

Tanulmányok

ANDRÉ SÉGUENNY

A HIT KÉRDÉSE A 16. SZÁZAD SZELLEMI ÁRAMLATAIBAN

„Kiváltképp a mostani időkben azt láthatjuk, hogy bárkit hívő embernek tartanak, bármely hitű legyen vagy bármely szektához tartozzék is” – írja Sebastian Franck 1540-es *Paradoxában*.¹ Utóbb azonban hozzáteszi, hogy „ki-ki erősebben hisz és bízik értelmében, mint a farizeusok.” Aligha találhattunk volna jobb bevezetőt fejtegetésünkhöz, amely a 16. század hitfogalmát járja körül.

Mielőtt rátérnénk témánk taglalására, meg kell szabnunk vizsgálódásunk feltételeit és határait. A hitet nem vallási fogalomként kezeljük, az a pszichológia, filozófia, szociológia és teológia feladata. Olyan 16. századi gondolkodók teológiai és filozófiai nézeteire szeretnénk rávilágítani, akik koruk vallási csatározásaiban jelentős szerepet játszottak vagy valamilyen módon a kereszténység máig tartó megosztottságáról tanúskodnak. Ez talán lehetővé teszi számunkra, hogy jobban megértsük, milyen okok vezettek ehhez a megosztottsághoz.

Magától értetődő, hogy a hit – vagyis az ember szellemi, lelki és erkölcsi tartásának kifejeződése – minden esetben valamilyen ember és Isten közötti kapcsolatba ágyazódik. Jobban mondva a hit nem más, mint e kapcsolat maga. Ennél fogva a hit természete függ e kapcsolat lényegi tulajdonságainak mindenkorri értelmezésétől, illetve attól a viszonyrendszertől, amely egységét biztosítja. A következőkben rá szeretnénk mutatni arra, hogy a különféle teológiai irányzatok vezéregyéniségei mind ugyanazon a véleményen vannak, amikor a hitről mint Istenhez fűződő viszonyról beszélnek, és szembenállásuk oka e kapcsolat eltérő felfogásában, valamint az Istenről és emberről való gondolkodás különbözőségében keresendő.

¹ Franck, *Paradoxa*, no 220–222, 350.

A hit: lehetőség Isten megismerésére

Hogy a 16. század vitáit jobban megérthessük, egy kis történeti áttekintésre van szükségünk. Ennek kiindulópontja a klasszikus középkori skolasztika, mindenekelőtt a tomizmus.

A tomista teológia szerint Isten a létező lét, *ens*, ami megkülönböztetendő a lét, *esse* fogalmától. Isten *ens per se*, vagyis az önmaga általi lét, akinek lényege létezésében rejlik. Ő az, aki van (2Móz/Kiv 3,14), a szintiszta létezés aktusa. Az emberi lényeg részesül Isten lényegéből, azaz létezése Istentől ered. Ebből azonban semmi esetre sem következik, hogy részesül az isteni létből is. A testből és lélekből (anyagból és formából) álló ember lelkének köszönhetően vágyakozik vagy vágyakozhat az Istennel való találkozásra. Az emberi értelem segítségével a teremtés tanulmányozása során csillapíthatja vágyakozását. De ily módon csupán Istennek és ténykedésének ösztönös és teljesen természetes megismeréséig juthat el. Ez azonban hitének megalapozásához éppen elegendő.

A tomizmus tanítása szerint tehát ember és Isten kapcsolatát az embernek az a törekvése határozza meg, hogy eljusson Istenhez. Eszerint a hit tisztán emberi sajátosság, Isten az emberre bízva a döntést: el akarja-e érni a célt – Istent magát. Aquinói Tamás szerint azonban minden forma ösztönösen vágyik a tartalomra, amely által kiteljesedhet. A tartalom, amelyre az ember törekszik, a boldogság, amely csak és kizárólag a legfőbb jóban való részesülés által valósulhat meg. Hogy megtalálhassa, először is tudnia kell megkülönböztetni más felkínálkozó javaktól. A különbségtétel tudás, a tudás megismerés. Ha az ember természetes értelmének köszönhetően rájön, hogy a legfőbb jó Istenben rejlik, akkor törekedni fog arra, hogy minél jobban megismerje. Ember és Isten kapcsolata tehát kognitív jellegű. A hit ismeretelméleti kategória. Anzelm szerint *credo ut intelligam* (hiszek, hogy értek), illetve Tamás szavaival élve: *unio mentis ad Deum, prae-libatio quaedam illius cognitionis quae in futuro beatos faciet* (az ész törekvése Isten elérésére, előzetes megízlelése annak, ami majd boldoggá tesz).

Összefoglalva: a középkor vezető gondolkodója azon fáradozott, hogy a vallásos hitet ismeretelméleti alapokra helyezze. Célja a megismerő hit létrehozása, amely a legfőbb jó, vagyis Isten felé irányul. Az ilyesfajta hívő megismerés csak a kijelentés segítségével lehetséges. A teljes megismerés azonban lehetetlen. Az ember még kijelentés útján sem juthat el Isten valódi lényegének megfejtéséhez, csak a világhoz fűződő kapcsolatát tárhatja fel. Ebből következően a megismerés hiányos, hiszen a teremtett világgal való összevetés csak negatív tudást eredményezhet. Az ember csak az analógiák segítségével szerezhet benyomást egy teljes (pozitív) és helyesnek tartható tudásról, mivel a természeti létezés Isten létéből fakad. Az analogizmus azonban az Isten megismerésére való törekvésben csak részleges eredményre vezet, hiszen a korlátozott létezésből indul ki. Mivel logikus gondolkodásunk segítségével Isten lényegén keresztül juthatunk el bizo-

nyos igazságok felismeréséhez, soha nem tudhatjuk, tudásunk mennyiben megalapozott. Istenről való tudomásunk nem természetes tudatunk kivetülése, hanem hit kérdése. A hit mint megismerési folyamat szorosan kötődik bizonyos erkölcsi követelményekhez, amelyeket Jézus tanított, ennek ellenére az erkölcs a második helyre szorul. Az üdvönyt inkább szellemi, mint erkölcsi kérdés: csak az emberi értelem képes bizonyos – bár nem teljes – megismerés elnyerésére.

A hit megismerő jellegét a skolasztika több irányzata is erőteljesen hangsúlyozta, főképp a középkor végi nominalisták, de a misztikusok is. Időközben azonban valami megváltozott.

A hit és az erkölcs mint Isten megismerésének eszközei

Most foglalkozunk egy kicsit a nominalizmussal és a misztikával, amelyek feltehetőleg nagy hatást gyakoroltak a 16. században jelentkező új teológiai irányzatokra. A nominalizmus a hitet szintén megismerési folyamatnak tartja, a tomizmussal ellentétben azonban meglehetősen szkeptikusan kezeli az emberi értelem képességeit a hit igazságainak megismerésében. William Ockham elveti az analogizmus módszerét, amelyet Aquinói Tamás előszeretettel alkalmaz. Kijelenti, hogy nemcsak Isten létezésének bizonyítása lehetetlen, hanem az olyasfajta emberi problémák magyarázata is, mint például a halhatatlanság. Az emberi értelem csak az individuális szubsztanciák megismerésére képes, ebből adódóan Ockham tagadja annak lehetőségét, hogy az ismeretelmélet segítségével felfoghatjuk az univerzálisak realitását. A hit nála is egyfajta tudás, de forrása a Szentírásban található kijelentés. A tudománnyal szemben, amelynek tárgya a természetes emberi világ, a hit egyedül Isten akaratának függvénye, legalábbis ami tartalmát és megszerzésének módját illeti. Ezzel megszületik a valóság kettőségéről való feltevés, amely lehet isteni és emberi. A hit tehát kizárja az emberi értelem mindenfajta közreműködését.

A misztika jelesei – ezen most a rajnai misztikát értjük, amely közvetlen hatást gyakorolt a 16. század gondolkodóira – szintén úgy gondolták, hogy a hit: tudás. A nominalizmushoz hasonlóan nyomatékosan hangsúlyozták ugyanakkor az emberi értelem alkalmatlanságát. Egy nagyon fontos ponton különböztek azonban a nominalistáktól, jelesül abban az elképzelésben, hogy minden ember lelkében fellelhető egy bizonyos *scintilla* (lélekszikrácska). Ha ezt felfedezzük magunkban, ez hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy megeljük az Istenhez vezető utat.

Összehasonlítva egymással az imént tárgyalt elméleteket változást tapasztalhatunk. Az emberi értelem, amely Aquinóinál alapvető fontossággal bírt, Ockhamnál pedig jelentőségét veszítette, a misztikában ismét szerephez jut, ha a szikra, amelyet Isten belénk ültetett, feléleszti azt. A misztika azonban tisztában van a racionális értelem működésének korlátaival is. A hétköznapi élethez elengedhe-

tetlen, Isten megismerésében azonban nincs semmilyen szerepe. Hiszen célunk nem az intellektuális, hanem az egzisztenciális megismerés, amelyből részesülni akarunk.

Más skolasztikus tételekhez hasonlóan a misztikus tan is rendelkezik egyfajta ontológiával, amely nélkül a misztika előkészítő szerepe elhanyagolható lenne. Elsősorban Eckhart mester az, aki ezt részletezi *Opus Tripartitum* című munkájában. Leírása sok hasonlóságot mutat az Aquinói Tamáséval, de sajátos jegyekkel rendelkezik. Istent azonosítja ugyan a Léttel – „Deus est esse” –, de az állítást meg is fordítja: „Esse est Deus”. Ez minden bizonnyal azt jelenti, hogy az emberi lét az isteni lét része. Másrészt a transzcendens és az egyedi létezés különbözőségét is másképpen magyarázza, mint Aquinói. Míg a tomisták ontológiai, Eckhart inkább metafizikai transzcendenciáról beszél. Az emberi lét az isteni létből származik, de nem ugyanolyan, hiszen a lét nem létezhet individuális szubsztancia-ként. Az emberi valóság kategóriáival kifejezve: Isten sokkal több a valaminél. Isten létezése minden létező fölött áll, hiszen ő minden teremtője. Átala válunk létezővé, ám a *lét* fogalma többet jelent a puszta létezésnél, a „Dasein”-nál, sőt minden létező összességénél („Daseienden”) is.

Isten és az egyedek között azonban létezik egyfajta metafizikai kapcsolat. Ez kognitív síkon létrehozható, ha az ember rászánja magát, hogy feladja énjét, és átadja magát a tökéletességnek. Mindez természetesen fizikailag, azaz egyedi létezőként nem, csakis spirituálisan lehetséges. A tökéletesség elérésének és a vele való egyesülésnek a vágya a misztikus hit alapja. Ez a hit, amely minden addigi tanítással szembefordul, már az evilági életben, itt a földön elhozhatja a beteljesülést, még ha rövid időre is. Ehhez azonban bizonyos előkészületekre van szükség, szellemi/lelki és fizikai tekintetben egyaránt. Meg kell szabadulni mindentől, ami az embert emberré teszi, le kell mondani mindenről, valamifajta „ürességet” kell elérni minden területen, hogy felkészülhessünk a semmi fogadására, ami bizonyos értelemben maga a minden.

A misztikus és a skolasztikus hitfelfogás különbözősége nyilvánvaló. Tamas szerint az emberi értelem képes eljutni Istenhez, és egyetlen kiindulópontja az embert körülvevő világ. Eckhart ugyan nem vitatja az értelem szerepét, de megköveteli a világ elhagyását, mivel a tökéletesség csak saját dimenziójában érhető el.

A hit azonban még mindig a megismerés talaján marad.

Ez a fajta megismerő hit nem képzelhető el bizonyos cselekvő erkölcsiség nélkül. A lemondás kívánalma az ember világhoz kötöttségére vonatkozik. A világtól való elszakadás csak oly módon lehetséges, ha Krisztus útját követjük. Ezzel a keresztyén erkölcs először válik egyenrangúvá az ontológiával.

A hit mint krisztológiai hagyomány

Az erkölcs szerepének kiemelése a későbbiekben alapvetően meghatározza a hit fogalmáról való gondolkodást. A *Theologia Deutsch* című 15. századi anonim értekezés, amely rendkívül nagy hatást gyakorolt a 16. század vallásosságára, elsősorban a keresztről való tant emeli ki. Nem veti el a megismerést mint a hit legfontosabb feltételét, ám szinte kizárólag egyetlen témával foglalkozik: a megismerés megvalósításának gyakorlati kérdésével. Feleleveníti és kifejti a keresztút három hagyományos fokozatát: a szenvtelenséget, a megtisztulást és a megvilágosodást. Ezeket a fogalmakat a keresztény kegyesség is ismeri, de a misztika Isten megismerésének előfeltételeivé teszi őket. A *Theologia Deutsch* szerzője azonban – szemmel láthatólag megfélekedve arról, hogy e fogalmak eddig elsősorban az ontológia és az ismeretelmélet alátámasztására szolgáltak – önálló jelentőséggel ruházta fel őket.

A könyv olvasása során először is az tűnik fel, hogy felszólít Krisztus követésére. De félreértés ne essék: ez nem utánzást jelent. Sokkal inkább arról van szó, hogy fogadjuk el Krisztust tanítómesterünknek. Jézusnak és tanításának ismerete Isten megismerésének helyére lép. A teocentrikus skolasztikus és misztikus gondolkodást felváltja a krisztusközpontúság. A változás a reneszánsz kezdetétől érzékelhető. „Amit meg lehet tudni és meg lehet tapasztalni, abban hinnünk kell már azelőtt, mielőtt megtudnánk vagy megtapasztalhatnánk, másképpen soha nem jutunk valódi tudáshoz. És erre a hitre gondol Krisztus.”² Ez a mondat összefoglalja a *Theologia Deutsch* tanítását: a hit megelőzi a megismerést, egyetlen eszköz annak elérésére, a beteljesedés pedig csakis a Krisztus ismerete által lehetséges.

A *Theologia Deutsch* óriási lépés egy újfajta, megtapasztalható megismerést célzó hitfelfogás felé, amely semmivel nem helyettesíthető, még a bibliai kijelentéssel sem, hiszen az olvasás által szerzett és a mindennapokban meg nem tapasztalt megismerés „nem tudás, csak sejtés”.

A hit mint az ember isteni lényegébe vetett bizalom

A különböző hitfelfogások közül igen izgalmasnak ígérkezik (Rotterdami) Desidérius Erasmus tanításának vizsgálata, akinél a reneszánsz kori keresztény humanizmus nézetei kikristályosodva jelennek meg. Erasmus egyrészt a skolasztikával kívánt szembehelyezkedni, ugyanakkor azonban az ember és Isten közti kapcsolatban egyedülálló módon az emberi tényezőt hangsúlyozta. Erasmus to-

2 „Was möglich ist zu wissen und zu erfahren, daran muss man glauben, bevor man es weiss oder erfährt, anders kommt es nimmer zu wahren Wissen. Diesen galuben meint Christus.” Magyarul: *Frankfurti Névtelen, Német teológia*, Bp., 2005, 142. (48. fejezet)

vábbá – John Colet mellett – először helyettesítette teológiai fogalmakkal a keresztény humanizmus antropológiai elnevezéseit. De tanítását az imént ismertett misztikus elképzelések folytatásának is tekinthetjük.

Erasmus vallási antropologizmusa azon a meggyőződésen alapul, hogy az ember jónak teremtett, és természete az áteredő bűn kártékony hatásai ellenére is az maradt. Azt a tomista felfogást is elfogadja, amely szerint a vallás nem erőszaktétel az emberi természetén, ahogyan Ockham állítja. Épp ellenkezőleg: egyedül az képes felszínre hozni az emberben rejlő természetes jóságot. Erasmus legtöbb írásában ezt a kérdést állítja a középpontba. Elsőrendű célja: vallási szemszögből vizsgálni az embert és lehetőségeit. Mivel Istenről szóló fejtegetéseket nem találunk írásai között, a rá vonatkozó nézeteire csak antropológiai értekezéseinek szövegeiben elszórt, gyakorta homályos megjegyzéseiből következtethetünk. Így például abból, hogy a *logosz* szót *sermón*nak fordítja a bevett *verbum* helyett, feltételezhetjük, hogy Istent azonosítja a léttel, akinek alapvető tulajdonsága önmaga szakadatlan újratemtése. E hipotézis alapján Jézus Krisztus csupán Isten beszédének egyetlen pillanata, amivel nem fejeződött be az állandó újratemtődés folyamata. Minden ember arra hivatott, hogy beteljesítse Isten tervét. Ezzel egy csapásra megváltozott a hitfogalom jelentése – a vallásosság és a tudás helyett egyetlen helyes keresztény magatartássá a cselekvés vált. Jézus követése és a Krisztussá válás már nem a keresztény erkölcs, hanem az ontológia parancsolata. Ez azt jelenti, hogy ennek megvalósításával az egyén biztosítja helyét a tökéletes létben, éppúgy, ahogyan a szó elfoglalja helyét a mondat rendszerében.

Erasmus nem alkalmaz a hittel kapcsolatban olyan fogalmakat, mint például a megismerés vagy az isteni irgalomba vetett bizalom. Felfogása lehetetlenné teszi ilyen megjelölések használatát, hiszen ezek transzcendentális távolságot feltételeznek Isten és ember között. Erasmus szerint a kereszténység az isteni rendeltetés szerint zajló életre korlátozódik. A hit tehát egyfajta életmód, amely minden bajtól mentes, lelki békesség és a gondolkodás öröme jellemzi, annyira értékes, hogy ha valaki belekóstol, semmiért a világon meg nem válna tőle. Erről beszél Erasmus *Enchiridion militis christiani* című művében, ahol a Paulus Volfushoz intézett levelében úgy fogalmaz, hogy Krisztus azt szeretné, ha mindenki jól akarná élni az életét, és azt akarja továbbá, hogy ki-ki a saját erejének megfelelően törekedjék erre a célra az igazi hit által.³ Ebből következően az ilyesfajta

3 „Verum in omni vitae genere sit hoc omnium commune studium, ut pro sua quisque virili ad Christi scopum omnibus praefixum enitatur, et ad id invicem nos cohortemur, atque etiam adiutemus, nec invidentes iis, qui nos in hoc stadio praecurrunt, nec fastidientes imbecilles, qui nos assequi nondum possunt.” Erasmus, *Enchiridion militis christiani* = Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Ausgabe in acht Bänden lateinisch und deutsch, ed. Werner Welzig, T, I, Darmstadt, 1968, 50–51. (A magyar fordítások nem közlik ezt az előszót.)

keresztény hit normája a keresztény élet normája is egyben, és ahhoz, hogy elérjük, csak szabad akaratunkra van szükség. Ez nem haladja meg az emberi képességeket, még úgy sem, hogy különleges kegyelemben kell részesülnünk. Csupán Krisztus evangéliumi tanítását kell követnünk. Ez áll Erasmus egyik fő művében, az *Enchiridion*ban. Feltűnő továbbá, hogy traktátusaiban egyetlen eszkatológiai utalást sem találunk. Ez azonban megfelel rendszere logikájának, ahol szó sincs a túlvilági életről, minden kijelentése az evilági életre vonatkozik. Az ember csak ennek során teljesítheti az Isten által kitűzött célt. Talán meglepő, de Erasmus nem mutat érdeklődést a túlvilág iránt. Még a *De praeparatione ad mortem* című, a halálra készüléstről szóló munkájában sem foglalkozik vele.

A helyes hitélet jele Erasmus szerint a lelkiismeret békéje. Van azonban egy másik ismérv is, a felebaráti szeretet. Gyakorlása annak bizonyítéka, hogy az ember megértette: minden egyes létező állandó kapcsolatban van Istennel, tehát Isten minden kereszténnyel párbeszédet folytat, amelynek során valójában önmagával társalog.

E kritériumok alapján Erasmus tana megmenekül a szubjektivizmus vádjától, de aligha védhető meg Luther szemrehányásaitól, aki szerint Erasmus „nem jámbor”. Az is igaz továbbá, hogy Erasmus hitének – amely az emberben látja Isten ténykedésének kizárólagos manifesztációját – célja az ember, nem pedig Isten maga.

Luther hite

Luthert valójában mélyen megrázta Erasmus tanítása. Mondhatnánk azt is, hogy a nagy reformátor gondolatai nem a középkori teológusok, hanem sokkal inkább a keresztény humanisták tételeire reagáltak. Újra és újra ugyanazt a kérdést járták körül: mi az ember helye és szerepe a világban? Válasza szöges ellentétben áll elődei elképzelésével: az emberi és isteni lét radikális különbözőségét hirdeti. Ezt az ontológiai eltérést csak súlyosbítja az embert és Istent elválasztó, áthatolhatatlan transzcendentális távolság. Ennek következtében a skolasztikának a megismerésre irányuló minden törekvése nemcsak hiábavaló, hanem egyszerűen nevetséges.

Isten létezését természetesen nem kérdőjelezi meg. Az ember veleszületett tudásának tulajdonítja, ugyanakkor a teremtésből is bizonyítható. Ez a tudás a következőkre vonatkozik: Isten létezik, vigyáz ránk és minden jó forrása.⁴ Tudjuk továbbá – írja Luther a galatákhoz írott levél kommentárjában –, hogy a világot Isten teremtette.⁵ Hangsúlyozza, hogy ez az ősi tudás az áteredő bűn és a

4 Martin Luther, *Auslegung des Propheten Jonas*, 1526 = *WA XIX*, 26, 7.

5 *I. m.*, LV, 1, 607, 28.

jelenlegi bűnök ellenére is az ember birtokában marad.⁶ Ennek a tudásnak azonban semmi köze a hithez, nem előképe annak – ahogyan Aquinói gondolta. Mind erkölcsi, mind vallási tekintetben közömbös, mint a „világi” ember számára a Szentírás tartalma, hiszen a tudásnak semmi jelentősége nincs az örök üdvösség szempontjából. Ez a fajta „történelmi vallásosság” – ahogyan Luther nevezi – csupán látszólagos hit. Egy tanuló tudományba vetett hitéhez hasonlítható, aki tud az antipódusok létezéséről, és elhiszi, hogy ott éjszaka van, miközben itt süt a nap. Ez a tudás alapú hit nem oldja meg az ember személyes problémáit, és legfőképp nem magyarázza meg, hogyan fogadhat el Isten bennünket, bűnösöket, akik minden fáradozásunk vagy akaratunk ellenére képtelenek vagyunk megszabadulni vétkeinktől. Minél többet gondolkodik ezen valaki – Luther élete jó példa erre –, annál elviselhetetlenebb lesz számára a kérdés, főként azért, mert a jogos büntetéstől való félelem személyes érzéssé válik, hiszen nem akárkinek a bűnösségéről van szó, hanem a sajátunkról. Minél inkább keresi valaki a megbocsátást, annál nagyobb bűn nyomja a lelkét, hiszen a megbocsátás utáni vágy önző érdekből fakad.

Luther nagyon gyorsan megértette, hogy a tudás alapú hit nem segít az emberi problémák megoldásában, nem békítheti ki az embert Istennel. A megbékélés és az Istentől való rettegés megszűnése azonban a bűnbocsánat előfeltétele. Minden jócselekedet, amely az isteni kegyelem elnyerését célozza, hamis biztonságérzetet kelt az emberben, amely gyorsan szertefoszlik és csak keserűséget hagy maga után. Töprengésünkkel ugyanide jutunk: minél többet gondolkodunk, annál igazságtalanabbnak tűnik szemünkben Isten, aki arra teremtett bennünket, hogy elkárhozzunk. A jó szándék sem használ, hiszen az is önzésen alapul, mivel a menekvést keresi. És ezzel be is zárul a kör az ember számára.

Abban a pillanatban azonban, amikor valaki végső kétségbeesésében teljesen lecsupaszítja magát (*nackt, nudus* lesz), és lemond az önálló cselekvésről, akaratról, tudásról, abban a pillanatban tehát, amikor mind erkölcsileg, mind értelmileg lemeztelenedik, azaz megszabadítja magát mindentől, ami lényének része, és hagyja, hogy bűneinek súlya ránehezedjék – ekkor tehát Istenhez fordulhat. Csakis akkor fogja fel tehát *ex abrupto*, azaz ösztöneivel, nem pedig intellektuálisan: ez a felfoghatatlan, félelmetes Isten az Atya, aki szereti őt, hiszen egy apa a gyermekét mindig szeretni fogja, ha az közeledik hozzá. És meg fog neki bocsátani, mivel egy apa azt nem tagadhatja meg. Sőt: az Atya felkínálja a bűnbocsánatot, még mielőtt kérnénk rá, ez Krisztus áldozatának mélyebb értelme. Ennek megértése elegendő ahhoz, hogy alapjaiban változtassunk életünkön.

És noha felismerjük Istent Krisztus alakjában, soha nem ragadhatjuk meg teljes egészében, hiszen kinyilatkoztatásában is rejtőzködő Isten marad. Soha

6 Luther, *Operationes in Psalmos* = WA V, 322, 37.

nem foghatjuk őt fel értelmünkkel *valójában*, bár megtapasztalhatjuk az ember iránti szeretetét – ez azonban nem intellektuális tevékenység.

Még hangsúlyozzuk: nem az ember érdeme Istent felismerni alkotásaiban. Luther ezt a Szentlélek erejének tulajdonítja. Isten kegyességéből a Szentlélek által részesülünk.

Figyeljük meg, mennyit változott a hitről való gondolkodás: hol van már a skolasztika intellektualizmusa vagy Erasmus moralizáló antropológiája! A hit megtapasztalásának leírásakor azonban a reformátor – érthető módon – az apa-gyermek viszony emberi tapasztalatait vetíti ki a vallásra.

Az inkább ösztönösnek, mint intellektuálisnak nevezhető érzékelés csak az első lépés a hit felé, az ember feladata, hogy hétköznapi életében megvalósítsa és megőrizze az először még csak pillanatnyi megvilágosodást. Az, hogy Isten gyermekei vagyunk, alapvetően meg kell hogy határozza viselkedésünket, és Istenhez fűződő viszonyunknak uralkodó eleme a bizalom (*fiducia*) kell hogy legyen. Ezzel Luther klasszikus hitképlete elnyeri végső formáját: a hit ténye a felismerésben (*notitia*), az elfogadásban (*assensus*) és a bizalomban (*fiducia*) nyilvánul meg. Ezek nem választhatók szét, hiszen a hit képletének szükséges elemei, amelyek közül azonban a *fiducia* az, amely rendkívüli és egyedülálló módon létrehozója a hitnek. A *notitia* nem az emberi tudás vagy megismerés, középpontjában Krisztus bibliai küldetése áll, és soha nem függetleníthető a Szentírástól. A hit tehát individuális marad, de nem szubjektíven önkényes, hiszen a Bibliának is csak egyetlen, krisztológiai olvasata van – véli Luther.

Ha valaki hisz, az még nem jelenti, hogy emberi természete megváltozik, a bűnösség nem szűnik meg, sőt, mondhatnánk, most még intenzívebben érezhető. De nem akadályoz többé az Istenhez vezető úton, hanem a gyermeki alázat előfeltételévé válik, amellyel alávetjük magunkat Istennek. A bűnnek köszönhetően (!) az ember megismeri a szeretet Istenét, és megérti Krisztus tettének jelentőségét, és ha felfogja, hogy Isten nélkül elveszett, menekvést nyújthat a Biblia ígérete, amely az üdvösség bizonyosságát hirdeti.

Ez a keresztény hit lutheránus felfogása, amely máglyára vetette korának nézeteit. A hit nem megismerés, de nem is erkölcs. A valláspszichológia származéka.

Lépésről lépésre nyomon követtük a hitről vallott különböző elméletek dinamikus alakulását, és arra a következtetésre jutottunk, hogy Luther felfogása nem illik abba a teológiai hagyományba, amely a hitet elsősorban megismerő tevékenységnek tekinti – jóllehet ez a tradíció olyan, egymással ellentétes álláspontokat foglal magába, mint Aquinói mérsékelt optimizmusa és a nominalistáknak az emberi értelem lehetőségeit illető teljes pesszimizmusa. A nominalizmussal szembeállítható a misztika diadalmas bizonyossága, amellyel azt hirdeti: az embernek csupán akarnia kell, intellektuálisan részese lehet Isten misztériumának.

A keresztény humanizmus, valamint a *Theologia Deutsch* és Thomas Kempis *Imitatio Christi*jének kegyessége a megismerés e két – intellektuális és részesülő – formáját egyfajta erkölcsiséggé alakítja. A felfogások különbözőek, az alapelv azonban ugyanaz: tudni, megismerni, cselekedni.

Ezzel szemben Luther hite teljesen új, mondhatnók: előzmények nélküli. Ez részben igaz is, de csak a hit intellektuális jellegét tekintve, amely a kegyességet bizonyos értelemben elhanyagolta vagy szinte teljesen elfeledte. Luther azonban éppen a kegyességgel fémjelzett hagyományból táplálkozik, nem pedig a nominalizmusból vagy a misztikából. A misztika vagy a nominalizmus – de talán mindkettő – ösztönzőleg hatott, hogy letérjen a skolasztika által kijelölt útról. Luther forrásait a fideista hit hagyományaiban kell keresnünk: ahogyan az akkori hívő megélte a hitet, illetve ahogyan a prédikációkban előadták neki.

Ebben a tradícióban az isteni transzcendencia nem a „Lét” vagy a misztikus „Semmi”, hanem egy emberi vonásokkal rendelkező Atyaisten.

Ezt a kegyességet, amely a 15. század vége felé elsősorban német területen volt rendkívül intenzíven jelen, Bernd Moeller szerint a csillapíthatatlan üdvoszomj és az üdvözüléssel szembeni bizonytalanság egyszerre jellemezte. A hívők azonban vallási kérdéseikre sem az akkori egyháztól, sem pedig a teológusoktól nem kaptak kielégítő választ. Ismét Bernd Moellert idézem: „A teológusok vallási önállósága kimerült a másoktól átvett rendszerek és gondolatok leegyszerűsítésében és népszerűsítésében.”⁷ Egy másik protestáns történész, G. Leonard úgy véli: „nem kellene a reformáció és a katolikus kegyesség szembenállását feltételezni; hiszen az előbbi nemcsak lázadt az utóbbi ellen, hanem annak következménye is volt.”⁸

A spiritualisták filozófikus hite

A reformáció hitfelfogásával szembeni ellenérzések hamar megmutatkoztak. A katolikusok válasza, bármennyire hevesnek bizonyult is, érdektelen témánk szempontjából, mivel új megközelítést nem alkalmazott a válság megoldására.

Nem érintjük az újrakeresztelők és a rajongók (Thomas Müntzer) mozgalmait sem, mivel a felfogásukat alkotó erkölcsi és szociális követelések Luther tanain alapulnak. Ha nem tudnók, milyen tragikus véget értek ezek az áramlatok, azt is mondhatnók: a vita családon belül maradt.

Most a spiritualistákról szeretnénk beszélni, akiknek korszakos jelentőségét Ernst Troeltsch fedezte fel. Ő mindmáig ösztönzően hat a témával kapcsolatos kutatásokra azokkal a megállapításaival, amelyek a 16. századi Európa egész területén bizonyították a spiritualisták jelenlétét. Sőt úgy tűnik, a spiritualizmus a

7 Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, Archiv für Reformationsgeschichte, 56(1965), 18.

8 Emile G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, 1961–1964.

Luthert követő generáció egyfajta világnézete lehetett. Elsősorban a keresztény humanizmusból táplálkozott, de nem kizárólag abból, hiszen felfedezhetjük benne a misztika elemeit is. A nominalistákhoz hasonlóan ítéli meg az emberi értelem képességeit, a természetes megismerés elvetése azonban nem egyenlő a kijelentéssel szembeni passzív magatartással.

Tévednénk azonban, ha a spiritualizmust csupán a misztikus, humanista és lutheránus elemek keverékének tekintenők. Igaz, mindhárom forrásból merít, azonban más következtetéseket fogalmaz meg. A spiritualisták a kortársak kétségeire és kérdéseire olyan általános érvényű választ kerestek, amelyet a misztikusok, a lutheránusok, a humanisták és a katolikusok is elfogadnak. Ezt a nagyratörő vállalkozást csak úgy lehetett sikerre vinni, hogy elhagyták a teológiai csatározások talaját, és egy valláson kívül eső területre merészkedtek.

A hitről szóló tan a spiritualizmus magját képezi. Fejtegetésünkben két „vegyszta” spiritualista, Sebastian Franck és Caspar Schwenckfeld nézeteire koncentrálnunk. Schwenckfeld szerint „a hit [...] szellemi megismerés.”⁹ Franck pedig újra és újra Ágoston szavait idézi: „Credo ut intelligam, fides merces est intellectus.” (Hiszek, hogy megértssem. A hit az értelem jutalma.) A hit célja tehát Isten megismerése, és ezért nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a spiritualisták felelevenítették a klasszikus középkori hagyományokat, azaz Isten megismerésének tanát.

Csakhogy Isten, akire a megismerés irányul, nem Luther Atyaistene vagy a skolasztikus Lét, de nem is a minden létezőt körülölelő Semmi, ahogyan a misztika hirdeti.

„Isten a természet kívül és belül, de nem a természet maga” – írja Sebastian Franck, továbbá: „Isten minden dolog lényege és természete”, illetve „minden látható és láthatatlan dolog szubsztanciája, lényege és elevevége.” Végezetül mindenütt hangsúlyozza: Isten „e világ és minden teremtmény struktúrája.”¹⁰

Isten a természet lényege – ez a spiritualista gondolkodás kulcsfogalma, Franck sehol nem írja azonban, hogy ez a lényeg valóságosan, „realiter” létezik – ez a spiritualizmus másik alapvető sajátossága. Franck minden írásából következtethetünk egy olyan létezőre, amely csak logikai síkon van jelen, tehát önkényes alapon: az ember keresi Istent és meg is találja, ha akarja: „Isten olyan, amilyennek elképzeljük.” Mivel ahány ember, annyi logika, a keresztények Istene szükségképpen nem *ugyamaz* minden hívő számára. Ezzel Sebastian Franck teljes mértékben tisztában van, és tolerancia-felfogása is erre vezethető vissza.

A világ és az ember lényegének „felfedezése” értelmet kölcsönöz a világ és az ember létezésének. Mivel azonban e lényeg létrehozója, illetve felfedezője maga az ember, akinek szemléletét tükrözi, s aki ezzel saját létezésének megteremtőjévé válik, úgy is mondhatnánk: az ember találja ki magának Istent, akit

⁹ CSch, III, 226.

¹⁰ Franck, *i. m.*, n° 2, 22.

kivetít világára, ami ezáltal egyértelmű, valószerű és értelemmel bíró lesz. Majd ebben a világban az ember is megtalálja a maga helyét.

Ebből a pusztán filozófiai spekulációból levezethető minden alaptétel: a látható egyház, a Szentírás objektív értelmezésének, a szentségeknek az elutasítása stb. Ezek azonban csak következmények, a vallástörténészek pedig tévednek, ha ezeket a spiritualizmus meghatározó ismérveinek tekintik. Mindez csupán másodlagos: az egyház és a Biblia sem a vallásosság feltétlen velejárói, ezeknek a spiritualisták nem tulajdonítanak jelentőséget.

Az erkölcsiséggel más a helyzet. Hogy eljuthassunk a hithez – azaz a tökéletesség értelmének felfedezéséhez –, el kell szakadnunk az emberi fogalmaktól. A spiritualisták ezen a téren a misztikusok eszközeihez nyúlnak. Írásaikban kimerítően foglalkoznak ezek magyarázatával.

Az erkölcsösség is az igaz hit ismérvei közé tartozik. Franck írja: „mert a szó nemcsak megismerés, hanem cselekvés is. Nemcsak fénysugár, titkos ragyogás, hanem az élet.”¹¹

Végezetül szeretnénk leszögezni, hogy a spiritualista gondolkodásnak a filozófián belül és csakis ott van létjogosultsága, és ezzel hangsúlyoznám, hogy megjelenésével a vallásfilozófia megszületését a 16. század elejére tehetjük, jóval megelőzve Descartes-ot, vagy akár Kantot és Jasperst.

De nem hiszem, hogy a spiritualisták tudatában lettek volna filozófus voltuknak. Mivel teljes egészében vallásos szóhasználattal és fogalomkészlettel éltek, ezzel teret engedtek a kétértelműségnek. Ennek egyik következménye a látható egyház mellőzésének motívuma. A reformátorok – Melanchton kivételével – érezték e gondolat veszélyességét, amely nem a teológia, hanem a filozófia területéről származott. A vallás védelmezése, amely gyakran meglehetősen kegyetlenül történt, mindazonáltal indokoltnak tűnik. A letragikusabb azonban az, hogy maguk a spiritualisták sem voltak tisztában azzal, hogy elhagyták a vallás területét.

A hit fogalmának 16. századi alakulásáról szóló fejtegetésünk végére értünk. A változás annak az axiómának a tagadásában csúcsosodott ki, amely egykor kiindulópontjául szolgált: egy transzcendens Isten reális létének tagadásában. Vajon ez annak a lélektelen következtetésnek volna köszönhető, amely attól a pillanattól kezdve a levegőben lógott, amióta az emberi értelem szerephez jutott Isten misztériumának kifürkészésében? Luther igenlő választ adott erre a kérdésre és száműzte az észet a hit birodalmából.

SCHAFFER ANDREA FORDÍTÁSA

Forrás: *Teológia és filozófia között. Spiritualisták a 16. században.* Szeged 2008.

¹¹ *Uo.*, n° 137, 240–241.

BALÁZS MIHÁLY

DÁVID FERENC ÉLETÚTJA

Dávid Ferenc Kolozsváron, a 16. századi Erdély szellemi centrumában a fele részben német (szász), fele részben magyar városban született. Születési dátumát pontosan nem ismerjük. A korábbi szakirodalom egy része 1510 tájára tette, újabban a kutatók többsége 1520 tájáról beszél. Az utóbbit tarthatjuk valószínűbbnek, mert szülei 1565–1570 táján még éltek, tehát szokatlanul magas kort kellett volna megérniük ahhoz, hogy már 1510-ben gyermekük születhessen. Erre vallana az is, hogy egy kortársa, Christian Schaeseus Dávid Ferenc 1555-ös fellépését egy disputában egy *fiatalember* sikereként méltatja.

Apja, David Hertel szász nemzetiségű polgár volt, s fia a korabeli névadásnak megfelelően lett Franciscus Davidis, s ebből eredt aztán a Franz David, illetőleg Dávid Ferenc névalak a németben és a magyarban. A Hertel családnév azonban továbbra is használatban maradt, Dávid Ferenc fiait ugyanis David és Johann Hertelként – vagy latinizált alakban Herteliusként – emlegetik a források, de testvérei is Peter, illetőleg Nicolaus Hertelként tűnnek fel a forrásokban. Sok adat van egy Gregor Hertel nevű polgárról is, aki 1579-ben tagja volt Kolozsvár város tanácsának, ám róla nem bizonyítható, hogy Dávid Ferenc testvére lett volna. A magyar szakirodalom szerette hangsúlyozni, hogy név szerint nem ismert anyja magyar nemesasszony lehetett, ezt azonban kizárhatónak tekinthetjük. Pirnát Antal meggyőzően mutatta ki, hogy az anyja szolgálját említő városi tanácsi határozatot teljesen alaptalanul értelmezték úgy, hogy egy nemesasszonyról lenne szó. Mivel Dávid Ferenc németül és magyarul is kitűnően írt és prédikált, a magyar történetírók szívesen következtettek arra, hogy vegyes házasság sarja lehetett, ám a magas szintű nyelvtudást nem szükséges föltétlen ezzel indokolni abban a városban, amelyben a 16. század derekára az egyházi vagy politikai életben valamilyen szerepet betöltők a legtermészetesebb módon voltak kétnyelvűek. (A kolozsvári polgárok természetes kétnyelvűségére egyébként igen jellemző, hogy Dávid későbbi apósa a Barát nevet használta, s egy szép magyar nyelvű zsoltárparafrázis is ránk maradt tőle, jóllehet a városon belül élete végéig a szász közösséghez – a „szász nemzethez” – tartozott, ám a fia jobban szerette a német nevét, s így Peter Munchként szerepel a dokumentumokban.)

A névhasználatból és egyéb adatokból megállapítható apjának foglalkozása is. Az 1560-as években keletkezett hitvitázó iratokban gyakran nevezik őt ellenfelei Franciscus Sutorisnak, magyarul Varga Ferencnek, vagy Varga Dávid fiának. Ez összefügg azzal, hogy az erdélyi szász családneveket a 15–16. században magyarra fordított alakban is használták, vagy a szász családnév mellé az illető