

Czétány György

## **A krisztushit és az egyház viszonya Hegel és Kierkegaard gondolkodásában**

Jelen tanulmányban Hegel és Kierkegaard Krisztus-képét vizsgálom, illetve azt, hogy miképpen fogalmazza meg a két gondolkodó a krisztushit és a keresztény egyház viszonyát. A két terminust a következőképpen határozom meg: keresztény egyház alatt olyan vallási közösséget értek, amely megőrzi és terjeszti a krisztushit; krisztushit alatt nem csak az Istenemberbe vetett hitet értem, hanem Krisztus követését is, vagyis az evangéliumi Ige meghallását.

A továbbiakban az egyház és a krisztushit viszonyát először Hegel *Vallásfilozófiai előadásai* alapján vizsgálom meg (I.). Ezután ugyanezt Kierkegaardnak *A keresztény hit iskolája* című művében elemzem, melynek végén a kettőt összevetve jutok el következtetésemhez e viszonyt illetően (II.).

### *I.Hegel: Vallásfilozófiai előadások*

Hegelnél valamely eszme megismerése a történelemre való visszatekintés által valósítható meg, vagyis a történeti emlékezet által. Így Hegel a keresztény eszmének is történeti értelmezést ad. A keresztény eszme lényege a Szentháromságban fejeződik ki. Hegel a Szentháromság három személyét a keresztény eszme történetének három, egymásból kibomló mozzanataként vagy elemeként határozza meg. (A keresztény eszme, illetve a Szentháromság történeti értelmezése nem precedens nélküli, gondoljunk csak Johannes de Florisra, vagy Schellingre.) A három mozzanat tehát az Atya, a Fiú és a Szentlélek.

Az első mozzanat az Atya transzcendens mivolta. Ez a világ teremtésén kívül, önmagában felfogott Isten. Ugyanakkor Isten lényegéhez hozzatartozik, hogy teremtő, és így önmagában vonatkozik arra a világra, amelyet teremt. Ezért az Atyaként felfogott Isten eszméje még absztrakt. Lényege éppen az, hogy önmagától különbözőt hoz létre, a világot, hogy abban

önmagát ismerje meg mint abszolút eszmét. Ezáltal teszi magát pusztán absztrakcióból valóságossá, létezővé.<sup>1</sup>

Ez elvezet a második mozzanathoz, a Fiúhoz. Ahhoz ugyanis, hogy Isten önmagát a világban létezőként ismerje meg, az kell, hogy a világ önmagában ismerje fel Istent. Vagyis, hogy a világ ne transzcendenciaként, túlnaniként, hanem immanenciaként, magába fogadottként tekintsen Istenre. Márpedig ez a Fiú által történhet meg: a Fiúban ismeri fel ugyanis a teremtett világ Istent mint abszolútumot. Ez a felismerés abban a lényben történhet meg, aki egyrészt maga is világi teremtmény, vagyis megismerhető érzéki lény, másrészt viszont megismerő szellemi lény, vagyis az emberben. Ezért az abszolút eszme egyrészt az ember számára, másrészt emberként kell, hogy megjelenjen.

De milyen formában képes erre az abszolút eszme? Ahhoz, hogy az emberi tudat számára ez a tartalom megjelenhessen, a megjelenésnek két feltételt kell teljesítenie.

Először is *bizonyosságot* kell nyújtania, annak bizonyosságát, hogy ami a világban véges emberként megjelenik, az a végtelen Isten. Viszont bizonyosságot csak a közvetlen érzéki szemlélet nyújthat. Ezért az abszolút eszmének különös érzéki lényként kell megjelennie. Az ember így először, közvetlenül csak véges és érzéki módon ismerheti meg az abszolút eszmét. „Hogy az ember bizonyosságot szerezzen, Istennek testet kellett öltetnie, hús-vér alakban kellett a világon megjelennie.”<sup>2</sup>

A másik feltétel az, hogy ennek az egységnek, az isteni és az emberi természet egységének *egyetlen emberben* kell megjelennie, aki identitásában más emberektől elválasztott egyediség. Általa válhat ugyanis az isteni és az emberi szellem egysége szemléletessé, azaz bizonyossá. A második feltétel tehát az egyediség.<sup>3</sup>

Míndez azonban azt jelenti, hogy Isten az evilági tudat számára olyan másik emberként jelenik meg, aki nem ebből a világból való. A megjelenés itt még a másiktól való tudás, ezért nem válhat öntudattá, az abszolútum önismeretévé, azaz a tudat nem ismerhet benne önmagára, mint abszolút szellemre, csak egy másik érzéki emberre, aki egyszersmind Isten, a különösre, aki egyszersmind általános.

Ennek az érzéki embernek más emberek számára önmagát Istenként kell felmutatnia. Azt kell felmutatnia, hogy Isten a világ viszonylatában nem transzcendens, hanem immanens:

---

<sup>1</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások* (ford. Csikós Ella, Czirják József, Nyizsnyánszki Ferenc, Rózsa Erzsébet, Szívós Mihály, Zoltai Dénes). 2000, Budapest, Atlantisz, 250. sk.

<sup>2</sup> Hegel 2000, 281. sk. vö. Jn 1,14

<sup>3</sup> Hegel 2000, 282. sk.

nem a világon túl, hanem a világban van, ahogy a világ őbenne. Ez csak egy új tanítás, új beszéd, új *logosz* vagy Ige alapján lehetséges. Nem található semmilyen közvetítőre a világban, ezért Isten Országát közvetlen módon kellett meghírdetnie, és az embert arra kellett felszólítani, hogy a közösség erkölcsi bázisát adó alapvető kötelekeit megszakítva, az addigi világból kilépve követlen módon helyezkedjen bele Isten Országába. Ennek a tanításnak ezért „forradalminak” kellett lennie. Hegel itt a családi kötelék radikális újrameghatározását hozza fel példaként, amellyel kapcsolatban három evangéliumi szöveghelyet említ.<sup>4</sup>

„Ki az anyám, s kik a rokonaim?” [– mondta Krisztus.] Aztán kitérte tanítványai felé karját, s így szólt: „Ezek az anyám és a rokonaim! Aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az nekem mind testvérem, nővérem és anyám.” (Mt 12,48–50; vö. Mk 3, 31-34, Lk 8,19–21)

Egy másikat [Krisztus] felszólított: „Kövess engem!” Az így válszolt: „Uram, engedd meg, hogy előbb elmenjek és eltemessem apámat.” „Hagyd a holtakra, hadd temessék halottaikat – mondta neki –, te meg menj és hirdesd az Isten országát.” (Lk 9,59–60; vö. Mt 8,21–22)

„Ne gondoljátok, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyét anyósával. Az embernek a tulajdon családja lesz az ellensége. Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám.” (Mt 10,34–37; vö. Lk 14,26)

Az első idézetben a családi kötelék explicit módon a krisztushit kötelekeként fogalmazódik újra, elvesztve hagyományos jelentését. Minthogy azonban a családi kötelék a társadalom alapja, így az Ige magával az állam létevel kerül ellentmondásba. „Isten Országának megteremtése éles ellentmondásban van a meglévő állammal, amely a vallás másféle módozatán, meghatározottságán alapul.” Ez az ellentmondás mutatkozik meg Krisztus sorsán is, azon, hogy halálra ítélték és keresztre feszítették.<sup>5</sup>

Krisztus halálának azonban ezen jóval túlmutató jelentősége van. Míg életében csak egy egyedi ember közvetlen érzelmi bizonyosságaként jelenhetett meg más tudatok számára, addig halálával egy közvetítés vált szükségessé közte és az emberek között. Ez a közvetítés a vallási

---

<sup>4</sup> Hegel 2000, 284. sk.

<sup>5</sup> Hegel 2000, 287.

közösség, vagyis a keresztény egyház, mely megőrzi tanítását. A közösségben a Szentlélek vagy szent Szellem (*heiliger Geist*) munkálkodik. Ennek eredményeképpen a vallási közösség önmagában ismeri fel az Istennel való egységet mint bizonyosságot. Ez már nem egy ember egyedi öntudata, hanem egy közösség általános öntudata. Ez jelenti a keresztény eszme harmadik mozzanatát. Az abszolútum általános öntudattá válása tehát Krisztus halála után a harmadik mozzanatban megy végbe, a vallási közösség, a gyülekezet öntudataként megvalósuló Szellemben.<sup>6</sup> Krisztus halála és a közösség létrejötte tehát voltaképpen Istennek mint másnak, mint a világon túlinak, mint transzcendenciának a halálát jelenti; vagy ahogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* nevezi, az „isteni lény absztrakciójának halálát”.<sup>7</sup> Krisztus halálával a transzcendens Isten halt meg, újjászületésével pedig a vallási közösségben immanens Isten született újjá. Ez a közösség azonban már nem az állammal szemben, hanem az állam keretén *belül* határozza meg magát. Hiszen az egyház intézménye épp azáltal maradhat fenn, hatalma azáltal érvényesülhet, hogy elismeri az állam jogi és társadalmi rendjét, avagy hegeli kifejezéssel: erkölcsi szubsztanciáját. „Az első tanítás [Krisztus tanítása] nem lehetett olyan, mint az egyház későbbi tanítása [...] Ha a közösség már etablirozódott, ha Isten Országának létezése, valósága megszilárdult, akkor ezek a tanítások más meghatározást kapnak, vagy háttérbe szorulnak.”<sup>8</sup> Krisztus közvetlen érzéki létezése múltbeli, történeti eseménnyé lett, és kizárólag a Szellem, a Szentlélek közvetítése által válik jelenvalóvá. Az általa hirdetett forradalmi Ige konformmá téve, azaz megszüntetve őrződik meg az egyházközösség emlékezetében. Ez a feltétele az egyház intézményesülésének, társadalmi erővé válásának. *Az egyház csak azáltal őrizheti meg és terjesztheti a krisztushitét, hogy megszünteti azt.*

---

<sup>6</sup> Hegel 2000, 288. skk.

<sup>7</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu). 1961, Budapest, Akadémiai, 399.

<sup>8</sup> Hegel 2000, 284.

## II. Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*

Épp erre mutat rá Kierkegaard a történeti kereszténység bírálatában, melynek nevezetes summája a következőképpen szól: „A kereszténység kiírtotta a krisztushitet, anélkül hogy igazán tudna erről; következésképp ha van valami teendő, hát meg kell próbálnunk visszajuttatni a krisztushitet a kereszténységbe.”<sup>9</sup> A következőkben azt vizsgálom meg, hogy mi áll emögött az állítás mögött.

Először is Kierkegaard egyetért Hegellel abban, hogy minden tudás történeti tudás, a történeti múltból való tudás. Egy személyről való tudás alapja nem más, mint azok a következmények, amelyek az ő életéből fakadtak és amelyeket a történelem feljegyzett. Krisztus életéről is a történelemből tudunk. Csakhogy Krisztus nem egyszerűen történeti személy, hanem a keresztény hit tárgya. A keresztény hit számára viszont Krisztus Istenember, egyszerre Isten és ember, vagyis paradoxon, botrány (vö. Jn6,61). Istenemberként azonban nem lehet a történelem része, nem válhat elmúlttá – épp ez különbözteti meg az Istenembert az embertől. A hívő a Feltétlennel kerül közvetlen viszonyba. Ez a minden közvetítéstől mentes viszony azonban csakis jelenvaló lehet. Krisztus a hívő számára kizárólag vele egyidejűként létezhet, „ez az egyidejűség a hit feltétele, közelebből meghatározva pedig maga a hit.”<sup>10</sup>

A történeti emlékezet szükségképpen eltorzítja Krisztust, még hozzá két okból. Először is azért, mert elmúlt életként, jelenvalóságában megszűnt életként mutatja be, olyan életként, amelyről meg lehet „tudni” valamit. Ezzel szemben Krisztusról nem lehet megtudni semmit, mert nem válhat elmúlttá, és így kizárólag a hit számára létezik mint jelenvaló élet. Másodszor, és az elsőből következően, azért torzítja el a történeti emlékezet Krisztust, mert életének következményei alapján ítéli meg. Márpedig Krisztus esetében életének *ténye*, az, hogy Istenemberként élt a földön, végtelenül fontosabb, mint életének következményei.<sup>11</sup>

Tehát egyrészt Krisztusról a történeti emlékezet által tudhatunk meg egyáltalán valamit, másrészt viszont minden tudás eltorzítja Krisztus igazi valóját épp azért, hogy tudás. Ezt nevezi Kierkegaard a kereszténység balszerencséjének. A balszerencse az, hogy az üdvtörténet keveredik a történelemmel, a hit keveredik a tudással. A balszerencse az, hogy a

---

<sup>9</sup> Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz, 48.

<sup>10</sup> Kierkegaard 1998, 15.

<sup>11</sup> Kierkegaard 1998, 44.

krisztushit megőrzésére hivatott egyház maga is történeti módon ad hírt Krisztusról, és ezzel meghamisítja az Igét. A balszerencse az, hogy a történeti emlékezet úgy véli, képes igazságot szolgáltatni Krisztusnak, és életének következményei alapján nyilvánvalóvá tenni igaz valóját. Ám a történeti emlékezet épp ezáltal írtotta ki a krisztushitet anélkül, hogy tudna róla.<sup>12</sup>

A hisztorikus krisztushit badarság, amolyan keresztényietlen zűrzavar; mert valahány igaz keresztény van az egyes nemzedékekben, mind egyidejűek Krisztussal, semmi közük a megelőző nemzedékek keresztényeihez, de minden az egyidejű Krisztushoz. Az ő földi élete együtt halad az emberi nemmel s külön-külön minden nemzedékkel mint örök történelem: földi élete az örök egyidejűség.<sup>13</sup>

Az üdvtörténetben nincs *Aufhebung* (megszüntetve-megőrzés), nincs egymásutániség, csak egyidejűség. Nincs közvetítés, csak közvetlen viszony a Feltétlennel.

A krisztushitet tehát csak azáltal lehet visszajuttatni a kereszténységbe, ha kiemeljük a történeti emlékezetből és üdvtörténetként közvetlenül jelenvalóvá tesszük. Kierkegaard pontosan erre tesz kísérletet: kiemeli Krisztust az Őt megőrző és közvetítő emlékezetből és a hit közvetlen és ismétlő viszonyába helyezi. Kiemeli a krisztushitet az azt megőrző egyháztörténetből, hogy megmentse a megsemmisüléstől.

Bár Hegel és Kierkegaard a kereszténységről radikálisan eltérő felfogást vall, a krisztushit és az egyház viszonyát illetően kettőjük elgondolása ugyanahhoz a szükségszerű ellentmondáshoz látszik vezetni. Ez a szükségszerű ellentmondás a következő két állításban foglalható össze: 1. a krisztushitet csak az egyház őrizheti meg; 2. az egyház csak azáltal őrizheti meg a krisztushitet, hogy megszünteti azt.

---

<sup>12</sup> Kierkegaard 1998, 46. skk.

<sup>13</sup> Kierkegaard 1998, 81.

**Referencia:**

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu). 1961, Budapest, Akadémiai
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások* (ford. Csikós Ella, Czirják József, Nyizsnjányszi Ferenc, Rózsa Erzsébet, Szívós Mihály, Zoltai Dénes). 2000, Budapest, Atlantisz
- Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas Zoltán). 1998, Budapest, Atlantisz