306 Ef	4, 15	253 Róm	5,8-10	171 Róm	7, 22-24
502 2Ján	1	319 Jn	10,30	266 Róm	11,32	171 Mk	11,24
503 IKor	3, 17	320 Mt	11,27	266 Róm	9,26	171 Róm	7, 25
503 Róm	10, 12	320 Lk	10,22	FU-1970-1 ^{1253 1254}		172 Csel	1, 11
503 Lk	9, 22	320 Jn	14, 10	35 Gál	4,4	177 Róm	5, 7-8
503 Lk	17,25	320 Jn	16, 15	72 Jn	20, 17	177 Róm	11,32
503 Lk	20, 17	320 Jn	16,28	80 Mk	11, 20 f	FU-1970-6 ¹²⁴¹	
503 Zsolt	118,22	320 Lk	24,29	82 Uán	4, 7f	192 Uán	3, 14
503 Mt	21,42	320 Jn	1, 18	90 Mk	11,24	193 Uán	4, 19
503 Róm	11, 12	321 Jn	5,26	90 Jn	1, 1	193 Uán	4, 12
504 Gál	3,28	321 Jn	5,36	FU-1970-2 ¹²³⁸		193 Uán	4, 10
504 Jn	17, 22-23	321 Jn	6,44	393 Róm	5,8	193 Uán	4,9
FU-1968-2-S3 ¹²⁴⁹		321 Jn	6,37	FU-1970-3 ¹²⁵⁵		193 Mt	25,31-46
169 Mt	11,27	321 Jn	15, 15	223 Mk	11,24	194 Uán	4, 12
174 Höre Israel		322 Jn	15,26	82 Jn	15, 16	197 Róm	8, 15
179 Jn	1, 18	322 Jn	15,26			198 Róm	8,31-32
186 Mk	11,24	326 Jn	1, 12-13			135 Lk	9, 22
FU-1971-2 ¹²⁵⁰		328 Jn	20, 17				
		406 IKor	6,2				

¹²⁴⁹ Mythos - Logos - Seinserfahrung¹²⁵⁰ Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen¹²⁵¹ Evolution - Geschichte - Transzendenz¹²⁵² Logik dér Existenz und Offenbarung. Ein Gespräch mit Hegel anhand zweier Bücher von Claude Bruaire¹²⁵³ Hegel und die Religion in dér Gestalt des Denkens¹²⁵⁴ Begriff und Glaube¹²⁵⁵ Ethos als onthologischer Ört dér Mitmenschlichkeit¹²⁵⁶ Dér Mensch als Anfang - Zür philosophischen Anthropologie dér Kindheit¹²⁵⁷ Die Krise des sakularisierten Humanismus

32 Fii 2,6	406 IKor 2,15	84 Jn 15, 16	135 Lk 17,25
63 Oz 2,25	FU-1973-1 ^{1258 1259 1260}	88 Ef 4, 19	135 IKor 4, IOF
63 Oz 2, 1	197 2Kor 3,6	89 Ef 4, 19	135 IPét 2, 19 f
63 Róm 9,25-27	197 Jn 16, 13	95 Csel 7,56	135 Jn 13, 1
68 2Kor 1, 17 f	197 2Kor 3,3	99 Uán 1, 18	136 Jn 12, 24-26
68 Uán 4, 12	198 Csel 1, IOF	99 2Kor 12,4	139 Mt 4, 3
68 Uán 4, 19	201 Fii 2, 6	99 Gál 3,21	FU-1974 ¹²⁶¹
68 Jn 10,17	201 Lk 22,21	99 Róm 8,26f	40 Jn 16,7
68 Jn 10,18	208 Jn 13,3	99 2Kor 3,6	41 2Kor 3,6
FU-1972-1 ¹²⁴³	208 Jn 5, 30	99 Gál 3, 22	41 Jn 16, 13
85 Gál 4,4	208 Jn 10,30	100 Gál 4,26	41 2Kor 3,3
FU-1972-2 ¹²⁴⁴	208 Jn 14, 12	101 Gén 25, 19-34	47 Jn 15,26
385 Uán 1, 1	208 Jn 14, 12, 14	103 Uán 1, 18	47 Jn 14, 10
385 Uán 2,7	209 Ex 13, 12	104 Jón	47 Jn 14,9
385 Jn 14,9	209 Ex 1,6-14	FU-1973-5-S2 ¹⁻	47 Jn 12,44
389 IKor 13,3	FU-1973-2 ¹²⁶²	y kjcii iu, y	47 Jn 5,36
391 2Kor 5,21	338 Mk 6,49	11, 1-9	47 Csel 1, IOF
391 Fii 2, 6	338 Lk 24, 39	10 Jón	54 Lk 22,21
392 Mk 11,24	343 2Kor 4, 11	10 Uán	54 Lk 22,36
392 Lk 1,45	345 Mk 11,24	21 t,X	67 Jn 5,30
392 Gén 10,9	346 Gál 4,4	3, 14	67 Jn 10,30
392 Gál 4,4	FU-1973-3 ¹²⁶³	3, IIf	68 Jn 14, 12
394 Jn 21, 18	303 Róm 11,28-29	36 Uán	68 Jn 14,28
394 Kol 3,3	304 Róm 11,30-31	57 Jn	68 Jn 14, 12, 14
394 Ef 4,8	305 Róm 11,17-18	57 Jn 12, 24-26	72 Ex 13, 12
395 Gál 2,20	305 Róm 11,24	78 Mk 11,24	72 Ex 1,6-14
395 Jn 15, 16	307 Róm 5,29	125-127 Jn 1, 1	130 Lk 24,39
396 Róm 4, 17	308 Róm 11,32	130 Mt 26, 26	139 2Kor 4, 11
396 Ff 1, 14	FU-1973-4 ^{1264 1265}	130-132 Mt 10,39	145 Mk 11,24
396 Jn 4, 14	21 Jón	134 Mt 10, 39	182 Gén 11, 1-9
399 Gén 21, 1-7	22 Jón	134 2Kor 5,21	209 Ef 4, 15
399 Gén 17,5	71 Jón	135 Uán 1, 10	FU-1974-1 ¹²⁶⁶
400 Róm 5,8	72 Jón	135 Zsid 12,7	64 Mk 11,24
400 Róm 11,32	685 Jn 10, 34	135 Zsid 13, 13	
FU-1974-2 ¹²⁶⁷	686 Jn 1, 13	135 Zsid 10, 33	
316 Lk 24,35-48	686 Róm 11,32	135 Mk 8,31	
335 IKor 2,7		37 Fii 2,6	258 Kol 3,5
		47 Jn 5, 39-40	258 Oz 13, 14
		52 Jn 3,8	278 Mk 11,24

¹²⁵⁸ Hegel und die Frage nach der reinen Endlichkeit. Dialektik des Werdens - Panlogismus - Spekulativer Anfang

¹²⁵⁹ Vom Wesen christlicher Heiligkeit

¹²⁶⁰ Tradition als Befreiung

¹²⁶¹ Gegenwart der Freiheit

¹²⁶² Der Nächste und der Fernste - oder: Er in Dir und Mir. Zur Philosophie der Intersubjektivität

¹²⁶³ Gnosis und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel.

¹²⁶⁴ Gébét als geschöpflicher Grundakt

¹²⁶⁵ Leben in der Einheit von Leben und Tod

¹²⁶⁶ Fortschrittsideologie und Grenzen des Wachstums in der Sichtphilosophisch-theologischer Anthropologie

¹²⁶⁷ Der letzte Wendungspunkt. Zum Verhältnis von Philosophie und Kirche bei Hegel

335 IKor 2, 10-13	686 Jn 19, 7	53 Jn 20, 17	284 Csel 17, 29
336 IKor 2, 15-16	687 Jn 19, 12	54 Mt 9,21	307 Mk 4, 28
339 Róm 1, 19	688 Róm 8,32	54 Lk 8,45	323 Jn 9, 1-41
339 Róm 1,21	688 Gál 2,20	54 Lk 15, 15	323 Jn 20, 29
FU-1975-2 ¹²⁶⁸	691 íz 1, 16-18	55 Fii 2,6	327 Jn 5, 36
35 2Kor 1,20-21	692 Zsolt 51,6	57 Róm 10, 10	327 Jn 5, 19
FU-1975-3 ¹²⁶⁹	693 2Ján 1	73 Jn 1, 10	327 Jn 17,2
149 Mk 11,12-14	693 Uán 5,21	73 Jn 1, 11	327 Jn 17,8
152 Mk 11, 1-11	FU-1999-S-2 ¹²⁷⁰	75 Jn 1, 10	327 Jn 1, 12
152 Mk 8,33	220 Gén 11, If	76 Mk 11,24	328 Jn 1, 12
117 Jn 10, 18	FU-1999-S-3 ¹²⁷¹	76 Jn 1, 16	328 Zsid 4,3
FU-1981-1-S2 ¹²⁷²	329 Róm 5,8-10	89 Zsolt 26,4	328 Sir 16, 26
517 Gén 3,5	329 Róm 11,32	89 Zsolt 25,8	328 Ef 2, 10
517 Róm 8,29	330 Lk 1,45	89 Lk 15,4f	330 Ef 5, 14
518 In 10,34	330 Mk 11,24	117 Róm 5,6-10	330 Róm 5, 1-10
519 Jn 3,3	330 Jn 4, 14	126 Jn 14, 30	341 Jn 14, 11
520 Ef 4, 15	330 Jn 7,38	132 Mk 11,24	341 Jn 10, 30
548 Oz 2, 16-17	330 Jn 8, 36	137 Róm 8,3-4	342 Jn 1, 1
608 Lk 9, 22	FU-1999-S-4 ¹²⁷³	138 Gál 3,28	342 Zsid 4, 3-4
608 Lk 17,25	347 Lk 15, llf	194 Jn 1, 18	442 Jel 3, 14
608 Mt 21,42	360 Jn 1, 3	194 Róm 8,29	442 Jel 3, 14
608 IKor 4, 13	360 Lk 15,18	207 Jn 5,26	449 Ef 4, 32
611 Gén 11,1-9	FU-2000-S ¹²⁷⁴	211 Jn 7, 14-18	456 Mk 4, 28
642 Ex 3, 14	101 Mt 25, 14-30	211 Jn 1, 1	461 IKor 15, 27-28
642 Jak 4, 11	302 Zsid 9,26	215 Gál 3,28	487 Mt 6, 11
645 Mk 1, 24	436 Mt 2, 1-12	215 Róm 8,29	487 IKor 4,7
657 Jn 1, 16	496 Ex 8,2-19	215 Gál 4,4	544 íz 65,4
657 Gál 4, 26	FU-2006-S ¹²⁷⁵	215 Gál 4,4	544 íz 66,3
658 Jn 1, 1	1 Lk 15,11-32	215 Gál 4,4-6	544 Mt 8, 28f
658 íz 54, 1	5 Ef 4, 15	215 Róm 8,29	544 Mt 7,6
658 Gál 4,27	8 Lk 4,21	215 Róm 8,29	546 Lk 23,35
676 Jel 13, 2-3	8 Jn 1,5	225 Jn 15, 14f	556 Mk 11,24
676 Ef 4, 16	31 Jn 8,36	233 2Kor 12,4	561 Jn 1, 12
684 Róm 5, 10	31 Jn 8,31	240 Ef 4, 15	561 Jn 1, 13
685 Jn 4, 14	736 Lk 19, 12	257 IKor 15, 54f	562 Zsolt 72, 28
FU-2006-S (folyt.)	739 Lk 9, 22	796 Uán 2,2	562 Róm 12, 3-6
566 Fii 2, 6-8	739 Lk 17,25	797 Jn 1, 1	
573 Mt 20, 1-16	739 IKor 4, 13	798 Jel 5, 1-14	
575 Jn 11,25	745 Mai 3.18-20	799 Jn 20, 22	
		799 Jn 12, 24	

¹²⁶⁸ Gott unser Vater¹²⁶⁹ Cur non videó praesentem? Zúr Implikation dér griechischen und lateinischen Denkform bei Anselm und Scotus Erigena¹²⁷⁰ Dér Tód in Erkenntnis und Liebe (Ein Fragment)¹²⁷¹ Die Dialektik vóm Leben und Tód im Phanomen dér Kultur¹²⁷² Sprache dér Begierde - Götzenzeit - Reine Endlichkeit¹²⁷³ Zeugen und Verursachen. Das Machen und die schöpferische Armut dér suchenden Macht dér Liebe¹²⁷⁴ Eizahlter Sinn - Ontologie dér Selbstwertung in dér Bilderwelt des Marchens¹²⁷⁵ Gabe und Vergebung - Ein Beitrag zúr biblischen Ontologie

590 Jel	3, 14	745 Bölcs	17, 19-20	800Ef	3,4-5
608 Jn	L 16	747 Zsolt	118, 176	801Zsolt	118, 100
608 Róm	11, 14	747 Lk	15,4f	801IKor	12, 11
608 Ilim	1,9	759 Jn	16, 15	802Róm	8,21
610 Róm	3, 23-24	759 Jn	17, 10	8042Kor	12,4
618 Gén	3,5	759 Jn	10,34	804Zsolt	31, 13
620 Ef	4, 32	759 Zsolt	82,6	805Fii	2,9
621 Jn	3, 14	759 Ex	7, 1	809Jn	1, 12
622 Num	21, 8f	759 Ex	22,28	814Jn	10, 34
622 Jn	3, 14	759 Jn	1, 13	820Jel	12, 15
623 Ex	32, 7-10	759 Uán	3, 1	822Jel	13, 18
638 Jel	7, 17	759 Jn	10,34	825Uán	4,2
638 Jel	2, 17	764 Jel	3, 14	826IKor	4, 13
638 Jn	1,29	765 Jn	13,30	827Lk	9,22
640 Róm	8, 28	767 Róm	8,3-4	827Mt	21,42
640 Zsolt	25,8	775 Lk	1,46	829Ef	4, 16
640 Zsolt	118,176	775 Jn	10,34	829Jn	1, 12-13
643 Uán	1, 1	775 Jn	10, 34-36		
644 Jn	8, 36	775 Zsolt	82,6		
644 Jn	8,31	776 IKor	12,6		
652 Jn	15, 16	776 IKor	15,28		
652 Uán	4, 10	776 Zsolt	72,28		
652 Róm	5,8	779 Róm	8, 26-29		
668 íz	1, 16-18	779 2Tim	2, 19		
669 íz	61, 10	782 Oz	11,3-4		
670 Jer	31,21-22	782 Oz	11,8		
672 Róm	3,24	783 IKor	3,9		
687 Jn	1, 12-14	783 Mk	4,28		
690 Jn	1,4	784 Jn	19, 26-27		
690 Jn	1, 1	784 Jn	1, 1		
692 IKor	13,3	784 Jn	1, 1		
692 IKor	13,3	786 Jn	1, 1		
692 Én	8,5	786 Jn	1, 1		
693 Róm	8, 29	786 Jn	1, 18		
703 Jn	8,31	786 Jn	1, 1		
711 Jn	1, 16	786 Jn	1, 1		
715 Jn	17, 20-23	786 IKor	12,4-6		
717 Róm	12,3-6	786 IKor	15,28		
719 Uán	2, 15	786 Róm	11,36		
719 Lk	7, 27	787 Jn	1, 1		
734 Jel	12, 5-6	787 Jel	12,4		
734 Jel	12, 13-14	790 Uán	1, 1		
735 Gál	3,28	790 Jn	8,31		
736 Lk	15, 13	790 IKor	1,24		
736 Mt	25, 14	794 Jn	8,31		
736 Lk	19, 12				

Szentírási helyek Ulrich műveiben - szentírási könyvek szerint

Genezis			3, 14	FU-1973-5-S2	21			
1,20-25	FU-1967-3-S2	71	3, 14	FU-1981-1-S2	642	Izajás		
2, 1-6	FU-1967-2	352	7, 1	FU-2006-S	759	1,16-18	FU-1981-1-S2	691
2, 12f	FU-1967-3-S2	72	8, 2-19	FU-2000-S	496	1,16-18	FU-2006-S	668
2, 18	FU-1967-3-S2	71	13, 12	FU-1973-1	209	14, 13-15	FU-1968-1-S3	444
2, 18f	FU-1967-3-S2	70	13, 12	FU-1974	72	14, 13-15	FU-1968-1-S3	459
2, 19	FU-1967-3-S2	71	22, 28	FU-2006-S	759	45, 8	FU-1967-3-S2	105
2,20	FU-1967-3-S2	71	32, 7-10	FU-2006-S	623	45, 8	FU-1967-3-S2	109
3, 1-7	FU-1966-3	43				47, 7-9	FU-1966-3	70
3,5	FU-1981-1-S2	517	Numeri			48,3,5	FU-1967-3-S2	134
3,5	FU-2006-S	618	21, 8f	FU-2006-S	622	54, 1	FU-1981-1-S2	658
4,8	FU-1968-2-S3	330	(Lev)			55,9	FU-1966-3	68
9, 20-23	FU-1968-1-S3	402	Deuteronomium			55, 10-11	FU-1966-3	68
10	FU-1968-1-S3	409	30, 10-14	FU-1967-3-S2	159	61, 10	FU-2006-S	669
10	FU-1968-1-S3	484	30, 12	FU-1966-3	50	65, 1	FU-1970-6	162
10,8	FU-1968-1-S3	409	30, 14	FU-1966-3	50	65, 1-2	FU-1966-3	63
10,8	FU-1968-1-S3	363	30, 14	FU-1966-3	50	65,4	FU-2006-S	544
10,9	FU-1968-1-S3	468	30, 14	FU-1966-3	50	65, 12	FU-1968-1-S3	451
10,9	FU-1968-1-S3	470	32,21	FU-1970-6	162	66,3	FU-2006-S	544
10, 9	FU-1972-2	392	32,21	FU-1966-3	63	Jeremiás		
10,9	FU-1973-5-S2	9	(Jozs, Bir, Rut, 1-2Sam, 1-2 Ki', 1-2 Kon, Ezdr, Neh, Tób, Jud, Észt, Jób)			2,31	FU-1966-3	5
10, 10	FU-1968-1-S3	409	Zsoltárok			11,28	FU-1968-1-S3	411
10, 10-11	FU-1968-1-S3	471	25,8	FU-2006-S	89	31,21-22	FU-2006-S	670
10, 32	FU-1968-1-S3	409	25,8	FU-2006-S	640	(Siratni, Bár, Ez, Dán)		
11	FU-1968-1-S3	409	26,4	FU-2006-S	89	Ozeás		
11	FU-1968-1-S3	484	31, 13	FU-2006-S	804	2, 1	FU-1970-6	162
H, 1	FU-1968-1-S3	409	51,6	FU-1981-1-S2	692	2, 1	FU-1971-2	63
11, 1	FU-1968-1-S3	409	72, 28	FU-2006-S	562	2,16-17	FU-1981-1-S2	548
11, 1f	FU-1999-S-2	220	72, 28	FU-2006-S	776	2,25	FU-1970-6	162
11, 1-9	FU-1967-3-S2	80	82,6	FU-2006-S	759	2,25	FU-1971-2	63
11, 1-9	FU-1967-3-S2	80	82,6	FU-2006-S	775	11,3-4	FU-2006-S	782
11, 1-9	FU-1967-3-S2	84	87,5	FU-1968-1-S3	501	11,8	FU-2006-S	782
11, 1-9	FU-1968-1-S3	353	87,7	FU-1968-1-S3	502	13, 14	FU-2006-S	258
11, 1-9	FU-1973-5-S2	9	118,22	FU-1968-1-S3	503	(Joel, Ám, Abd)		
11, 1-9	FU-1974	182	118, 100	FU-2006-S	801	Jónás (csak Jónás alakja)		
11, 1-9	FU-1981-1-S2	611	118, 176	FU-2006-S	640	FU-1973-4 21,22,71,72,104		
11,2	FU-1968-1-S3	387	118, 176	FU-2006-S	747	FU-1973-5-S2	10	
11,4	FU-1968-1-S3	409	(Péld, Pléd)			(Mik, Náh, Hab, Szof, Agg, Zak)		
11,7	FU-1968-1-S3	363	Énekek éneke			Malakiás		
11,7	FU-1968-1-S3	464	6,8	FU-1968-2-S3	195	3, 18-20	FU-2006-S	745
11,9	FU-1968-1-S3	364	8,5	FU-2006-S	692	(1-2 Makk)		
12	FU-1968-1-S3	484	Bölcsesség			„Halld Izrael”		
15, 5-6	FU-1962-3	103	13, 1	FU-1968-2-S3	248	(Az ÓSz.-ben sok helyen szereplő kif.)		
17,5	FU-1972-2	399	13,2	FU-1968-2-S3	255	Hőre Israel	FU-1968-2-S3	174
21, 1-7	FU-1972-2	399	17, 19-20	FU-2006-S	745	Hőre Israel	FU-1968-2-S3	1
25, 19-34	FU-1973-4	101	18, 14-16	FU-1967-3-S2	160	>13		
Exodus			Jézus. Sirák fia					
1,6-14	FU-1973-1	209	16, 26	FU-2006-S	328			
1,6-14	FU-1974	723,						
3, 14	FU-1967-3-S2	75						

			11,24	FU-1970-1	90			
			11,24	FU-1970-3	223			
Máté			11,24	FU-1970-5	72	János	FU-1968-2-S3	261
2, 1-12	FU-2000-S	436	11,24	FU-1970-5	80	1, 1	FU-1964-1	70
4, 1-11	FU-1966-3	71	11,24	FU-1972-2	392	1, 1	FU-1967-3-S2	142
4,3	FU-1973-5-S2	139	11,24	FU-1973-2	345	1, 1	FU-1967-3-S2	147
6, 11	FU-2006-S	487	11,24	FU-1973-5-S2	78	1, 1	FU-1968-1-S3	408
7,6	FU-2006-S	544	11,24	FU-1974	145	1, 1	FU-1968-1-S3	408
7,21	FU-1968-2-S3	306	11,24	FU-1974-1	64	1, 1	FU-1968-2-S3	330
8,28f	FU-2006-S	544	11,24	FU-1999-S-3	330	1, 1	FU-1970-1	90
9,21	FU-2006-S	54	11,24	FU-2006-S	76	1, 1	FU-1973-5-S2	125
10, 39	FU-1973-5-S2	130-	11,24	FU-2006-S	132	1, 1	FU-1973-5-S2	126
10, 39	FU-1973-5-S2	131	11,24	FU-2006-S	278	1, 1	FU-1973-5-S2	127
10, 39	FU-1973-5-S2	132	11,24	FU-2006-S	556	1, 1	FU-1981-1-S2	658
10, 39	FU-1973-5-S2	134	11, 25-26	FU-1968-4	299	1, 1	FU-2006-S	211
11,27	FU-1968-2-S3	169	12. 28-31	FU-1963-3	77	1, 1	FU-2006-S	342
11,27	FU-1968-2-S3	305				1, 1	FU-2006-S	690
11,27	FU-1968-2-S3	320				1, 1	FU-2006-S	784
18, 23-25	FU-1966-3	57	Lukács			1, 1	FU-2006-S	784
20, 1-16	FU-2006-S	573	1,33	FU-1968-2-S3	330	1, 1	FU-2006-S	786
21,42	FU-1968-1-S3	503	1,45	FU-1972-2	392	1, 1	FU-2006-S	786
21,42	FU-1981-1-S2	608	1,45	FU-1999-S-3	330	1, 1	FU-2006-S	786
21,42	FU-2006-S	827	1,46	FU-2006-S	775	1, 1	FU-2006-S	786
22, 34-40	FU-1963-3	77	4, 5-8	FU-1964-2	488	1, 1	FU-2006-S	786
25, 1-13	FU-1968-2-S3	282	4,21	FU-1968-2-S3	327	1, 1	FU-2006-S	787
25, 14	FU-2006-S	736	4,21	FU-2006-S	8	1, 1	FU-2006-S	797
25, 14-30	FU-2000-S	101	7, 27	FU-2006-S	719	1,3	FU-1999-S-4	360
25,31-46	FU-1970-6	193	8,45	FU-2006-S	54	1,4	FU-2006-S	690
26, 26	FU-1973-5-S2	130	9, 22	FU-1968-1-S3	503	1,5	FU-2006-S	8
			9, 22	FU-1973-5-S2	135	1, 10	FU-2006-S	73
			9, 22	FU-1981-1-S2	608	1, 10	FU-2006-S	75
Márk			9, 22	FU-2006-S	739	1, 11	FU-2006-S	73
1,24	FU-1981-1-S2	645	9, 22	FU-2006-S	827	1, 12	FU-2006-S	327
4,25	FU-1967-3-S2	113	10. 22	FU-1968-2-S3	320	1, 12	FU-2006-S	328
4,25	FU-1968-4	299	10. 25-37	FU-1963-3	77	1, 12	FU-2006-S	561
4,28	FU-1968-1-S3	493	15,4f	FU-2006-S	89	1, 12	FU-2006-S	809
4,28	FU-2006-S	307	15,4f	FU-2006-S	747	1, 12-13	FU-1968-2-S3	326
4,28	FU-2006-S	456	15. 11f	FU-1999-S-4	347	1, 12-13	FU-2006-S	829
4,28	FU-2006-S	783	15. 11-32	FU-2006-S	1	1, 12-14	FU-2006-S	687
6,49	FU-1973-2	338	15, 13	FU-2006-S	736	1, 13	FU-1968-1-S3	496
8,31	FU-1973-5-S2	135	15, 15	FU-2006-S	54	1, 13	FU-1968-1-S3	501
8,33	FU-1975-3	152	15, 18	FU-1999-S-4	360	1, 13	FU-1981-1-S2	686
11, 1-11	FU-1975-3	152	17, 25	FU-1968-1-S3	503	1, 13	FU-2006-S	561
11, 12	FU-1970-5	80	17, 25	FU-1973-5-S2	135	1, 13	FU-2006-S	759
11, 12-14	FU-1975-3	149	17, 25	FU-1981-1-S2	608	1, 16	FU-1981-1-S2	657
11, 12-14	ru-iy/uo	80	17, 25	FU-2006-S	739	1, 16	FU-2006-S	76
11,20	FU-1970-5	80	19, 12	FU-2006-S	736	1, 16	FU-2006-S	608
11, 20 f	FU-1970-1	80	19, 12	FU-2006-S	736	1, 16	FU-2006-S	711
11,23-25	FU-1963-1	196	20, 17	FU-1968-1-S3	503	1, 18	FU-1968-2-S3	179
11,24	FU-1970-6	171	22,21	FU-1973-1	201	1, 18	FU-1968-2-S3	320
11,24	FU-1966-3	51	22,21	FU-1974	54	1, 18	FU-2006-S	194
11,24	FU-1967-3-S2	17	22, 36	FU-1974	54	1, 18	FU-2006-S	786
11,24	FU-1967-3-S2	113	23,35	FU-2006-S	546	1,29	FU-2006-S	638
11,24	FU-1967-3-S2	122	24. 29	FU-1968-2-S3	320	3,3	FU-1981-1-S2	519
11,24	FU-1968-4	298	24. 35-48	FU-1974-2	316	3,7	FU-1964-2	501
11,24	FU-1968-2-S3	186	24, 39	FU-1973-2	338	3,8	FU-2006-S	52
11,24	FU-1968-2-S3	190	24, 39	FU-1974	130			
11,24	FU-1968-2-S3	223						

János (íolyt.)			13. 1	FU-1973-5-S2	135	1. 11	FU-1970-6	172
			13,3	FU-1973-1	208	7, 56	FU-1973-4	95
3, 13	FU-1962-2	371	13,30	FU-2006-S	765	17,29	FU-2006-S	284
3, 13	FU-1962-2	372	14,9	FU-1972-2	385			
3, 14	FU-2006-S	621	14,9	FU-1974	47	Római le		
3, 14	FU-2006-S	622	14, 10	FU-1968-2-S3	320	1, 1	FU-1961-2-S1	167
3, 16-17	FU-1962-2	355	14, 10	FU-1974	47	1, 18-32	FU-1964-2	499
4, 14	FU-1981-1-S2	685	14, 11	FU-2006-S	341	1, 19	FU-1974-2	339
4, 14	FU-1999-S-3	330	14, 12	FU-1973-1	208	1, 20-22	FU-1962-3	102
4, 14	FU-1972-2	396	14, 12	FU-1974	68	1,21	FU-1974-2	339
4,32	FU-1968-2-S3	282	14, 12-1 4	FU-1973-1	208	3,23	FU-1968-2-S3	344
5, 19	FU-2006-S	327	14, 12-1 4	FU-1974	68	3, 23-24	FU-2006-S	610
5,26	FU-1968-2-S3	321	14, 28	FU-1974	68	3,24	FU-2006-S	672
5,26	FU-2006-S	207	14, 30	FU-2006-S	126	4, 16	FU-1968-1-S3	501
5,30	FU-1973-1	208	14, 30-3 1	FU-1964-2	488	4, 17	FU-1972-2	396
5,30	FU-1974	67	15, 14f	FU-2006-S	225	5, 1-10	FU-2006-S	330
5,36	FU-1968-2-S3	321	15, 15	FU-1968-2-S3	321	5, 6-8	FU-1966-3	47
5,36	FU-1974	47	15, 15-1 6	FU-1966-3	50	5, 6-10	FU-2006-S	117
5,36	FU-2006-S	327	15, 16	FU-1968-2-S3	219	5, 7-8	FU-1970-6	177
5, 39-40	FU-2006-S	47	15, 16	FU-1972-2	395	5,8	FU-1968-2-S3	344
6,37	FU-1968-2-S3	321	15, 16	FU-1973-4	82	5,8	FU-1970-2	393
6,44	FU-1968-2-S3	321	15, 16	FU-1973-4	84	5,8	FU-1972-2	400
7, 14-18	FU-2006-S	211	15, 16	FU-2006-S	652	5, 8	FU-2006-S	652
7,38	FU-1999-S-3	330	15, 26	FU-1968-2-S3	322	5, 8-10	FU-1968-2-S3	219
8,31	FU-2006-S	31	15, 26	FU-1968-2-S3	322	5, 8-10	FU-1999-S-3	329
8,31	FU-2006-S	644	15, 26	FU-1974	47	5, 8-10	FU-1969-N7	253
8,31	FU-2006-S	703	15, 27	FU-1968-2-S3	330	5, 10	FU-1968-2-S3	333
8,31	FU-2006-S	790	16,7	FU-1974	40	5, 10	FU-1981-1-S2	684
8,31	FU-2006-S	794	16, 13	FU-1973-1	197	5, 20	FU-1964-2	489
8,36	FU-1999-S-3	330	16, 13	FU-1974	41	5, 20	FU-1970-6	171
8,36	FU-2006-S	31	16, 15	FU-1968-2-S3	320	5, 20-21	FU-1964-2	489
8,36	FU-2006-S	644	16, 15	FU-2006-S	759	5, 29	FU-1973-3	307
9, 1-41	FU-2006-S	323	16, 28	FU-1968-2-S3	320	6,5	FU-1970-6	170
10, 17	FU-1971-2	68	17,2	FU-2006-S	327	7, 6-11	FU-1963-1	184
10, 18	FU-1971-2	68	17,8	FU-2006-S	327	7, 19-20	FU-1964-2	489
10, 18	FU-1975-3	117	17, 10	FU-2006-S	759	7, 22-24	FU-1970-6	171
10, 30	FU-1968-1-S3	462	17, 15	FU-1970-6	163	7, 25	FU-1970-6	171
10, 30	FU-1968-2-S3	319	17, 16	FU-1970-6	163	8, 3-4	FU-2006-S	137
10, 30	FU-1974	67	17, 18	FU-1970-6	163	8, 3-4	FU-2006-S	767
10, 30	FU-2006-S	341	17, 20-2 3	FU-2006-S	715	8, 6-29	FU-1970-6	162
10, 30	FU-1973-1	208	17, 22-2 3	FU-1968-1-S3	504	8, 15	FU-1970-6	197
10, 34	FU-1968-2-S3	261	19,7	FU-1981-1-S2	686	8,21	FU-2006-S	802
10, 34	FU-2006-S	759	19, 12	FU-1981-1-S2	687	8, 26	FU-1968-2-S3	193
10, 34	FU-2006-S	759	19, 26-2 7	FU-2006-S	784	8, 26f	FU-1973-4	99
10, 34	FU-2006-S	775	20, 17	FU-1968-2-S3	328	8, 26-29	FU-2006-S	779
10, 34	FU-2006-S	814	20, 17	FU-1970-1	72	8, 28	FU-2006-S	640
10, 34	FU-1981-1-S2	518	20, 17	FU-2006-S	53	8, 29	FU-1981-1-S2	517
10, 34	FU-1981-1-S2	685	20, 22	FU-2006-S	799	8, 29	FU-2006-S	194
10, 34-36 i	FU-2006-S	775	20, 29	FU 2006-S	323	8, 29	FU-2006-S	215
11,25	FU-2006-S	575	21, 18	FU-1972-2	394	8, 29	FU-2006-S	215
12, 24	FU-2006-S	799				8, 29	FU-2006-S	215
12, 24-26 i	FU-1973-5-S2	57	Apostol ok cselekedetei			8, 29	FU-2006-S	693
12, 24-26 i	FU-1973-5-S2	57	1, 10f	FU-1973-1	198	8,31-32	FU-1970-6	198
12, 24-26 i	FU-1973-5-S2	136	1, 10f	FU-1974	47	8, 32	FU-1981-1-S2	688
12,44	FU-1974	47	1, 11	FU-1961-2-S1	114	9,4	FU-1962-3	106
12,45	FU-1970-6	164	1, 11	FU-1962-2	374	9,6	FU-1968-1-S3	501

			4, 2	FU-2006-S	825
			4, 7f	FU-1970-1	82
Filippi levél (folyt.)			4, 9	FU-1970-6	193
2,6-10	FU-1961-2-S1	117	4, 9-10	FU-1968-2-S3	219
2,6-11	FU-1963-3	121	4, 10	FU-1970-6	193
2,6-11	FU-1968-2-S3	231	4, 10	FU-2006-S	652
2, 6f	FU-1968-2-S3	264	4, 12	FU-1970-6	193
2,7-10	FU-1968-1-S3	485	4, 12	FU-1970-6	194
2,9	FU-2006-S	805	4, 12	FU-1968-4	299
2, 10	FU-1968-1-S3	430	4, 12	FU-1968-2-S3	336
2, 10	FU-1968-1-S3	487			
Kolosszei levél			4, 12	FU-1971-2	68
3,3	FU-1972-2	394	4, 19	FU-1970-6	193
3,5	FU-2006-S	258	4, 19	FU-1968-2-S3	336
			4, 19	FU-1971-2	68
(1-2 Tessz, Tit, Fiićin)			5,21	FU-1981-1-S2	693
Timóteusnak írt első levél <small>János második levele</small>					
1,9	FU-2006-S	608	1	FU-1968-1-S3	502
Tinióteusnak írt második levél			1	FU-1981-1-S2	693
2, 19	FU-2006-S	779	(3 Ján, Júd)		
Zsidó levél			Jelenések könyve		
1,5	FU-1967-3-S2	142	2, 17	FU-2006-S	638
4,3	FU-2006-S	328	3, 14	FU-2006-S	442
4,3-4	FU-2006-S	342	3, 14	FU-2006-S	442
9,26	FU-2000-S	302	3, 14	FU-2006-S	590
10, 33	FU-1973-5-S2	135	3, 14	FU-2006-S	764
12,7	FU-1973-5-S2	135	5, 1-14	FU-2006-S	798
13, 13	FU-1973-5-S2	135	7, 17	FU-2006-S	638
Jakab levele			12,4	FU-2006-S	787
4, 11	FU-1981-1-S2	642	12, 5-6	FU-2006-S	734
			12, 13- 14	FU-2006-S	734
Péter első levele			12, 15	FU-2006-S	820
2, 10	FU-1968-1-S3	488	13, 1-4	FU-1964-2	487
2, 19 f	FU-1973-5-S2	135	13, 2-3	FU-1981-1-S2	676
			13.3	FU-1968-1-S3	486
(2 Pét)			13, 18	FU-2006-S	822
János első levele			17, 18	FU-1968-1-S3	488
1, 1	FU-1968-2-S3	330			
1, 1	FU-1972-2	385			
1, 1	FU-2006-S	643			
1, 1	FU-2006-S	790			
1, 18	FU-1973-4	99			
1, 10	FU-1973-5-S2	135			
1, 18	FU-1973-4	103			
2,2	FU-2006-S	796			
2,7	FU-1972-2	385			
2, 13	FU-1968-2-S3	330			
2, 15	FU-2006-S	719			
2, 18	FU-1973-5-S2	10			
3, 1	FU-2006-S	759			
3, 11f	FU-1973-5-S2	36			
3, 14	FU-1970-6	192			
3, 14	FU-1968-2-S3	332			
4,2	FU-1968-2-S3	327			

ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Moment seiner Aktivität nimmt der menschliche Geist das Sein des Seienden wahr, und das daraus resultierende Wissen bestimmt seine Haltung gegenüber dem Sein des Seienden. Aus dieser Quelle wächst das Seinsdenken *à la cm. Férd in and Ulrich*. Weiters ist die Quelle seiner ontologischen Exegese die Austragung der ontologischen Differenz. So liest er im Seienden - intellectus als intus-legere¹²⁷⁷. Und weil er in der Seins-Erfahrung den Gabe-Charakter des Seins wahrnimmt, ist sein Denkweg: Ontologie und Exegese der Liebe.

Ferdinand Ulrich liest die Schrift mit ontologischer Reflexion - das heißt, er liest an dem europäischen Horizont, aber vor allem am Horizont der Philosophie seiner Zeit - und nimmt so die Bibel im Dialog mit seiner Zeit wahr. Diese Haltung ergibt sich letztendlich aus dem Glauben der Offenbarung, weil der Glaube erkennt, dass Gottes Wort zum Menschen aller Zeiten spricht. In diesem Sinne ist sein Denken eine biblische Ontologie¹²⁷⁸ und gleichzeitig die Einübung einer ontologischen Exegese¹²⁷⁹. In unserer Dissertation wollten wir vor allem die denkende Demut und den konsequenten Glauben von Ferdinand Ulrich darstellen, und zur Sendung der Kirche, zur Verkündigung des Wortes Gottes beitragen - genauer zu der vorhergehenden Betrachtung, mit der Gottes Volk von seinem Wort lebt.

Die Vorgeschichte eines der wichtigsten Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, das Dei Verbum, hat sich bereits der Theologie der Offenbarung zugewandt. Laut de Lubac wurde das erste Schema aufgrund solcher Überlegungen abgelehnt¹²⁸⁰. Das Konzil kommt zum Thema der Exegese aus einem offenbarungstheologischen Horizont. Wenn wir über Exegese nachdenken, müssen wir einen breiteren Horizont betrachten, den Horizont der Theologie der Offenbarung - aber von dort aus muss diese glaubende Kontemplation die Welt des inneren Lebens Gottes einerseits und den breiten Horizont des Sein des Seienden andererseits weiter betrachten. Auf diese Weise ist eine ontologische Reflexion mit der prophetischen Mission der Kirche verbunden, und unsere Dissertation wollte einen möglichen Weg dieser Reflexion

¹²⁷⁷ „(in telligere: inter (zwischen) - legere ist so gerade: «intus-legere»), Gabe und Vergebung - Ein Beitrag zur biblischen Ontologie, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2006, 155.

¹²⁷⁸ So der Untertitel: *Gabe und Vergebung - Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*. Dean Ausdruck selbst verwendet Ulrich an drei Stellen: S. 200-201, 707. und 790.

¹²⁷⁹ „Es geht in der onto-logischen Auslegung des Gleichnisses Gabe und Vergebung 154.

¹²⁸⁰ „Die hauptsächlichste Kritik hat sich gegen das «Offenbarungsverständnis» gerichtet.“ DE LUBAC, H., *Die göttliche Offenbarung*, Johannes, Freiburg, 2001. 245

aufzeigen. Ziel dieser Dissertation war es daher zunächst zu zeigen, wie Ulrich die Schrift liest, bzw. wie sich Ulrichs Denken aus der Schrift emährt. Er interpretiert Bibelstellen vielerorts, aber in unserer Dissertation haben wir die Frage vor allem anhand von *Gabe und Vergebung* untersucht. In dieser Studie lag unser Hauptanliegen jedoch nicht darin, die Texte auf enthaltene Informationen hin zu erkennen, um auf Grund derer bestimmte Aussagen zu begründen oder zu widerlegen, sondern in einem tieferen Verständnis von Ulrichs Denken. Die Erforschung eines Denkens beinhaltet natürlich die Suche nach Ursachen und Wirkungen, Strukturen, Regelmäßigkeiten und endgültigen Grundlagen. Um jedoch das Denken als Ganzes verstehen zu können, bedarf es einer Offenheit des Denkens, einer intellektuellen Empfanglichkeit, welche diese Studien in Klammern setzt. In unserem Fall ist dies umso wichtiger, als Ferdinand Ulrichs Denken tief von dieser Offenheit¹²⁸¹ geprägt ist.

Das erforschende Objekt bestimmt den Zugangsweg, die während der Untersuchungen anzuwendende *Methode*¹²⁸². Im Verlauf unserer Arbeit kam die Überzeugung, dass in diesem Fall die Methode, gerade weil sie dem zu untersuchenden Objekt entsprechen muss, nichts anderes sein als eine *den Wesen der Quellen entsprechende Lesart*. Es geht nicht darum, die üblichen methodischen Überlegungen abzulehnen¹²⁸³, sondern nur anzuerkennen, dass in diesem Fall die innere Qualität des Lesens einer der wichtigsten Aspekte ist, und daher sollte die entscheidende methodologische Reflexion beim Verfassen unserer vorliegenden Dissertation sich auf das Lesen selbst beziehen. Im Vergleich dazu waren in unserem Fall das Umgehen mit

¹²⁸¹ Es ist die methodologische Frage, die zu einem Ziel unserer Dissertation führt: der Exegese, die sich im Geiste des modernen Wissenschaftsideals neu interpretiert, nach den Möglichkeiten der Vermittlung zwischen Theologie zu suchen, die die apostolische und prophetische Mission der Kirche in einer spezifischen Weise neu definiert, die den Bedürfnissen des Zeitalters entspricht. Aus unserer Sicht sind die methodischen Unterschiede zwischen diesen Disziplinen tatsächlich auf unterschiedliche Einstellungen der Denker zurückzuführen.

¹²⁸² Wir glauben, dass das untersuchte Objekt in unserem Fall darin besteht, der Haltung des heiligen Thomas von Aquin zu folgen, der das aristotelische Wissenschaftsideal übernimmt und die Frage nach der Methode der Wissenschaft der Natur des untersuchten Objekts unterordnet. Die *ordo disciplinae* - die innere Ordnung einer bestimmten Wissenschaft umfasst die Methoden der Wissenschaft. Diese Reihenfolge muss durch das zu untersuchende Objekt selbst bestimmt werden und dem entsprechen, was das *ordo rerum* - die Reihenfolge der untersuchten Dinge - bereits vorbestimmt. Zur Frage siehe: METZ, W., *Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens* (Paradeigmata 18), Hamburg 1998.

¹²⁸³ „Es geht in der onto-logischen Auslegung des Gleichnisses auch darum, durch die Arbeit der diskursiven Ratio im Text voranzugehen; unierscheidend :u teilen, zu trennen, im Nach- und Nebeneinander unterwegs zu sein, aber ebenso zu verknüpfen, zu sammeln, zu verbinden. Worauf es jedoch entscheidend ankommt ist die Weise wie das geschieht: entweder aus dem Begierde-Hunger einer gnostischen «Aufhebung» des Erzählten ins reine Wissen, um es in die «Klarheit und Gewifheit» des Begriffs zu übersetzen und als (durch-sichtig) Geworfenes ganz zu durchschauen, wobei man nicht mehr wirklich an-schaut und daher gezwungen ist, ruhelos nach neuem, noch «un-durchsichtigem», unverbrauchtem «Material» zu verlangen, das noch nicht rational zerteilt, zerbissen, verdaut und in seiner Intelligibilität durchschaut ist, - oder dadurch, daß das hörende Denken (durch das empfangene Wort Gottes und in ihm) in der Selbst-mit-teilung des Sprechenden sich bewegt, in jener schöpferischen (pneumatischen)

den Quellén, terminologische Probleme, disziplinarische Grenzen oder Fóimen dér Argumentation und dér Systematisierung zweitrangig.¹²⁶⁹

Was jedoch in diesem Zusammenhang aufgrund dér Natúr des untersuchten Objekts auf unerwartete Weise wichtig wurde, ist die Untersuchung des breiteren Kontextes dér Frage, dér Frage dér christlichen Philosophie. Dementsprechend habén wir auch versucht die Natúr, Mission und Grenzen dér christlichen Philosophie, ihre möglichen Wege und Themen zu beschreiben.¹²⁷⁰ In diesem Bereich konnte unser Ziel nicht darin bestehen, eine Art Nóvum zu prásentieren - unsere Arbeit half vielmehr nur Ulrichs Verstándnis, die Klarung des Konzepts dér biblischen Ontologie und dér ontologischen Exegese.

Biblische Ontologie und ontologische Exegese. zwei Momente eines einzigen Denkens. In dér biblischen Ontologie bedenken wir die christliche Seinserfahrung, die eine Art Vorbereitung für das Lesen dér Schrift darstellt, das ontologische Lesen vorbereitet und vertieft. Und die ontologische Exegese ist eine Art zu lesen, die hilft, die Worte dér Schrift, des Meisters besser zu verstehen. *"Denn in seineni Wort war Kraft"¹²⁷¹*, und weil in dieser Kraft eine göttliche Kraft ist, dérén Empfangen nicht als selbstverständlich angesehen werden sollte. Die ontologische Exegese, die den Text am gesamten Horizont des Seins liest, öffhet den Leser für die Quelle des Seins und ist in dér Lage, die Worte dér Schrift von Anfang an zu hören und zu verstehen, wodurch das Denken auf eine metaphysische Offenheit abgestimmt wird.^{1284 1285}

Eine biblische Ontologie! Für Ulrich bedeutet dieser Begriff weder eine klare Lehre, noch ist es eine Seins-lehre, die in ihre Begrifflichkeit schon längst festgelegt ist. Für ihn hat dér Begriff verschiedene, voneinander teilweise unabhängige Bedeutungsmomente, die wir regelmáBig zu untersuchen versucht habén. Ulrich will das Sein nicht im Hegelschen Sinne erfassen, gibt aber nicht auf, wie Heidegger, um zu fragen, woher und wie das Sein „kommt". Das Erfassen oder Begreifen des Seins ist dem Gabe-Charakter des Seins fremd, die Mystik des

Fülle derLeere //ndGeraumigkeit, in derreichen AmintseinerHingabe, seines Sich-verschenkens durch das Wort im Hl. Geist, durch die er die Fruchtbarkeit seiner selbst (trinitarisch) mit-ge-teüten und empfangenen, d.h. als unendlicher Reichtum unendlich amién Frédiéit bezeugt. In dieser überströmenden Viel-Einheit dér sich «durch | sich selbst», durch ihr Eins-sein mit sich selbst, selber (mit-)tábend& Liebe, die daher in jedem Teil ihrer Selbst-mitteihmg ganz, in dér Fülle ihres Lebens gegenwartig ist, kaim nur das liebende Denken unterwegs sein. " Gabe und vergebung, 154-155.

¹²⁸⁵ Dies bedeutet auch, dass die Sekundärliteratur für unsere Studien von untergeordneter Bedeutung war: Wir sahen ihre Verwendung nur insoweit gerechtfertigt, als sie wirklich dazu beitrugen, Ulrichs Denken zu verstehen. Im Vergleich zu dieser Haltung beziehen wir uns häufig auf ihre Schriften, da wir es selbst unter Berücksichtigung dér obigen Ausführungen für wichtig hielten, unsere Ansichten mit ihren Aussagen und Argumenten zu unterstützen.

¹²⁷⁰ Wir fanden es auch nützlich, die Empfehlungen von *Fides ei Ratio* zu berücksichtigen.

¹²⁷¹ Le 4,32

Seins aber will diesen Gabe-Charakter nicht wahrnehmen. Das erstere bringt das Sein zum Schweigen, das letztere ist in eine Stille versteckt. Ulrichs biblische Ontologie ist in erster Linie eine *Kritik aller „Onto-Itheo-Logik“*¹²⁸⁶, aber auch eine *Kritik der Kritik der „Onto-Theo-Logik“*¹²⁸⁷. Die biblische Ontologie nimmt einerseits die modernen Ontologien und ihre Kritik ernst und kehrt dann in diesem Dialog erneuert zur Schrift zurück, zum Wort Gottes, das die Quelle des Seins ist, wo sie wieder bereit ist Gott gegenüber sich der Begegnung mit dem ganz anderen auszusetzen.

In diesem Sinn ist die biblische Ontologie: *eine biblische Seinserfahrung*¹² *. Und an diesem Punkt wird die Seinserfahrung Jesu entscheidend sein, in der gleichzeitig das „Erkenntnis des Seins“ des ewigen Wortes offenbart wird. Aber die Seinserfahrung des Menschen Jesu ist öfters eine Analogie vor uns, seine Vorstellung kann in unüberwindliche Schwierigkeiten geraten. Unabhängig von der konkreten Bedeutung der biblischen Ontologie ist es jedoch unvermeidlich die endliche Seinserfahrung des ewigen Wortes zu untersuchen. Und weil diese Seinserfahrung in der Verkündigung Jesu von Nazareth lebendig ist, weil sie das innere Leben der ewigen Dreifaltigkeit, das Liebesdrama des Vaters und des Sohnes im Geist offenbart, daher ist die Erforschung des im Evangelium vorhandenen „Denkens über die Existenz Jesu“ ein unverzichtbares Kapitel der biblischen Ontologie. Und der am besten geeigneten Ort, um dieses Phänomen zu untersuchen, ist das Gebet Jesu. Denn in der innersten Welt des Gebets Jesu wird offenbar, wer er ist, wer der Vater für ihn ist und was seine Mission ist. Da jedoch das Denken des Menschen Jesu nur im geschriebenen Text erfahren werden kann, stellt sich die Frage, ob sein Denken über das Sein in irgendeiner Weise aus dem Evangelium rekonstruiert werden kann.

Es gibt eine ernsthafte Reflexion in Ulrichs Denken über *das Wesen der Sprache* und sogar über *die Ontologie des geschriebenen Textes, den ontologischen Status des Wortes, des Buchstabens*. Ulrichs Sprachdenken basiert auf Ontologie und Anthropologie. Der Mensch

¹²⁸⁶ „Biblische Ontologie im Sinne Ulrichs bedeutet deshalb gerade keine Ontologie der Bibel, d.h. eine Ontologie der Offenbarung, worin der Inhalt der Religion aus der Förmlichkeit des Glaubens in den Wissen überginge, sondern im Gegenteil ihre äußerste Kritik.“ FEITER, R., *Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* (Bonner dogmatische Studien 17), Würzburg 1994, 241.

¹²⁸⁷ „Nach Heidegger bliebe daneben gewiss nur noch eine Ontologie aufgrund der Bibel übrig: eine Ontologie alsó, welche «Weltanschauungsbildung» ist, die «aus einem faktischen Dasein gemäß seinen faktischen Möglichkeiten [erwächst] und die ist, was sie ist, jenseit dieses bestimmten Daseins», hier aus der glaubigen, d.h. das Wort hörenden Existenz und für diese, deshalb aber den Namen Ontologie gar nicht verdienen würde, da sie das aller faktischen Erfahrung von Seienden vorgängig Verstehen von Sein, das Seinsverständnis, unbedacht liefere“ FEITER, R., *Zur Freiheit befreit*. 242.

¹²⁸⁸ Ulrich selbst verwendet den Begriff. *Mythos - Logos - Seinserfahrung*. in *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort* (Schriften 4), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 2003, 165-350. 266.

ist derjenige, der das Wort empfängt und dann das Wort selbst hervorbringt - hier ist die Frage nach Sprache und Text untrennbar mit der Anthropologie verbunden. In Ulrichs Fali bedeutet dies jedoch, dass wir bei der Interpretation der Sprache auf die Seinserfahrung des Menschen zurückgreifen müssen, die die Grundlage für alles ist, und von hier ausgehend den ontologischen Status der Sprache, genauer gesagt des *Wortes - ó Aóyoc* - beschreiben müssen. Die Quelle des Seins des Menschen ist ein Ja-Wort, und das erste Wort der Ontologie ist die Antwort des Dankes. Die Quellregion der Sprache ist also das Ja, das Sein gibt, und das Ja, welches das Sein empfängt. Die ontologische Differenz ist eine dialogische Differenz. So wird der Text eben in seinem scheinbar toten Körper dafür geeignet, dass der Erzähler in ihm das einzige Wort seiner Liebe, sein Ja zu unserem Sein aussagen kann. In diesem Sinne ist der geschriebene Text, der Buchstabe der scheinbar tote Körper des lebendigen Wortes Gottes. Die Haltung des Lesers, der den Text in seinem lebendigen Körper lesen kann, ist notwendig, um den Text so wahrzunehmen, wie er ist, und ihn nicht auf seine Bestandteile zu reduzieren - das heißt, ihn nicht als toten Körper zu betrachten, durch dessen Buchstaben niemand mehr zu uns spricht. Das Lesen von Zeichen ist das Wahrnehmen einer Tiefe jenseits der Zeichen, die aber auch in den Zeichen gegenwärtig ist. Das ist die Armut des Lesens, genauer gesagt das Umsonst des Lesens, „in der sich *Liebes-Armut (Virgo) und Liebes-Reichtum (Mater)* jenseits aller Dialektik *selbig für einander verwenden*“¹²⁸⁹ Nur der kann die Liebes-Armut des Erzählers im Text wahrnehmen, wer in Armut liest, in demselben Geist, in dem der Text geschrieben wurde. Wer *umsonst*¹²⁹⁰ liest.

Wer liest, bietet sein Sein im Akt des Lesens an, so dass alles, was er liest, Raum darin erhält. Hier zeigen sich die Armut und das Reichtum des Lesers, in dem er sich verliert, um sich tiefer zurückzugewinnen. Der Erzähler, der das Wort „geboren“ hat, atmet das Wort in den geschriebenen Buchstaben ein, fugt sich so in den Buchstaben ein. Der Leser ist am gleichen Weg unterwegs aber von dem Buchstaben zu dem Erzähler. Von hier aus muss man eine *Ontologie des Lesens* suchen.

Aber genau aus dieser Sicht wird deutlich, dass das glaubende Lesen den Weg der Inkarnation des Logos geht, die Liebesdrama des Sohnes den eigentlichen Inhalt der Offenbarung mitvollzieht. Da der Weg der Inkarnation auch der Weg unserer Erlösung ist, ist das glaubende Lesen unsere aktive Teilnahme an unserer eigenen Erlösung. Beim glaubenden Lesen geschieht

¹²⁸⁹ *Gabe und Vergabung*, 770.

¹²⁹⁰ Umsonst - einer der wichtigsten Begriffe Ulrichs. Es ist ein Inbegriff von *gratuité* und *vanité*. So spricht

die Erlösung als innere Transfönnation. Und wenn wir den Weg der Erlösung zurückgehen, werden wir zu dem, was wir wirklich sind: Söhne in dem einen Sóim.

Das *glaubende und ontologische Lesen* ist alsó kein Supplementum, das nachträglich zu den Entdeckungen vom wort-wörtlichen Lesen hinzugefügt wird. Es soll dem Leser das ganze Horizont des Seins als Gabe öffhen, um unsere Sohnschaft in vielen Worten der Schrift zu empfangen. Der Empfang der Sohnschaft füidet aber im Heiligen Geist statt, Er ist derjenige, in dem wir Söhne sind. Das glaubende und ontologische Lesen findet im Geist statt, den die Gläubigen erhalten haben: *fanén Geist der Sohnschaft habt ihr empfangen, in dem wir rufen: «Abba, Vater!»*¹²⁷⁷.

Es ist der Geist, der die göttliche Güte in die undurchsichtige „Vor-Wörtlichkeit“ der Materié „einatmet“, die für den Verstand undurchsichtig ist, so dass das Sein in der Materié selbst *sinilitudo divinae bonitatis*¹²⁷⁸ sein kaim. Der Geist „atmet“ in der Stille des geschriebenen Textes, dass der scheinbar tote Buchstabe für den Leser der Mittler der göttlichen Liebe sein kaim. Ein wesentlicher Aspekt des Lesens ist, dass es irgendwie der

Stefan Oster „Von der Liebe, die umsonst ist.“ Begrabnis von Ferdinand Ulrich, Mühdorf am Inn, 2020 februar 21.
<https://stefan-oster.de/von-der-liebe-die-umsonst-ist-zu-ehren-von-ferdinand-ulrich/> 2020.03.04.

¹²⁷⁷ Rom 8, 15.

¹²⁷⁸ *jpsuni esse creatum est sinilitudo divinae bonitatis.* " *QuaestionesDisputatae De Veritate*, q22. 2. ad 2. „Bewegung¹¹, der Ausgiebung des Geistes entspricht. Wir müssen den in den Buchstaben eingehauchten Geist einatmen, um dann beim dankenden Lesen dem Vater „zurückzuatmen¹¹. Ulrich sieht die Funktion des Geistes als wichtig an, schweigt aber lieber über die Natúr dieser Funktion, weil er die mysteriöse, undurchsichtige Natúr der Aktivität des Geistes in ihrer wirklichen Dunkelheit belassen will. Dies impliziert natürlich, dass die pneumatische Natúr des ontologischen Lesens nicht vollständig beschrieben und nicht methodisch geformt werden kann.

Als Antwort auf diese methodologischen Schwierigkeiten müssen wir uns ***in die ontologische Exegese einüben***. Es ist eine Exegese, die mit einer besonderen Sensibilitát von allén Vorurteilen, allén dem Text fremden Voraussetzungen gereinigt werden soll. Es ist eine „reine Exegese¹¹ - „nur Exegese“ - die Tag für Tag eingeübt werden muss, damit unser Denken von allém, was uns nicht durch den Text selbst gegeben wird, mit emsthafter spiritueller Arbeit und Geduld befreit werden soll. Buchstabe für Buchstabe nimmt der Mensch in Liebe seine

Offenheit für die *Überwesenhaftigkeit des Seins*¹²⁹¹ wahr. Er liest, ist dabei, sich in der Selbstmitteilung des Erzählers iréi zu bewegen, nimmt diese Selbstmitteilung in Liebe an, damit er eben dadurch sein eigenes Sein tiefer annimmt. Somit ist diese Lesart eine Art spirituelle Übung, *das Selbstwerden des Menschen durch das Sich-selbst-Öffnen für den Text*. Diese Tiefe des Lesens tritt nur in einer Atmosphäre der Freiheit auf, weshalb das Lesen eine Schule der Freiheit ist, wir selbst zu werden. *Freiheit ist eine innere Qualitdt des Lesens*.

Das "Lesen, das in der Liebe bleibt", das in der "Atmosphäre der Freiheit" liest, erfordert vollständige *Kenöse*. Nur wer sich im Text völlig verloren hat, kann so lesen. Er sucht nicht nach sich selbst im Text, er will ihn nicht besitzen, er will den Text nicht vollständig keimen, er „liest einfach“¹¹. Dies ist „reine Exegese“¹¹, und hier kann die Armut der ontologischen Exegese zur Quelle unendlichen Reichtums werden. Es ist eine treue, geduldige Armut, ein liebendes Warten, das in der scheinbaren Bedeutungslosigkeit der Buchstaben des Textes dennoch in die Lichtung einem tieferen, reicheren Lesen gelangt und somit dem ontologischen Status des Lesens mehr entsprechen kaim.

Eine wichtige Frage für eine glaubende und ontologische Exegese lautet: *Wie hat Jesus von Nazareth gelesen*, wie hat das Fleisch gewordene Logos das Gesetz und die Propheten interpretiert? Wie liest Jesus die Schrift, wo Er erfahren muss: hier spricht alles von Ilim, diese Texte beschreiben letztendlich seine Sendung, welche Sendung er mit seinem Tód und seiner Auferstehung erfüllt hat? Wir können die Exegese des inkarnierten Wortes nur durch die Erzählungen der in Ilim glaubenden Apostel und Evangelisten keimen lernen, wir wollen die Exegese Jesu irgendwie aus ihren Schriften lernen. Deim die christliche Auslegung der Schrift kaim nicht darauf verzichten, die Exegese Jesu Buchstabe für Buchstabe im Evangélium vorgehend zu lernen, in der Exegese des Herm - das heißt, in seiner Liebe - bleibend.

Wer dazu in der Lage ist, „liest im selben Geist“¹²⁹², ist zu einem lebendigen Buch geworden, in dem die Auferstehung des in Worten verkörperten und in die Bedeutungslosigkeit der Buchstaben verfallenen Wortes stattfindet. In jedem Buchstaben nimmt er die ganze Tiefe und Breite der Demütigung und Erhöhung des Logos wahr, und lenit so von ihm die letzte

¹²⁷⁹ „Ich versuchte darin aufzuzeigen, uve Sein und Mensch ursprünglich zusammengehören und das Sein in eben diesem Bezug zum Menschen seine Überwesenhaftigkeit auch und gerade im Hinblick auf das Menschenwesen offenbart.“ *Homo abyssus - Das Wagnis der Seinsfrage* (Schriften 1), Johannes, Einsiedeln ²1998. 11. (1.)

¹²⁹² „Das Wort-Zeichen versteht, wer (...) aus sich heraus, im selben Geist (Pneunia) des Wortes, die Genesis des Wortes vollzieht, das Gehörte schöpferisch hervorbringt, spricht und lebt.“ *Gabe und Vergebung*, 157.

Exegese des Textes. Beim Lesen fonnt dér Geist den Lesei selbst zu einem lebendigen Buch, verleilit ilmi Freiheit, erhebt ihn von seiner sündigen Leiblichkeit zum Leib-sein dér Liebe. Das dem Wesen des Textes gerechte Lesen ist nichts anderes als eine innere Transformation des Lesers. Und diese Transformation findet laut Ulrich in Maria¹²⁹³ statt.

Was bedeutet hier "in Maria"? Die Traditionkeimt den Denkweg von „Philosophari in Maria“. Ein Aspekt dieses Weges ist das „Lesen dér heiligen Schriften in Maria“¹²⁹⁴. Es geht um melír als das Gébét eines christlichen Denkers, dér für seine Bemühungen um den Schutz dér Gottesmutter betet.

Maria ist nicht nur ein Vorbild, wie maii das Wort empfangen, austragen und gebaren soll. Sie ist weiters íréi, ilir eigenes Sein jedem zu öffhen, dér sich für Gottes Wort zu öffhen béréit ist. Maria öffhet ilir Ja-Wort, damit daraus allé Menschen die Kraft zum Ja- Wort schöpfen. Maria ist beim Lesen dér Schrift immer anwesend - verborgen, aber nicht nur symbolisch, sondern réal, als die reine Endlichkeit, die reine Empfanglichkeit „in Person“.¹²⁹⁵ Die Inkarnation fand in ihr statt, alsó nur wenn mán ihr Geheimnis versteht, kaim mán sich die Inkarnation im Denken mitvollziehen. Nur in ihr kaim das Wort Gottes empfangen werden. Und wer die heiligen Schriften liest, wer sich innerlich dem Wort öffhet, dér das Wort im Modus des Lesens in sein Herz aufgenommen hat: *dér ist im Herzen Mariens*.

Ontologische Exegese. In Ulrichs Oeuvre sehen wir dies als den vielversprechendsten Vorschlag an, und die eigentliche Herausforderung besteht darin, diese ontologische Exegese, das ontologische Lesen zu vollziehen. Obwohl dies keine *Methode* im modernen Sinne ist, kein Vehikel, sondern eine philosophische oder theologische Meditation, eine *spirituálé Übung*, die uns für das Wort Gottes öffhet.

Als Ausblick wollen wir uns daher nicht primar auf Forschungsthemen beziehen, auf die noch nicht ertbrschten Themen in Ulrichs Schriften, sondern auf den Weg, dem das ontologische Lesen dér Schrift vor uns eröffhet. Wir wollen das Dmg selbst betrachten, wir wollen das Wort Gottes empfangen, am weitesten Horizont des Seins, in Armut lesen. Zu verstehen, das Evangélium auf geistliche Weise anzunehmen, beginnend vielleicht mit diesem

¹²⁹³ „Nur in dieser «sapiencia creata» ist biblische Onto-logie wirklich und möglich, weil sie das geschaffene personale ÓITOK ói' des absoluten Logos ist.“ *Gabe und Vergebung*, 790.

¹²⁹⁴ „Die caritas creata als geschaffene Mi t-Exegetin des Wortes Gottes.“ *Gabe und Vergebung*, 793.

¹²⁹⁵ „Wer ist diese geschaffene, reine Freiheit? (...) Sie ist das geschaffene Sein als Liebe in Person. (...) Sie ist die reine, selbstlose, geschaffene liebes-Amiut.“ *Gabe und Vergebung*, 770.

Satz: “*A/j/dá**; *ovToq ó avOpcOtoq üiíoq Ocoo //v.*”¹²⁹⁶ Von hier anfangend scheint uns das Gesagte in zwei Bereichen verwendbar zu sein. Einerseits für den *Dialóg zwischen Theologie und Exegese* kann biblische Ontologie und ontologische Exegese in Betracht gezogen werden, und wenn diese im Dialóg wirklich fruchtbar sind, können diese auch Theologie bzw. Exegese an sich prägen. Für das geistlichen Leben halten wir es für möglich, dass unsere Erkenntnisse dazu beitragen können, die Argumente für die Notwendigkeit einer spirituellen Interpretation zu stärken und die Praxis der *Lectio Divina* zu vertiefen.

¹²⁹⁶ Mc 15,39

NYILATKOZAT

Alulírott, Mazgon Gábor Sándor, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő szabályozás szerint idézek. Dolgozatom nem tartalmaz plágiumot. Továbbá felelősen kijelentem, hogy nincs föl amatban ugyanezen tudományágban doktori fokozatszerzési eljárásom, illetve két éven belül nem volt sikertelenül zárult doktori védésem.

Budapest 2020. november 7.