

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Kozák Péter*

Budapest

Paul Tillich krisztológiája

Paul Tillich's Christology. Abstract

Paul Tillich reinterpreted Christology along the lines of the method of correlation. We need to ask whether this gigantic enterprise has indeed succeeded in preserving Christianity in its original form. I attempt to prove that a significant discrepancy exists between orthodox and Tillichian theology, especially with respect to dealing with the issue of the historical Jesus, the use of ontological concepts and "incarnation". I therefore set forth the following observations: 1. Tillich mistakenly sets the reality of faith against *fides historica* and restricts the latter to just one dimensionless point. 2. The ontological concepts employed by Tillich contain contradictions and are unable to adequately express the infinite, qualitative differences between Christ and other human beings. 3. Tillichian Christology misinterprets the dogma of Chalcedon and is a modern, ontological version of Nestorianism.

Keywords: Tillich, Christology, historical Jesus, New Being, Chalcedon.

Korreláció és krisztológia

Minden teológust és igehirdetőt, aki odaadóan végzi hivatását, időről időre felkavarja az, amikor azzal kell szembesülnie, hogy a tradicionális keresztyén szókinccs, a teológiai gondolatvilág a maga terminológiájával és rögzült, belső összefüggéseivel, amelyet ő maga a legnagyobb természetességgel ért, alkalmaz és szeret, mennyire idegenül, enigmatikusan tud hatni hallgatóságára, vagy időnként egyenesen averziót kelt bennük. Mintha azt az embert Istentől elválasztó kárpitot, amelyet a Krisztus felülről az aljáig kettéhasított kereszt-halálával, szavainkkal újra összeszönnénk, s ezzel megakadályoznánk a nagy találkozást. Ez az elkésérítő jelenség és tapasztalat Paul Tillich élményvilágát is uralta, s ezért fordult szembe határozottan Karl Barth igeteológiájának egyoldalúságával, és képviselte a korreláció módszerét, amely egész teológiájának metodológiáját adja. A célja az volt, hogy az ember kérdései, értelem- és istenkérése végre újra üdvözítő válaszra találhassanak a kinyilatkoztatásban.

* Kozák Péter (Budapest, 1981) az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán szerezte első diplomáját (2008), teológiai tanulmányait pedig a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán végezte, és 2014 őszétől ugyanitt nyert felvételt a doktori iskola rendszeres teológiai alprogramjába. Témavezetője dr. Bogárdi Szabó István. Doktori témája: Szabadság és szabadítás Paul Tillich teológiájában. 2015 őszétől egy tanévet tanult és kutatatott Belfastban, a Union Theological College-ban. Jelenleg harmadéves doktoranduszhallgató és a Budapest-rákocscsabai Református Egyházközség beosztott lelkésze.

A korreláció azt jelenti, hogy az ember egzisztenciális kérdéseit összefüggésbe hozzuk a keresztyén teológia válaszaival. Az emberre vonatkozó kérdés az adott korszak vezető szellemi irányzatai alapján dolgozható ki, amelyek Tillich szerint a maguk korában nem ellenségei, hanem „hű szövetségesei” a rendszeres teológiának, mivel a maga mélységében és teljességében ezeknek segítségével lehet feltenni az egzisztenciát illető kérdést. Ami a korreláció oldalának kimunkálását illeti, Tillich számára az egzisztencializmus (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, illetve Kafka regényei), a pszichoanalitikus és humanista pszichológia (Freud, Jung, Fromm, Rogers), illetve a német vallásos szocializmus, amelynek maga is tagja volt, jelentette a legfőbb intellektuális bázist – a német idealizmus, kiváltképpen Schelling, illetve Marx, Kierkegaard és Nietzsche mellett. Ugyanakkor a kérdésfeltevésnek ez a módja azzal is jár, hogy a krisztológiát mint az ember egzisztenciális létkérdésére adott választ egy új nyelven, a kortárs filozófia és pszichológia terminológiája szerint kell megfogalmazni. A válasz tartalma a prófétai kinyilatkoztatásban található meg, s „nem vezethetjük le az ember mibenlétének elemzéséből”,¹ de annak formáját „részben a kérdés adja meg”.² A korreláció módszere biztosítja, hogy a kérdés és a válasz igazán egymásra találhassanak, s az ember ne olyan választ kapjon, amit kérdésként fel sem tett.

Minden olyan teológiának azonban, amely arra a gigászi feladatra vállalkozik, hogy az ógyházban kidolgozott krisztológiai dogmákat újrainterpretálja, és eltérő, a kor szellemi irányzatai számára sokkal jobban befogadható fogalmi keretbe helyezze, szembe kell néznie azzal a kérdéssel: sikeres-e ez a kísérlet? Az adekvátságra vonatkozó kérdés ráadásul kétoldalú. Egyrészt eredményes-e a tekintetben, hogy az új megfogalmazás sokkal kifejezőbben és érthetőbben tárja fel a keresztyén üzenetet a kora számára? Másrészt megmarad-e sértetlenül a keresztyén tartalom az újraértelmezés után? Maga Tillich is tudatában volt a keresztyén üzenet eltorzulásának fenyegető lehetőségével. A kutatók és interpretátorok közel sem egységesek abban, hogy miként válaszolják meg ezt az utóbbi, a Tillich által kidolgozott krisztológia tartalmi adekvátságára vonatkozó kérdést. Az ember csak kapkodja a fejét a legkülönbélebb, időnként teljesen elmentmondó értékeléseket olvasva.

Mollegen szerint Tillich gondolatai „biblikusak”.³ Reijnen ezt mondja: „megoldásai hűségesek az egyház tanításához”,⁴ Hill pedig arra a következtetésre jut, hogy ez egy „értelmes krisztológia”, amely egzisztencialista módon értelmezi

¹ Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 2.* University of Chicago Press, Chicago 1957, 13. [A továbbiakban: Tillich, Paul: *ST 2*] (Zárójelben a magyar kiadást is feltüntettem: *Rendszeres Teológia.* Ford. Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest 1996, 248. A továbbiakban: RT.)

² Rome, S. – Rome, B. (szerk.): *Philosophical Interrogations.* Holt, Winehart and Winston, New York 1964, 362.

³ Mollegen, A. T.: Christology and Biblical Criticism in Tillich. In: Kegley, C. W., Bretall, Robert W. (szerk.): *The Theology of Paul Tillich,* The Macmillan Company, New York 1952, 230.

⁴ Reijnen, Anne M.: Tillich's Christology. In: Manning, Russell Re (szerk.): *Cambridge Companion to Paul Tillich.* Cambridge University Press, Cambridge 2009, 59.

újra Pál apostol „második Ádám” gondolatát.⁵ Mahan ezzel szemben azt állítja, hogy Tillich krisztológiája „elbukik”,⁶ McKelway „bizonyosan heterodox krisztológiának”⁷ tartja, míg Tavard megítélése szerint Tillich Krisztus-képe „nem kompatibilis a kalcedoni dogmával”, és többek közt doketista.⁸ Wiegel és Mahan úgy látja, Tillich nesztorianus;⁹ Bernard Martin zsidó rabbiként és teológusként úgy értékeli Tillich Krisztus-képét, hogy azt „az Újszövetség egy nagyon szelektív és személyes olvasata alkotta meg”, és pozitív értelemben kiemeli, hogy legalább

„[...] elkerülte Jézus megistenítését és a tradicionális krisztológiai gondolkodás teológiai abszurditásait.”¹⁰

Killen így fogalmaz:

„Tillich krisztológiája nem nyújt védelmet a Krisztus unitárius értelmezése ellen.”¹¹

Gilkey azt emeli ki, hogy nem válik adopcionistává,¹² míg McKelway barthianus nézőpontból megírt kritikája azt, hogy igen.¹³

A következő négy alfejezetben (1) a három legfontosabb krisztológiai írására támaszkodva vázolom fel Tillich Krisztust ábrázoló teológiai rajzát a történeti Jézus, az ontológiai fogalmak és a „megtestesülés” tekintetében; ezután bemutatom (2) a történeti Jézus gondolatkörének, (3) az ontológiai fogalmak alkalmazásának, végül pedig (4) az inkarnációról alkotott nézeteinek pozitívumait és problematikus pontjait.

Paul Tillich krisztológiája dióhéjban

Tillich – saját bevallása szerint – csak az Amerikai Egyesült Államokba történt kényszerű emigrációja után (1933) ismerte fel először „a megtestesülés fogalmának fontosságát”, ugyanakkor egyre növekedett benne a gyanú, hogy azt sok ember meglehetősen „mitológiai és babonás módon” érti, és pedig így: egy isteni lény átalakul egy emberi lényé. Ez a gondolat azonban összeférhetetlen a

⁵ Hill, David: Paul’s “Second Adam” and Tillich’s Christology. In: *Union Seminary Quarterly Review* 21/1 (1965), 24–25.

⁶ Mahan, Wayne W.: *Tillich’s System*. Trinity University Press, San Antonio, Texas 1974, 112.

⁷ McKelway, A. J.: *The Systematic Theology of Paul Tillich*. Lutterworth Press, London 1964, 174.

⁸ Tavard, George H.: *Paul Tillich and the Christian Message*. Burns & Oates, London 1962, 124. és 131.

⁹ Weigel, Gustave: Contemporary Protestantism and Paul Tillich. In: *Theological Studies* 11/2 (1950), 194; Mahan, Wayne W.: *i.m.* 110.

¹⁰ Martin, Bernard: *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. College & University Press, New Haven, Connecticut 1963, 178–179.

¹¹ Killen, R. Allan: *The Ontological Theology of Paul Tillich*. J. H. KOK N.V., Kampen 1956, 1. [A *Propositions* című különálló téziszüzetben.]

¹² Gilkey, Langdon: The New Being and Christology. In: Adams, J. L., – Pauck, W. – Shinn, R. L. (szerk.): *The Thought of Paul Tillich*. Harper & Row Publishers, San Francisco 1985, 318.

¹³ McKelway, A. J.: *i. m.* 168.

kinyilatkoztatás alapvető igazságával, a pogány, politeista mítoszok körébe tartozik, és – megítélése szerint – az ógyházi dogmatörténetből leginkább Áriusz „logos-istenére” emlékeztet. Amikor azonban a keresztyén egyház elutasította az arianizmust, akkor nemet mondott a megtestesülés ilyen jellegű értelmezésére is.¹⁴ A krisztológia újrainterpretálására tehát égető szükség van, és ehhez meg kell találni a megfelelő kifejezőeszközöket.

Tillich a *The Interpretation of History*ban (1936) vállalkozik először arra, hogy megalkossa a krisztológia olyan új értelmezését, amely megőrzi a bibliai üzenet lényegét, s ugyanakkor tekintettel van a kor kérdéseire és kihívásaira. A könyvben a „démoni” fogalmának részletes tisztázása, egy sajátos történelembázisú episztemológia kifejtése, a hatalom problémái és a politikai gondolkodás gyökereinek feltárása után gondolatmenetének betetőzéseként tér rá a negyedik részben a történelem és Krisztus, a történelem és eszkatológia összefüggésének kérdéseire. Még a démonit tárgyaló második részben említi a démoni legyőzésére irányuló három lehetséges vallástörténeti típus összefoglalása után, hogy

„[...] a krisztológiai és szentháromsági dogma a kora keresztyénség győzelmes antidémonikus harcának markáns bizonyítéka.”¹⁵

Noha néhány, bár jóval visszafogottabban elismerő megjegyzést a *Rendszeres teológiában* is tesz – Tillich sohasem fordult teljesen szembe az ógyházi dogmaalkotással, hanem igyekezett a pozitívumait is kiemelni –, mégis megfigyelhető, hogy e korai művében még közel sem olyan kritikus a kalcedoni dogmát illetően, mint a későbbi, megtestesülésről szóló tanulmányában, illetve az e tekintetben a legrészletesebb bírálatot felvonultató *Rendszeres teológiája* második könyvében. Ebben az 1936-os művében odáig jut a kettős természet krisztológiai dogmáját illetően, hogy a kettős természet koncepciója ugyan lehet értelmes, de csak akkor, ha azt a történelem kontextusába, egy történelemfilozófiai fogalomrendszerbe ágyazzuk.¹⁶ Vagyis – egyelőre – nem tekinti a kettős természet fogalmaival kifejezett krisztológiát „rendkívül kérdésesnek”¹⁷ és Krisztusra értelmes módon aligha alkalmazhatónak, ahogyan azt húsz évvel később teszi a *Rendszeres teológiája* második könyvében, hanem csak át kell fogalmazni azt olyan módon, hogy a jelen helyzet problémájához igazodjék, amely nem más, mint a történelem értelmezése és értelme.

A történelem fogalma Hegel korszakalkotó munkásságával vált igazán megkerülhetetlen filozófiai kategóriává. Paul Tillich a *Philosophy of Interrogations* című

¹⁴ Tillich, Paul: A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation. In: uő: *The Ground of Being – Neglected Essays of Paul Tillich*. Ed. by Price, Robert M. Mindvendor, United States 2015, 185–186.

¹⁵ Tillich, Paul: *The Interpretation of History*. Charles Scribner’s Sons, London–New York 1936, 106. [A magyarul meg nem jelent művekből származó idézetek a saját fordításaim.]

¹⁶ Tavard, George H.: i. m. 124; vö. Tillich, Paul: *The Interpretation of History*, 242. és 261.

¹⁷ Tillich, Paul: *ST* 2, 148. (RT, 345.)

interjúkötetben (1964) nyilatkozott arról, hogy pontosan kik hatottak a történelemhez való viszonyára:

„Amikor a *kairosz* kifejezést átvettem az Újszövetségből, akkor nem voltam tudatában, hogy Hegel is használta azt.”¹⁸

Majd hozzáteszi: a történelem iránti erős érdeklődése az I. világháborúban szerzett élményeinek, a vallásos szocializmus mozgalmában való részvételének, illetve Marxnak, Troeltschnek és Spenglernek köszönhető; ennek ellenére nyilvánvaló, hogy „Hegel árnyéka” ott áll e jelentős szerzők mögött.¹⁹ Ami Tillichnél különösen is hangsúlyos: a krisztológia és a történelem értelmezése elválaszthatatlan egymástól, s az egyik szükségszerűen elvezet a másikhoz, és viszont. A krisztológiai kérdés szükségképpen történeti, és nem is lehet más az I. világháború sokkjából való felocsúdás után, illetve a náciizmus felemelkedése és a nyugati kapitalista társadalom ambivalenciája közepette.

„A krisztológia kidolgozása azt jelenti, hogy azt a konkrét pontot ábrázoljuk, ahol megjelenik valami abszolút a történelemben, amely értelmet és célt ad neki.”²⁰

Amikor pedig megvalósul „az értelem győzelme az értelmetlenség felett”,²¹ az az üdvösség.

Tillich történelemértelmezésének centrális fogalma a *kairosz*, amely a kronológiai idővel szemben az idő célját, tartalmát jelenti.²² Az emberi történelemnek a Krisztus-esemény adja a központi *kairosz*-át:

„A keresztyén gondolkodás számára a Krisztus a történelem középpontja, amelyben a kezdet és a vég, a történelem értelme és célja leképeződik.”

Öbenne látható meg a történelem „értelmet adó alapelve”.²³ Tillich ugyanakkor már ebben a művében is utal arra, hogy Jézus mint történeti személy és a róla készíthető esetleges „életrajz” nem konstitutív tényező teológiájában:

„Krisztológiát űzni nem azt jelenti, hogy visszafordulunk egy ismeretlen történeti múlthoz, vagy hogy azon erőlködünk, miként alkalmazhatóak megkérdőjelezhető mitológiai kategóriák egy ismeretlen történelmi személyiségre.”²⁴

¹⁸ Rome, S. – Rome, B. (szerk.): *i. m.* 360

¹⁹ Uo.

²⁰ Tillich, Paul: *The Interpretation Of History*, 242–243.

²¹ Uo. 256.

²² Tillich *kairosz*-krisztológiájának egy rövidebb és egy hosszabb összefoglalója: O’Neill, Andrew: *Tillich – A Guide for the Perplexed*. T & T Clark, London–New York 2008, 75–77; Tavard, George H.: *i. m.* 83–96.

²³ Tillich, Paul: *The Interpretation of History*, 250–251.

²⁴ Uo. 265.

A történelem középpontjában megjelenő alapelv meglátása az igazi krisztológia, amely egy olyan princípiumé, amely a történelmet üdvtörténelemmé teszi számunkra. Az *isteni* döntő megnyilatkozása egy radikális tiltakozás az ellen, hogy bármi véges abszolútnak, feltétlennek kiáltsa ki magát – erről szól a kereszt igéje. A központi *kairosz* tehát a Tillich által „protestáns princípiumnak” elkeresztelt üdvözítő alapelv kinyilatkoztatásának alkalmá. A *kairosz*-ban részesezni ugyanakkor nem azt jelenti, az ember valamiféle „idő feletti igazságra” tesz szert a történelem változékony és mellékes körülményei között, hanem azt, hogy korról korra, a kijelentés eksztatikus pillanataiban adományként felismerheti az adott éra sajátos, intrinzikus értelmét és célját, amelyet nem ő ad neki, pusztán megvilágosodhat előtte.

A *The Interpretation of History* másik meghatározó fogalma a szabadság. Tillich emlékezetünkbe idézi Schelling „az önkényesség a történelem Istennője”²⁵ idézetét, és elhatárolódik Hegel dialektikus történelemfilozófiájának azon a keresztény teológia számára nem kívánatos következményétől, miszerint a logikai szükségszerűség végső soron teljesen érvényteleníti az emberi szabadságot. Tillich szerint a szabadság kizárólag a jó és a rossz közötti választásban ténylegesítheti önmagát, de ha az pusztán egy szükségszerű folyamat elhanyagolható elemeként valósul meg, akkor nem is igazi szabadság, s nem alkot és nem alkothat történelmet. Valaminek az értelme ugyanis csakis a szabadságon keresztül valósulhat meg. Ugyanakkor ez magában foglalja azt a lehetőséget is, hogy egy szabad lény az értelem ellen dönt. A történelemben pedig mind a két lehetőséget aktualitásként szemlélhetjük: az értelem beteljesítése mellett megtalálható az annak való ellentmondás is. A történelem különböző *kairosz*-aiban annak értelmét csak az emberi szabadságon keresztül, s nem azt megkerülve vagy tagadva lehet elérni. A krisztológia tehát úgy lesz válasz a történelem értelemkeresésére, hogy ezt a választ „argumentumokkal sosem lehet bizonyítani, hanem döntés és sors kérdése”.²⁶

Ebben a gondolatban pedig ismételten tetten érhetjük az egzisztencializmus Tillichre gyakorolt hatását, amely filozófiai irányzat Hegel – az egyén hús-vér egzisztenciájáról teljesen megfélelkező – rendszere elleni kierkegaard-i tiltakozásból nőtte ki magát a 20. század első felének vezető kontinentális szellemi áramlatává.

Ha ezen összefoglaló után maradt bennünk némi hiányérzet, sőt üresség, az nemcsak amiatt van, hogy képtelenség néhány bekezdésben összegezni Tillich gondolatmenetét, hanem amiatt is, hogy a *The Interpretation of History* című munka meglehetősen formálisan tárgyalja a krisztológia és a történelem összefüggéseit. Az olvasó szeretne eljutni legalább erre az igazán megragadó *tartalmi* csúcspontra: tulajdonképpen mit jelent egzisztenciálisan az ember számára, hogy Krisztus a történelem értelme? De ez nem adatik meg neki. Ezt a gondolati vá-

²⁵ Tillich, Paul: *The Interpretation of History*, 255. [Maga az idézet Schelling *System des transscendentalen Idealismus* (1800) című munkájából származik.]

²⁶ Uo. 259.

kuumot Tillich úgy tölti be későbbi írásaiban, hogy bevezeti az „Új Lét” ontológiai fogalmát, és a protestáns princípiumot sokkal részletesebben kidolgozza és alkalmazza a krisztológiára.

Míg az elsőként tárgyalt, 1936-os művében Tillich még úgy gondolta, hogy a kettős természetű krisztológia akkor lehet értelmes, ha azt inkább a történelem dinamikus fogalmaival írjuk le, semmint az ókori görög filozófia statikus ideáival, addig *A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation* című, 1949-ben megjelent tanulmányában a *kairosz*-krisztológiát az Új Lét ontológiai fogalmával cseréli le. Ez a fordulat – konzekvenciáival együtt – elnyúlik a *Rendszeres teológia* három könyvéig.²⁷ A megjelent művek szintjén fordulópontot jelentő tanulmányban Tillich egy olyan újraértelmezett krisztológia alapjait kezdi lerakni, amely a *Rendszeres teológia* második könyvében (1957) nyeri el majd végső formáját.

Tillich ezzel az állítással kezdi cikkét:

„A megtestesülés doktrínája egy olyan eseményről szól, amely *megtörtént*, s független annak bármilyen értelmezésétől.”²⁸

Ezzel elhatárolódik minden olyan teológiától, amely pusztán az ember szubjektív vallásos élményeinek és képzeletének akarja betudni az inkarnációról szóló tanok kialakulását. Alapvetően jellemző Tillich teológiájára, hogy a kinyilatkoztatási élményben *felismerjük* és nem létrehozuk annak tartalmát, s ezért a szubjektivizmusnak ezen típusú szélsőségét biztosan nem lehet rajta számonkérni: maga az esemény, bármi legyen is az pontosan, objektív. A Fil 2,5–11, a Jn 1,1–14 és 16,25, illetve az 1Kor 15 rövid értelmezéséből ezt szűri le:

„A megtestesülés bibliai értelmezése nem azt jelenti, hogy Isten, mint olyan, emberré lesz, hanem azt, hogy egy isteni lény [Fil 2,5–11], egy mennyei ember [1Kor 15] vagy pedig a preegzisztens Krisztus, avagy az isteni Logos [Jn 1,1–15] *megjelenik* egy fizikai ember alakjában vagyis a »megnyilvánulás« [*manifestation*] ideája a döntő, és nem az »átalakulásé« [*transformation*].”²⁹

Ebből azonban az is következik, hogy a megtestesülés paradoxona nem az, hogy az Isten emberré lett, vagyis a végtelen és a véges egyfajta „kémiaja”, hanem „az eredeti, mennyei *ember* megnyilvánulása egzisztenciális emberként”.³⁰ Ez áll összhangban a bibliai gondolkodással is. A Krisztus kettős természetén alapuló ógyházi krisztológia kiindulópontja helytelen volt. Minél inkább Isten és a Krisztus egylényegűségét hangsúlyozta az ógyházi dogmafejlődés,

„[...] annál inkább kuszábbá vált a megtestesülés paradoxona a végtelen és a véges dialektikus kapcsolatának problémájától.”³¹

²⁷ O’Neill, Andrew: *i. m.* 76; Tvard, George H.: *i. m.* 124.

²⁸ Tillich, Paul: *A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation*, 184.

²⁹ Uo. 186–188. [A kiemelés, az íghehelyek és az eredeti angol kifejezések beszúrása tőlem.]

³⁰ Uo. 188. [Kiemelés tőlem.]

³¹ Uo. 189–190.

A megoldás az, hogy a krisztológiai paradoxon valójában szótériológiai: nem a véges és a végtelen viszonyával kell bajlódni, hanem immár az a gondolat helyezhető a krisztológiai gondolkodás középpontjába, miszerint a lényegi Isten-emberség, amelyen keresztül Isten tökéletesen keresztülszűrődhet, megjelent a bűnös, elidegenedett egzisztenciában.

Kierkegaard hatására az „egzisztencia” fogalma nem egyszerűen azt jelenti, hogy az ember az idő, a tér, az okság és a végesség feltételei között éli életét, hanem azt a feloldhatatlan feszültséget és tragédiát is, hogy a létezésében ellentmond saját lényegének, esszenciális létének. A hegeli idealizmus egyik legnagyobb hibája az, hogy olyan képet nyújt az emberről és történelméről, amely szükségszerű megvalósulása annak, ami *lényegileg ő*. Nem tud arról a hasadásról, amelyet a keresztyén teológia ismer, az ember esszenciális természete és egzisztenciális valósága közötti kontrasztról.

„A megtestesülés doktrínája egyáltalán nem lehetséges a saját lényegi természetének ellentmondó emberi szabadság és ezen ellentmondás szolgátságában álló emberi sors világos megértése nélkül.”³²

Az inkarnáció új, Tillich szerinti interpretációja ez: a „megtestesülés” a lényegi Isten-emberség megnyilvánulása az egzisztencia feltételei között, és pedig úgy, hogy az nem veszíti el, hanem teljesen megőrzi esszenciáját. E megtestesülés teremt meg az Új Létet, s ennek az új valóságnak megvan az az ereje, hogy átformálja a létezést. Az Új Lét egyrészt annyiban több, mint a pusztá esszencia, hogy az már nem pusztán potencialitás, hanem aktualitás; másrészt több a létezésnél is, mert az esszenciális létet tökéletesen megvalósítja az egzisztenciában. Az inkarnáció paradoxona az Új Lét győzelme az egzisztencia felett – a létezés strukturális formáin belül és annak alávetve. Az isteni önmegnyilatkozás és a lényegi emberség pedig azért tartozik és tartozhat össze, mert az ember lényegét tekintve Isten képmása.

Az 1949-es tanulmány utolsó fejezetében Paul Tillich még egy fontos elemmel bővíti ki az inkarnációról szóló elképzeléseit. Az Új Lét Jézusnak mint a Krisztusnak *képében* jelent meg. Maga a testet öltés történeti esemény ugyan, de a kezdetektől fogva csak ez a Krisztusról alkotott numinózus kép létezett, amely elválaszthatatlanul egyesült a faktuális oldallal. Ezen eseményről „fénykép” soha senkinek nem állt rendelkezésére – még az apostolok, de maga Jézus számára sem. Az Új Létnek kizárólag ez a *képe* az, ami adott, s amelyen képtelenség túllátni. Az viszont eredendően hibás szemléletre vall, hogy ez a kép pusztán az egzisztenciális gondolkodás és tapasztalat teremtése lenne, hiszen ha ez igaz volna, akkor a Krisztusról lefestett kép ugyanolyan torz, tragikus és bűnös lenne, mint a létezés maga, s nem is tudná legyőzni azt. A Jézusban előttünk álló Új Lét e vallásos „festménye” egy új lét eredménye, s egy olyan győzelmet ábrázol, amely ténylegesen megtörtént, s így megteremtette ezt a képet.

³² Tillich, Paul: *A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation*, 192.

Az Új Lét ontológiai fogalma tehát – összegzi Paul Tillich a tanulmánya végén – egyrészt friss és újszerű megközelítést kínál Jézus Krisztus személyének értelmezéséhez; másrészt hűségesen kifejezi „a létezés transzformációjának valóságát”; harmadrészt azok nézőpontjából mutatja be a megtestesülés valóságát, akik az Új Létben részesültek (azt elfogadták, és nem létrehozták); újszerű megközelítésének negyedrészt eszkatológiai vonatkozása is van: a történelem elnyerte értelmét, középpontját, s elvi értelemben a végére ért. Az Új Létben nem *valami új* jelenik meg, hanem *az Új*, amely legyőzi a létezés egészét.³³

A *Rendszeres teológia* második könyvében (1957) az 1949-es tanulmányhoz képest nem történt semmilyen érdemi változás az inkarnáció értelmezését illetően, az értekezés alap gondolatai továbbra is mozdíthatatlan pilléreként vannak jelen Tillich teológiájában.³⁴ Talán annyi különbség mégis felfedezhető, hogy a kalcedoni dogmával szemben még kritikusabb, illetve a „megtestesülés” és a „természet” fogalmainak alkalmazását most már konzekvensen kerüli a saját álláspontjának kifejtése során. A *The Interpretation of History* című „korai” munkához képest pedig azt mondhatjuk: a krisztológia fókuszja teljes mértékben átirányul az Új Lét ontológiai fogalmára, s a *kairosz*hoz kapcsolódó megfontolások átkerülnek elsősorban a harmadik könyvbe (1963), a történelem és az Isten országa eszkatológiai elemzésébe. Amennyiben Tillich krisztológiájáról teljes képet szeretnénk kapni, nem szabad elfeledkeznünk az első könyv (1951) azon részéről, amelyeket a végleges kijelentésről írt, illetve a harmadik könyv Lélek-krisztológiájáról, nem beszélve a második könyv szótériológiájáról. Jelen összefoglalásunkban azonban csak a második könyv szűk értelemben vett krisztológiai kulcsgondolataira áll módunkban összpontosítani.

Ami Tillich évtizedes teológiai munkásságán keresztül már a kezdetektől fogva végighúzódik, az a történeti Jézus-kutatás Albert Schweitzer klasszikus műve által proklamált eredendő kudarcának felismerése. Tillichet mindig is nagyon élénken foglalkoztatták a történeti Jézus kutatásának kérdései és teológiai konzekvenciái. Már egy ifjúkori, 1911-es, teológus barátai előtt tartott prezentációjában is azt a kérdést feszegette, hogyan lehetne a keresztyén doktrínát értelmezni és megőrizni, ha a történeti Jézus nemlétezése valószínűvé válna a történelemtudományban.³⁵ Az egész krisztológiájának ez az egyik fő mozgatórugója: a Krisztusról szóló keresztyén üzenetet úgy kell megfogalmazni, hogy az semmi esetre se támaszkodjon történelmi kutatásokra, amelyek csak egy valószínű képet tudnak adni, pontosabban sok, egymástól eltérő hipotézist, de bizonyosságot nem. Az Új Létnek Krisztusban megjelenő valóságát nem egy „történelmi regény”³⁶ és nem is egy abból tudományos módszerekkel előhívott „felvétel”, hanem maga a hit garantálja, amely a mindenkori emberi recepció oldalán tapasztalja meg léte

³³ Tillich, Paul: *A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation*, 190–199.

³⁴ Tavaud, George H.: *i. m.* 129.

³⁵ Tillich, Paul: *On the Boundary*. In: Tillich, Paul: *The Boundaries of Our Being*, Collins Clear-Type Press, London 1973, 320.

³⁶ Tillich, Paul: *ST* 2, 105. (*RT*, 317.)

megújulását és átfelmódását, és ezen keresztül tőle elvehetetlenül tartja bizonyosnak, hogy volt egy személyes élet, amelyikben az egzisztencia fölötti teljes győzelem megvalósult. A Krisztusról alkotott bibliai képben elválaszthatatlanul fonódik össze a faktuális és a receptív oldal, de úgy, hogy a faktuális oldal történelmi részletei nem igazolhatóak, és a történelemtudomány eszközei számára teljesen elérhetetlenek. Az Új Lét erejét közvetítő bibliai kép és e kép alapjául szolgáló személyes élet között létezik egy bizonyos *analogia imaginis*, de ez semmilyen történelmi konkrétumot nem garantál. Tillich tehát eloldozza a keresztyén hitet mindenféle történelmi részfaktumtól és információtól, s annak alapját az Új Létnek a bibliai kép által közvetített erejében és annak hit általi egzisztenciális megtapasztalásában találja meg. A Krisztusról alkotott bibliai kép „expresszionista”, mivel egyfelől nem vallásos ideálok kivetülése, másfelől pedig nem empirikus „fénykép”, amely szubjektív elemeket is tartalmazhat. Hanem úgy ábrázolja az Üdvözítőt, hogy a megfestett személy „mélyebb szintjeibe belehatolva” és valóságában részesedve fejezi ki annak lényegét, az Új Létet.³⁷

Az 1949-es krisztológiai tanulmány ontológiai fordulatát Tillich a *Rendszerezés teológia* második könyvében dolgozta ki teljesen. Az új világkorszak azzal érkezett el, hogy Krisztusban megjelent az Új Lét, amely legyőzi a mindent átható elidegenedést az egzisztencia feltételei között. Krisztust a saját léte teszi azzá, ami ő. Tillich két ontológiai kulcsfogalma az esszencia (lényeg) és az egzisztencia (létezés). Krisztusban „a lényegi Isten-emberség” jelent meg, vagyis az ember esszenciális léte, de úgy, hogy az már nem pusztán potencialitás, hanem a létezésben aktualitás. Krisztus töretlen egységben élt Istennel, ugyanakkor minden emberi tragédiában, szenvedésben és végül a halálban is részesedett. Teljesen alávetette magát a létezés feltételeinek anélkül, hogy az elidegenedés hatalmába kerítette volna. Döntő különbség közte és a többi ember vagy az addigi próféták között: benne nyoma sem volt hitetlenségnek, érzékiségnek és hübrisznek; viszont teljesen osztozott az emberi végességben, vagyis semmiféle titkos mindentudást, mindenhatóságot, örökkévalóságot nem tulajdoníthatunk neki. Az ő személyes életében megjelenő Új Lét az ember helyreállításának alapelve: az ember egzisztenciális kérdéseire adott tökéletes isteni válasz. Aki megtapasztalja az Új Létben megnyilvánuló erőt, az az elidegenedésből való gyógyulás, az üdvösség útjára lép.

Tillich teológiájának egyik legambivalensebb pontja az ógyház krisztológiai dogmaalkotása iránt tanúsított viszonyulása. Ez számos ponton kiütözközik *Rendszerezés teológiájából*. Egyrészt megvédi az egyházatyákat a keresztyén evangélium „elintellektualizálásáról” szóló, klasszikusan Harnacknak tulajdonított vádjától, amely szerint az egyház tanítása szükségszerűen használta fel a görög filozófia eszközeit és vált *Logosz*-krisztológiává (a korreláció módszerével ez teljesen összhangban van). Ugyanakkor Tillich arra is rámutat: ezek az átvett fogalmak meglehetősen kétesek, tulajdonképpen alkalmatlanok, és sok félreértést, torzulást szültek

³⁷ Tillich, Paul: *ST* 2, 115–116. (RT, 324.)

az egyház történetében. Másrészt Tillich hol úgy értékeli, hogy az ógyházi dogmák, köztük a két legfontosabb, a niceai és kalcedoni hitvallás „megmentette az egyházat”, hol pedig úgy, hogy „nem érték el céljukat”.³⁸ Harmadrészt van, hogy azt állítja: a két természetről szóló tanítás jól veti fel a kérdést, csak nem a legmegfelelőbb konceptuális eszközökkel.³⁹ Máshonnan viszont az egyértelmű, hogy már a kérdésfelvetés sem helytálló, hiszen egyfelől, a „természet” szó eleve alkalmatlan a Krisztus titkának kifejezésére, másfelől a krisztológia igazi paradoxona nem az isteni és az emberi természet egysége, a végtelen és a véges egyfajta „kémiaja”, ahogy az ógyházban tárgyalták, hanem az a szótériológiai tény, miszerint Krisztusban a lényegi embervolt úgy jelent meg az egzisztenciában, hogy az elidegenedés nem győzte le azt.⁴⁰

Az ógyházi dogmaalkotás terminológiáját illetően Tillich a „természet” fogalmát ítéli a legproblematisabbnak. Amennyiben Krisztusra vonatkoztatják, túlságosan statikus fogalomnak tartja, s jobb lenne azt a Krisztus életének dinamikus leírásával helyettesíteni, és az Istennel való viszonyában is *kapcsolati*, a kettejük *közösségéről* szóló kifejezéseket kellene inkább használni. Az „isteni természet” terminust különben sem lehet értelmesen alkalmazni Krisztusra, mert az ellentmond emberségének, Isten ugyanis felette áll a lényeknek és a létezésnek – ezért a természet szó egyáltalán nem alkalmazható rá –, az Üdvözítő viszont mint az egzisztenciában megjelenő esszenciális ember alá van vetve ezeknek.

A „történeti Jézussal” kapcsolatos tillichi álláspont tisztázása és kritikája

A „történeti Jézus” kérdéskörének Tillich általi elemzése olyan szerteágazó, hogy először az a feladatunk, hogy egyáltalán szabatosan felfejtsük néhány állításának valódi tartalmát és egymáshoz való viszonyát. Először is az olvasó némi ellentmondást érezhet abban, hogy Tillich egyfelől ragaszkodik ahhoz, hogy a Krisztus-esemény történelmi tény, másfelől konzekvensen negatívan nyilatkozik minden olyan kísérletről, amely egyrészt a történeti kutatáson keresztül próbál eljutni a Krisztushoz, másrészt a hitet bármilyen mértékben függővé kívánja tenni ettől a próbálkozástól. Másként fogalmazva: a „történeti Jézussal” kapcsolatos, folyamatosan ismétlődő negatív megjegyzések azt a benyomást kelthetik, hogy a Krisztus-esemény történelmi oldala egyáltalán nem számít Tillichnek. A helyes interpretációhoz azonban nélkülözhetetlen szempont az a distinkció, amelyre Gilkey hívta fel a figyelmemet: meg kell különböztetni az *élő személyt* a szövegek *mögött* és a szövegekből megalkotott *történelmi rekonstrukciót*. Az előbbinek döntő jelentősége van a keresztyén üzenet érvényességét illetően. Tillich pusztán az utóbbiról állítja, hogy teljesen lényegtelen a keresztyén hit és

³⁸ Tillich, Paul: *ST* 2, 140. és 142. (*RT.*, 340. és 342.)

³⁹ Uő: *ST* 2, 142. (*RT.*, 342.)

⁴⁰ Uő: *ST* 2, 93–95. (*RT.*, 307–308.)

teológia számára.⁴¹ Ezt ő maga is megerősítette Baillie egyik, Jézus történetiségét firtató kérdésére:

„[A *Rendszeres Teológiában*] semmi sincs jobban hangsúlyozva [...], mint a faktuális oldala ama eseménynek, amelyen a keresztyénség alapul.”⁴²

Fő művének olvasása közben tehát kínosan ügyelnünk kell arra, hogy szem előtt tartsuk a fenti megkülönböztetést, és helyesen ítéljük meg, hogy Tillich éppen melyikről beszél: Jézusról mint történeti személyről vagy „Jézusról” mint a történeti Jézus-kutatás rekonstrukciójának eredményéről.

Ugyanakkor e pontosság ellenére is az a benyomásom: Tillichnek az a határozott szándéka, hogy a keresztyénség faktuális oldalát hangsúlyozni kívánja, nem ért célba. Ugyanis meglehetősen „pontoszerűvé” zsugorodik Tillichnek az az állítása, hogy a keresztyénség egy történelmi tényen alapszik, mivel a faktuális oldalnak nincs semmilyen történeti „kiterjedése”. Ennek a pontosrúságnak – McCormack szerint – olyan erős hatása lehet Tillich mindenkori olvasójára, hogy esetleg még azt a kérdést is felteszi magában:

„Vajon szükséges-e egyáltalán, hogy Jézus megtegye az Újszövetség írói által neki tulajdonított dolgokat.”⁴³

Az Új Lét megjelenésének puszta ténye ott van Tillich teológiai horizontján, hiszen „az Új Lét új volta tartalmatlan lenne az Új Lét konkrétsága nélkül”, ugyanakkor az olyan távolságra kerül tőlünk, hogy csak egy apró pontnak látszik a messzeségben. A bibliai kép és a tényleges élet között ugyan van valamiféle, már fentebb említett *analogia imaginis* (képanalógia), ennek ellenére a Krisztus bibliai képének „egyetlen sajátos vonását sem lehet hitelesíteni”.⁴⁴ Tillich egyetlen történelmi jellegű igénye tehát az,

„[...] hogy volt *egy* olyan átformáló erejű *élet*, amely létrehozta azt a képet, amelyről közvetlen ismeretünk van.”⁴⁵

Ezt egy olyan merész gondolata is alátámasztja, amely Tillich egy 1966-os tanulmányában is fellelhető, s amelyet a keresztyén hit és a történeti kutatás kapcsolatának tárgyalása során vetett fel:

„Ha azt feltételezzük, hogy a Lélek hordozóját nem is Jézusnak hívták, nem Názáretből származott, és Jézus újszövetségi képe alapvetően Márk alkotása (már állítottak ilyet), akkor »Márk« volt a Lélek hordozója, akin keresztül Isten

⁴¹ Gilkey, Langdon: *i. m.* 321.

⁴² Rome, S. – Rome, B.: *i. m.* 364.

⁴³ McCormack, B. L.: Christology and Metaphysics in Paul Tillich and Karl Barth. In: *Wesleyan Theological Journal* 45/1(2010), 59.

⁴⁴ Tillich, Paul: *ST* 2., 114. (RT, 323.)

⁴⁵ Dicken, Thomas M.: The Biblical Picture of Jesus as the Christ in Tillich's Theology. In: *The Journal of Religious Thought* 25/1 (1968–1969), 38. [Kiemelés tőlem.]

létrehívta az egyházat és átformált [...] sokakat az összes eddigi nemzedékben, beleértve még engem is.”⁴⁶

Tillich amúgy hozzáteszi, hogy ez a feltételezés, persze, „történelmileg abszurd”, mégis kiválóan tükrözi, mégha ez csak egy *dato, non concessio* felvetés is, hogy az úgynevezett „Krisztus-esemény” faktuális (véges, emberi) oldalának *történeti részletei* mennyire lényegtelenek számára. És ebben már egy jelentős mértékű, Jézus történeti személyével mint az Új Lét véges, emberi hordozójával kapcsolatos indifferencia is érezhető, és nem pusztán csak az, hogy konzekvensen elveti a történeti Jézus kutatását mint történelemtudományi kísérletet. Ellene vethetné valaki, hogy a *Rendszeres teológiában* hosszabb részek foglalkoznak például a Krisztus kísértéseivel, az emberi tragédiában való részesedésével stb.: mi ez hát, ha nem kifejezetten a faktuális oldal megjelenése Tillich teológiájában?! Csakhogy ilyesmi nem állítható. Ezekben a szakaszokban Tillich egyrészt a bibliai *képet* használja fel és elemzi, azaz nem önmagában a faktuális oldalról beszél – véleményem szerint ez a helyzet –, másrészt ha ezek a gondolatsorok tényleg a történeti Jézusról szólnak, akkor Tillich teljesen elmentmond önmagának: először határozottan elveti a történeti Jézus kutatását mint olyat, majd előterjeszti a saját változatának tartalmi eredményeit.

Ha a legnagyobb pontosságra törekedve, de mégis a legrövidebben kívánjuk összefoglalni Tillich álláspontját akkor ezt mondhatjuk: a történelemben volt egy olyan átformáló erővel rendelkező *emberi élet*, amely létrehozta Jézusnak mint a Krisztusnak a *bibliai képét*, amelyről közvetlen tudásunk van; és bár fennáll valamiféle *analogia imaginis* a kép és a tény között, ha mégis ebből a képből akarjuk történeti kutatással visszafejteni a történeti Jézus személyét és életét, akkor ez teljesen reménytelen vállalkozás, bár felesleges is, mert az, ami tényleg *számít, maga a kép és a benne megnyilvánuló Új Lét*.⁴⁷

Melyek Tillich gondolatmenetének erős és gyenge pontjai? George H. Tavard egy elemzést tett közzé Tillich krisztológiájáról írt monográfiájában (*Paul Tillich and the Christian Message*). Megítélésem szerint ez kiegyensúlyozottan és összességében véve helytállóan ítéli meg a történeti Jézusról, illetve annak rekonstrukciójáról szóló tillichi álláspontot, és feltárja ezeknek elfogadható pozitívumait, illetve problematikus gondolatait.⁴⁸ Először is nem kétséges, hogy a történelemtudomány által közvetített tudás csak valószínű ismeretet nyújthat Jézusról egyszerűen azért, mert a történeti kutatás *mint olyan* csakis valószínű tudást képes nyújtani számunkra.⁴⁹ Ha egy ultrakonzervatív keresztyén történész – úgymond – mindenféle újonnan előkerülő lelettel és dokumentummal „igazolná” a Biblia teljes beszámolóját (már ami igazolható belőle ilyen eszközökkel), akkor is – magából a történeti kutatás jellegéből adódóan – ott maradhatna bennünk némi kétség

⁴⁶ Tillich, Paul: Rejoinder. In: *Journal of Religion* XLVI/1 (1966), (184–196) 192.

⁴⁷ McCormack, B. L.: *i. m.* 59.

⁴⁸ Tavard, George H.: *i. m.* 105–112.

⁴⁹ Uo. 106–107.

és annak a valószínűsége, hogy mégsem igaz. Ugyanis a verifikáció nem érhet el teljes bizonyosságot ilyen eszközökkel. Helyesen értelmezzük a leleteket? Megbízhatunk a forrásainkban? Az ilyen jellegű kérdések éppen a tudományos jellegből és a történelmi távolságból adódóan mindig ott maradnak a történelmi kutatásban. Másodsorú Tillich helyesen jár el, amikor kritizálja a liberális protestantizmus történelemhez mint tudományhoz való hozzáállását. A teológiai liberalizmus teljesen a történelmi kutatásra próbálta felépíteni a keresztyénséget. Csakhogy

„[...] a krisztológia kellene hogy legyen a történelemtudomány normája. Ehelyett a liberális protestantizmus a történelemtudományi eszközöket tette a krisztológia mércéjévé.”⁵⁰

Tillichnek teljesen igaza van abban, hogy a keresztyénséget nem lehet és nem szabad a történelemtudományra *felépíteni*. Számtalanszor hangsúlyozza, hogy a keresztyén hitnek a Krisztusban megjelenő Új Lét erején kell nyugodnia, és hogy azt nem alapozhatjuk semmi másra. Ha belegondolunk, ez az elképzelés a kálvini *testimonium Spiritus Sancti internum* egyfajta ontológiai átfogalmazása kíván lenni. A keresztyén hit a Lélek bizonyító erejéből táplálkozik (1Kor 2,4–5). Harmadszor: szintén igaz, hogy a Jézusról szóló történelmi feljegyzések „a hit produktumai”. Viszont – s ezzel elkezdődik Tvard kritikai meglátásainak sora – egészen más azt állítani, hogy ezek a történelmi feljegyzések történelmileg nem megbízhatóak. A két állítás között nincs logikai kapcsolat. Ha valaki mégis azt állítaná, hogy van, az annyit jelentene, hogy szerinte a hit szükségképpen eltorzítja a tényeket. A hit azonban nem torzít, hanem értelmez, s ez óriási különbség.⁵¹

Nyilvánvaló, hogy a Biblia könyveit hívő emberek írták, s ennyiben tényleg „a hit hozta létre” azokat. Csakhogy a kérdés nem ez, hanem az: vajon a bibliai szerzők történelmi valóságról szóló értelmezése („hitvallása”) és a tényanyagról szóló beszámolója megfelel-e a valóságnak? A történelmi Jézus-kutatás már 18. századi gyökereitől kezdve abból indult ki, hogy törésvonal, sőt szakadék húzódik a bibliai Jézus-kép és a történelmi Jézus között, vagyis ez a mozgalom eredendően nemmel felelt az előző kérdésre. Éppen ez a „törésvonal” ad értelmet és létjogosultságot a Jézusról szóló történelmi „kutatásnak”. Ezzel szemben ha valaki igennel felelt az előbbi kérdésre, akkor a történelmi Jézus kutatása mint olyan elveszíti létjogosultságát, s nem marad más hátra, mint a bibliai szövegek gondos exegézise, hogy a történelmi Jézust olyanak ismerje meg, amilyen volt az ő első követői hiteles tudósítása és értelmezése szerint. Aki nem feltételez törést az Újszövetség és a történelmi valóság között, vagyis a bibliai feljegyzéseket nemes egyszerűséggel elfogadja olyan dokumentumoknak, amelyek híven közvetítik a történelmi realitást és annak helyes interpretációját, annak még belekezdeni sincs értelme lefejtetni „az egyház, a Biblia Krisztusát” a „történelmi

⁵⁰ Tvard, George H.: *i. m.* 107–108.

⁵¹ Uo. 108.

személyről”, hogy valamiképp „rekonstruálhassa a történeti Jézust”. A „bibliai Krisztus-kép” és a „történeti Jézus” békésen, kéz a kézben járnak.

A történeti Jézus kutatásának kudarcától Tillich úgy akar elmenekülni, hogy nem a történeti valóság és a bibliai kép közötti törésvonal létét tagadja (azzal, hogy az utóbbit adekvát kifejezésének tartja az előbbinek), hanem inkább egy olyan krisztológiát próbál meg kialakítani, amelyben *nem számít* e törésvonal megléte. Tehát megítélése szerint a törésvonal ott tátong, csak inkább hátat fordít neki. Ezért hangsúlyozza annyira, hogy a bibliai *kép* számít, s nem önmagában az, aki „mögötte” van, a történeti személy. Ennek azonban az lesz az ára, hogy a történeti igazság és hit (*fides historica*) teljesen kiszorul a krisztológiájából, illetve csak „pontoszerűen” marad meg benne. Az ortodox keresztyén hit azonban a bibliai kép összességén *keresztül* éri el a történeti személyt a maga teljes gazdagságában. A kettő különben is feltételezi egymást: egyfelől a történeti Jézus váltotta ki a róla szóló képet és a hitet őbenne; másfelől a mindenkori keresztyén ember a bibliai ábrázoláson keresztül ragadja meg hittel magát a történeti Jézust, akit Krisztusnak vall. Tillich azonban szembeállítja a történelmet a hit igazságával, amint ezt több állítása is egyértelművé teszi. Például:

„A keresztyénség nem egy történelmi regény elfogadásán alapszik, hanem azon a tanúbizonyságon, hogy Jézus a Messiás. Ezt a tanúbizonyságot olyan emberek írták, akiket egyáltalán nem érdekelt a Messiás életrajza.”⁵²

Ezeknek a radikális állításoknak csak akkor van létjogosultságuk, ha konfliktust feltételezünk a történeti igazság és a hit igazsága között. Paul Tillich azért fordul szembe a történeti Jézus kutatásával, mert elborzad attól, hogy a történeti Jézust nem lehetséges rekonstruálni, de egyáltalán nem vonja kritika alá annak éltető előfeltevését, a történeti valóság és a bibliai kép közötti törésvonalat. A történeti Jézus kutatására adott válasza nem az, hogy elutasítja a bibliai Krisztus-kép és a történeti Jézus feltételezett konfliktusát és szembenállását, s így egy csapással át is vágná a gordiuszi csomót, hanem az, hogy olyan teológiát dolgoz ki, amely függetleníti magát e törésvonaltól és ezen keresztül a történeti Jézus kutatásának kudarcától. Ha nem tartaná fent a bibliai kép és a történeti Jézus, vagyis a hit igazsága és a történeti igazság konfliktusát, akkor egy másfajta krisztológiát alkotna meg: olyat, amelyben például a képelmélete módosulna, és az *analogia imaginis* sejtelmes gondolata szükségtelenné válna függetlenül attól, hogy Tillich krisztológiájának ezen aspektusai kifejezetten szellemesek és megragadóak jelenlegi formájukban.

Ami pedig a Szentlélek belső bizonyágtételét illeti, Tillich krisztológiájának problematikus pontja nem ott van, hogy nem igyekszik képviselni ezt a teológiai alap gondolatot, hanem ott, ahol ezt a *testimonium*ot megpróbálja leválasztani a *fides historica*tól, s olyan egzisztencialista közvetlenséget ad neki, amelyet sem az apostoli, sem az ógyházi, sem a reformátori teológia nem ismer. A Lélek bizonyágtéte-

⁵² Tillich, Paul: *ST* 2, 105. (RT, 317.)

le a teljes történeti igazságon keresztül ér el hozzánk, de nem úgy, hogy azt pusztán egyetlen ponton érinti, a többit pedig a megismerhetetlenség homályába számúzi.

Tavard így összegzi kritikáját:

„Tillich helyesen teszi, hogy kételkedik a történészek azon erőfeszítéseiben, hogy újraírják Jézus történetét, csakhogy nem a megfelelő okból. A történészek azért nem tudják újraírni ezt a történetet, mert azt már megírták: az Újszövetség történeti értéke meglehetősen nyilvánvaló. A történészek nem voltak képesek megingatni megbízhatóságát. Tillich egyszerűen nem elég radikális, amikor a liberális teológiát kritizálja. [...] Ezen a ponton Paul Tillich, mint aki saját nemzedéke gyermeke, a múlt század historicizmusának áldozata marad.”⁵³

Viszont ezek alapján részben módosításra szorul a Krisztusról megfestett bibliai kép „művészettörténeti besorolása” is. Tillich azt a képet, amelyet a bibliai szerzők alkottak az Üdvözítőről, „expresszionistának” nevezi.⁵⁴ Ez önmagában két helytálló aspektust fejez ki: az újszövetségi szerzők egyrészt nem felszínes és individuális jellegzetességeket ábrázoló „fényképet” készítettek Jézusról, hanem behatoltak a megfestett személy „mélyebb szintjeibe”: *Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia* (Mt 16,16); másrészt kifejezték azt a tapasztalatukat, hogy milyen átformáló erejű volt számukra a Krisztus „léteben” részesedni. Összességében véve Tillichnek ebben a kettőben van igaza.

Azonban az eddig előadottak alapján egy harmadik igazság is van a bibliai képpel kapcsolatban: az újszövetségi szerzők hűen ábrázolták azt a történeti valóságot, amelynek szintén részesei voltak (Jézus szavainak, csodáinak, konfliktusainak, passiójának, feltámadásának stb.), s ez nem elhagyható jellegzetesség, mivel ezt képtelenség elválasztani a bibliai kép már említett másik két jellegzetességétől, a Jézus személyét érintő mélyebb felismeréseiktől és saját belső tapasztalataiktól. Egy egészséges teológia nem bonthatja meg az intellektuális belátások, az egzisztenciális tapasztalatok és a történeti tények háromszögét. Tehát Krisztus bibliai képe pusztán egy nem létező, oximoronszerű művészettörténeti kategóriába sorolható: a „realista expresszionizmusba”. A realista megkötetést jobb híján azért választottam, mert e meghatározásba valamiképp a történeti valóság aspektusát is szükségesnek érzem belefoglalni; továbbá az expresszionizmusban a művész *szubjektív* reflexióinak kifejezése hangsúlyos, s a jelző ezt is igyekszik ellensúlyozni.

Tillich „jezuológiamentes” krisztológiájának van még egy fontos, fenntartandó eleme, amennyiben azt értjük rajta, hogy a keresztyén hit számára nincs semmi jelentősége Jézus individuális jellegzetességeinek (kinézetének bármelyik eleme, kedvenc étele, tisztálkodási szokásai stb.). A népi kegyességnek létezik egy olyan vonulata, amely Jézusról mint individuumról képzeleg, s Tillichnek teljes mértékben igaza van abban, hogy a történeti Jézus személyének ezen egyéni karakterisztikumai (ha a róla készült „fényképet” ebben az értelemben

⁵³ Tavard, George H.: *i. m.* 111–112.

⁵⁴ Tillich, Paul: *ST* 2, 116. (*RT*, 324.)

vesszük) lényegtelenek mind a keresztyén hit, mind a bibliai szerzők számára, s éppen ezért nem jegyezték be a Szentírásba semmi ilyen jellegű részletet.

Az ontológiai fogalmak alkalmazásának pozitívumai és problematikus pontjai

Nem gondolom, hogy alapjában véve el kellene utasítanunk a keresztyén teológiában vagy éppen a krisztológiában a 20. századi egzisztencializmus által középpontba állított ontológiai fogalmak alkalmazását. Sőt ez a lehető legcélravezetőbb, amit egy teológus tehet, ha éppen ezzel a filozófiai irányzattal kíván párbeszédbe lépni, hogy megnyerje őket a keresztyén teológia igazságainak, szépségeinek, illetve Krisztus ügyének. Nem beszélve e vállalkozás azon rendkívül pozitív visszahatásáról, hogy ez frissességet, megújult intellektuális lelkesedést és új kihívásokat tudna nyújtani a keresztyén teológia számára. Ugyanis ez a vállalkozás nem a már jól megszokott, hanem egy „zsenge, még ropogós” terminológiával kísérelné meg a lehető legpontosabban kifejezni és pusztán formai értelemben újfogalmazni a régi, apostoli hitet. Jézus „megtestesülhet” az egzisztencializmusban is, nemcsak az ókori görög filozófiában; ráadásul ez az „inkarnáció” magával hozná az egzisztencializmus mélyreható forradalmát és „feltámadását” is. A kinyilatkoztatott igazságok e filozófiai „testet öltése” hű lenne a Krisztus *accommodatió*jának evangéliumi gondolatához is, és ne higgyük, hogy azok a görög filozófiai fogalmak, amelyeket az ógyház nagy teológusai alkalmaztak, szintén kanonikussá lettek a Biblia könyveivel együtt.

Mennyire izgalmas és gyümölcsöző lehetne a keresztyén teológia igazságait újra szavakba önteni minden olyan régebbi vagy újabb filozófiai áramlat sajátos stílusa és szókinccse alapján, amelyek még alakítják a 21. század filozófiai „közbeszédét” (angolszász analitikus filozófia, egzisztencializmus, életfilozófiák stb.). Az, hogy erre Tillich vállalkozott a maga korában, a legnagyobb elismerésre méltó. Teológiájában – az egzisztencializmus központi ontológiai fogalmához (lét) hűen – Jézus Krisztust Új Létnek nevezi, amely egyrészt válasz az egzisztencializmus emberi létről alkotott reménytelen, teljes kiúttalanságát ábrázoló képére. Másrészt pedig megfelelően értelmezve kiválóan kifejezheti mind a Krisztus teljes egyediségét, mind a Lélek által benne részesülő újászületésként megélt szívbeli tapasztalatát. Az Új Lét fogalma megengedhető a keresztyén teológiában, sőt egyenesen kötelező, amennyiben az éppen az egzisztencializmus meghódítását tűzte ki célul. Ezt azonban körültekintően kell alkalmaznunk, akárcsak bármilyen más filozófiai kifejezést is, nehogy a bibliai Krisztus-képnek olyan aspektusai maradjanak ki vagy szoruljanak perifériára a keresztyén teológiában, amelyeket nem lehetséges találóan megragadni a lét fogalmával. A Tillich által véghezvitt ontológiai újrainterpretálás azonban olyan pontokat is rejt magában, amelyeket megítélésem szerint fontos lenne revideálni, és ezek alapján az egész rendszert újragondolni. Terjedelmi okok miatt ebben a tanulmányban csak a problematikus pontok kijelölésére van lehetőségünk.

Az a kritika, amely az ontológiai fogalmak alkalmazásának kontextusát illetően a leggyakrabban került elő az általam feldolgozott másodlagos irodalomban, az egzisztencia fogalmi definíciójával és az abban megjelenő esszenciális léttel kapcsolatos.⁵⁵ Tillich ezt írja az egzisztenciáról: „a létezés állapota az elidegenedés állapota”.⁵⁶ Vagyis az egzisztencia, illetve az Istentől és az emberektől való elidegenedés egybeesik: minden, ami „létezik”, az elidegenedés állapotában van. Az esszenciális létnek viszont szintén *per definitionem* jellemzője, hogy nincs elidegenedve Istentől. A kérdés pedig ez: miként lehetséges, hogy Krisztus egyszerűen része, azaz alá van vetve az egzisztenciának, ugyanakkor mentes minden Istentől való elidegenedéstől? Ez fogalmi ellentmondás Tillich rendszerében. Thatcher egy további elemmel bővíti ezt az érvet: mivel Tillich az ember bűnbeesését az esszenciából az egzisztenciába való átmenetként értelmezi (ez maga a Bukás), ezért Krisztusnak, ha létezni akar, szükségképpen át kell mennie ezen a bűnbeesésen, de akkor képtelenség, hogy a létezés keretei között meg tudná tartani és ki tudná nyilvánítani az ember lényegi létét.⁵⁷ Tehát ezek szerint vagy létezik Krisztus, de akkor szükségképpen az ember bukásában és elidegenedésében is osztozik, vagy egyszerűen nem állítható róla, hogy létezik.

Erre természetesen első körben ezt lehetne válaszolni: Tillich hangsúlyosan felhívja a figyelmet arra, hogy az „inkarnáció” *paradoxont* rejt magában.⁵⁸ Csak-hogy ha elolvassuk Tillich saját, kimerítő definíciósorozatát a paradoxonról, a dialektikusról, a reflektív-rationálisról, az irracionálisról, az abszurdról és az értelmetlenről, akkor világossá válik, hogy a Krisztus-esemény fenti megfogalmazása bizony nem a paradoxon, hanem az értelmetlenség kategóriájába esik.⁵⁹ Tillich az értelmetlenséget határozza meg úgy, hogy az jelentés nélküli, hogy nem bír szemantikai értelemmel, a *fogalmi ellentmondás* pedig nyilvánvalóan ide tartozik. Szerinte az a paradoxon, ami ellentmond annak „a közmeggyőződésnek (véleménynek), amely a közönséges emberi tapasztalaton alapul”.⁶⁰ Azonban Tillich rendszere és fogalmi hálójának keretei között a lényegi lét megjelenése az egzisztenciában nem az emberi várakozásokkal szegül szembe, hanem Tillich saját konceptuális meghatározásainak mond ellent. Az, hogy az Új Lét magára vegye az egzisztenciát, nem gyakorlatilag lehetetlen, hanem elvileg, fogalmilag kizárt. Ezt az ellentmondást ráadásul nem lehet letudni azzal, hogy akkor a keresztyén teológiában van valami, ami teljesen meghaladja az emberi értelmet. Ugyanis Tillich kijelentéstana, amelynek jellegzetességei és

⁵⁵ Hamilton, Kenneth: *The System and the Gospel*. SCM Press LTD, London 1963, 171; Peters, Eugene H.: Tillich's Doctrine of Essence, Existence, and Christ. In: *The Journal of Religion*, XLIII/4 (1963), 300; Thatcher, Adrian: *The Ontology of Paul Tillich*. Oxford University Press, Oxford 1978, 148–149.

⁵⁶ Tillich, Paul: *ST* 2, 44. (RT, 272.)

⁵⁷ Thatcher, Adrian: *i. m.* 149.

⁵⁸ Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 1*. The University Of Chicago Press, Chicago 1951, 57. [A továbbiakban *ST* 1.] (RT, 62.)

⁵⁹ Tillich, Paul: *ST* 2, 90–92. (RT, 305–307.)

⁶⁰ Tillich, Paul: *ST* 2, 92. (RT, 306.)

konzekvenciái alapvetően átjárják egész rendszerét, kizárja, hogy bármi ilyen értelmetlenség megjelenhessen a teológiában, hiszen az isteni kijelentés sohasem rombolja le az ész szerkezeteit. Rögtön a paradoxon meghatározása után is hozzáteszi: „az isteni igazságot nem lehet kifejezni értelmetlen tételekben”.⁶¹

Az eredeti kritika elől esetleg még úgy lehetne elmenekülni, ha azt feltételezzük: Tillich talán éppen ezen okból (is) ragaszkodott annyira ahhoz, hogy az Isten-Emberség „megjelenik” (jelen van, megnyilvánul stb.) a létezésben, s nem „megtetesül” a szó literális értelmében. A probléma azonban továbbra is fennáll, mivel Tillich több helyen előfeltételezi, hogy az egzisztenciában való részese-
sedés elengedhetetlen az egzisztencia legyőzéséhez (ld. például a megbékélésről szóló tanítás negyedik alapelvét).⁶² Így feltehetjük a kérdést: hogyan részesülhetne a létezésben úgy, ha nem azonosul vele, csak pusztán „megnyilvánul” benne?

Végül térjünk ki röviden arra is, hogy vajon milyen utakon lehet elindulni, ha szeretnénk megszüntetni ezt a tillichi ellentmondást. Egyrészt feladhatjuk a kijelentés és az ész viszonyának tillichi felfogását, bár ez nem tanácsos, mert akkor tényleg az a veszély áll fenn, amitől Tillich is óva intett, hogy tudniillik mindenféle ellentmondásnak, fogalmi következetlenségnek és értelmetlen szóvirágoknak engedünk teret a teológiában. (A félreértések elkerülése végett még fontos hozzátennünk: amikor Tillich azt állítja, hogy a kijelentés nem feszíti szét az emberi ész szerkezeteit, akkor nem a Luther által „szajhának” bélyegzett emberi értelemről, hanem arról az „ontológiai észről” beszél, azaz – bibliai képpel – az Úr ellen még fel nem lázadt Ádám egyik Istentől kapott képességéről.⁶³) Másrészt a tillichi ellentmondás feloldásához határozott különbséget tehetnénk a létezés, az „egzisztencia” fogalma, illetve az elidegenedés között. Véleményem szerint ez a meglehetősen jelentős változtatás konstruktív hatással lenne nemcsak Tillich krisztológiájára, hanem egész teológiájára. Ugyanakkor ezen keresztül általában véve is felszínre kerül a korreláció módszerének korlátozott mivolta. Hiszen egy ilyen esetben, amikor a kézhez kapott terminológiát modifikáljuk (az egzisztencializmusban eleve kidolgozott a „létezés” definíciója), elkerülhetetlenül szembe kell néznünk azzal a kihívással is, hogy alaposan meg kell indokolnunk, miért vezetünk be egy olyan megkülönböztetést, amit az adott filozófiai irányzat nem ismer.

Tillich ontológiai újraértelmezését tekintve Peters még egy további ellentmondásra mutat rá.⁶⁴ Egyfelől krisztológiájának egyik jelentős tétele az, hogy „Krisztust a léte teszi Krisztussá”;⁶⁵ s ez a kijelentés el is várható egy olyan interpretációban, amely igazán „ontológiai” akar lenni. Másfelől, amikor a Krisztus-eseményről és recepciójának viszonyáról beszél, újra és újra azt a gondola-

⁶¹ Tillich, Paul: *ST* 2, 92. (RT, 306.)

⁶² Uő: *ST* 2, 174–175. (RT, 363.); ld. még uő: *ST* 2, 95., 123. és 132. (RT, 308., 329. és 335.)

⁶³ Uő: *ST* 1, 74–75. (RT, 76.)

⁶⁴ Peters, Eugene H.: *i. m.* 301.

⁶⁵ Tillich, Paul: *ST* 2, 121. (RT, 327.)

tot emeli ki: „Krisztus nem lenne Krisztus azok nélkül, akik őt a Krisztusként fogják fel”.⁶⁶ Vagyis Jézus Krisztus volta, illetve annak hit általi elfogadása elválaszthatatlanul összetartoznak, az egyik nincs meg a másik nélkül. Ez az utóbbi állítás viszont nyilvánvalóan nem kompatibilis az elsővel, ugyanis az első „objektivizmusa” kizárja a másik „szubjektívizmusát”. Ha Krisztust az ő léte és csak is az ő léte teszi Krisztussá, akkor az nem lehet függő viszonyban az azt elfogadó hittel, mert ha mégis ezt mondanánk, akkor ezzel azt a nonszensz állítást tennénk, hogy a Krisztus *léte* az emberi recepciótól függ.

Az esemény és a recepció elválaszthatatlanságát állító tillichi tételben (maga a megkülönböztetés a 19. századi német teológia egyik közhelye volt) azt a filozófiatörténeti fejleményt „csíphetjük fölön”, amely a megítélésem szerint nem kívánatos a keresztyén teológiában. A fejlemény pedig az volt, hogy Kant kopernikuszi fordulatóval és Hegel idealizmusával a valóság objektumainak mivoltát sokkal inkább függőnek tartják az emberi felfogástól, s ezzel egyfajta „eredendő szubjektívizmus” lesz úrrá a valóság modern értelmezésében. Ebben az esetben a kritika alá vont tillichi gondolatkört esetleg úgy lenne érdemes módosítani, ahogy azt Peters is felveti: Krisztusnak mint az Új Létnek a *hatása*, az újjászületés *megtapasztalása* függ a hívő recepciótól. De az, hogy Jézusnak a krisztusi mivolta nem független az azt elfogadó hittől, bizonyosan nem tartható, hiszen Isten tette Krisztussá Jézust, és nem ember (ld. például ApCsel 2,36). Ez a pontosítás azonban ismét abban erősíthet meg minket, hogy a krisztológia Tillich általi újrafogalmazása több ponton is korrekcióra szorul.

Az általam tárgyalt kívánt utolsó problematikus pont, amely egyúttal tovább is mutat a következő fejezetben tárgyalt kérdésre, arra vonatkozik: vajon Tillich elemzésében az Új Lét mint a Krisztus értelmezésének központi fogalma alkalmas-e kifejezni Jézus egyetlenszerűségének lényegét *a többi emberhez viszonyítva*. E tekintetben az egyik releváns állítás ez: „*bizonyos mértékig* minden ember részesedik az Új Lét gyógyító erejében”.⁶⁷ A másik pedig az, hogy az Új Lét *a maga teljességében* van jelen Jézusnak mint a Krisztusnak személyes életében,⁶⁸ és ezért tudta éppen ő legyőzni az egzisztenciális elidegenedést. Összevetve e két tillichi állítást, a kérdés így szól: ez vajon nem azt jelenti, hogy valójában Jézus és az emberek között pusztán *kvantitatív* jellegű, fokozati különbség van?⁶⁹ Hiszen Tillich szerint „*bizonyos mértékig*” minden emberben ott van az Új Lét, csak nyilván többé-kevésbé haloványan, viszont Jézusban mint a Krisztusban teljes mértékben megnyilvánul.

Ha a feltett kérdésre igen a válasz, akkor nem érvényesül a klasszikus teológia azon ontológiai jellegű megkülönböztetése, amelyet például a Heidelbergi Káté 33. kérdés-felelete is előfeltételez, amikor Jézusról mint az Isten *természet*

⁶⁶ Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 3.* The University Of Chicago Press, Chicago 1963, 149. [A továbbiakban *ST 3.*] (RT, 477.)

⁶⁷ Uő: *ST 2*, 167. (RT, 358.)

⁶⁸ Uő: *ST 2*, 121. (RT, 327.)

⁶⁹ Killen, R. Allan: *i. m.* 145.

szerinti Fiáról beszél, a benne hívő emberekről pedig pusztán mint *örökebe fogadott* gyermekekről. Ez a tradicionális megkülönböztetés ugyanis egyfajta kvalitatív, végtelen minőségi különbséget implicál. A hangsúly pedig nem azon van, hogy a „természet” fogalmát mindenáron alkalmazni kell, hanem ezen: ki kellene fejteni valamiképpen a végtelen kvalitatív különbséget. Ez a problémafelvetés azonban csak akkor fogja elérni teljes súlyát, amikor kiegészül azzal, hogy Tillich egészen pontosan mit is érthetett a krisztológiája másik központi fogalmán, a „lényegi Isten-Emberség” meglehetősen rejtélyes kifejezésén.

A „lényegi Isten-Emberség” tillichi értelme és a kalcedoni dogma

A „lényegi Isten-Emberség” mint a Krisztus mibenlétét összefoglaló kifejezés fel-felbukkan már Tillich 1949-es tanulmányában és ritkábban a *Rendszeres teológiájában* is. De mit is jelent pontosan ez a többszöri olvasásra is talányos és önmagában többféle értelmezésre nyitott kifejezés? Ennek megválaszolásául vegyük sorra, hogy Paul Tillich milyen bővebb meghatározásokat fogalmaz meg Krisztus lényegéről, amelyet a „lényegi Isten-Emberség” *terminus technicusszal* igyekszik lerövidíteni.

1. *Krisztus az Isten és ember helyreállított egysége*

E bővebb meghatározás szerint Krisztus az, akiben megnyilvánul az Isten és az ember tökéletes kapcsolata.

„Csak annyit mondhatunk, hogy ez az egység az Isten és a személyes élet központja közti közösség.”⁷⁰

Tehát az olyan kifejezéseket, mint például „az Isten és az ember közti lényegi egység”,⁷¹ ebben a kapcsolati kontextusban kell érteni, s még véletlenül sem az eredeti kalcedoni értelemben. Ugyanis ez a kifejezés Tillichnél arra utal, hogy Krisztusnak töretlen közössége volt Istennel, és nem arra, hogy istenségét tekintve egylényegű az Atyával.

2. *Krisztus a „Mennyei Ember”*

Krisztus a „Mennyei Ember” (az eredetiben: “Man-form-above”),⁷² aki az ember esszenciális létét, amely preegzisztens Istenben, az egzisztencia feltételei alá vetve maradéktalanul megőrzi, megéli, és közvetíti az emberiségnek: „megmutatja, hogy Isten milyennek akarja látni az embert”.⁷³

⁷⁰ Tillich, Paul: *ST 2*, 148. (RT, 346.)

⁷¹ Uő: *ST 2*, 122. (RT, 328.)

⁷² Tillich, Paul: *ST 1.*, 136. (RT, 121.)

⁷³ Uő: *ST 2*, 93–94. (RT, 307.)

Ő a „lényegi ember”. Több, mint pusztán az ember essenciája, de pusztán abban az értelemben, hogy az már nem a potencialitás, hanem az aktualitás állapotában (a létezésben) van, hiszen a „Krisztus részesedik a létezésben, és legyőzi azt”.⁷⁴

3. *Krisztus a protestáns princípium tökéletes megvalósítója és kifejezője*

Ez az alapelv arról az igényről szól, hogy a véges soha ne állítsa be magát végtelennek és feltétlennek, vagyis bibliai képpel: az ember mindig maradjon ember, és ne hallgasson a kígyó *eritis sicut Deus* kísértésére⁷⁵ (1Móz 3,5). A bálványimádás azt jelenti: a kijelentés médiuma magának a kijelentésnek a méltóságára emelkedik vagy emeli magát. Jézus azzal, hogy tökéletesen feláldozta magát a Krisztusnak (a kereszt ennek⁷⁶ és nem a helyettesítésnek a tetőpontja⁷⁷), ő a bálványimádás makulátlan antitezise. Másként fogalmazva: Jézusnak éppen az a lényege, hogy *ne legyen Isten* se mások, se önmaga számára, hiszen ha annak állítaná be magát, akkor a kijelentés médiuma isteni szintre emelné magát, és ez bűn.

4. *Krisztusban valósul meg, hogy az ember Isten képmása*

Mivel az Istennel való kapcsolat tökéletes Krisztusban, és teljes az ő önfeláldozása, ezért a *Logosz* (az Isten önkinyilatkoztatásának egyetemes elve), sértetlenül át tud szűrődni rajta keresztül, azaz – úgy is mondhatnánk – ő váltja valóra azt, hogy az ember az Isten képmása legyen a földön⁷⁸ (1Móz 1,26–27).

5. *Krisztus a végleges kijelentés*

Az előző négy pontból következően Krisztus a végleges kijelentés az ember számára, aki egyben minden más kijelentésnek mércéje is.⁷⁹

6. *Krisztus: a történelem értelme*

Tillich már a *The History of Interpretation* lapjain is megfogalmazza, hogy Krisztus a történelem értelme és célja.⁸⁰ Ezt az önmagában elég formális meghatározást töltik meg tartalommal az Új Lét, a lényegi Isten-Emberség fogalmai és a protestáns princípium részletes kidolgozása és alkalmazása.

⁷⁴ Uő: *ST 2*, 150. (RT, 347.)

⁷⁵ Uő: *ST 1*, 136. (RT, 121.)

⁷⁶ Uő: *ST 1*, 133–136; *ST 2*, 123. (RT, 119–121., 329.); Uő: *My Search for Absolutes*. Simon and Schuster, New York 1967, 140.

⁷⁷ Uő: *ST 2*, 173–176. (RT, 363–364.)

⁷⁸ Uő: *ST 2*, 93–94. (RT, 307.)

⁷⁹ Uő: *ST 1*, 132–137. (RT, 118–121.)

⁸⁰ Uő: *The Interpretation of History*, 243. és 251.; vö. Uő: *ST 3*, 368–369. (RT, 632.)

7. Krisztusban nem az Isten testesült meg

Tillich határozottan tagadja, hogy Krisztusban maga az Isten vagy az egyszerűen Isten testesült volna meg, és kínosan ügyel arra, hogy mindig a „megnyilvánul”, „jelen van”, „hordozza” *etc.* kifejezésekkel illesse az Új Lét, a *Logosz* vagy éppen Isten mint önmagát viszonyát Krisztushoz, vagyis kerül minden *azonosításra, elválaszthatatlan egyesülésre* utaló szót. Tillichnél tehát nincs inkarnáció, csak manifesztáció, és a kettő nem ugyanaz.

Tillich krisztológiája tehát teljesen konzisztens és egy irányba mutat: Krisztus a Tökéletes Ember, aki töretlenül megőrizte az Istennel való kapcsolatát az egzisztencia feltételei között, és ezzel legyőzte az elidegenedést. Ő az ember eszenciája, ami az Istenben öröktől fogva megvolt, és ez a létezés feltételeinek alávetve tökéletesen ténylegesül, kifejeződik Krisztusban. Ő az, aki az Istennel ápol, nem elidegenedett közösségében teljesen feláldoz minden emberit önmagában (tulajdonképpen magát „Jézust”), s így végre betölti az ember azon eredeti rendeltetését, hogy képviselje Istent, azaz teljesen visszatükrözze a benne megjelenő isteni *Logoszt*, és így értelmet adjon a történelemnek. Krisztus ennyi, és semmi több.

Ha a lehető legtömörebben kellene összefoglalnom Tillich álláspontját Jézus Krisztus mibenlétéről, azt így fogalmazhatnám meg: Krisztusban nem Isten testesült meg az egzisztencia síkján, hanem az „édenkerti Ádám”. Tillich szerint tehát Krisztusban közvetlenül a Tökéletes Ember lép színre a létezés színpadán, Isten pedig csak közvetve, vagyis csak úgy, mint aki megnyilvánul (manifesztálódik) benne, mivel kizárólag egy ilyen *ember* tudja csorbíthatatlanul visszatükrözni, képviselni és közvetíteni őt. Szomorúan egyet kell tehát értenünk O’Neilllel, aki sommásan így utalt Tillich Krisztus-képére: „a tökéletes emberi lényeg megjelenése az egzisztenciában”,⁸¹ illetve Killennel, aki Tillich krisztológiai koncepcióját az unitarizmus felfogásával hozta rokonságba tézisében.

Ami ezen krisztológia teológiai forrásait illeti, egy teológiatörténeti előadásában Paul Tillich így nyilatkozott Schleiermacheréről:

„[...] ez nem azt jelenti, hogy [Schleiermachernél] Jézus pusztán egy példa lenne az ember számára. Inkább ő az *Urbildje*, az archetípusa, az eredeti tükörképe és képviselője annak, *ami lényegét tekintve az ember* az Istennel való egységében. Ezen gondolatokban meglepően magas krisztológiai állításokra lelünk.”⁸²

Paul Tillich krisztológiájának a háttérében tehát a német liberalizmus atyjának felfogása áll, ezt jelzi is a *Rendszeres teológiájában*, a különbség annyi, hogy antropológiai elemzés helyett ontológiai nyújt, vagyis ez az analízis az Új Léttel és annak erejével több.⁸³ Érdeemes ezt még összevetni Tillich egyik legkedve-

⁸¹ O’Neill, Andrew: *i. m.* 79.

⁸² Tillich, Paul: *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. SCM Press LTD, London 1967, 110. [Kiemelés és beszúrás tőlem.]

⁸³ Uő: *ST* 2, 150. (RT, 347.)

sebb filozófusának, Schellingnek egyik megjegyzésével is, aki a *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) című művében így utalt a kijelentés tetőpontjára:

„[...] a rosszal ellentétben a világba kiáltott igének el kell fogadnia az emberséget vagy az önmagaságot, és személyessé kell válnia. Ez csak a kinyilatkoztatás által történik meg, [...] mégpedig oly módon, hogy a kinyilatkoztatás legmagasabb csúcsa az ember, de *az ősképszerű és isteni ember az, aki a kezdetekben Istenben volt*, és akiben a többi dolgok, köztük maga az ember is megteremtettek.”⁸⁴

Azonban nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy amennyiben sorra vesszük a két bekezdéssel feljebb felsorolt krisztológiai pontokat, Tillichnek tulajdonképpen mindegyikben, egytől egyig igaza van. Csak egy jelentős, szívszorító hiátusa van: Jézus nem *azonosítható* a Jn 1,18 és az ógyház terminológiája szerinti *az egyszülött Istennel*, a Szentháromság második isteni személyével. Úgy gondolom, ez a gondolat nem hiányozhat a krisztológia ontológiai-egzisztencialista újrafogalmazásából, különben szembe kell néznünk azzal, hogy egy lényeges kérdésben elhagytuk az ortodoxia talaját, s így misszióink nem lehet hathatós ezen filozófiai irányzat képviselői között (sem), mivel nem pontosan annak mutatjuk be Jézust, aki ő valójában. Véleményem szerint Tillich korrelációja megbicsaklik ezen a ponton, és nem a régi evangéliumi igazságot közvetíti új terminológiai köntösben, hanem megszegényíti azt átfogalmazásával, s így jelentős űrt támaszt.

Ezek után nyilvánvaló, hogy Tillich kalcedoni dogmán gyakorolt kritikája nem pusztán annak szóhasználatára vonatkozik, hanem tartalmilag sem ért vele egyet. Ami az ógyházi terminológiát illeti, a „természet” fogalma ellen hadakozik leginkább, s ezt a statikus fogalmat a kapcsolat dinamikus fogalmaival kívánja helyettesíteni. Viszont a „természet” kifejezés alkalmazhatatlanságáról szóló okfejtése Tavard szerint több hibát is rejt magában. Egyrészt az a tény, hogy a „természet” szót pontosítani kell, amikor Krisztusra alkalmazzuk, nem ok arra, hogy el is hagyjuk azt. Másrészt nem világos, hogy az a dinamikus terminológia, amit Tillich előnyben részesít, miért állna szemben az isteni és emberi természetéről szóló beszéddel, vagyis e kettőt nem kellene kijátszani egymás ellen. A „természet” szó azonban éppen azért vált olyan visszatetszővé Tillich számára, mert az ógyházi krisztológiában ez garantálta, hogy Jézus Krisztusról ne csak az emberi, hanem az isteni mivolta is egyértelműen kifejezésre jusson.

Tillich szerint a „természet” fogalma azért nem alkalmazható Krisztusra, mert egyrészt, „Isten fölötté áll a lényegnek és a létezésnek”,⁸⁵ másrészt

„Krisztus (aki a názáreti Jézus) nem áll fölötté a lényegnek és a létezésnek. Ha fölötté állna, nem lehetne személyes létté az idő egy megadott szakaszának,

⁸⁴ Schelling, F. W. J.: *Of Human Freedom*. The Open Court Publishing Company, Chicago, 1936, 54. (Magyarul: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyairól*. Ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán. T-Twins Kiadó, Budapest 1992, 77. [Kiemelés tőlem.]

⁸⁵ Tillich, Paul: *ST* 2, 148. (RT, 345.)

nem születhetne és nem halhatna meg, nem lehetne véges, megkísértett és a létezés tragédiájában osztozó.”⁸⁶

A nagy gond ezzel az érveléssel az, hogy egyáltalán nem találja el a kalcedoni dogmát. Tillich érve ugyanis a két természet keveredését, elegyedését feltételezi, azaz a monofizita álláspont ellen tud csak működni. Kalcedonban ugyanis éppen a monofizitizmussal szemben mondták ki azt, hogy az isteni és az emberi természet *keveredés nélkül* egyesült. Tehát Krisztus isteni természete megtarthatja akár azt a tulajdonságát is, hogy „felette áll a lényeknek és a létezésnek”, az emberi természete szerint viszont „nem áll fölötté a lényeknek és a létezésnek”, s így keresztülmehet minden létező emberi viszontagságon. A kettő ugyan egy személyben egyesült, de a két természet nem keveredik, ezért amit Tillich számonkér a kalcedoni dogmán, abban az teljesen ártatlan, sőt azt *expressis verbis* el is ítélte a monofizitizmus kizárásával.

A következő problematikus pont ott jelentkezik a kalcedoni dogma Tillich szerinti elemzésében, ahol ezt állítja:

„[...] a két természet *úgy fekszik egymás mellett, mint két kőtömb, s így* gyakorlatilag lehetetlen megérteni egységüket.”⁸⁷

Meglehetősen zavarba ejtő, hogy Tillich úgy tesz, mintha a „hüposztatikus egység” gondolata nem is létezne. A *hyposztázisz* (*persona*) fogalma szinte teljesen hiányzik a kalcedoni dogmáról szóló analíziséből. Ezen ógyházi hitvallás nem „két kőtömbként” kezeli a két természetet, hanem mindkettőt „egy és ugyanazon isteni élet, az Isten Igéje eleveníti meg”,⁸⁸ vagyis a *Logosz*, Isten második *hyposztázisz*a. Ráadásul Tillich úgy folytatja saját gondolatmenetét, hogy éppen a két természet statikussága és egységük érthetlensége miatt inkább a *dinamikus viszony* fogalmait alkalmazza a krisztológiában. Csakhogy az Isten Igéjének *személye* pontosan erre hivatott: a *hyposztázisz* dinamikus és relációs terminus, és az ógyházi dogmaalkotásban éppen a természet statikus fogalmait kívánta el-lensúlyozni. Ráadásul a „két kőtömb” vádja sokkal inkább Tillich manifestációs krisztológiájára illik. Ő ugyanis egymás mellé állítja az isteni és az emberi elemet (az előbbi az *utóbbiban* pusztán *megjelenik*), de anélkül, hogy egyetlen *hyposztázisz*-ban dinamikusan *egyesülve* lenne (mint a kalcedoni dogmában). Jól látszik ez abban is, hogy Tillich mennyire élesen megkülönbözteti, sőt időnként egyenesen szembeállítja egymással Jézus személyét, illetve krisztusi mivoltát, a benne megnyilvánuló *Logosz*-t, mint amely Isten önkinyilatkoztatásának alapelve. Teológiája szerint az ember nem borulhat le *Jézus* előtt, hogy azt mondja neki, „Én Uram és én Istenem” (Jn 20,28), mert akkor a kijelentés véges médiumát

⁸⁶ Uő: *ST* 2, 148. (*RT*, 345.)

⁸⁷ Tillich, Paul: *ST* 2, 148. (*RT*, 346.) [Az idézetben dőlt betűvel szedett rész saját fordítás. Az angolban ez áll: “[...] the concept of »two natures«, which *lie beside each other like blocks* and whose unity cannot be understood at all [...]” A magyar fordításban ezt olvassuk: „[...] olyan-nyira egymásra zárult”. Kiemelés tőlem.]

⁸⁸ Tvard, George H.: *i. m.* 127.

imádná, amelyet – a protestáns princípiumhoz híven – még maga Krisztus is feláldozott, nehogy a tanítványok azzal essenek a bálványimádás bűnébe, hogy egy véges, emberi lényt bálványoznak.⁸⁹ A hüposztatikus egység értelmében viszont nincs értelme ilyen megkülönböztetést tenni Krisztus/a *Logosz*/az egy-
szülött Isten és „Jézus” között, s a tanítványok a mennyei seregekhez csatlakozva szabadon és örömmel részesíthetik őt istentiszteletben a Mindenhatóval együtt (Jel 5,11–14; párhuzama: 4,9–11).

Tillich teológiájának egyik legfontosabb axiómája így hangzik:

„Az egyetlen dolog, amit Isten nem tehet meg, hogy megszűnik Istennek lenni. De az a tétel, hogy »Isten emberré lett«, pontosan ezt állítja.”⁹⁰

Tehát Isten feltételezett képtelensége arra, hogy egyesítse a végest, a határoltat, a tökéletlent önmagával, hogy így isteni mivoltának valamiféle „doboz” legyen, azt eredményezi: Tillichnek meg kell tagadnia a megtestesülést.⁹¹ Éppen ezért utasítja el az Isten és az ember hüposztatikus egységét Krisztusban, ugyanis megítélése szerint egy ilyen „kompozíció” Jézus emberségét semmisítené meg.⁹² Hadd tegyem azért hozzá: az igazi probléma nem az, hogy nem alkalmazza a „hüposztatikus egységet” *mint kifejezést*, hanem az, hogy krisztológiájában egyáltalán nincs ekvivalens megfelelője, sőt kifejezetten elhatárolódik attól a gondolattól, amit az a Krisztus lényéről akar eladogni. Az pedig már egy másik kérdés, hogy pontosan mivel is lehetne a „személy” fogalmát helyettesíteni, nem beszélve arról, hogy vajon szükséges-e egyáltalán lecserélni azt valami másra. Éppen módszerének korrelációs jellege miatt különös és érthetetlen, hogy miért nem építette be teológiájába ezen a ponton is a 20. század első felében igen csak jelentős perszonalizmus eme központi ideáját. Ebben a tekintetben két jelentős hiányossága van, amelyek szervesen össze is függnek: 1. a „személy” fogalmát Szentháromság-tanában az „alapelv” (*principle*) helyettesíti,⁹³ 2. az Isten és a Krisztus ontológiai viszonyát taglaló krisztológiai részekből pedig teljesen hiányzik a „személy” fogalma, mintha onnan egyenesen mint valamiféle *persona non grata* lenne száműzve. Így viszont a manifesztaáció marad az inkarnáció helyett, s ennek fő oka az, hogy a megtestesülést csak metamorfózisként képes értelmezni, de ahogy azt a kalcedoni dogma tette az isteni és az emberi természet elegyedés nélküli hüposztatikus egységeként, úgy nem. Ez tudniillik sokkal több, mint manifesztaáció, de semmiképpen sem transzformáció.

Esetleg még ellene lehetne vetni, hogy több helyen is ezt hangsúlyozza: az Új Lét „egy személyes életben jelent meg”.⁹⁴ Csakhogy ez az állítás egyrészt Jézus személyes életére vonatkozik, és nem Isten és ember hüposztatikus egységére

⁸⁹ Tillich, Paul: *My Search for Absolutes*, 140; Uó: *ST 1*, 133–134. (RT, 119–120.)

⁹⁰ Uó: *ST 2*, 94. (RT, 308.); vö. Uó: *ST 2*, 133. (RT, 336)

⁹¹ Weigel, Gustave: *i. m.* 198.

⁹² Mahan, Wayne W.: *i. m.* 110.

⁹³ Tillich, Paul: *ST 1*, 249–252. (RT, 205–207.)

⁹⁴ Uó: *ST. 2*, 120. (RT, 327.)

Krisztusban; másrészt az Új Lét nem isteni személy; harmadrészt a megfogalmazás megint úgy hangzik, hogy egy személyes életben *jelent meg*. Tillich teológiájában tehát elmarad az Isten és az ember egy személyben történő egyesülésének katarzisa. Az Isten emberré lételét azért nem tudja elfogadni, mert azt csak monofizita módon képes érteni, s ezért tagadja. A két természet elegyítetlensége azonban, amint azt már említettük, kizárja, hogy a kalcedoni dogma talaján állva ekként fogjuk fel az „Isten emberré lett” kijelentést: az Isten megszűnne Istennek lenni, vagy hogy Isten, pontosabban a Fiú a szó szoros értelmében *átalakulna* egy emberi lényé, és ezzel elvesztené istenségét. Ez a gondolat – s ebben Tillichnek teljesen igaza van – tényleg abszurd, csakhogy a kalcedoni dogma ilyen nem állított. Tudniillik az éppen garantálta, hogy Krisztus isteni természete megmarad isteninek, az emberi pedig emberinek. Hiszen az Isten „emberré válásán” azt értették: Isten „magára veszi az emberi természetet” anélkül, hogy akár az isteni, akár az emberi természet bármilyen csorbát szenvedne, vagy keveredne egymással.

Weigel a hüposztatikus egység hiányára hivatkozva nevezi Tillich krisztológiáját nesztorianusnak. A „vád” pikantériája az, hogy tanulmánya végén maga Tillich is reagál néhány pontban a leírtakra, többek között így: „ez a gondolataim legjobb elemzése, amit valaha láttam”,⁹⁵ és a nesztorianizmus elutasítása szóba se kerül részéről. Mivel kirívó terminológiai eltérések vannak az ógyház – jobb híján a görög filozófiából kölcsönzött – szóhasználat és Tilliché között, megítélésem szerint az a legprecízebb, ha így fogalmazunk: személyében a nesztorianizmusnak egy modernkori, ontológiai változatával állunk szemben.

Felhasznált irodalom

- Dicken, Thomas M.: The Biblical Picture of Jesus as the Christ in Tillich's Theology. In: *The Journal of Religious Thought* 25/1 (1968–1969), 27–41.
- Gilkey, Langdon: The New Being and Christology. In: Adams, J. L. – Pauck, W. – Shinn, R. L. (szerk.): *The Thought of Paul Tillich*. Harper & Row, Publishers, San Francisco 1985, 307–329.
- Hamilton, Kenneth: *The System and the Gospel*. SCM Press LTD, London 1963.
- Hill, David: Paul's "Second Adam" and Tillich's Christology. In: *Union Seminary Quarterly Review* 21/1 (1965), 13–25.
- Killen, R. Allan: *The Ontological Theology of Paul Tillich*. J. H. KOK N. V., Kampen 1956.
- Mahan, Wayne W.: *Tillich's System*. Trinity University Press, San Antonio, Texas 1974.
- Martin, Bernard: *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. College & University Press, New Haven, Connecticut 1963.
- McCormack, B. L.: Christology and Metaphysics in Paul Tillich and Karl Barth. In: *Wesleyan Theological Journal* 45/1(2010), 42–80.
- McKelway, A. J.: *The Systematic Theology of Paul Tillich*. Lutterworth Press, London 1964.

⁹⁵ Weigel, Gustave: *i. m.* 201.

- Mollegen, A. T.: Christology and Biblical Criticism in Tillich. In: Kegley, C. W., Bretall, Robert W. (szerk.): *The Theology of Paul Tillich*. The Macmillan Company, New York 1952, 229–245.
- O'Neill, Andrew: *Tillich. A Guide for the Perplexed*. T & T Clark, London–New York 2008.
- Peters, Eugene H.: Tillich's Doctrine of Essence, Existence, and Christ. In: *The Journal of Religion*, XLIII/4 (1963), 295–302.
- Reijnen, Anne M.: Tillich's Christology. In: Manning, Russell Re (szerk.): *Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge University Press, Cambridge 2009, 56–71.
- Rome, S., Rome, B. (szerk.): *Philosophical Interrogations*. Holt, Rinehart and Winston, New York 1964, 355–409.
- Schelling, F. W. J.: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyairól*. Ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán. T-Twins Kiadó, Budapest 1992.
- Schelling, F. W. J.: *Of Human Freedom*. The Open Court Publishing Company, Chicago 1936.
- Tavard, George H.: *Paul Tillich and the Christian Message*. Burns & Oates, London 1962.
- Thatcher, Adrian: *The Ontology of Paul Tillich*. Oxford University Press, Oxford 1978.
- Tillich, Paul: *The Interpretation of History*. Charles Scribner's Sons, London/New York 1936.
- Tillich, Paul: A Reinterpretation of the Doctrine of Incarnation. In: uő: *The Ground of Being – Neglected Essays of Paul Tillich*. Ed. by Price, Robert M. Mindvendor, United States 2015, 184–200.
- Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 1*. The University Of Chicago Press, Chicago 1951.
- Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 2*. The University Of Chicago Press, Chicago 1957.
- Tillich, Paul: *Systematic Theology. Vol. 3*. The University Of Chicago Press, Chicago 1963.
- Tillich, Paul: Rejoinder. In: *Journal of Religion* XLVI/1 (1966), 184–196.
- Tillich, Paul: *My Search for Absolutes*. Simon and Schuster, New York 1967.
- Tillich, Paul: *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. SCM Press LTD, London 1967.
- Tillich, Paul: On the Boundary. In: *The Boundaries of Our Being*. Collins Clear-Type Press, London 1973, 285–350.
- Tillich, Paul: *Rendszerezés Teológia*. Ford. Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest 1996.
- Weigel, Gustave: Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich. In: *Theological Studies* 11/2 (1950), 177–202.