

A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS KEZDETEI

ÍRTA / BY :

NÉMETH, Pál

THE BEGINNINGS OF CHRISTIAN THINKING

Mikes International

Hága, Hollandia / The Hague, Holland

2002.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, kérjük küldjön egy emailt a következő címre:

mikes_int@federatio.org

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományából tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

If you wish to subscribe to the email mailing list, please send an email to the following address:

mikes_int@federatio.org

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-807101-5-6

NUR 700

© Mikes International, 2001-2002, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

Nagy öröm számunkra, hogy a 'Bibliotheca Mikes International' keretében megjelenik Németh Pál cikksorozata a korai keresztyén gondolkodás alapkérdéseiről. A cikksorozat eredetileg a 'Reformátusok Lapja'-ban (<http://www.reflap.hu>) jelent meg 1998. augusztus 30. és 1999. június 27. között; kötetben pedig a 'Kálvin János Társaság' kiadásában Budapesten, 1999-ben (ISBN 963 03 8626 7). Az angol fordítást Fükő Dezső (1915-2001) református tanár, fordító - élete egyik utolsó munkájaként – készítette, akinek 2001-ben bekövetkezett halála megakadályozta abban, hogy a könyv itt megjelenő első angol nyelvű kiadását kezébe vehesse. Jelen – kétnyelvű – kiadás nagyrészt az ő érdeme is. A fordítást az eredetivel egybevetette George G. Varady (Houston, Texas, USA).

Németh Pált a Mikes International olvasóközönsége a 'Mikes International' 2002. április – júniusi számában megjelent „Az *iszlám*” című cikke révén ismerheti (http://www.federatio.org/mikes_per.html). A Hollandiai Mikes Kelemen Kör 2002. évi, a hollandiai Elspeet-ben augusztus 29. és szeptember 1. között megrendezett 43. Tanulmányi Napok konferencián [*Hogyan látjuk egymást – látjuk-e egymást (Közép-) Európában?*] elhangzott „*Európa türelmessége és az iszlám térhódítása Európában*” című előadását a 'Mikes International' következő számainak egyikében közöljük majd.

Hága (Hollandia), 2002. október 31.

MIKES INTERNATIONAL

A SZERZŐRŐL

Németh Pál 1953-ban született Budapesten. Református lelkész, iszlám szakértő. Tanulmányait a Budapesti Református Theológiai Akadémián és az ELTE Bölcsészettudományi Karán 'sémi filológia és arab' szakon végezte. 1979-től két évig a Szíriai Arab Köztársaságban a Damaszkuszi Egyetemen arab nyelvet és irodalmat, majd iszlám vallásjogot és filozófiát hallgatott. A szír-ortodox egyház kolostori iskolájában egyházi szír nyelvet és irodalmat tanult. 1981-től a Zsinati Iroda Tanulmányi Osztályának előadójaként végezte az új bibliafordítás revideált kiadásának előkészítő munkálatait. Az új alapszöveget 1988 nyarára készítette el. 1989-től 1997-ig a budapesti Biblia Múzeum vezetője. 1984-től a Budapest-Pestlőrinc-Ganzkertvárosi Református Egyházközség lelkipásztora. A budapesti Külkereskedelmi Főiskolán arab nyelvet és iszlám kultúrát tanít. A Nagykőrösi Református Tanítóképző Főiskolán filozófiatörténetet, református keresztyén apologetikát, dogmatikát és theológiai etikát tanított.

PUBLISHER'S PREFACE

It is a great pleasure for us to publish within 'Bibliotheca Mikes International' the series of articles, written by Pál Németh, about the fundamental issues of early Christian thinking. The series of articles originally appeared in the reformed weekly 'Reformátusok Lapja' (<http://www.reflap.hu>) between August 30, 1998 and June 27, 1999, and was published in book form by the publisher 'Kálvin János Társaság' in Budapest in 1999 (ISBN 963 03 8626 7). Dezső Fükő (1915-2001), teacher and translator, performed the English translation as one of the last assignments of his life. His death in 2001 prevented him from enjoying the first English edition of this book. Present – bilingual – edition is partly his merit, too. George G. Varady revised the translation (Houston, Texas, USA).

Pál Németh is well known to the readers of Mikes International from his article titled "*Islam*", published in the April – June 2002 issue of 'Mikes International' (http://www.federatio.org/mikes_per.html). We intend to publish in one of the coming issues of 'Mikes International' his paper "*Europe's patience and the expansion of Islam in Europe*" that was presented at the seminar "*How Do We See Each Other – Do We See Each Other In (Central-) Europe?*" held between August 29 and September 1, 2002 in Elspeet, the Netherlands and organized by the Hollandiai Mikes Kelemen Kör (Association for Hungarian Art and Literature in the Netherlands).

The Hague (Holland), October 31, 2002.

MIKES INTERNATIONAL

ABOUT THE AUTHOR

Pál Németh was born in 1953 in Budapest. Reformed minister, Islam expert. Studied at the Reformed Theological Academy of Budapest, and Semitic philology and Arabic language at the University Eötvös Lóránd in Budapest. Between 1979 and 1981 he studied Arabic language and literature, Islamic religious law and philosophy at the University of Damascus in the Syrian Arab Republic. Next to this he studied Syrian language and literature at the monastic schools of the Syrian Orthodox Church. Since 1981 he performed the preparatory works for the revised edition of the new Bible-translation on behalf of the Academic Department of the Office of Reformed Synod. He concluded the new text in the summer of 1988. Between 1989 and 1997 he led the Bible Museum in Budapest. Since 1984 he is the minister of the Reformed Congregation of Budapest-Pestlőrinc-Ganzkertváros. Besides his ecclesial duties he is teaching Arabic language and Islamic culture at the Foreign Trade College in Budapest. At the Reformed Training College of Nagykőrös he has taught history of philosophy, reformed Christian apologetics, dogmatics and theological ethics.

TARTALOM / CONTENT

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>A szerzőről</i>	<i>IV</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>V</i>
<i>About the author</i>	<i>VI</i>
<i>A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS KEZDETEI</i>	<i>1</i>
Előszó	3
Élet és gondolkodás	4
„Akik nem test szerint járnak”	4
„Nem Isten az, aki megváltozik”	5
„Léted világít”	6
Mire valók a dogmák?	7
„Isten gabonája vagyok, vadállatok fogai őrölnek”	8
„Az én okirattáram maga Jézus Krisztus”	9
„Kiáltó titok, mely az Isten csendjében ment végbe”	10
„Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez?”	11
Kérügma és logosz	12
„Zsidó-keresztény kultúra?”	13
„Filozófus és vértanú”	14
„Ha van Isten, honnan a rossz?”	15
„Isten a szívben, a tudattalanban lakik”	16
Az igazsághoz vezető út	17
A Sátán elsőszülöttje és az idegen Isten evangéliuma	18
„Opertet haereses esse”	19
Minek tekintsük az iszlámot?	20
„Hiszem, mert képtelenség”	20
„Az emberi lélek bizonyágtétele”	22

<i>THE BEGINNINGS OF CHRISTIAN THINKING</i>	23
Preface	25
Life and Thought	26
“Who Do Not Walk after the Flesh”	26
“It Is Not God Who Changes”	27
“Thy Existence Gives Light”	28
What Are Dogmas for?	29
“I Am the Corn of God Being Ground by Wild Beasts”	30
“My Archives Are Jesus Christ Himself”	31
“A Crying Mystery in the Silence of God”	32
“What Does Then Athens Have to Do with Jerusalem?”	33
Kerygma and Logos	34
“Judeo Christian Culture?”	35
“Philosopher and Martyr”	36
“If God Exists, Where Does Evil Come from?”	37
“God Lives in the Heart, in the Unconscious”	38
The Way Leading to Truth and Righteousness	39
The First-Born of Satan and the Gospel of a Strange God	39
“Oportet Haereses Esse” (There Must Be Heresies)	41
What Should We Take Islam for?	41
“I Believe It, because It Is Absurd”	42
“The Testimony of the Human Soul”	43

A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS KEZDETEI

A kötet a
Reformátusok Lapjában
1998. augusztus 30. és 1999. június 27. között
azonos címmel megjelent cikksorozatot tartalmazza.

FELESÉGEMNEK

***Hiányos az a jelen,
amelyben nincs helye a múltnak
vagy nem a helyén van a múlt.***

Előszó

A második keresztyén évezred legvégén, amikor a keresztyén értékek és normák korábban nem tapasztalt mértékű semmibe vételének és pusztulásának vagyunk a tanúi, komolyan fel kell tennünk a kérdést: van-e egyáltalán keresztyén gondolkodás, vagy legjobb esetben is csak gondolkodó keresztyének illetve keresztyén gondolkodók vannak. Lehetséges-e olyan lelki-szellemi megformáltság, gondolkodásbeli magatartás, jeleknek és jelentéseknek, értékeknek és normáknak olyan gondolkodással is követhető és elsajátítható rendje, erkölcsi döntéseinkben mintául szolgáló rendezettsége, amelyet bátran nevezhetünk „keresztyénnek”?

Az itt olvasható írások erre a kérdésre keresik a választ azáltal, hogy magát a problémát és annak egész súlyát érzékeltetik abban a korai alakjában, ahogyan már a kezdeteknél, a Krisztus utáni második évszázad egyházi életében megjelent.

Budapest, 1999. augusztus 20-án

Németh Pál

Élet és gondolkodás

A vallásnak vannak olyan nagy ívet képező, átfogó tartalmai, melyek a gondolkodás segítségével nem ragadhatók meg, legfeljebb megjeleníthetők az emberi élet teljességével. Az a gondolati tartalom, amely Krisztus által érkezett hozzánk erre a földre, nem ragadható meg közvetlenül a gondolkodás segítségével, hanem csak az Ő élete teljességének fényében szemlélhető. Krisztus tanítványai, akik az Ő életének közvetlen tanúi voltak, nem értették meg mindig azonnal, amit Jézus mondott, hanem sokszor csak azután, hogy életének bizonyos eseményei lejátszódtak s megvilágították szavainak értelmét.

Ezért mondhatjuk azt, hogy az élet teljessége mindig többet hordoz, mint ami gondolatok segítségével megragadható és szavaink által közölhető. A keresztyén élet ezért több és bizonyos mértékben más is, mint ami a keresztyén gondolkodásban kifejeződik vagy kifejezhető.

De amikor keresztyén életet mondunk, akkor az időben lefolyt élet *teljességére* gondolunk, nem pedig a pillanatnyi élményekre, az érzelmi állapotok által befolyásolt átélésekre, tudatunkat hatalmukba kerítő hangulati hullámzásokra. *A vallási tartalmat nem a pillanatok sokszerűsége, hanem az élet teljességének egyszerűsége hordozza.* Csak ebben az értelemben beszélhetünk keresztyén életről, amely több, egyetemesebb, a megértés magasabb fokát hordozza, mint a keresztyén gondolkodás.

Azért fontos ezt hangsúlyozni, mert napjainkban sokan nem tesznek különbséget a vallásos élmények, átélések, érzelmi elragadtatások, hangulati változások, belső megtapasztalások és az élet között. Egynek veszik az élményt és az életet. Pedig az élmények és átélések keresztyén mivoltunk ideigvaló, ideiglenes, változandó és változékony elemeit jelentik, nem pedig életünk állandó és maradandó s ezért annak teljességét befolyásoló, képviselő és megjelenítő elemeit.

Azok tehát, akik könnyedén lemondanak a keresztyén gondolkodásról az „élet” javára, jól fontolják meg, hogy mire gondolnak akkor, amikor „életet” mondanak. És azt se felejtsek el, hogy élményeink, tapasztalataink, átéléseink attól a pillanattól kezdve, mihelyt elkezdünk számolni velük, vagy megpróbálunk számot adni róluk és megkíséreljük elmondani őket, azonnal összekapcsolódnak a gondolkodásunkkal annál az egyszerű oknál fogva, hogy minden megértés, tehát az egész emberi gondolkodás is, a nyelvben megy végbe; nyelvhez kötött; ezért nincs emberi gondolkodás nyelv nélkül. Pusztán az a tény, hogy beszélünk, gondolkodást feltételez, és fordítva is így van, az a tény, hogy képesek vagyunk a gondolkodásra, nyelvet és beszédet feltételez. *Abban a pillanatban, amikor élményeink, megtapasztalásaink közölhetősége problémává lesz, vele együtt problémává lesz a gondolkodás is. Élményeinkről csak a beszéd segítségével számolhatunk be.* Erre is gondoljanak azok, akik a vallási tapasztalat és átélés elsőbbségét vagy feltétlenségét hirdetik a gondolkodással szemben. És akik érzéseiket, megtapasztalásaikat a vallás világában a gondolkodásnak elébe helyezik, nem felejthetik el, hogy az igazság és valóság megragadásának alacsonyabb fokára helyezkednek: érzései, megtapasztalása az állapotoknak is van, míg a nyelv és a gondolkodás képessége csak az embernek adatott. Ezért mondhatta Alexandriai Kelemen már a harmadik században, hogy *ha az állatoknak vallásuk lenne, akkor az néma és szavak nélkül való lenne.* Szó és gondolkodás feltételezi egymást. Isten ígéje, annak megértése emberi gondolkodást feltételez, tehát elkerülhetetlenné teszi, ugyanakkor meg is követeli a gondolkodást.

Már a görög ókorban észrevették, hogy érzéki tapasztalataink, hallásunk, látásunk által közvetített érzéki benyomásaink az értelemben, a gondolkodásban válnak ismeretté. Nem a szemünkkel látunk s nem a fülünkkel hallunk, ezek csak adatokat közvetítenek, melyek segítségével az értelmünk lát és az értelmünk hall. A látás az értelem nélkül vak, a hallás az értelem nélkül süket. Ezért mondhatta *Epikharosz* (Kr.e. 500 körül), hogy *„az értelem az, amely lát és hall, a többiek mind süketek és vakok”* („*Nousz horé kai nousz akouei, talla kópha kai tüphla*”).

„Akik nem test szerint járnak”

A keresztyénség szellemi életét soha sem azok a korszakok hozták mozgásba, melyeket a *lelki jóllakottság* érzésével jellemezhetünk, és nem azok az idők lendítették előre, melyekben a *„jó úton haladunk”* optimizmusa uralkodott. A keresztyén gondolkodás mindig *szenvedések közepette* született és az *„Uram, ne hagyj megszégyenülnöm!”* (Zsolt 119:31) vágya és fohásza közben érlelődött és növekedett nagykorúvá.

Ennek a szenvedésnek a jellegét és intenzitását a Szentírás a testi éhség és szomjúság képével ábrázolja. A lelki éhség és szomjúság azonban a Biblia egyik helyén úgy jelenik meg, mint ami valójában soha nem enyhíthető: „*Ímé, napok jönnek, azt mondja az Úr Isten, és éhséget bocsátok a földre; nem kenyér után való éhséget, sem víz után való szomjúságot, hanem az Úr beszédének hallgatása után. És vándorolni fognak tengertől tengerig és északtól fogva napkeletig. Futkosnak, hogy keressék az Úrnak beszédét, de nem találják meg.*” (Ámós 8:11-12).

Más sóvárgás ez, mint a 42. zsoltár „óhajtása”, más szomjúság ez, mint a 84. zsoltár írójának „emésztődése” az Úr tornácai után, hisz itt „*erőről erőre jutnak*” (Zsolt 84:8) a vágyakozók, azon a napon viszont, amit Ámós látott „*futkosnak majd, hogy keressék az Úrnak beszédét, de nem találják meg*”.

A keresztyén gondolkodás ebben az olthatatlan vágyakozásban és sóvárgásban gyökerezik, innen kapja erőit az induláshoz és kitartásához a vándorláshoz, amely sokszor hasonlít a testi éhség és szomjúság által felkorbácsolott emberi indulat kétségbeesett kereséséhez és a kenyér és a víz után epedő ember fejvesztett futkosásához. A lelki szenvedés oka éppen az, hogy az Isten olyan vágyat oltott valami iránt az emberi szívbe, amelynek elérését nem tette számára lehetővé. Vagy ha lehetővé teszi is, *nem adja hatalmunkba* a hozzá vezető utat. Olyasmira iránt érzünk olthatatlan vágyat, amit nem nyerhetünk el akkor, amikor akarunk. *Isten az ura az Ő igéjének, és Isten az ura az Ő igéje után való olthatatlan vágyakozásnak is.* Ezért *Isten kétszeresen úr, az ember pedig kétszeresen szolga.* És mivel ezt a keresztyén gondolkodónak minden pillanatban szem előtt kell tartania és halálosan komolyan kell vennie, ezért mihelyt figyelmen kívül hagyja ezt a tényt, máris „*kettős gonoszságot*” követ el: „*Mert kettős gonoszságot követett el az én népem: Elhagytak engem, az élő vizek forrását, hogy kutakat ássanak maguknak; és repedezett kutakat ástak, amelyek nem tartják a vizet.*” (Jer 2:13).

Van olyan „*isten-éhség*”, amely nélkülözi „*az Úr beszéde hallgatása*” után való éhséget. Van olyan „*isten-éhség*” (isteni „*életjel*” iránti követelőzés), amelyet nem Isten oltott az emberi szívbe. Van olyan sóvárgás, amely „*amit lélekben kezdett el, azt testben akarja befejezni*” (Gal 3:3). A bálványok imádata éppen ennek a nem Isten kegyelméből támadt „*isten-éhségnek*” a következménye. Az Isten-nélküliség fájdalmát és szenvedését *hamis istenek bálványozásával* ideig-óráig csillapítani és feledtetni lehet. És annak az istenség iránti vágyakozásnak, melyet nem az igaz Isten kegyelme bocsát reánk, *ugyanaz a lényege és természete*, mint annak a vágyakozásnak, amely valami anyagi vagy természeti tárgyra irányul. Ezért „*az isten-éh nem mindig Istennek tetsző éhség*” (Jean Baruzi).

Az Isten igéje nem „*kenyér és víz*” után való sóvárgásról beszél, nem „*a test kívánságáról*”, hanem „*lelkiről és szellemiről*”, ti. „*az Úr beszéde után*”. Mert az is a test kívánsága, ha Istent a *világban* keressük, valamint az is, ha feltámadásunkat *test szerint* óhajtjuk. „*És amennyire agonikus örültség karddal, kereszttel és keresztes hadjárattal terjeszteni a keresztyénséget, ugyanolyan agonikus örültség úgy terjeszteni, hogy testi prozelitizmusból, vegetatív propagandaként a testünkkel keresztyéneket nemzünk.*” (Miguel de Unamuno)

„Nem Isten az, aki megváltozik”

Isten a Szentírásban emberi módon szól hozzánk, de ezt nem azért teszi, hogy mi emberi módon gondolkodjunk róla. Igéjében aláhajol az emberhez, hogy az ember - gondolataiban - felemelkedhessen hozzá. Szigorúan meg kell azonban különböztetnünk Isten valóságát és azt a módot, ahogyan az ember a maga gondolkodásával Istent felfogja és a maga számára mint „*eszmét*” megalkotja. Isten valósága és az ember valósága között ott áll *az emberi tudat korlátolt és bűnös volta* mind az önismeret, mind pedig az istenismeret tekintetében. Minden istenismeret előzménye és feltétele az, hogy *Isten ismeri az embert*, ismeri az emberi elme és szív képességeit és véghetetlen kegyelméből „*hozzánk alkalmazkodik*” és velünk a „*magunk módján*” beszél, hogy szavát elviselhessük és megérthessük. Kálvin szerint Isten úgy alkalmazkodik a mi képességeinkhez, mint az anya vagy a dajka, amikor a gyermekhez lehajol, és gügyögve beszél hozzá, egészen másként, mint felnőtt emberrel szokás. Amikor tehát Isten a Szentírás szava által kijelenti magát, akkor az emberrel mintegy „*gügyögve társalog*” s ez az ő „*kegyelmes leereszkedésének*” (*condescendentia*) a jele. A Biblia ezért van tele ún. *antropomorfizmusokkal*, s ezért beszél Isten *szeméről, szájáról, füléről, kezéről, lábáról...* Ezért találkozunk a Szentírás istenképében *szociomorfizmusokkal*: Isten *Atya, Pásztor, Úr, Bíró, Őriző, Vőlegény, Gazda* stb., olyan viszonyokra utalnak ezek, amelyek *emberek közötti* társadalmi viszonyokat jelentettek: Isten az úr, az ember a szolga, Isten atya, az ember gyermeke, Isten a pásztor, népe a nyáj, Isten a bíró, az ember a vádlott, Isten a vőlegény, népe a mátká..., mind az

emberi társadalom történelemből ismert viszonyai. Aztán találunk Istenre vonatkozó *kozmosz* elképzeléseket is, amelyek úgy beszélnek róla, mint aki szüntelenül determinál, oka mindenféle emberi és természeti történésnek. És még folytathatnánk azoknak a képeknek és elképzeléseknek a sorát, amelyeket a Biblia használ, s ezért igen elterjedtek a vallásos nyelvben és költészetben, de nem felejthetjük el, hogy a Szentírás kifejezés-kincs, megfogalmazási módja nem cél, hanem eszköz: „közvetítő és nem közvetítendő”. Az isteni tartalmat kell komolyan vennünk, és nem a közvetítés emberre szabott módját. A keresztyén gondolkodásnak az a feladata, hogy mindazt, amit a Szentírás szövege emberi módon, hozzánk aláhajolva, a mi szintünkhöz szabva elmond, azt ne emberi módon gondolja, hanem mindig a végső célnak, az Isten Krisztusban adott kijelentésének megfelelően. *Kierkegaard* egyik naplójegyzetében így fogalmazott: „*Nekem úgy tűnik, hogy a dogmatikában ugyanazt a felfedezést tették, mint Kopernikusz az asztronómiában, amikor felfedezték, hogy nem Isten az, aki megváltozik (hisz' Isten nem lehet egyszer elnéző, másszor haragos), hanem az ember az, aki az Istenhez való viszonyát megváltoztatta. Más szóval: Nem a Nap mozog a Föld körül, hanem a Föld a Nap körül.*”

Ha helyesen értelmezzük *Kierkegaard* szavait, akkor azt látjuk, hogy a Szentírás szövegében Isten aláhajol hozzánk, és az ő mozdulatának célja az ember, és ebben a kegyelmes alászállásában úgy tűnik: az Isten változik meg („*a Nap mozog a Föld körül*”); amikor azonban a keresztyén gondolkodás elkezd megérteni az Isten gondolatát, és elkezd felfogni az ő lényét, akkor új perspektíva nyílik meg előtte: észreveszi, hogy Isten nem változik, hanem az embernek kell a hozzá való viszonyát megváltoztatnia; szellemében, gondolkodásában hozzá igazodnia („*a Föld mozog a Nap körül*”).

A keresztyén gondolkodás első Istenhez igazodó mozgása az, amit a hagyományos teológia Isten megismerésében a „tagadás útjának” (*via negationis*) nevez. Ennek az útnak kezdetére így hívja fel a figyelmet Ágoston egyházatya: „*Jó kezdet az, ha még nem tudjuk ugyan, mi az Isten, de már kezdjük látni, hogy mi nem*”. Tehát szüntelenül keresnünk kell azt, akit már megtaláltunk, mert az Isten keresése közben az ember gondolatai is egyre méltóbbak és egyre inkább alkalmasak lesznek arra, hogy igazodjanak ahhoz, akit keres. Mert „*amit keres, hogy megtalálja, azt megtalálással keresi. Keressük, hogy még több szeretettel megtaláljuk, és megtaláljuk, hogy még odaadóbban keressük.*”

„Léted világít”

A Szentírás nem foglalkozik különösebben Isten „létevel”. Az, hogy Isten „létezik”, a hit számára alap és kiindulópont, nem pedig megérkezés és végeredmény. „*A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme*” (Zsolt 111:10). Feltétel tehát és nem következmény. Az Isten létében való hit nem az Istennel való találkozás *eredménye*, hanem az Isten elé járulás elengedhetetlen *követelménye*: „*mert aki Isten elé járul, hinnie kell, hogy ő létezik és megjutalmazza azokat, akik őt keresik* (Zsid 11:6). Ezért nem taglalja a Biblia Isten létének kérdését, inkább csak rámutat az istentelen ember gondolatainak és élete minőségének összefüggésére: „*A bolond így szól az ő szívében: »Nincs Isten«, azért nagy gonoszságban él*” (Zsolt 14:1).

A keresztyén gondolkodás azonban hamar felfigyelt egy fontos különbségre. Amikor azt mondom, hogy Isten „létezik”, akkor a „létezik” szóval mást fogok kifejezni, mint amikor azt mondom, hogy az asztal vagy egy madár „létezik”. A teremtő másképp „van”, mint ahogy a világ tárgyai és teremtményei „vannak”. A teremtő léte és a teremtmény léte között különbséget kell tennünk, hisz a teremtő léte független, a teremtmény léte pedig függő. Amennyivel többet fejezek ki azzal a szóval, hogy „*forrás*”, mint ha csak annyit mondanék, hogy „*víz*”, legalább akkora különbség Isten „létéről” és a természet dolgainak „létéről” beszélni.

A létezők világát mindig változás közben vagy valamilyen változással összefüggésben érzékeljük. Amikor észre veszünk vagy észlelünk valamit, akkor tulajdonképpen a változást észleljük vagy vesszük észre, amely benne végbement, vagy amelyet kiváltott. A „*változatlan*” is mindig a változás kontextusában, a változáshoz képest észlelhető. Tehát egész tapasztalásunk a változáshoz és mozgáshoz kapcsolódik, ezért amikor sokan Isten „*megtapasztalásáról*” beszélnek, maguk sincsenek tudatában annak, hogy Isten, aki nem változik, és „*akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka*” (Jak 1:17), nem tapasztalható oly módon, ahogyan a világ dolgai és eseményei tapasztalhatók. Akik oly könnyedén hivatkoznak arra, hogy Isten „*megtapasztalják*”, azok teljesen megfeledkeznek arról, hogy Isten nemcsak *lényében* „egészen más” (*totaliter aliter*), mint ez a látható világ, hanem *létében* is, és ezért a látható világ dolgaihoz szoktatott „*tapasztalásunkkal*” nem észlelhetjük s nem vehetjük észre Őt. Legfeljebb a földi létezőket és a rajtuk „*tapasztalt*” változásokat gond és gondolkodás nélkül logikai (ok-okozati) viszonyba állítjuk az Istennel, és

sokszor teljesen önkényesen azt mondjuk, hogy magát Istent tapasztaltuk meg. De Isten nincs jelen a tapasztalásunk számára: „Az Istent soha senki nem látta...” (Ján 1:18).

Már *Arisztotelész* figyelmeztet arra, hogy az emberi értelem gyakorta teljesen képtelen arra, hogy valamit felismerjen. És ez sokszor a természetüknél fogva leginkább szembeűnő dolgokkal van így. Ezt írja a *Metafizikában* (993b): „Mert ahogyan a denevérek szeme a napfényvel szemben viselkedik, úgy viselkedik lelkünkben az értelem is mindazokkal szemben, amelyek természetüknél fogva a legszembeűnőbbek”.

Ugyanígy viselkedik értelmünk akkor is, amikor Isten létének világosságát pillantja meg. *Szent Bonaventura* így fejtegeti tovább az Arisztotelész által felvetett gondolatot az *Itinerariumban* (V.4.): „Meglépő tehát elménk vaksága. Nem is látja azt, amit mindenben legelőször lát, s ami nélkül semmit sem ismer. Amint a szem sem látja a különféle színek megfigyelése közben a fényt, amelynek világánál lát, úgy van lelki szemünk is, amikor az egyedi és az egyetemes létre ügyel: magát a létet, amely minden nemén kívül van, semmibe sem veszi, bár legelőször ötlük az elme elé. Csakugyan igaz, hogy »úgy van lelki szemünk a természet szembeűtlő tényeivel, mint a denevér szeme a fényvel«. A létező dolgok sötét mozzanataihoz és az érzéki dolgok képzeteihez annyira hozzászokott, hogy a legfőbb Lény szemlélésekor is azt véli, hogy semmit sem lát. Nem érti meg, hogy ez a sötétség elménk legerősebb megvilágítása. Úgy vagyunk vele, mint amikor szemünk a tiszta fényt nézi, s úgy tűnik, mintha semmit sem látna.”

Ez a gondolat kap maradandó formájú megfogalmazást Berzsenyi Dániel *Fohászkodás* című versének himnuszi szépségű kezdő soraiban:

„Isten! Kit a bölcs lángesze fel nem ér,
Csak titkon érző lelke ohajtva sejt:
Léted világít mint az égő
Nap, de szemünk bele nem tekinthet.”

Mire valók a dogmák?

Lehet, hogy a zsidó vallás szempontjából nincs igaza a német felvilágosodás népszerű filozófusának, *Moses Mendelssohn*nak akkor, amikor azt állítja, hogy „a zsidóságnak nincsenek dogmái”. Lehet, hogy több szempontból is félreértelmezhető és ezért kifogásolható az a mód, ahogyan a zsidó vallást egyszerűen a „dogmák” hiányával jellemzi. Ugyanakkor azonban, az összefüggéseket ismerve, félreérthetetlenül megjelenik ebben a tagadásban egy burkolt állítás, mégpedig az, hogy a keresztyénségnek ezzel szemben igenis vannak dogmái, sőt elsősorban dogmái vannak. És ha a dogmákat a keresztyén gondolkodásban elfoglalt helyük szerint értelmezzük és értékeljük, akkor a zsidóságnak ilyen értelemben véve tényleg nincsenek dogmái. Egyébként Mendelssohn kijelentésének mélyén ott érzünk egy rejtőzködő örvendezést is: „Milyen jó, hogy a zsidóságnak nincsenek dogmái!”

Az, amit a dogma szóval hagyományosan jelölünk, épp a felvilágosodás óta vált kifejezetten gyanússá, sőt vörös posztóvá a köznap gondolkodás (plebeia opinio) számára. Ezért álmodoznak azóta is sokan „dogmák nélküli vallásról”, „dogmáktól mentes keresztyénségről”, és még azok is, akik a keresztyén vallásról értelmesen és felelősen gondolkodnak, legalább a „dogmatizmustól” szeretnék megszabadítani a keresztyén egyház szellemi magatartását. A „dogmákat elfogadó” gondolkodás már önmagában is, tehát vallástól és keresztyénségtől függetlenül is, pejoratív értelmet kapott. Mindenféle dogmatikus szellemi magatartásban eleve gyűlölködésre, mások üldözésére való hajlandóságot, intoleranciát, türelmetlenséget gyanítunk.

Pedig, akármilyen nehéz is a korunkban meglévő előítéletek ellenében ezt kimondani, az igazság mégis az, hogy „a keresztyénségnek vannak dogmái”. A dogma a keresztyén egyház hitben megismert igazságait tudományosan igazolt megfogalmazásban adja elő. A dogma mindig küzdelemben születik, ezért külső formájában magán viseli a szellemi harc nyomait: *apologetikus-polemikus* jellegű. Tehát a dogmák megértése sohasem lehetséges történelmi beágyazottságuk, a korabeli szellemi kontextus és gondolkodásbeli viszonyok ismerete és megértése nélkül. Már a pusztá tény is, hogy léteznek a keresztyén

gondolkodásban dogmák, az ókori keresztyén egyház történelmi-szellemi helyzetéből adódik. A terjeszkedő egyház korán szembe találta magát azokkal a támadásokkal, amelyeket egyrészt a birodalom egységéért aggódó császári hatalom, másrészt az uralmi helyzetét féltő pogány hellenisztikus bölcsélet indított ellene. Ebben a küzdelemben kétélű fegyverrel vívta harcait az egyház. Egyik élével a császári hatalomra mért csapást. Ez a *véráldozat, a vértanúság, a mártírium* volt. A másik élével szellemi harcot vívott: *igazolta a hitben felismert igazságot a korabeli tudományosság és szellemi élet előtt*. Ennek a szellemi küzdelemnek a bajnokai voltak a keresztyén hit első védelmezői: *az apologéták*. A tudományosan igazolt és a szellemi harcban igazolódott hitigazságok a dogmák. Ezért nincs keresztyén gondolkodás dogmák nélkül.

Maga a „dogma” szó a görög nyelvben eredetileg „véleményt” jelent. A korabeli görög filozófiának megvoltak a maga dogmái. Ezekkel különböztették meg az egyes filozófiai iskolák magukat egymástól. Az alapvető dolgokról másként vélekedtek Platón követői, másként Arisztotelész tanítványai, másként a sztoikusok, szkeptikusok, püthagoreusok. Ha valaki valamelyik iskolához csatlakozni kívánt, el kellett fogadnia alapvető tételeiket, véleményüket, dogmáikat, amelyek az illető filozófiai iskolát jellemezték. Hasonlóképpen eredetileg a keresztyén dogma sem volt más, mint a keresztyén igazság megfogalmazása „vélekedés” formájában.

A dogma tehát az elhatárolódás eszköze, ezért mindig definitív, lezáró jellege van. Legtöbbször vitákat zártak le velük. A keresztyén gondolkodás általuk határolja el magát minden olyan vélekedéstől vagy tanítástól, amely különbözik a hitben megismert igazságtól, akár az egyház életén kívül, akár azon belül jelentkeznek is. Az elhatárolódás egyre pontosabb meghatározásokat követel, szüntelen előhaladást a félreértések és tévedések kiküszöbölésében. Ezért a dogmafejlődés a keresztyén gondolkodás finomodását jelenti, ugyanakkor magában hordja az elzárkózás, bezárkózás, valamint a mások megértésére való készség elvesztésének a veszélyét is. A dogmatikus gondolkodásmód, a „dogmatizmus” elburjánzása következtében a keresztyén gondolkodás nemcsak *megszólíthatóságát*, hanem *megszólító képességét* is könnyen elveszítheti.

„Isten gabonája vagyok, vadállatok fogai örölnek”

Jézus már földi életében figyelmeztette tanítványait arra, hogy a világ ugyanolyan indulattal lesz majd irántuk, mint amilyennel Mesterükkel szemben volt. *„Ha gyűlöl titeket a világ, gondoljátok meg, hogy engem előbb gyűlölt, mint titeket. Ha e világból valók volnátok, a világ szeretné azt, ami az övé; de mivel nem e világból valók vagytok, hanem én választottalak ki magamnak titeket a világból, azért gyűlöl titeket a világ.”* (Ján 15:18-19) A tanítvány sorsa ezért valamilyen módon tükrözi a Mester sorsát, és a tanítvány útja nem kerülheti el azt az utat, melyen a Mester járt. Életében a Mester élete folytatódik, halála a Mester halálára emlékeztet.

Az első keresztyén gyülekezetek nagyon hamar érezték és tapasztalták, hogy a korabeli világ ugyanolyan kíméletlen gyűlölettel és haraggal támad ellenük, mint egykor a Mester ellen. A tanítvány élete így sorsszerűen egybeolvadt a rábizott üzenettel, ezért önmagát és az Isten ígését már nem is tudta elkülönülten látni, hanem csak úgy, hogy a tanítványi sors és az általa kiabrázolt üzenet oszthatatlan egységet alkot.

Az ókori egyház első nagy személyisége, aki ezt teljes súlyával és minden valóságával átélte és leveleiben a kortársak számára tanúságtételként, az utókor számára pedig tanulságképpen megörökítette, *Ignatiosz*, az antiokhiai egyház püspöke volt. Másik nevén *Theophorosz*, amit kétféle hangsúllyal kiejtve kétféleképpen értelmeztek. Ha a szó első tagjára tették a hangsúlyt, akkor ez a név azt jelentette, hogy *„akit az Isten hordozott”*, ha a szóösszetétel második tagjára esett a hangsúly, akkor a név jelentése ekképpen alakult: *„aki az Istent hordozta”*. Mindkét értelmezés naiv legendák keletkezésére adott alkalmat. *Szümeón Metaphrasztész* (X. sz.) például tudni véli, hogy Ignatiosz volt az a kisgyermek, akit Jézus magához hívott és a tanítványok közé példának odaállított (Máté 18:2-3), *Beauvaisi Vincentius* (1190 és 1264 között) szerint pedig Ignatiosz Jézus nevét arany betűkkel szívébe írva hordozta. Valószínű, hogy az apostolokkal közvetlen (esetleg tanítványi) kapcsolatban volt, s Antiokhia második püspökéül, saját utódjaként, maga Péter apostol szentelte fel. A Traianus császár uralkodása alatt fellángolt keresztyénüldözés idején Szíriából Rómába hurcolták és az Amphitheatrum Flavium (Colosseum) nézőközönsége előtt, a keresztyén vértanúk közül elsőként, vadállatok elé vetették (110 és 117 között). Útban Róma felé sorra találkozott a keresztyén egyházak küldötteivel s leveleket írt az egyes egyházközségeknek. Szmirnai tartózkodása idején írta meg levelét a kisázsiai Epheszosz, Magnészia és Trallész egyházainak, valamint Rómába. Troászban értesült

arról, hogy székvárosában, Antiokhiában megszűnt az üldöztetés s itt írja leveleit Philadelphia és Szmirna gyülekezeteinek, valamint Polükarposznak, Szmirna püspökének. Levelei az újszövetségi kánon utáni keresztyén irodalom gyöngyszemeinek számítanak. Egyetlen korpuszt alkotva maradtak fenn. Polükarposz, Szmirna püspöke így jellemzi őket: „*Hitről és kitartásról szólnak és csupa olyan dolgokról, melyek a mi Urunkban való épülésre szolgálnak.*”. A leveleket olvasva valóban a Mester iránti szenvedélyes szeretettől és a vértanúság utáni hő vágyakozástól áthatott, lelke mélyéig őszinte vallásos személyiséget ismerhetünk meg.

A római egyháznak írt levelében kéri a gyülekezet esetleg befolyásos tagjait, hogy semmilyen módon ne emeljének szót és ne járjanak el érdekében a hatóságoknál, mert „*szeretetük így ártalmára válna*”, hisz nem nyerhetné el a vértanúságot, amire annyira vágyakozik. „*Mert nem szeretném, ha ti az emberek kegyét keresnétek; keressétek az Istenét, mint ahogy keressétek is. Mert nekem sohasem lesz ilyen alkalmam, hogy az Istent megnyerjem, és ti sem tehettek semmi jobbat, mint ha most csendben maradtok. Mert ha hallgattok rólam, az Isten szava leszek, ha pedig jobban szeretitek testem életét, csak visszhang maradok. Ne szánjatok nekem mást, mint hogy áldozattá legyek, míg készen áll az oltár... Mert a keresztyénség nem rábeszélés műve, hanem lelki nagyságé, amíg gyűlöli a világ... Isten gabonája vagyok, vadállatok fogai közt őrlődöm, hogy Krisztus tiszta kenyere legyek... Akkor leszek Krisztus igazi tanítványa, ha testemet se látja már a világ. Esedeztetek Krisztushoz értem: ezek a szerszámok (a vadállatok fogai) tegyenek áldozattá Istennek... Őt keresem, ki értünk meghalt; őt akarom, aki értünk föltámadott... Hagyjátok, hadd kövessem Istenemet a kínszenvedésben... Élve írok nektek és a halált kívánom. Az én szerelmem keresztre van feszítve, nincs bennem anyagszerető tűz, de bennem van az élő víz és azt mondja belül: Jöjj az Atyához!*”

„Az én okirattáram maga Jézus Krisztus”

Ignatioszt szokták az első olyan egyházi írónak tekinteni, aki gondolkodásában és az egyházzal vallott felfogásában felismerhetően „katolikus” jellemvonásokat mutat. Nemcsak azért van ez, mert nála fordul elő először a „hé katholiké ekkleszia” („közönséges” ill. egyetemes - ezt jelenti a „katolikus” szó - egyház) kifejezés a világszerte élő Krisztusban hívők közösségének megjelölésére, azután mivel ő az, aki a római gyülekezetet számos ünnepélyes címzés által a többi fölé emeli, mint amely „előljár” a Római Birodalom területén, hanem azért is, mert az egyház egységét a kialakuló hierarchiához való szoros csatlakozásban látja. A püspöki tisztnak feltétlen tekintélyt követel: „*úgy kell tekinteni a püspököt, mint az Urat magát*”, „*a püspök áll az élen, mint Isten helyettese*”, „*ahol a püspök megjelenik, ott legyen a gyülekezet; mint ahogy: ahol Krisztus van, ott a katolikus (egyetemes) egyház*”, „*mindannyian legyetek engedelmesek a püspök iránt, mint ahogy Krisztus volt az Atya iránt; engedelmeskedjétek a presbiterek karának, mint az apostoloknak; a diakónusokat pedig tiszteljétek, mint az Úr törvényét. Az egyház ügyeiben a püspök nélkül senki semmit se tegyen*”, „*amit ő jóváhagy, azt úgy kell tekinteni, mint Istentől helybenhagyottat, hogy jogerős és érvényes legyen minden, amit végeztek*”, „*aki a püspököt tiszteli, az az Isten előtt is tiszteletben áll; aki a püspöknek kizárásával végez valamit, az ördögnek tesz szolgálatot*”. Ignatiosz felfogása szerint tehát az egyház egységének minden garanciája a kiépülőben lévő hierarchikus egyházzervezetben van, melynek csúcán az egyre növekvő monarchikus hatalommal és vezetői jogokkal felruházott püspök áll. Az eredeti karizmatikus egyházi vezetés az intézményesülés irányába fordult el: nem az ember teszi már a tisztséget, hanem „*a tisztség teszi az embert*”.

Különbéle meghasonlások és viszálykodások szaggatták az Ignatiosz korabeli egyházközségek életét. A belviszályok elkerülését ő a Krisztus személyének és tanításának egységében látja. Szinte megelevenednek lelki szemeink előtt a korabeli egyházi viszonyok, miközben Ignatiosz intéseit olvassuk: „*Kérlek benneteket, semmit se csináljatok veszekedve, hanem Krisztus tanítása szerint. Mikor ilyeneket hallottam egyesektől: »Ha csak nem találok a szent iratokban, azaz az evangéliumban, nem hiszem«; azt mondtam nekik: meg van írva; ők azt felelték: ezt be kellene bizonyítani. De az én okirattáram maga Jézus Krisztus; hamisítatlan bizonyítványom az ő keresztre, halála, föltámadása és az általa vett hit; imádságtok által ezek igazolnak engem.*” Eszerint már Ignatiosz korában meglelt volna a Szentírásra való hivatkozásnak később majd csak a reformáció által képviselt gyakorlata és annak katolikus érvelésű elvetése? Nehéz lenne ezt a gyanút elhessegetnünk magunktól. Hiszen mintha Luther tiltakozó szava hangoznék fel már a kezdeteknél ebben a mondatban: „*Ha csak nem találok a szent iratokban, azaz az evangéliumban, nem hiszem*”. Teljesen világos és egyértelmű Ignatiosz válasza, mikor Jézus Krisztus személyének élő valóságára irányítja mindazok figyelmét, akik a szent iratok betűire mutogatnak: „*de az én okirattáram maga Jézus Krisztus*”.

Ignatiosznál jelenik meg először az a gondolat, hogy az élő Krisztus személye a szent iratok tekintélyének forrása. Az Ő személye az Írás maga. Az igék Igéje Krisztus, Őreá mutat minden szó, amely a szent könyvekben megíratott. A Biblia „célpontja” (Kálvinnál: „scopus”) tehát csakis Ő, aki az Írás szava által mindig újra elevenen a lelkünk elé lép.

Az első rendszeres keresztyén dogmatikai mű szerzője Órigenész (185-254) ezt írja a keresztyén gondolkodás alapelveiről („Peri arkhón”) szóló művében: „Mindazok, akik hiszik és bizonyosak benne, hogy a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett, s tudják, hogy Krisztus az igazság - ahogyan ő mondotta: »Én vagyok az igazság« (Jn 14:6) - , a helyes és boldog életre hívó tudást csakis és kizárólag Krisztus tanításából merítik.”

Kálvin az Institutio előszavában az atyák tanítására hivatkozik, amikor a Szentírás tekintélyét Krisztus tanításának tekintélyével alapozza meg és védelmezi. Ezt írja: „Az atyák közül való volt (Cyprianus - 200-258), aki úgy vélekedett, hogy egyedül Krisztusra kell hallgatni, mert róla mondatott: »Őt hallgassátok«; és nem arra kell tekinteni, hogy előttünk mit mondtak, vagy mit cselekedtek mások, hanem arra, hogy mit parancsolt Krisztus, aki mindeneknél előbbvaló.” Ignatiosz tiltakozó szavai ezért nem az Írás tekintélye ellen szólnak, hanem csak a „betű” tekintélye ellen. Kijelentésével: „az én okirattáram maga Jézus Krisztus” csak ennyit akar mondani, de ezt nagyon határozottan mondja: *Krisztuson kívül nem ismerek más tanítómestert.*

„Kiáltó titok, mely az Isten csendjében ment végbe”

Ignatiosz lelki örömmel készül a vadállatokkal való küzdelemre, s közben egy másik küzdelemre kényszerül, amely rosszabb, mint a római arénában vadállatokkal viaskodni. A vadállatok fogai nem rettentik, hisz testét majd Krisztus tiszta kenyerévé örlik, annál inkább riasztják azok, akik álnokul viselik a Krisztus nevét, akik még a vadállatoknál is veszélyesebbek, mert nem nyíltan támadnak, hanem orvul marnak, mint a veszett kutyák. Óvakodni kell tőlük, mert betegségük nehezen gyógyítható.

*„Egy orvos van
testi és lelki,
született és születetlen,
testben levő Isten,
a halálban igazi élet,
aki Máriától és Istentől való,
először szenvedő, majd szenvedéstől mentes,
a mi Urunk Jézus Krisztus.”*

Himnusz formája és a gondolat paradoxonokban való megjelenítése jellemzi ezeket a sorokat. Az igazság, amelyet Ignatiosz képvisel, nem emberi találmány, hanem olyan, ami minden emberi értelmet felülhalad, ezért szétfeszíti az emberi gondolkodás megszokott formáit és fogalmait. Ő a mennyiekről szól, és a mennyiek valósága csak a gondolkodás paradox formái által ragadható meg. Krisztus személyének igazsága csak ellentétes fogalmak szembeállításával és egyidejű alkalmazásával segítségével jeleníthető meg és ábrázolható az emberi gondolkodás számára. A legszebb ilyen ellentétekben formált gondolataiból idézünk: „Egy az Isten, aki magát Fia, Jézus Krisztus által kijelentette, aki az ő hallgatásból származó Igéje...” „Jobb hallgatni és lenni, mint beszélni és nem lenni... Akiben tényleg megvan Jézus igéje, az még hallgatását is meg tudja hallani, hogy tökéletes legyen és szavai által cselekedjék, hallgatása által felismertessék.” „Még amit testben tesztet, az is szellemi, hisz mindent Jézus Krisztusban cselekedtek” „E világ fejedelme elől rejtve maradt Mária szüzessége, az ő anyasága és hasonlóképpen az Úr halála; három kiáltó titok, mely az Isten csendjében ment végbe.” „Sok minden hiányzik még nekünk ahhoz, hogy Istent el ne veszítsük.”

Minden tévtanítás eredeténél és gyökerénél az a gondolat húzódik meg, hogy Krisztus önmagában még nem elegendő tanítómester; az az út, amelyet Ő mutatott nem az egyetlen út, és az az igazság, amire ő tanított, még nem az igazság teljessége, és az az élet, melyet egyetlen áldozatával szerzett, nem a teljes élet. Szükség van még „valamire” a teljességhez. És ez a „valami”, ami a tévtanítás központi gondolata, mindig rátelepszik, mindig elfedi, elnyomja és nem engedi érvényesülni a Krisztus tanításának igazságát. Ignatiosz korában még megvoltak a judaisták, akik ellen Pál apostol is harcolt. *„Ha még mindig zsidó módra él valaki - mondja Ignatiosz -, ezzel azt fejezi ki, hogy a kegyelem még nem jött el.”* *„Esztelenség volna Krisztust hirdetni és közben zsidó módra élni. Nem a krisztusi vallás fogadta el a zsidó vallást, hanem megfordítva, a zsidóság (egy része) fogadta el a keresztyéniséget, melyben minden Istenben hívő nyelv egyesült.”*

A másik téves tanítás, amely ellen Ignatiosz harcolni kényszerül, az ún. doketizmus volt. Az elnevezés a görög „dokein” („látszani”) szóból származik; azt a krisztológiai felfogást jelöli vele, amely szerint Jézus Krisztusnak pusztán látszatteste volt és csak látszólag szenvedett és halt meg a kereszten. A kereszt a doketizmus tanítása szerint arra való volt, hogy a hitetleneket megtévessze. Jóllehet ezt a tévtant az egyetemes egyház a kalcedoni zsinaton (451) teológiailag végképpen legyőzte, de szívósságát mutatja, hogy keleten mégis fennmaradt és később újra megjelent az iszlámban. A Koránban ezt olvassuk: „nem ölték meg őt és nem feszítették keresztre, hanem (Isten) csak megtévészte őket” (4. szúra 157. vers).

Ignatiosz mindenféle doketizmussal szemben kihangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus *„Dávid nemzetségéből származott, Máriától született, igazán született, evett, ivott, igazán kínzatást szenvedett Poncius Pilátus alatt, igazán keresztre feszítették és meghalt; látták ezt az égiek, a földiek és a földalattiak; ő igazán fel is támadott halottaiból... Ha pedig, mint néhány istentelen, azaz hitetlen mondja: ő csak látszat szerint halt meg; akkor ők is csak látszat szerint léteznek. És én miért vagyok bilincsben, miért kívánok vadállatokkal küzdeni? Akkor hiába halnék meg. Akkor hazudnék az Úrról.”*

„Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez?”

Midőn *Philippus Arabs* (200-249) uralkodása alatt a keresztyén egyház viszonylagos békességet élvezett az egész Római Birodalom területén, Kr.u. 248-ban az akkori egyház vezető tudósa és teológusa, Órigenész (185-254) egy nagyszabású művet szentelt annak, hogy megcáfolja egy hetven évvel korábban (178-ban) keletkezett pogány, keresztyén-ellenes filozófiai vitairat állításait. A mű címe: „Aléthész logosz” (Igaz beszéd). Szerzője: Kelszosz (latinosan: Celsus), aki nagy műveltségű platonikus filozófus volt. A mű tartalma: a keresztyéniség és az egyházi tanítás egyszerre több szempontra tekintettel levő, átfogó és goromba megtámadása. Kelszosz műve nem maradt fenn. Tartalmát elég részletesen megismerhetjük Órigenész védekező és ugyanakkor támadó jellegű művéből, amit Kelszosz ellenében írt („*Kata Kelszou*”, latinosan: *Contra Celsum*). Kelszosz egyház elleni támadásának egyik hangsúlyozott pontja, hogy kifogásolja a korabeli egyház ellenséges magatartását az akkoriban egyeduralgoló pogány műveltséggel szemben. *„Nem akarunk művelteket, bölcseseket és okosakat”* - hangoztatják szerinte a keresztyén tanítók, mert *„szerintük a tudomány az a rossz, amely az embert testében-lelkében tönkreteszi”*. Kétségtelen, hogy a korai egyházban komoly okai voltak annak, hogy a pogány-görög világi bölcsességet értéketlennek vallják, és mint az egyházra és hitre nézve veszedelmes tudományt elutasítsák. Erre bátorítottak az apostol szavai is: *„Mert meg van írva: Elvesztem a bölcseseknek bölcsességét és az értelmeseeknek értelmét elvetem. Hol a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-e Isten e világnak bölcsességét? Mert minekutána az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ bölcsesség által az Istent, tetszik az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket... Mert Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél... A világ bolondjait választotta ki magának az Isten, hogy megszegyenítse a bölcseseket...”* (I. Kor. 1:19-21, 25, 27) És az első keresztyének egész sorsukkal, a következmények teljes súlyával szenvedtek amiatt, hogy „Isten elvesztette a bölcses bölcsességét és az értelmesek értelmét...s hogy a világ bölcsességét bolondsággá tette”. A keresztyén gondolkodók a gyakorlatban is látták a véres üldözések értelmetlenségét, s elsősorban erre igyekeztek felhívni az értelmes gondolkodásra hajló pogány kortársaik figyelmét. Tertullianus (kb. 160-220) így próbálja jobb belátásra bírni őket: *„És íme, bármiféle kegyetlenségekkel semmire sem mentek: arra jó csupán, hogy társaságunkba csalogassa az embereket. Számosabban leszünk, valahányszor végigkaszáltok rajtunk: a mártírok vére magvetés, amelyből új keresztyének kelnek (Sanguis Martyrum semen Christianorum)”*. De nemcsak a gyakorlatban mutatkozik meg a pogány bölcsesség hasznavehetetlensége, hanem az elméletben is:

„Szegény Arisztotelész! Dialektikára tanította őket, mely az építés és rombolás művészete, alakoskodó az állításokban, erőltetett a feltételezésekben, érthetetlen az érvelésben, vitákat támaszt, önmaga számára is alkalmatlan, mindent újra vizsgál, mert attól fél, hogy teljesen elhanyagolt valamit.” Tertullianus szigorúan meg akarja különböztetni és határozottan el akarja választani a keresztyén gondolkodást a pogány-görög filozófiától, és mindattól, amit hellenisztikus, görögös műveltségnek nevezünk. A görögös műveltség és a filozófia evilági bölcsessége nem való másra, mint hogy „az eretnekségeket eszközökkel lássa el”: „Ugyanazokon a kérdéseken töprengenek az eretnekek és a filozófusok, és ugyanazokat a megfontolásokat bogozgatják.” A görög filozófiai gondolkodás ezért idegen a keresztyén gondolkodástól, és ha az egyház egyház akar maradni, meg is kell őriznie ezt az idegenséget: „Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez? Vezet-e út Platón akadémiájától Krisztus egyháza felé? Mi köze az eretnekeknek a keresztyénekhez? A mi tanításunk Salamon csarnokából származik (Vö. ApCsel 5:12)... Erre gondoljanak azok, akik sztoikus, platonikus és dialektikus keresztyénséget találtak ki! Nincs szükségünk kíváncsiságra Jézus Krisztus óta, sem kutatásra az evangélium óta. Mikor hiszünk, nem érezzük szükségét annak, hogy másban higgyünk. Hiszen, ha már ezt hiszünk, nincs semmi okunk, amiért másban kellene hinnünk.”

Kérügma és logosz

Mint Ignatiosz életén és gondolkodásán világosan megmutatkozott, az Isten igéjének továbbadása, az igehirdetés („kérügma”) a vértanúságban az étellel forrt össze. Az igazság igazát az a pusztta tény igazolta, hogy a mártírok életüket áldozták föl érte. Az igehirdetésnek az adta a meggyőző erőt, hogy igazsága életben és sorsban kiábrázolódott, s igazát a rengeteg véraldozat tette nyilvánvalóvá. A vértanúk halála megrendítette a felelősen érző átlagember szívét, sokszor ellenállhatatlan vonzerőt is gyakorolt reá, de a művelt és gondolkodó ember inkább zavarba jött és visszariadt a vértanúhalál érthetlensége és értelmetlensége miatt.

A második század közepétől a keresztyén hit terjedése elérte a Római Birodalom legműveltebb köreit is. A század második felében már voltak olyan filozófiailag művelt értelmiségiek, akik elkezdtek a keresztyén hitről a filozófiában szokásos módszerekkel gondolkodni, és képesek voltak arra, hogy hitük igazságait a filozófia útjain haladva megvédelmezzék pogány kortársaik kritikái és támadásai ellen. A keresztyén hitről való bizonyoságtétel kezdett megbarátkozni, kezdett összeformni a gondolkodással, amely az akkoriban divatos irányzatok által művelt hellenisztikus filozófia volt. A filozófiával való összebékülés egyfajta szellemi optimizmust váltott ki, s a legyőzhetetlenség érzését keltette az első keresztyén gondolkodókban: a filozófia divatja divatossá teheti a keresztyén gondolkodást is, amennyiben képes igazságait a filozófia fogalmaival és módszerének segítségével igazolni és mások számára hozzáférhetővé tenni. Tehát egy olyan korban, amelyben a műveltek érdeklődése egyértelműen filozófiai volt, a hitüket megvallani és Isten igéjét továbbadni készülő művelt keresztyének számára már-már feladatként nyílt meg a lehetőség: a keresztyénség igazságtartalmát a filozófia síkján megfogalmazni, s azt immár mint filozófiát a művelt pogányok érdeklődésének középpontjába állítani.

A kapcsolódási lehetőséget a pogány filozófiához a hellenisztikus logosz-fogalom kínálta. Kiemelkedően fontos alapszava volt ez a görögös műveltségű, szétszórtságban élő (gálút, diaszpóra) zsidók vallási gondolkodásának, s ugyanilyen, vagy még nagyobb jelentősége volt ennek a fogalomnak az első keresztyén egyházak vallási életében (vö. János evangéliumának első 18 verse, az ún. János-prológos).

A „logosz” szót a mai egyházi nyelvben „igének” fordítjuk. De az akkori keresztyének még éreztek valamit ennek a görög szónak őseredeti jelentéséből; ahogyan azt egykor Hérakleitosz (Kr.e. 544-483 körül) értette, aki először használta filozófiai fogalomként. „Közös java mindenkinek a gondolkodás. - mondja - Ezért ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a »logosz« közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna.” Sokféleképpen próbálták a „logosz” szónak hérakleitoszi értelmét megtalálni és meghatározni. Talán azok járnak legközelebb az igazsághoz, akik az örök rend arányait kijelölő mintát látják benne: az értelem rendjét és a rend értelmét. Hérakleitosz erről a logoszról mondja, hogy ez közös minden emberben és megfelel annak az arányokat meghatározó mintának, amely szerint minden dolog történik, illetve a helyére kerül. A logosz szerint élni annyit jelent, mint álom után a mindenki számára közös világra felébredni: „Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike külön világba lép”.

A keresztyénség tehát nem világ a világban vagy a világ mellett; nem állam az államban vagy az állam mellett; nem társadalom a társadalomban vagy a társadalom mellett, hanem „egy és közös világban” él

minden emberrel, szüntelen viszonyban a világgal, amely mindenki számára közös. Viszonyban lenni azt jelenti, hogy szóba állni, párbeszédben lenni: készen állni a megszólalásra és válaszolásra. És ezt nemcsak az „egy és közös világ” teszi lehetővé, hanem az is, hogy „mindenkinek közös java a gondolkodás”. És az ébredező keresztyénység *elkezdett komolyan számolni azzal, ami közös.*

„Zsidó-keresztyén kultúra?”

Olyan kifejezés ez, amelyet egyre gyakrabban, egyre többen, minden gondolkodás és bíráló vizsgálódás nélkül használnak napjainkban. Nemcsak olyanok, akik tudományos és erkölcsi felelősséggel nem törődve minden kötöttség nélkül szólalhatnak meg a tömegtájékoztató különböző fórumain és irányíthatják az emberek véleményét és gondolatait, hanem olyanok is, akik elvben felelősséggel tartoznak annak a közösségnek, amelynek szellemi életéről, műveltségi elkötelezettségéről szólnak, vagy egyenesen a nevében nyilatkoznak. Az első komoly kérdésünk az, hogy a „zsidó-keresztyén kultúra” kifejezés mit akar felváltani, minek a helyettesítésére pályázik napjaink szóhasználatában. Azt hiszem, nem tévedünk, ha azt feltételezzük, hogy az „európai”, „nyugati” vagy „keresztyén kultúra” kifejezéseket igyekeznek vele felváltani és kiszorítani a használatból.

Ez önmagában még nem is lenne baj, ha valami módon igazolni lehetne jogosságát. Ehelyett azonban a „zsidó-keresztyén kultúra” kifejezés egyre inkább elharapódzó használata - anélkül, hogy tudatában lennénk - azt sugallja, mintha a keresztyénység ugyanolyan természetes módon kapcsolódna műveltségében, gondolkodásában, kultúrájában a zsidósághoz, mint ahogyan a keresztyének vallási tudatában az Újszövetség kapcsolódik az Ószövetséghez, vagy mintha a zsidóság és a keresztyénység azzal a természetességgel alkotna kulturális egységet, mint amilyen természetes volt, hogy az első keresztyének a kezdet kezdetén még nem váltak külön kifejezéskincsükben, szellemiségükben a zsinagógától.

Keresztyén hitvallásunknak az a meggyőződése, hogy a Bibliában az Újszövetség az Ószövetséget követi és teológiai szempontból a két Szövetség szerves egységet alkot, továbbá az a tény, hogy a történelemben megjelenő egyház külsőségeiben, szimbolikájában, műveltségében nem különült el azonnal a zsinagógától, még nem jogosít fel senkit arra, hogy megfélemedjék az Apostoli Zsinatról (ApCsel 15:1-35), melynek eredményeképpen az egyház nemcsak vallási tartalmában, hanem külsőségeiben is vállalta a zsinagógától való teljes elkülönülést. Az egyház tehát az apostolok döntése következtében olyan útra lépett, amely történelmileg elválasztotta a farizeusi-zsinagógai zsidóságtól, melynek a mai zsidóság vallási-kulturális örököse. Ebben az értelemben tehát nem beszélhetünk „zsidó-keresztyén kultúráról”, éppolyan határozottsággal nem, mint ahogy nem beszélhetünk például „keresztyén-izlám kultúráról” sem.

Van azonban egy teológiatörténeti tény, amelyet ha jelentőségéhez méltó súllyal veszünk figyelembe, akkor bár továbbra sem beszélhetünk „zsidó-keresztyén kultúráról” azzal a könnyedséggel és könnyelműséggel, ahogyan ezt sokan manapság teszik, mégis kiemelhetjük, hogy a keresztyén gondolkodás és művelődés egy sorsdöntő pillanatban a zsidó gondolkodás egyik különös, a hivatalos zsidóság által azóta is gyanúsak bélyegzett vagy megtagadott ágához, a zsidó hellénizmushoz kapcsolódott. Az első keresztyén gondolkodók, filozófusok-teológusok ugyanis tudatosan és bevallottan építettek arra a zsidó szellemi irányzatra, melynek legkiemelkedőbb képviselője Alexandriai Philón (kb. Kr.e. 25-Kr.u. 50) volt, s amelyet nevéből egyszerűen philonizmusnak szoktak hívni. Philón célkitűzése az volt, hogy a zsidó vallás tartalmát a görög filozófiai gondolkodás fogalmaival kifejezze és a kortárs művelt világgal mint magasabb rendű filozófiai gondolkodást elfogadtassa. Az volt a meggyőződése, hogy a görög filozófia nagy teljesítményei nem mások, mint az Ószövetség vallási tartalmának a görög filozófiai gondolkodás fogalmi segítségével való átköltése, parafrázisa, átfogalmazása. A görög filozófia nagyjait úgy tekintette, mint az Ószövetség nagy íróinak tanítványait. Egészen komolyan állítja, hogy Szókratész Mózes tanítványa volt, minden lényeges dolgot tőle tanult el (Socrates a Moysae edoctus).

Philón erőfeszítései hatástalanok maradtak. A hivatalos zsidóság mellőzte írásait. Egyedül az áruának tekintett Josephus Flavius hivatkozik rá. Az ókeresztyén írók azonban gyakran idézik. Az apológéták, majd az alexandriai katekéták tekinthetők egyedüli tanítványainak. Az első ókeresztyén irodalomtörténeti (patrológiai) kézikönyvben, Hieronümosz (Jeromos, Kr.u. 347-420) egyházatyának „A kiváló férfiakról” írott művében szerepel „a zsidó Philón”, akit a szerző kapcsolatba hoz a keresztyéniséggel és a keresztyénekkal. Hieronümosz tudni véli, hogy amikor a hajlott korban levő Philón másodszer is járt Rómában Claudius

császársága (Kr.u. 41-54) idején „beszélt Péter apostollal, vele barátságot kötött, ugyanúgy Péter tanítványával, Márkkal is, akinek Alexandriában levő követőit dicséreteivel halmozta el”.

Ez valószínűleg csak legenda, de mégis mutatja azt a tiszteletet és ragaszkodást, amelyet a keresztyén gondolkodás nagyjai éreztek távoli mesterük, „a zsidó Philón” iránt. Csakis az ő személye volt az, amelyen keresztül a keresztyén gondolkodás a zsidó kultúrához és művelődéshez kapcsolódott. Másfelől azonban Philónnak éppen a zsidóság körében nem akadtak tanítványai. Ezért továbbra sem beszélhetünk „zsidó-keresztyén kultúráról”.

„Filozófus és vértanú”

Vannak gondolatok, amelyeket az ember átél, élete alakulásával végigkövet, külső jelekkel és megjelenéssel kiábrázol, de ő maga sohasem tud egyetlen gondolati evidenciába belesűríteni, s a beszéd segítségével egyetlen mondatba tömörítve a kortársak és az utókor számára közvetlenül érzékelhető módon megjeleníteni. Alexandriai Kelemen (Titus Flavius Clemens, kb.150-215) ezt írja: *„Mert úgy vezette a filozófia a görögöket Krisztushoz, mint ahogy a törvény vezette a zsidókat. A filozófia tehát előkészület arra, aminek Krisztusban kellett beteljesednie.”* Ez a gondolat legtisztábban Jusztinosz vértanú életének alakulásában ábrázolódt ki, akit Tertullianus (kb. 160-220) ezzel a megtisztelő jelzővel illetett: *„filozófus és vértanú”*.

Jusztinosz Palesztinában született Flavia Neapolis (az ószövetségi Sikhem közelében, a mai arab Nábulusz) városában pogány szülők gyermekeként. Apja valószínűleg római veterán volt, aki mint kiszolgált katona itt kapott földbirtokot s itt telepedett le. Anyagi lehetőségei megengedték neki, hogy gyermekét megfelelő tanítatásban részesítse. Az ifjú Jusztinosz már igen korán filozófiai tanulmányokra adta a fejét. Először egy sztoikus filozófus tanítványául szegődik, majd az arisztotelészi és platóni iskola tanításaival ismerkedik. Súlyos csalódások érik, de a lényeg mégis megvilágosodik előtte: *az élet egyetlen értelme és célja, hogy az ember megismerje Istent.* A platonizmus által felismert igazságok és okozott csalódások előkészítették lelkét a keresztyén igazság befogadására. Ezért már az ő esetében is igaz Pascal híres megjegyzése Platónról, *„aki felkészít a keresztyénségre”*.

A palesztinai Caesareában találkozott egy öreg keresztyén bölccsel, aki ráébresztette arra, hogy Isten megismeréséhez nem elégséges a filozófia törekvése és erőfeszítése, szükség van a prófétákra és a keresztyén tanításra. *„Lelkemben azon nyomban tűz lobbant föl, szerető vágyakozás költözött belém a próféták iránt, és azok iránt, akiket Krisztus barátainak neveznek. Végiggondoltam magamban szavait, és egyedül csak ezt a filozófiát tartottam biztosnak és hasznosnak. Íme, így és ezért lettem én magam is filozófus!”*

Meglepő és döbbenetes ezekben a szavakban, hogy őszinte vallomásként az igazi filozófussá válás és a megtérés tényét *egyazon élményben* írja le és ábrázolja. Az igazság iránti szomjúhozás és az igazi filozófia megtalálására való törekvés ugyanabban a lelki elmozdulásban és megtérés-élményben jut el céljához: *Krisztushoz és a róla szóló keresztyén tanításhoz.* Az őszinte filozófiai vizsgálódás és kutatás tehát megtéréshez vezet s az ember a megtérésben és a megtérés által válik igazán filozófussá. *„Maga az értelem kívánja meg, hogy minden igazán vallásos ember és a bölcselet barátja, csak az igazságot tisztelje és szeresse; és ha a régiek véleménye tévesnek bizonyulna, elvesse azt. Nemcsak a helyes értelem kötelez bennünket arra, hogy ne kövessük azokat, akik az igazságosság ellen tettek vagy tanítottak; hanem az igazság barátaira minden körülmények között kötelező - a lélek igazságszeretete folytán még a halálveszély ellenére is -, hogy az igazságnak megfelelően válasszon mind a beszédben, mind a cselekedetben (1. Apológia II. 1).*

Jusztinosz számára a keresztyén tanítás az egyetlen helyes filozófia, a teljes bölcsesség, mely isteni kijelentésen alapuló világnézet, életfelfogás, a megismerés módja és az üdvösség útja. Örömmel tölti el, hogy a régi filozófusok megláttak és észrevettek valamit az igazságból, mégis bírálja őket, mert tanításuk nem egyezik teljesen a Krisztuséval. *„Bevallom, mindenkor keresztyénnek akarok bizonyulni, ezért imádkozom, ezért küzdök minden eszközzel, nem azért mert Platón tanítása idegen Krisztusétól, hanem mert nem egyezik vele teljesen...Mert mindegyikük a magvakat elvető isteni Értelem egy része alapján észrevett valami hasonlót, és azt jól elmondta...ezért minden, amit bárki helyesen mondott, a miénk, keresztyénéké; mivel mi Isten után a születetlen és kimondhatatlan Istentől való Igét (Logosz-Értelem) imádjuk és szeretjük, ki értünk emberré lett, hogy szenvedéseink részeseként gyógyítson minket. Minden író az Értelem beleültetett magva révén láthatta valamelyest homályosan a dolgokat. Mert más valaminek a*

csírája és a képességhez mért utánzás, és ismét más az, amikor a kegyelem alapján utánozzák azt, akiben részesednek.” (II. Apológia XIII. 2-6) Minden ember részt vesz tehát az igazság megfogalmazásában és kimondásában, mivel részesedik „az isteni Ige szétszórt magvaiból” (logosz szpermatikosz). Mert ez az Ige (Logosz-Értelem), aki a nemzedékek múlásával fokozatosan megvilágosította az emberi értelmet, nem más, mint Krisztus maga: „Mi azt tanultuk, hogy Krisztus az Isten elsőszülöttje, Igéje, Értelem, benne részesedett az emberiség minden nemzedéke. Akik éltek ezzel az Értelemmel, azok keresztyének, még ha istenteleneknek is tartották őket, mint a görögök között Szókratészt vagy Hérakleitoszt és a hozzájuk hasonlókat.....” (I. Apológia XLVI. 2-3).

A keresztyén teológiai gondolkodás Jusztinosz műveiben már születésekor mint filozófia mutatkozott be a világ előtt. Jusztinosz még külső megjelenésével, öltözetével és tanítói magatartásával is hangsúlyozta ezt. Megtérése után is büszkén viselte a filozófusok megkülönböztető öltözetét, a tribónt (pallium) s előbb mint vándorfilozófus járta a világot, majd Rómában iskolát alapított s itt szenvedett vértanúságot 165 körül. *Keresztyén hitvalló a filozófusok öltözetében.*

„Ha van Isten, honnan a rossz?”

A politikai hatalom mindenre elszánt gyűlölködő magatartása és a hellénista pogányság filozófiai kritikái ellen hathatósan védekezett a korai egyház. A külső támadás a belső megerősödést szolgálta, a mártírok hitbéli állhatatossága, hősie magatartása sokszor csodálatot és rokonszenvet váltott ki még legádázabb üldözőikből is. Az apologéták szellemi erőfeszítései pedig utat nyitottak a hellénista műveltség elsajátítása és ezáltal a keresztyén tanítás tudományos igazolása felé. Eddig úgy látszott, hogy mindazt, amit az emberek gonoszul kiterveltek a fiatal keresztyénség elpusztítására, Isten az egyház javára, lelki, szellemi és erkölcsi megerősítésére fordította (vö. 1 Móz 50:20).

Volt azonban egy vallási-filozófiai jellegű mozgalom, amely nem különült el szigorúan az egyháztól, de nem is esett egybe vele, hanem sokszorosan érintkezve a keresztyénséggel, azt végpusztulással fenyegette. Ez a vallási és egyben szellemi mozgalom a *gnóoszticizmus* volt. Az elnevezés a görög „*gnószisz*” (tudás, ismeret) szóból származik; melynek tartalma nehezen meghatározható, hiszen szünkretisztikus jellege miatt a legkülönbözőbb vallási és kulturális, mitológiai és filozófiai elemek keverednek benne.

A gnóosztikus irányzatok közös jellemvonása, hogy elégtelennek tartják az egyház isteni kijelentésen alapuló egyszerű hitét, és úgy gondolják, hogy mélyebb bölcsesség és mások által át nem élhető vallási megtapasztalások birtokában vannak. Úgy tartják, hogy számukra nem elegendő az az ismeret, amiben Isten kijelentése és a Lélek belső bizonyágtétele által minden hívő keresztyén részesülhet. Ők arra vannak kiválasztva, hogy csak kevesek számára fenntartott titkos szavak, kijelentések és tudás birtokába jussanak. Szerintük Jézus ilyen titkos, mások elől gondosan rejtgetett, csak beavatottakkal közölt, ezoterikus tanítást is átadott a tanítványok szűk csoportjának. Erre utalának Márk evangéliumának egyes helyei (4:10-12; 7:17-23; 10:10-12), ahol Jézus a nyilvánosan hirdetett tanítást még titokban, külön is értelmezte tanítványai számára, akiknek így közvetlenül megadatott az, hogy beavatottként megismerjenek olyan titkokat, amelyek „*ama kívül levőknek*” csak példázatokban adatnak.

A gnóosztikusok „tudása” első látásra gyötörő filozófiai problémákra keres megnyugtató választ. Gondolkodásukban központi helyet foglal el a theodicea (az isteni igazságosság kérdése, a világban található rossz eredetének magyarázata, az emberi szenvedés értelme és értelmetlensége) problémája. Az a problémakör, amelyet *Boethius* igen találóan így fogalmazott: „*Ha van Isten, honnan a rossz? S honnan a jó, ha nincs?*” (A filozófia vigasztalása). A hatéves *Goethét* is lelke mélyéig felkavarta és belső egyensúlyát megrendítette ez a probléma, amikor a lisszaboni földrengés borzalmairól a korabeli hírekből értesült. „*A rettenetes démona talán még sohasem terjesztette el borzongásait ilyen sebesen és hatásosan a földtekén... Isten, ég és föld teremője és megtartója, akit az első hitcikkely magyarázata oly bölcsnek és irgalmasnak ábrázolt - Isten semmiképp sem mutatkozott atyainak, midőn igazakat és hamisakat egyaránt átengedett a pusztulásnak.*” (Költészet és valóság)

A theodicea kérdése a gnóoszticizmusban *nem filozófiai válaszokat* váltott ki, hanem néhány ez idő tájt széles körben elterjedt mítosz, bibliai elbeszélés és filozófiai metafora merész, szélsőségesen pesszimista átértelmezését hozta magával. *Alexandriai Kelemen* (kb. 150-215) megőrzött egy gnóosztikus formulát, amely azt a tudást ábrázolja, mely által a megváltás elérhető: „*ha megtudjuk, mik voltunk és mivé lettünk; hol voltunk és hová vettünk; milyen cél felé igyekszünk és honnét váltatunk meg; mi a születés és mi az*

újjászületés”. Mircea Eliade tömör összefoglalásában „a gnóosztikusok által tanított megváltó tudás elsősorban egy »titkos« (pontosabban a be nem avatottak előtt titokban maradó) »történet« feltárása: a Világ eredete és teremtése, a Rossz eredete, az emberek megmentéséért földre szállt isteni Megváltó drámája és a transzcendens Isten végső győzelme, ami a Történelem végével és a Világmindenség pusztulásával válik kézzelfoghatóvá. *Totális mítoszból* van szó: minden döntő mozzanatot elmesél a világ kezdetétől mostanáig, és kölcsönös függésüket kimutatva biztosítja az eszkhaton [végidő] hihető voltát. Ezt a totális mítoszt számos változatban ismerjük.”

„Isten a szívben, a tudattalanban lakik”

Az egyház igazi ellenségei valójában sohasem azok, akik „egyházellenesnek” vallják önmagukat - ezeket mindig túlélte az egyház - , hanem azok, akik az egyház kebelében maradván támadnak a keresztyénség ellen, és mint „kiválóak”, mint lelki és szellemi elit, mint olyanok, akik a többieket hitben és tudásban messze fölülmúlják, fordulnak szembe az egyház egyszerű hitvallásával. Az ilyenek nemcsak hogy nem akarnak elszakadni az egyháztól, hanem minden utat-módot, még a színlelés különböző fajtáit is igyekeznek felhasználni annak érdekében, hogy akármi áron, csak benn maradhassanak az egyházban. Ha anyanyelvünk kínálta szójátékkal akarunk élni, akkor azt mondhatnánk, hogy ezek olyan „kiválóak”, akik ugyan teljes lelkükből gyűlölik, lenézik és megvetik az egyházat, mint számukra nagyon is „tökéletlen” képződményt, ugyanakkor mégsem hajlandóak ténylegesen „kiválni” az anyaszentegyházból, mert akkor nemigen lenne kivel és mivel szemben hangoztatni „kiválóságukat” és éreztetni lesújtó véleményüket.

A gnóoszticizmus fő veszedelme abban volt, hogy nem nyíltan tagadta meg az egyház hitét, hanem burkoltan. A szavak sokszor szépen egybecsengtek a hivatalos egyház hitvallásával, de az, ahogyan értették és magyarázták a szavakat, már a keresztyénség lényegének megtagadását jelentette. A szavaknak mindig valami más, belső és mélyebb jelentést tulajdonítottak, mint azt közönségesen várni lehetett. Irenaeus (kb. 140-202) egyházatyja, Lyon püspöke szerint erről lehet felismerni őket: *„Ha valaki arra a kérdésre, hogy mit kell hinni, a hitvallás egyszerű szavaival válaszol, az hívő keresztyén. Ha azonban úgy nyilatkozik, hogy az bizony igen nehéz kérdés, mert annak sok és mély értelme van stb., akkor gnóosztikussal van dolgunk.”* Valami hasonlót tapasztalt náluk Tertullianus (kb. 160-220) is, aki megfigyelte, hogy például *„ha te jószándékúan kérdeznél tőlük valamit, arcuk elkomolyodik, majd fennkölt büszkeséggel ezt a választ adják: »Ez mélyeséges titok«. Ha tovább firtatnád a dolgot, ők kétértelmű szavakban azt bizonygatják, hogy a veled közös hitet vallják ők is; ha ezután jelét adnád annak, hogy te is tudsz róluk egyet s mást, ők letagadják mindazt, amit beismerniük kellene; ha pedig vitatkozni próbálnál, a tőlük megszokott fölényességgel egyszerűen szétzúzzák a te »egyszerűségedet«... Művészei annak, hogy valakit rászedjenek, mielőtt még bármire is tanították volna.”* (A valentinianusok ellen I. 4.)

A gnóosztikus propaganda ügyesen épített a korszellemre és a mindenkori emberi hiúságra, amely arra készíti a gyengébb jellemeket, hogy a könnyebb és kényelmesebb utat választva, különösebb lelki-szellemi erőfeszítés nélkül egy önmagát vallási elitnek feltüntető embercsoporthoz csatlakozzanak.

A gnóosztikus világszemlélet nem sokat törődik a történeti tényekkel és az objektív valóságokkal, számára a belső történések, valamint a világegyetem nagy mitikus eseményei az érdekesek. A „totális mítosz” egyben a totalitás mítosza is, amennyiben nem más, mint a makrokozmoszba való kivetülése annak, ami a mikrokozmoszban, az ember legbensőbb lényegében titkon végbemegy. Hogy ezt jobban megértsük, lássunk néhány gondolatot századunk legnagyobb hatású gnóosztikus gondolkodójától, C. G. Jungtól (1875-1961), aki a modern lélektan egyik nagy alakjaként nem annyira „tudományával”, mint vallásfilozófiájával és gnóosztikus világszemléletével hatott és hat mindmáig a keresztyén nyugati vallási felfogására. *„Isten a szívben, a tudattalanban lakik. Ott van a forrása a kimondhatatlanul Rémitő keltette szorongásnak s rémületnek ellenállni képes Erőnek is...”* *„Az evangéliumok írói, akárcsak Pál, arra törekedtek, hogy a csaknem teljesen ismeretlen fiatal rabbit, aki talán csak egyéves karrier után korai végre jutott, csodálatos tulajdonságokkal és lelki jelentőségekkel halmozzák el. Hogy ők mit hoztak létre, tudjuk, nem tudjuk azonban, hogy e képnek mennyi köze van ahhoz a valóban történeti férfiúhoz, akit projekciók lavinája fojtott meg. Hogy az örökkön élő Krisztus és Logosz volt-e, nem tudjuk. De ez úgy sem számít, mivel az istenember képe elevenen él mindegyikünkben, s a Jézus nevű emberben testet öltött, azaz kivetült, hogy láthatóan megjelenjék, s az emberek megismerhessék mint saját benső emberüket: mély önmagukat.”*

Mindaz tehát, ami az egyház hitvallásában objektív igazságként és döntésünktől független, akaratunkkal nem befolyásolható meggyőződésként van jelen, a gnóosztikus számára „úgy sem számít”. Azt, hogy az „egyéves karrier után korai végre jutott ismeretlen fiatal rabbi” azonos volt-e a világteremtő Logossal, szerinte nem tudhatjuk, hisz az egyház hitvallása nem más, mint a történeti Jézus megfojtása a „projekciók lavinájával”. De a mély értelmű gnóosztikus annyira megveti az egyházat és annak hitvallását, hogy nem is érzi magára nézve kellemetlennek vagy zavarónak, hisz ő éppen fordítva gondolkodik: nála nem Krisztus ad értelmet az emberi életnek, hanem saját bensőnk, mély(ön)magunk ad értelmet mindannak, amit Krisztus jelentett és jelenthet még az emberiségnek, mert Krisztus úgysem lehet más, úgysem lehet több, mint „*az ember legbensőbb, legmélyebb önmaga*”.

Az igazsághoz vezető út

A keresztyén gondolkodás egyik jellemző vonása, hogy a célba érkezést együtt látja a megtett úttal, az igazságot azzal az ösvénnyel, amely hozzá vezet. „*És emlékezzél meg az egész útról, amelyen hordozott téged az Úr, a te Istened!...*” (5 Móz 8:2).

Amikor Isten valamit ad nekünk, akkor először vágyat ad iránta; adja a hiány érzetét s készséget az elfogadásra. Először „*lelki szegénnyé*” tesz, hogy ezáltal alkalmassá legyünk „*kegyelmének gazdagságára*”. A „*megelégtetéshez*” hozzá tartozik az éhség és szomjúság, amely megelőzte. Jézus azért mondja boldogoknak azokat, akik az igazságra éheznek és szomjúhoznak, mert „*megelégtetnek*”; mégis az éhezőket és szomjúhozókat mondja boldogoknak: a „*megelégtetés*” *ígérete egyedül nekik szól*.

A tékozló fiú hazaérkezéséhez, az atyai ház öröméhez és gazdagságához hozzá tartozik az atyai házba visszavivő út. A fiúvá fogadtatás csak ezzel együtt érthető: „nem vagyok immár méltó, hogy fiadnak hívattassam” (Lk 15:21). Mert az támadott fel, „aki meghalt” és az találatot meg, „aki elveszett”. Isten az ő kegyelmének nagy ajándékait mindig úgy adja, hogy előzőleg, mintegy előlegként vágyakozást ébreszt, éhséget, szomjúságot, hiányérzetet fakaszt bennünk az ajándék iránt, hogy annak lássuk és azt lássuk benne, aminek életünk számára szánta.

Az Újszövetség üzenetét sem érthetjük meg a nélkül az út nélkül, amely az általa hirdetett igazsághoz vezet. A törvény megelőzi az evangéliumot. Ezért már a törvényben is az evangélium van jelen mint „éhség és szomjúság”. „Ekként a törvény Krisztusra vezérlő mesterünkké lett, hogy hitből igazuljunk meg.” (Gal 3:24) És amint a törvény a zsidókat, úgy vezette a világi bölcsesség és „*az okoskodás hiábavalósága*” (vö. Róm 1:21-22) a pogányokat Krisztushoz. És amint a törvényben való bizakodás megmutatta az emberi akarat gyengeségét és alkalmatlanságát, ugyanúgy az értelemben való bizakodás felismertette az értelem esendőségét és Krisztusra utaltságát. Tehát mind a törvény, mind pedig a világi bölcsesség a Krisztusra utaltság kifejezője; ezért mind a kettő a maga erőtlenségével és elégtelenségével a Krisztus mellett tanúskodik. S mivel a Krisztusban kijelentett igazsághoz hozzá tartozik az út, amely hozzá vezet, így a keresztyén gondolkodás sem vetheti el sem az Ószövetséget, mint amelyben a törvény Krisztusra vezérlő mesterként van jelen, sem pedig a világi bölcsességet, amely a maga *hiány-szerűségével* (tehát azzal, hogy olthatatlan vágyban ég az igazság iránt, de ezt önmagától el nem érheti) a Krisztusért kiált.

Az ószövetségi Szentírásnak és az emberi gondolkodás formális szabályainak fegyelmező ereje, összefogó, tartalmat egybefoglaló hatása van az Újszövetség értelmezésében. Ezért ragaszkodott az egyház az ószövetségi kánonhoz mint zsinórmértékhez, s a világi műveltséghez - mint amelyben az emberi okoskodás és bölcsesség Krisztusra utaltsága jelenik meg és fejeződik ki -, midőn az Újszövetségben kijelentett igazságot értelmezni, az emberi gondolkodás számára ábrázolni és továbbadni akarta.

A formálisan is az Újszövetségre redukált keresztyénség a tartalom megcsonkítását hozza magával és megszünteti a kapcsolatot a reá való vágyakozással, az éhséggel és szomjúsággal, mely érte kiált. A hiány érzete befolyásolja, fegyelmezi az elfogadás módját, ugyanígy az igazsághoz vezető út az igazság megértését és értelmezését. Igen nagy veszélyt jelenthet a keresztyén igazság megfogalmazására nézve, ha hozzá nem illő és nem tartozó dolgokkal hozzuk összefüggésbe, de legalább akkora vagy még nagyobb veszedelem forrása lehet az, ha elvben megtagadjuk az utat, amely hozzá vezet, és felszámoljuk a kapcsolatát mindazzal, amely megelőzte.

A Sátán elsőszülöttje és az idegen Isten evangéliuma

Az ógyházi teológusok a „Sátán elsőszülöttjét” (Polükarposz, meghalt 156-ban) és az „Antikrisztust” (Tertullianus - meghalt 220 után) látták abban az emberben, akiben modern teológusaink egyházreformátort, az evangélium radikális megtisztítóját, Isten és Jézus Krisztus evilágban való „idegenségének” féltékeny megőrzőjét tisztelik, aki meg akarta óvni az evangéliumot attól, hogy „világgá váljon”, az egyházat pedig attól, hogy a Pax Augustanának (a római birodalmi békének) szellemi-lelki támaszává, az egész birodalom számára pedig „nostra philosophiá”-vá (hivatalos, hiteles ill. hitelesítő ideológiává) legyen. Ez az ember Markión (latinosan: Marcion) volt, aki mai tisztelői szemében „ragaszkodott Jézus Krisztus evangéliumához - az új borhoz, az új Istenhez, a »deus novus«-hoz” (Vályi Nagy Ervin).

De ki is volt ez a Markión valójában? Az egyház legveszedelmesebb ellensége, „Antikrisztus” és a „Sátán elsőszülöttje” (ahogy bíráló kortársai látták), vagy pedig „Jézus Krisztus jó vitéze” (vö. 2 Tim 2:3), aki történetesen alulmaradt a hivatalos egyház eltévelyedése elleni küzdelemben (aminek ma sokan látják ill. szeretnék beállítani).

A Fekete-tenger partján fekvő Szinópe városában született Kr.u. 85 táján, ahol apja püspök volt. Szélsőséges magatartása (aszkézis - kicsapongás) miatt atyja az egyházból kiközösítette. Szmirnában hajótulajdonosként működött. A helybéli püspök, Polükarposz, az egyház „szent öregje” a „Sátán elsőszülöttjének” (vö. levelét az Filippibeliekhez VII. 1.) tekintette. 138 táján Rómába ment és kétszáz ezer sestertiumot adományozott a helyi egyház javára, de amikor észrevették eretnokségét és hogy gnosztikus körökkel tart kapcsolatot (különösen az akkoriban Rómában élő szíriai Kerdón volt rá nagy hatással), a római egyházból is kizárták (144-ben), adományát pedig visszaszolgáltatták neki. Markión ezzel a pénzzel megszervezte követőit, tulajdonképpen egy *ellenegyházat* alapított lemásolva az addig kialakult egyházi szervezetet. Tertullianus úgy tudja, hogy „később Markión bűnbánatot tartott, de mielőtt teljesíthette volna az egyházzal való megbékélés feltételeit, vagyis visszavezette volna az egyházba azokat, akiket tanításával a romlásba vezetett, hirtelen meghalt”. (Pergáló kifogás az eretnekekkel szemben XXX. 2.) A gyorsan terjedő markionitizmus (Jusztinosz vértanú 150 körül már aggódik emiatt) Markión halála (160) után még egy ideig tovább erősödött, és egészen a VI. századig fennmaradt.

Félreértés volna Markión tanítását egyszerű gnoszticizmusnak tekinteni. Markión tanításában sok antignosztikus vonás is fellelhető. Ő nem a gnószisz (ismeret) jogaiért harcol, hanem az evangéliumi hit (pisztisz) elegytetlenségéért. Hiányzik belőle minden spekulatív és apologetikus vonás, minden rendszeralkotói készség, a megváltásról szóló tanítás (szótériológia) áll gondolkodásának középpontjában, s ennek érdekében mindent feláldoz. Az „igazság” tiszta érvényre juttatásáért megtagad mindent, ami hozzá vezet. Egyszerűen fogalmazva így mondhatnánk: kész vallani az igazságot, de csak úgy, hogy megtagadja a hozzá vezető utat. Valahogy úgy látszik nála, hogy az igazság „igazsága” csak azáltal kapja meg az őt megillető helyet és nyeri el a hozzá méltó megvilágítást, ha közben a hozzá vezető út „helytelensége” is nyilvánvalóvá és világossá válik. Ezért szembeütő Markión törvény- és metafizikaellenessége. Ellene szegül mind az Ószövetségnek, mind pedig a hellénista vallásfilozófiának. Teológiai alaptétele a törvény és az evangélium szétválasztása, és a kettő antagonisztikus ellentétbe állítása. Tertullianus így ír erről: „A törvény és az evangélium szétválasztása Markión sajátos és fő műve („separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis”)... Mert ezek Markión »Ellentmondásai« (művének címe: „Antitheszeisz”=ellentmondások), vagyis ellentmondó állításai, melyek igyekeznek ellentétbe állítani az evangéliumot a törvénnyel, hogy a kijelentések különbözőségéből a két szövetség különbözőségét és az istenek különbözőségét is érvekké támasszák alá.” (Markión ellen I. 19.)

Markión a Bibliából kiindulva bár, de ugyanarra az eredményre jut, mint a gnosztikus spekuláció, amikor a törvény és az evangélium szétválasztása és ellentétbe állítása következményeképpen két Isten létét tanítja. Az egyik a „törvényadó” és a törvény alapján igazságosan ítélő Teremtő Isten (az Ószövetség Istene), a másik az Evangélium (a kegyelem) Istene, a Megváltó Krisztus Mennyei Atyja. A Törvény Istene féltelmetes Isten, az Evangélium Istene Szerető Atya. „Ezért olyan büszkék Markión párhívei, hogy istenüket egyáltalán nem félik. - írja Tertullianus - »A rosszat - mondják - félik, a jót szeretik.«” (Markión ellen I. 27.)

Tertullianus kiváló teológiai érzékeléssel teszi világossá és meggyőző érveléssel mutatja be Markión tanításának önkényességét és elhibázottságát: „Mivel a törvény és evangélium szétválasztása az, ami az evangélium másik istenét sejteti a törvény Istenével szemben, nyilvánvaló, hogy e szétválasztás előtt ez az isten ismeretlen volt, aki a szétválasztás érve alapján vált ismertté, és így nem Krisztus nyilatkoztatta ki, aki a

szétválasztás előtt volt, hanem Markiön találta ki, aki létrehozta a szétválasztást az evangélium és törvény békéjével szemben, melyet előtte sértetlenül és vitathatatlanul a józan ész tartott Krisztus megjelenésétől Markiön vakmerőségig, mely más istent támogatót a törvénnyel és mást az evangéliummal kapcsolatban, a Teremtőn kívül, aki ellen oly sok idő után a szétválasztást a pontusi (Szinópé Pontusban feküdt) dobta be.” (Markiön ellen I. 19.)

„Oportet haereses esse”

„Mert szükség, hogy szakadások is legyenek köztetek” („oportet haereses esse”) - idézi többször is Pál apostol (1 Kor 11:19) Tertullianus az eretnekek ellen írt műveiben. Majd hozzáteszi: „De attól még, hogy lenniük kellett, az eretnokségek nem jó dolgok. Mintha a rossznak is nem kellett volna lennie! Az is szükséges volt, hogy az Urat elárulják, de jaj az árulónak (vö. Márk 14:21). Ezt azért mondom, nehogy valaki még ezen az alapon is az eretnokségeket védelmezze.” (Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben XXX. 3.)

Megszívlelendő ma is Tertullianus figyelmeztetése, mert napjainkban is divattá vált az „eretnek gondolatok” terjesztése vagy az azokra való hivatkozás, s kezdünk könnyelműen bánni az „eretnokség” kifejezéssel, mint akik már barátságot kötöttünk azzal a gondolattal, hogy az igazság nem érvényesülhet többé az egyház által képviselt „tisztá vagy helyes tan”, az ortodoxia kifejtése által, hanem szükségszerűen annak ellenében, eretnokség formájában kell megjelennie. Még valami „imitatio Christi”-t („Krisztus követését”) is látnak egyesek a hivatalos egyházi tannal való szembenállásban. Mert mint mondják „Jézus is összeütközésbe került kora hivatalos vallási felfogásával”.

Ha egyházi életünk lényeges vonásait tekintjük, látjuk, hogy Markiönnek ma is megvannak a lelki utódai, akár tudatában vannak ennek, akár nem, vagy csak nem akarják nyíltan bevallani. Mert ő a szellemi atyja minden Pál apostol gondolataira redukált fundamentalista radikalizmusnak és minden olyan teológiai magatartásnak, amely elvet és eleve lehetetlennek ítél a keresztyén metafizika megalkotására irányuló mindenféle szellemi erőfeszítést és filozófiai munkálkodást.

Markiön odáig merészkedett a keresztyén gondolkodás tartalmának beszűkítésében, hogy már magát a bibliai kánont sem kímélte, hanem igen nagy következetességgel megcsonkította. Csak Lukács evangéliumát tartotta meg belőle az 1-2. fejezet kivételével, valamint Pál apostol 10 levelét (a pásztori leveleket már kihagyta). A Római levél 7:7-25 verseinek szűkkeblűen fundamentalista átértelmezésén alapuló, zsidóságellenessé radikalizált „páli teológiája” a keresztyén gondolkodás egész tematikáját a megváltásról szóló tanításra (szótériológia) korlátozta: „elég az istenünknek ez az egy műve, hogy az embert megváltotta a legfőbb és kiváló jóságával” („Sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua”), amint követői hangoztatták. (Markiön ellen I. 17.)

Napjaink nyíltan be nem vallott teológiai redukciója az egész keresztyén gondolkodást a szótériológiára akarja szűkíteni, az egyház egyetlen élettevékenységéül a missziót, igehirdetéséül pedig kizárólag az evangélizációt hajlandó csak elismerni. Maga az a tény, hogy a századunk legnagyobb teológusaként ünnevelt Barth Károly (1886-1968) az egész teológiai gondolkodást az igehirdetés érdekeinek rendeli alá, már önmagában a teológiai gondolkodás beszűkítését jelenti: kérügmátikus teológiát, amely mindent az igehirdető személyi helyzetéből kiindulva tekint és ítél meg, s magán viseli ugyanannak a fundamentalizmusnak a démoni vonásait, amelyeket szellemi elődje, a markiónitizmus is már magán viselt. Barth ugyanis a helvét reformáció teológikus (Isten minden munkájára tekintő!) gondolkodását krisztológiává (hatásában pedig szótériológiává) redukálta, és Markiönhoz hasonlóan Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentését és a benne való hitet olyan radikalizmussal állította a középpontba, hogy ezzel lassanként felszámolta a keresztyén hit kapcsolatát a kultúrával, elvágtá a párbeszéd lehetőségét s meggyengítette az egyházra bízott igazság másokat megszólító hatalmát.

Lehet, hogy igaza van Adolf von Harnacknak (1851-1930), aki híres monográfiájában a lutheri reformációt és a barthi újreformációt összevethetőnek véli Markiönnek azzal a törekvésével, hogy az egyházat mindenáron meg akarta tisztítani mindattól, ami nem „evangélium”, hogy bele ne süllyedjen a zsidóságba vagy a hellénista vallásfilozófiába. Kálvin azonban e tekintetben kivételnek számít. Az ő teológiai gondolkodásában kap hangsúlyt újra az egyház katholicitása (egyetemes volta), amely kimondatlanul is elutasít minden olyan törekvést, amely az Isten igéjének teljességét a benne levő „evangélium” egyoldalúan vallott és radikálisan végrehajtott átértelmezése következtében a megváltás tanára szeretné redukálni oly módon, hogy a teológiai gondolkodás tartalmát ezáltal megfosztaná egyetemes vonatkozásaitól.

Minek tekintsük az iszlámot?

A vallások világában gyakran előforduló jelenség, hogy ha egy tévtanítás egy bizonyos vallás kebelén belül az igaz tanításért vívott szellemi küzdelemben egyszer legyőzetik, az rendszerint nem szűnik meg azonnal, hanem titkos tanításként rejtőzködve tovább él és érvényesülési formát keres, de az is megtörténik, hogy az illető vallás szervezeti határain kívül, egy új vallás lényeges tanításaként új alakban, új erővel ismét a felszínre tör és nyilvánosan hirdetik. Így élt tovább a keresztyén gnózis a manicheusok vallásában, vagy így kelt életre s kapott új formát számos Krisztus személyére vonatkozó tévtanítás az iszlám vallási rendszerében.

Ezért a keresztyén dogmatörténet legnagyobb tudósa, Adolf von Harnack (1851-1930) már egész fiatalon, 23 éves korában megfogalmazta ezt a tételt: „Az iszlámot több joggal nevezhetjük keresztyén tévtanításnak, mint a manicheizmust”. (*Muhamedanismum rectius quam Manicheismum sectam Christianam esse dixeris.*) A paradox fogalmazású tétel egyértelműen világossá teszi, hogy a tudományos pályája kezdetén levő fiatal tudós lehetőséget látott arra, hogy mind a manicheizmust, mind pedig az iszlámot a keresztyénség eltorzított (meghamisított) formájának tekintsük. Anélkül, hogy ennek a fiataalkori megnyilatkozásnak, ami lehetne akár ifjúkori elszólás is, túl nagy jelentőséget tulajdoníthatnánk, meg kell jegyeznünk, hogy ebből a meggyőződéséből az érett tudós annyit mindenképpen megőrzött és később is magáénak vallott, hogy nagyszabású dogmatörténeti kézikönyvében foglalkozzék mind a manicheizmussal, mind pedig az iszlámmal, és úgy gondolja, hogy ezt a keresztyén egyház- és dogmatörténet keretén belül jogosan teszi (Lehrbuch der Dogmengeschichte - II. kötet, 529-538. lap).

Mert a mai Európában szorongatóvá kezd válni a kérdés: Minek tekintsük az iszlámot? A zsidóságtól és keresztyénségtől teljesen idegen vallási alakulatnak, melynek *népe nem a mi népünk, istene nem a mi Istenünk* (az iszlám hívei ennek ellenkezőjét vallják), vagy pedig olyan vallásnak, amely sok értékes vonást megőrzött az ószövetségi szigorú monoteizmusból, de ugyanakkor magába szívott rengeteg olyan keresztyén eredetű vallási tanítást, amelyet az egyház tévesnek, hamisnak és elvetendőnek ítélt.

Hisz ez fogja meghatározni az iszlámmal szemben követett magatartásunkat. Ennek alapján tudjuk csak eldönteni, hogy lehet-e, szabad-e, szükséges-e és érdemes-e az iszlám híveivel - európai szokás szerint - szóba elegyednünk, párbeszédet folytatnunk, esetleg vitába szállnunk és egy minden kérdésre tekintettel levő iszlámellenes vallási-teológiai állásfoglalást kialakítanunk. Mert valljuk meg őszintén, a keresztyén gondolkodás máig nem adott *teológiaiilag átgondolt és erkölcsileg megnyugtató* választ az iszlám jelenlétére. Az ideges, félelmekből fakadó, megfontolatlan rágalmozások, a kapkodó, következményekkel felelősen nem számoló engedékenység csak a homályt növeli, nem a tisztánlátásunkat.

Mert ha teológiaiilag megengedhetőnek tartjuk, hogy az iszlámot a prófétai eredetű zsidó és keresztyén monoteizmussal *közös sorsban* szemléljük, mint a sémita zsidóságra adott hellénisztikus keresztyén válasznak egy másik, szintén sémita (testvér)nép körében megfogalmazott kritikáját, akkor kioldódhatnánk a félelmek okozta szellemi megmerevedésből. Akkor nyugodtan megkereshetnénk azokat a teológiai alapokat, melyeken felépülhetne az ideges félelmeiktől, gondolati kapkodásoktól és felszínességtől mentes *átfogó teológiai bírálata* az iszlámnak. De ehhez vissza kellene térni a keresztyén gondolkodás kezdetéhez. Oda, ahol először megjelenik azoknak az egyház által hamisnak ítélt vallási meggyőződéseknek és tanításoknak a bírálata, amelyek az iszlámban később ismét szóhoz jutottak és szervesen beépültek az új vallás rendszerébe.

„Hiszem, mert képtelenség”

Ha a vallások világában tisztánlátásra törekszünk és az egyes vallások lényegi vonásaira próbálunk rávilágítani, akkor mindenekeelőtt az illető vallás hitről alkotott fogalmát kell tüzetesen megvizsgálnunk. A kérdésünk tehát az, hogy mi zajlik a hívő ember lelke mélyén, amikor hisz. Mi az a belső cselekvés vagy történés, ami a hitben vagy a hit által megy végbe a hívő ember lelkében? Mi a lényeges vonása annak a belső elmozdulásnak, amelyet csak hitben lehet megtenni, és annak az útnak, amely csak hit által járható. Leegyszerűsítve a kérdést, így is feltehetjük: Mi történik az emberrel a hitben; mit tesz az ember, amikor hisz? Mert ha így jelenik meg számunkra a kérdés, akkor hamar világossá válik, hogy a vallások éppen a hit fogalmában különböznek leginkább egymástól.

A hitről alkotott felfogásunkat komolyan meghatározza az, hogy milyen okát adjuk a hitnek. Ki az, mi az, aki és ami a hit útjára indít; aki elkezd bennünk azt „a jó dolgot” (vö. Filippi 1:6) - amit hitnek nevezünk.

A keresztyén felfogás arra tanít minket, hogy a hit Isten ajándéka; „szívbeli bizodalom, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem” (Heidelbergi Káté 21. kérdés); tehát az Isten Lelke a létrehozója a hitnek; ezért magasztaljuk Őt énekünk szavával: „Te vagy a hitnek mind szerzője, / Mind elvégezője, / Te gyújtasz szívünkben világot, / Forró buzgóságot.” (377. ének 2. verse) És mivel a hitnek „szerzője és elvégezője” a Szentlélek Isten, aki hatalmasabb annál, hogy emberi módon „tetten érhetnénk”, akár önmagunkban is, hisz „nem tudjuk, honnan jó és hová megy” (vö. János 3:8). Ezért a hit is, amelyet munkál, mindig őriz valamit az emberileg meg nem érthetőből, az értelemmel fel nem foghatóból; ez az oka annak, hogy amikor hiszek, mindig tudatában kell lennem annak, hogy az emberileg lehetetlent teszem. A hit útja tehát az az út, amely emberileg nem választható; hanem csak azért járhatunk rajta, mert Isten kiválasztott minket erre az útra. A hit útja nem a legjobb emberi számításaink szerint kiszemelt út, hanem inkább az emberileg választható ellenére lett az Istentől rendelt utunk. Ezért kell szüntelenül könyörögnünk: „Adj lelkedből erőt, hogy értsem és szeressem / Elrendelt útamat...” (512. ének 2. verse).

Ez az oka annak, hogy a keresztyén gondolkodás már a kezdeteknél arra kényszerült, hogy valami módon kifejezésre juttassa, megfogalmazza a hitnek ezt az „emberileg lehetetlen” voltát. Ezért vált híressé a Tertullianusnak tulajdonított mondás: „Credo quia absurdum” - „Hiszem, mert képtelenség”. Ennek a mondatnak a mélystruktúrájában az a megszívlelendő igazság jelenik meg, hogy amikor hiszek, akkor az emberi lehetőségeimet meghaladóra, az emberileg lehetetlenre, valami „abszurd”-képtelen dologra vállalkozom. Keresztyén hitünk legnagyobb akadályá éppen emberi mivoltunk a maga lehetőségeivel és korlátaival. Mert embervoltunk a hittel szemben mindig újra megteremti a botránkozás lehetőségét.

Jóllehet Tertullianus műveiben ezt a mondatot („Credo quia absurdum”) így sehol sem találjuk, az alapgondolat mégis szerepel a doketisták ellen írt művében (Krisztus testéről V. 4.): „Keresztre volt feszítve Isten Fia? Nem szégyellem, mert szégyenletes. És halott volt Isten Fia? Hihető, hiszen képtelenség. És az eltemetett feltámadt? Biztos, mert lehetetlenség.” („Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.”) Figyelemre méltó, hogy itt az Apostoli Hitvallás egyes tételeit veszi sorra, és ily módon jeleníti meg az igazán és joggal neki tulajdonított gondolatot: „Hiszem, mert képtelenség”. A hitet nem támogatja semmi, ami emberi lehetőségként adatott volna. A hit tehát nem más, mint Isten Lelkének erejével való győzelem az emberi lehetőség, a botránkozás felett: „Boldog, aki énbennem meg nem botránkozik” (Máté 11:6).

Az iszlám vallás egész hitfogalma és ezért krisztológiája is különbözik a keresztyén hitfogalomtól és krisztológiától. Az iszlámban ugyanis a hit első renden belátás kérdése: a teremtett világ, benne az Isten hatalmának félreismerhetetlen jeleivel; az emberi értelem, amely képes ezeknek a jeleknek az elolvasására és megértésére; aztán a társadalom Istentől adott törvények szerinti rendje, melyben az iszlám hit szerint az emberi viszonyokban megjelenő isteni bölcsesség szemlélhető és értelemmel követhető; ez mind együtt a hitet támogatja s a hit mellett tanúskodik. Az iszlám szerint a hitben nincs semmi, ami embervoltunk alapvető hajlamaival ellenkeznek, sőt a hitben és a hit által képes csak az ember a maga természetes adottságait tökéletességre vinni. Ezért az iszlám teológiai gondolkodása - ha beszélhetünk egyáltalán ilyenről ugyanabban az értelemben, ahogy a keresztyénségen belül beszélünk - arra törekszik, hogy eloszlasson minden kétséget, eleve megszüntesse még a lehetőségét is annak, hogy a hitben valaki a képtelenségnek, az abszurditásnak bármely vonását felfedezhesse.

Ebből a hitfogalomból érthető aztán minden olyan tagadás, amely a muzulmánoknál Krisztus személyére, kereszthalálára, eltemetésére és feltámadására, összefoglalva Krisztus váltságművére vonatkozik. Mintha a szájukból vette volna ki Tertullianus a szót, csak ellenkező értelemben: „Keresztre volt feszítve Isten Fia? Nem hiszem, mert szégyenletes. És halott volt Isten Fia? Hihetetlen, hiszen képtelenség. És az eltemetett feltámadt? Nem hiszem, mert lehetetlenség.”

Az iszlám tehát az evangélium megtagadása. A tagadás alapja a szégyenkezés afelett, ami Krisztussal és Krisztus által történt. Az iszlám az a vallás, amely alapján és egész rendszerében „szégyelli a Krisztus evangéliumát” (vö. Róm. 1:16).

„Az emberi lélek bizonyágtétele”

Az alapgondolat, melyen az egész keresztyén gondolkodás épülete nyugszik, annyira paradox, a köznapi gondolkodás számára oly kevésbé követhető, az emberi természetnek annyira ellenére való, hogy mindig találkozunk olyanokkal, akik értetlenül állnak a kérdés előtt: egy ilyen gondolat mi módon volt képes arra, hogy az emberi értelmet birtokba vegye és a gondolkodás irányát és feladatait évezredekre meghatározza. Az értetlenséget még súlyosbítja, hogy a keresztyénség nem nyújt szigorú normákat és mértéket a cselekvéshez, nem kínál határozott elképzeléseket, követhető és másolható modelleket az életvitelhez, hanem az emberi természet teljes átváltozásáról beszél, „nova creaturá”-ról, újjáteremtő Istenről és újjáteremtett emberről, ahol az Isten a munkálkodó, s az ember legfeljebb „félelemmel és rettegéssel” várja, hogy az Isten újjáteremtő kegyelmes döntése az ő életében is érvényre jusson.

A felületes szemlélet számára úgy tűnhet, mintha a klasszikus pogány-görög gondolkodás volna az, melyben az ember még érintetlen, természetes hajlama, eredeti gondolkodási ösztöne, amellyel önmaga értékének tudatára ébred, teljes virágjában jelent volna meg, és így a görögség és a görögös gondolkodás képezné a keresztyén öntudat és önértékelés ellenpólusát.

Nem felejthetjük el azonban, hogy a görög gondolkodás legjobbjai sok mindent észrevettek abból, ami csak később, a keresztyénség teológiai gondolkodásában kapott maradandó értékű és értelmű megfogalmazást. Már Anaximandrosz (Kr.e. 611-545) megsejtett valamit abból, amit az apostol így fogalmazott: „a bűn zsoldja a halál” (Róm 6:23). „Amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalanságaikért az Idő rendje szerint.” Vagy gondoljunk Platón (Kr.e. 427-347) fejtegetéseire: „Csakhogy a gonoszság sohse veszhet ki, mert a jónak mindig kell lennie ellentétének..., kényszerű végzetből itt kóborol a halandó természet s e földi helyek körül. Éppen ezért kell arra törekednünk..., hogy lehetőség szerint minél hasonlóbba váljunk az istenséghez; s ez a hasonlóság a bölcsességgel párosult igazgá és szentté válás.” (Theaitétosz 176 a)

Ezeknek az idézeteknek a világosságánál értjük meg Tertullianust, amikor a „természeténél fogva keresztyén emberi lélek bizonyágtételére” („testimonium animae naturaliter christianae”) hivatkozik. Ez pedig nála azt jelenti, hogy az emberi lélek, „habár a test börtöne korlátozza, habár ostoba nevelés és tanítás hálózta körül, habár érzéki élvezetek gyöngítik erejét, habár hamis istenek rabszolgasága gyöttri, mégis amikor magára eszmél, mint valami mámorból, vagy álomból, vagy valami nyavalyából és visszanyeri immár egészségét: Istent említ s őt csupán ezzel a névvel, mert ez az igaz Istennek sajátja... Ismeri lám az élő Isten hazáját. Tőle és onnét szállott le maga is.” (Védőbeszéd XVII. 4.) Jóllehet Tertullianus ezzel szemben hangsúlyozza, hogy „az emberek keresztyénekké lesznek és nem mint ilyenek születnek” („fiunt, non nascuntur Christiani” - Védőbeszéd XVIII. 4.), mégis hatalmas dolgot állít az emberi lélekről, mikor azt mondja, hogy a legőszintébb, legtisztább, legegészségesebb pillanataiban, amikor eredeti természete és rendeltetése szerint nyilvánul meg, akkor lényegileg a keresztyénségben megismert igazság mellett tanúskodik.

Ezért válhatott a keresztyénség jellé ebben a világban („signum in nationibus” - Ézsaiás 5:26), amely a népek fölé emelkedik s magasra tartja a Krisztus igazságát, mint a zászlót, hogy látható legyen; „világosságul a pogányok megvilágítására” és „jelül, akinek sokan ellene mondanak” („in signum, cui contra dicitur” - Lukács 2:32).



THE BEGINNINGS OF CHRISTIAN THINKING

Translated by

Dezső Fükő

The volume comprises the series of articles published under the same title in the reformed weekly
'Reformátusok Lapja'
(Budapest, Hungary)
between August 30, 1998 and June 27, 1999.

TO MY SPOUSE

***The present is defective
in which there is no place for the past,
or the past is not in its proper place in the memory of men.***

Preface

At the end of the second millennium in the lifespan of Christianity, where we are witnessing a disregard for, and destruction of, Christian values and norms on such a large scale as never before, we have to put the question seriously whether there is a Christian thinking at all or, in the best case, there are only thinking Christians and Christian thinkers respectively. Is there any possibility for a spiritual-mental reformation, a conduct in thinking, an order of signs and meanings, values and norms to be followed and obtained by thinking, serving as models for our moral decisions which can safely be called "Christian"?

The following papers try to find answer to this question by presenting the problem itself and the whole weight of it perceptible in its early form in which it turned up at the beginnings in the church life of the second century A.D.

Budapest, August 20, 1999.

Pál Németh

Life and Thought

Religion has such an all-embracing content, forming a great arch, which cannot be grasped by thought. It can, at the most, be represented but by the fullness of human life. The substance of all that appeared in Christ on earth cannot be comprehended immediately by thinking; it can only be contemplated in the light of the fullness of His life. His disciples, the most immediate witnesses of His life, did not always understand forthwith what Jesus said, the meaning of His words were often made clear later on in the light of certain events of His life.

That is why we can say that the fullness of life always comprises more than can be grasped by thoughts and expressed by words. Christian life is, therefore, more than, and to a certain degree different from, what is, or can be, expressed in Christian thinking.

But when we speak of Christian life, we think of its *entirety*, taking place in time, and not of temporary experiences influenced by certain emotions. *The religious content is not made up of the multifariousness of certain moments; it is rather expressed in the simplicity of the fullness of life.* It is only in this sense that we can speak about a Christian life, which is greater, more universal, and stands on a higher level of understanding than Christian thinking.

It is important to emphasize this, because in our days there are not many who make a difference between life and mere religious experience, raptures of emotions, changing moods. They think that life and a passing experience are the same. But experiences only mean the temporary and ever changing elements of our Christian existence, and are not the permanent and enduring components of our lives, which are, in this way, influencing and representing its fullness.

Those, therefore, who so easily prefer "life" to Christian thinking, should think it over what they mean by "life". Neither should they forget that our experiences, as soon as we begin to reckon with them and try to give an account of them or to relate them, are connected with our thoughts for the very simple reason that every comprehension, hence the whole process of human thinking too, takes place in and is bound up with our language. There is no human thought without a linguistic expression. The very fact that we speak, presupposes thinking, and conversely, our ability to think presupposes some language. *As soon as the possibility of communicating our experiences becomes problematic, the problem of our thinking also arises. Our experiences can only be communicated by speech.* This should also be borne in mind by those who insist on the priority of religious experience to thinking. And those who prefer their experience in the sphere of religion to thinking should not forget that, thereby, they take a lower level of grasping truth and reality, because animals also have sensations and experiences, but man alone has been given the ability of speech and thinking. That is why, as early as the third century, Clement of Alexandria could say that, *if animals had any religion, than it would be speechless and wordless.* Words and thoughts mutually presuppose one another. God's Word, as well as its comprehension, presupposes human thinking, therefore it cannot bypass, it rather demands, thinking.

It was recognized by the ancient Greeks already that our impressions, gained by the senses of hearing and seeing, become knowledge in our intellect. It is our intellect, which sees and hears by the help of our eyes and ears. Eyesight without intellect is blind, hearing without intellect is deaf. That is why Epicharmos (about 500 B.C.) could say that "*it is the intellect, which sees and hears, the rest are deaf and blind*" ("*Nous horē kai nous akouei, talla kōpha kai typhla*").

"Who Do Not Walk after the Flesh"

The spiritual life of Christendom has never been set into motion by eras that can be characterized with the sense of *spiritual satisfaction*, and have never been given stimulus by the times living in the optimism of "*going along the right way*". Christian thinking has always been born *in the midst of sufferings*, and ripened as well as grown of age in the wish and prayer of "*O LORD, put me not to shame*" (Psalm 119:31). The

* Throughout this book we are using the *King James Version* of the Bible.

nature and intensity of this suffering are depicted in the Scripture by the concepts of physical hunger and thirst. Spiritual hunger and thirst are, however, characterized in the Bible as things never to be appeased fully: "*Behold, the days come, saith the Lord GOD, that I will send a famine in the land, not a famine of bread, nor a thirst for water, but of hearing the words of the LORD: And they shall wander from sea to sea, and from the north even to the east, they shall run to and fro to seek the word of the LORD, and shall not find it.*" (Amos 8:11-12)

It is a yearning different from the "panting" of Psalm 42, it is a thirst different from the "fainting" of the author of Psalm 84 for the courts of the LORD, because here "*they go from strength to strength*" (Psalm 84:7), while the seekers mentioned by Amos "*shall run to and fro to seek the word of the LORD, and shall not find it*".

Christian thinking is rooted in this unquenchable longing and yearning, it is there where it is invigorated for starting and patient wandering that can be likened to man's desperate search, whipped up by hunger and thirst, for bread and water. Spiritual suffering is caused by the very desire God has implanted in the hearts of men and women for some unattainable thing. Or if it is attainable, God *has concealed* the way leading to it. We are craving for something we cannot get when we want it. *God is the Lord of His Word as well as of our unquenchable longing for His Word. God is, therefore, Lord in a double way, and man is doubly enslaved. A Christian thinker must always bear this in mind and never forget it, for as soon as he disregards it, he commits "two evils": "For my people have committed two evils; they have forsaken me the fountain of living waters, and hewed them out cisterns, broken cisterns, that can hold no water"* (Jer 2:13).

There is a sort of "*hunger for God*", which lacks the hunger for "*hearing the words of God*". There is a kind of "hunger for God" (the demand for a divine *sign*), which is not instilled in the hearts of human beings. Man is yearning for something that he, "*having begun in the Spirit, are ye now made perfect by the flesh*" (Gal 3:3). Idolatry is the consequence of this very "hunger for God" awakened not by God's grace. The suffering of God-lessness (of being without God) can be relieved and forgotten for a short time through the *idolatry of false gods*, but this worship of idols not implanted by God *has the same nature* as the longing for a material thing. Therefore "*the hunger for God is often not a hunger inspired by God*" (Jean Baruzi).

The Word of God does not speak about longing for "bread and water", "the lust of the flesh", but about a spiritual yearning for "hearing the words of the LORD". It is, namely, also a lust of the flesh if we seek God *in this world*, or if we wish resurrection *after the flesh*. "*As it is agonically folly to attempt the propagation of Christianity by means of the sword, by using the cross as a club, by means of Crusades, the wish to propagate Christianity by reproducing Christians carnally, by means of the vegetative propaganda of carnal proselytizing is the same kind of folly*" (Miguel Unamuno).

"It Is Not God Who Changes"

In the Scripture God speaks to us in a human way, but not in order that we should think about Him in human ways. In His Word He stoops down to man in order that man – in his thoughts – may rise up to Him. We must, however, make a clear difference between the reality of God and the way man can conceive of Him as of an "idea". The reality of God and that of man are separated by *the sinfulness and the limitations of human consciousness* both with regard to our knowledge of God and to our self-knowledge. All knowledge of God is preceded and pre-conditioned by *God's knowledge of man*. His knowledge of the capabilities of human minds and hearts, the way in which He, out of his infinite grace, "*fits in with us*" and speaks to us "*in our way*" in order that we may be able to understand Him. According to Calvin, God adapts Himself to our capabilities like a mother or a nurse when she stoops down to a child and speaks to it in a babbling way and not as to an adult. God's self-revelation in the Scripture, in a human and even "*childish way of speaking*", is a sign of His "graceful condescension". That is why the Bible is full of *anthropomorphisms* in speaking about the eyes, ears, mouth, hands and feet of God. That is why we meet, in God's images of the Scripture, with *sociomorphisms*: God is a *Father*, a *Shepherd*, a *Lord*, a *Judge*, a *Preserver*, a *Bridegroom*, a *Master*, etc. with reference to *man's social relationships*: God is the Father and men and women are His children, He is the Shepherd and His people is the sheep, He is the Judge and man is the accused, He is the Bridegroom (or Husband) and His people the bride (or wife). These are relationships well known in the history of human society. That is why we find *cosmomorphic* conceptions of God, in which He is described as the one who always determines something, who is the primary cause of everything in nature and human life. The enumeration of pictures and concepts used by the Bible and widespread in religious and poetical language

could be further continued. But we should not forget that the vocabulary and the way of conception in the Scripture are not an end but a means, they are *“mediators and not to be mediated”*. It is the divine content that we have to take seriously, and not the way of its mediation adapted to man’s power of comprehension. Christian thinking has the task to conceive of what God says in the Scripture – where he stoops down to the level of our understanding – not in a human way, but always according to the ultimate end as revealed in Jesus Christ. In one of his diaries Kierkegaard wrote the following words: *“As I see, in dogmatics, the same discovery has been made as Copernicus did in astronomy, when it was realized that it is not God who changes (for God cannot be lenient at one time and unyielding at another), but it is man who has changed in his relationship to God. In other words: It is not the Sun that revolves around the Earth, but the Earth rotates around the Sun.”*

If we rightly interpret the words of Kierkegaard, we must see that, in the Scripture, God descends to us, man being the aim of this movement, and, in this graceful condescension, God seems to be changed (*“the Sun revolving around the Earth”*); but when Christian thinking begins to understand the thoughts of God and to comprehend His being, new vistas are opened up before it: it is realized that God is unchanged, and it is man’s relationship to Him that should be altered, man’s thoughts should be adjusted to God (*“the Earth revolving around the Sun”*).

The first step in this adjustment of Christian thinking to God is called by Christian theology “the way of negation” (*via negationis*) in the cognition of God. Augustine drew attention to the beginning of this way in the following manner: *“It is a good commencement if we, even still unaware of what God is, begin to see what He is not”*. We have, therefore, incessantly to seek Him whom we have already found, because, in this search of God, man’s thoughts are getting more and more worthy of, and suitable for, the adjustment to the One looked for. Because *“what man seeks to find, seeks it by finding. We are looking for it in order to find it with a still greater love, and we find it in order to seek it even more devotedly”* (Augustine).

“Thy Existence Gives Light”

The Holy Scripture does not especially deal with the “existence” of God. The fact that God “exists” is the basis and the starting point of faith. *“The fear of the LORD is the beginning of wisdom”* (Psalm 111:10). It is, therefore, a precondition, not a consequence. The realization of the fact that God exists is not the *result* of an encounter with Him; it is an indispensable *requirement* for approaching Him, *“for he that cometh to God must believe that he is, and that he is a rewarder of them that diligently seek him”* (Heb 11:6). That is why the Bible does not treat the question of God’s existence, it rather points out the connection between the thoughts and the quality of life of the godless. *“The fool hath said in his heart, »There is no God«. They are corrupt, they have done abominable works, there is none that doeth good”* (Psalm 14:1).

Christian thinking did, however, soon become aware of an important difference. When I say: God “exists”, the verb “exist” expresses something quite different from the “existence” of a table or a bird. The Creator does not “exist” in the same way as the things of the world and His creatures “do”. Difference must be made between the existence of the Creator and that of His creatures, because the existence of the Creator is wholly independent, while that of the things created by Him depend from Him. The difference between speaking about the existence of God and about that of His creation is at least so great as between speaking about a “spring” and about “water”.

We sense the world as a world wherein things and persons are constantly changing. When we perceive or discover something, we perceive or discern, as a matter of fact, the change taking place in, or caused by, it and him or her respectively. In the same way, “invariability” can also always be sensed in the context of change, in comparison with some alteration. Thus, all our experiences are connected with movements and alterations, therefore there are many who, when speaking about “experiencing” God, are not conscious of the fact that the unchanging God, *“with whom is no variableness, neither shadow of turning”* (James 1:17), cannot be experienced in the same way as the things and events of the world can. Those who so easily declare that they “experience” God are wholly unaware of the fact that God is, in His *nature* and being alike, “entirely different” (*totaliter aliter*) from this visible world, therefore He cannot be sensed by our experience accustomed to perceiving and discerning the things of this visible world. We can, at the most, establish some seemingly logical relationship (an arbitrary relation of cause and effect) between God and the things of the

world as well as the changes “experienced” in them, and then say high-mindedly that we have experienced God Himself. But God eludes our experience: “*No man hath seen God at any time*” (John 1:18).

It was *Aristotle* already who called attention to the fact that human intellect is entirely incapable of perceiving anything. This often happens with things that are, by their very nature, especially conspicuous. In his metaphysics (993b) he writes: “*As the eyes of bats act towards sunshine, so does our intellect act towards all those things that are the most conspicuous by their nature*”.

The same applies to our intellect in the case when it catches a glimpse of the light of God’s existence. The thought raised by Aristotle is further elaborated by *Bonaventura* in his Itinerary (V.4.): “*The blindness of our intellect is surprising. It does not really see what it at first perceives in everything. As in the observation of various colors, the eye does not see the light by the help of which it sees, so does our spiritual eye in watching individual and universal existence: it disregards existence itself, which is outside all categories, though that is what first comes to sight. It is true indeed that »our spiritual eye is so related to the conspicuous facts of nature as the eyes of the bat to light«. It is so accustomed to the dark elements of existing things and to the concepts of sensory phenomena that, in contemplating the Supreme Being, it thinks to see nothing. It does not understand that this darkness is the strongest illumination of our intellect. Here we are in the same situation as when our eyes are looking at clear light, and we seem to see nothing*”.

This idea is given a perfect expression in the introductory lines of hymnical beauty of the poem entitled *Prayer* by Dániel Berzsenyi:

“God!! Thou canst not be comprehended by the genius of the wisest;
only imagined by his secretly yearning soul.
Thy existence illuminates all like the burning
Sun, yet our eyes cannot look into it.”

What Are Dogmas for?

The popular philosopher of the Enlightenment, *Moses Mendelssohn*, may have been wrong, from the point of the Jewish religion, in affirming, “*Jewry has no dogmas*”. This statement can be misunderstood several ways; therefore, the way of characterizing the Jewish religion with its lack of “dogmas” is objectionable. At the same time, however, in the knowledge of its inferences, we cannot fail to see a covert affirmation in this negation, namely, that Christianity decidedly has dogmas; it is even a dogmatic religion. But if we interpret and appreciate dogmas according to the place they occupy in Christian thinking, we realize that, in this sense, the Jews have no dogmas indeed. And by the way, in this statement of Mendelssohn’s, we also discover a hidden joy: “How good that Jewry has no dogmas!”

What is traditionally meant by the word dogma has, since the Enlightenment, become decidedly suspicious for everyday thinking (plebeia opinio), like a red tag to a bull. That is why a “*religion without dogmas*”, “*Christianity free of dogmas*” have ever since become the dream of many, and even those who intelligently and responsibly think about Christianity would like to free the spiritual conduct of Christianity at least from “*dogmatism*”. The way of thinking, which “accepts dogmas” has, even independently from religion or Christianity, obtained a derogatory meaning. All kinds of dogmatic behavior are, from the first, suspected of intolerance, the inclination to hate and persecute others.

But however difficult it is to say this against the prejudices of our time, the truth is that “*Christianity does have dogmas*”. A dogma is the confession of some truth recognized in faith by the Christian Church and expressed in a scientifically verified form. Dogmas are always born in struggles, therefore they bear the traces of a spiritual battle; they are of *apologetic* and *polemic* character. Consequently, dogmas can never be understood without the knowledge of their historic origin, the spiritual context and mentality of the age in which they were made. The very fact of their existence is to be ascribed to the spiritual-historic conditions of the Ancient Church. The expanding Christian Church had very early to face attacks launched against her,

partly by the power of the Caesars concerned for the unity of the Roman Empire, and partly by the Hellenistic (pagan) philosophy solicitous for her position of spiritual influence. In this situation, the Church had to fight on two fronts: against the imperial power through the *self-sacrifice of her martyrs*, and against the reigning ideology of the age by *defending the truths recognized in faith*. The champions of this spiritual struggle were the first defenders of the Christian faith: the *apologetes*. The truths of faith scholarly verified in this spiritual battle are the dogmas; that is why there is no Christian thinking without dogmas.

The Greek word “dogma” originally meant an “opinion”. The Greek philosophy of that time also had its dogmas. They served to distinguish the various schools of philosophy from other trends. Fundamental issues were differently interpreted by the disciples of Plato or Aristotle, by the stoics, the skeptics or the Pythagoreans. If anybody wanted to join one of these schools, he had to accept the theses or dogmas of the respective school. Similarly, the Christian dogmas were originally nothing else than the expressions of some Christian truths in the form of an “opinion”.

The dogma is thus a means of distancing oneself from others; it is, therefore, always of a definitive character. They most often served settling a debate. Christian thinking differentiated itself by them from any thinking or tenet that did not conform to the truth recognized by faith, whether it arose within the life of the Christian Church or outside it. This differentiation demanded more and more exact definitions, an incessant advance in conviction to eliminate misunderstandings or erroneous teachings. Therefore the development of dogmas meant the refinement of Christian thinking. At the same time, however, it also involved the danger of isolation, of keeping aloof from others, or the loss of being ready to understand others. In consequence of the proliferation of “dogmatism”, Christian thinking can easily forfeit not only its *addressability*, but also its *aptitude to address others*.

“I Am the Corn of God Being Ground by Wild Beasts”

It was already during His life on earth that Jesus warned His disciples: the world would be ill disposed to them just as it was to their Master. *“If the world hate you, ye know that it hated me before it hated you. If ye were of the world, the world would love his own: but because ye are not of the world, but I have chosen you out of the world, therefore the world hateth you.”* (John 15:18-19) So the fate of the disciples somehow mirrors that of the Master, and the way of the disciples can never avoid the road the Master walked along. In their lives the life of the Master is continued; their death resembles that of the Master.

The first Christian congregations soon experienced that the world of their days was attacking them with the same merciless hatred and wrath it had once treated the Master with. The lives of the disciples were thus inevitably linked up with the message they were entrusted with, therefore they could not see any separation between themselves and the Word of God, but saw their fate and the message they had to pass on in inseparable unity.

The first great personality of the Ancient Church who experienced this in its full weight as well as in all its reality, and whose letters bore witness to this for his contemporaries and left it as a heritage to posterity, was *Ignatius*, the bishop of the Church at Antioch. Another name of his was *Theophoros*, which, pronounced differently could be interpreted in a twofold way. If the first part of the compound was stressed, it meant: *“he who was carried by God”*, and if the second part was emphasized, its meaning was: *“he who carried God”*. Both interpretations gave rise to the origin of naïve legends. E.g. *Symeon Metaphrastes* (10th century) seemed to know that Ignatius had been the little child whom Jesus called to himself and placed as an example before the apostles (Matth 19:2-3). According to *Vincent of Beauvais* (1190-1264), Ignatius had carried the name of Jesus written with golden letters on his heart. It is very likely that he was in close contact with the disciples and was ordained by the apostle Peter as his successor in the bishop’s seat at Antioch. At the time of the persecution of Christians during the reign of Emperor Trajan, he was carried from Syria to Rome and was (between 110 and 117), as one of the first Christian martyrs, thrown before the wild beasts in the Colosseum. On his way to Rome, he met the delegates, one after the other, of the Christian congregations, and sent letters by them to various churches. During his stay in Smyrna, he wrote his letters to the churches of Ephesus, Magnesia and Tralles in Asia Minor, as well as to Rome. At Troas, he was informed that persecution had been stopped in Antioch, and then he wrote to the congregations of Philadelphia and Smyrna, as well as to Polycarp, bishop of Smyrna. His letters, which constitute a single body, are considered the most precious gems of early Christian literature after the canonic books of the New

Testament. Polycarp wrote about them: *“They treat of faith and patience, and all things that tend to edification in our Lord”*. But reading his letters, we really come to know a sincerely religious person inspired by a passionate love of his Master and a fervent desire for martyrdom.

In his letter to the church of Rome, he asks the possibly influential members of the congregation by no means to intercede for him at the authorities, for, in this case, *“their love would do him a disservice”* by depriving him of martyrdom he longed for so much. *“For it is not my desire to act towards you as a man-pleaser but as pleasing God, even as also ye please Him. For neither shall I ever have such (another) opportunity of attaining to God; nor will ye, if ye shall now be silent, ever be entitled to the honour of a better work. For if ye are silent concerning me, I shall become God’s; but if you show your love to my flesh, I shall again have to run my race. Pray then, do not seek any greater favour upon me than that I be sacrificed to God while the altar is still prepared... To become a Christian is, namely, not the work of persuasion, but of spiritual greatness in the hatred of the world... I am the wheat of God, and let me be ground by the teeth of wild beasts that I may be found the pure bread of Christ... Then shall I truly be a disciple of Christ, when the world shall not see so much as my body. Entreat Christ for me that by these instruments (the teeth of wild beasts) I may found a sacrifice to God... Him I seek who died for us; Him I desire who rose again for our sake... Permit me to be an imitator of the passion of my God... For though I am alive while I write to you, yet I am eager to die. My love has been crucified, and there is no fire in me desiring material; but there is within me a water what liveth and speaketh, saying to me, come to the Father!”*

“My Archives Are Jesus Christ Himself”

Ignatius is generally the first ecclesiastical author who, in his thinking and his conception of the Church, showed recognizably “catholic” (universal) traits. This cannot only be said, because it was he who first used the expression “hē katholikē ekklēsia” (the meaning of the word “catholic” being “universal”) to designate the communities of believers in Christ all over the world, and because he declared, by a number of solemn titles, the congregation in Rome to be superior to all the rest as the one “taking the lead” in the whole territory of the Roman Empire, but also because he saw the preservation of the unity of the Church in strict fitting in with the developing hierarchy. He demanded unconditional authority for the episcopate: *“the bishop, as the locum tenens of God, is at the head of the Church”*. *“Wherever the bishop shall appear, there let the multitude (of the people) also be, even as wherever Jesus Christ is, there is the Catholic Church”*. *“See that ye all follow the bishop as Jesus Christ does the Father, and the presbytery as ye would the apostles; and reverence the deacons as being the institution of God. Let no man do anything connected with the Church without the bishop; what is approved of by him should be regarded as sanctioned by God in order that everything be legally valid and binding”*. *“He who knows the bishop has been honoured by God; he who does anything without the knowledge of the bishop, does (in reality) serve the devil”*. According to Ignatius, the unity of the Church could only be guaranteed by the developing hierarchical church-organization, at the head of which stood the bishop invested with monarchical authority and the rights of a leader. The original charismatic order of church government was turned into institutionalism, it was no longer a man who gave honour to an office, but *“the office gave honour to man”*.

The life of the churches at the time of Ignatius was split by various disagreements and quarrels. In his opinion, inner strives were only to be avoided by a uniform presentation of the person and the teachings of Christ. When we read his admonitions, the ecclesiastical conditions of his time almost come to life before our spiritual eyes. *“I exhort you to do nothing out of strife, but according to the doctrine of Christ. When I heard some saying: »Unless I see it written in the ancient Scriptures (i.e. in the gospel), I do not believe it«; I answered: It is written; they replied, however, »This should be proved from the archives«. But my archives are Jesus Christ Himself; my authentic archives are His cross, and death, and resurrection, and the faith which bears these things, by which I desire, though your prayers, to be justified”*. Does this mean that the practice of referring to the Holy Scripture introduced later on by the Reformation, as well as the rejection of this argument by Catholic reasons could also be met with at the time of Ignatius already? It would be difficult to banish such a suspicion from our minds. It is as if we heard Luther’s protest, *“If I do not see it written in the Holy Scripture, I do not believe it”*. Ignatius’ reply in drawing the attention of all those who referred to the letter of the Scripture to the living person of Jesus Christ: *“My archives are Jesus Christ Himself”*, is quite clear and unequivocal.

The thought that the person of the living Christ is the source of the authority of the holy scriptures was first raised by Ignatius. The person of Jesus is the Scripture itself. The Word of Words is Christ, all the words written in the Scripture point to Him. The “aim” of the Bible (Calvin uses the word “scopus” for this concept) is He alone who is always made alive before us by the words of the Scripture. Origen (185-254), the author of the first Systematic Dogmatics in the Christian Church, wrote this in his work about principles (“*Peri archōn*”) of Christian thinking: “*All those who believe and are sure of it that grace and truth have been brought about by Jesus Christ, and know that Christ is truth – as He said: »I am the way, the truth, and the life« (John 14:6) – draw the knowledge calling to a proper and blessed life exclusively from the teaching of Christ*”.

In his Preface to the Institution, Calvin refers to the teaching of the Fathers when he lays the foundation for the authority of the Holy Scripture and defends this authority by that of Christ’s teaching. He says: “*He (Cyprian, 200-258) belonged to the Church Fathers and was of the opinion that Christ alone should be listened to, because it was written of Him: »Him shall ye hear«, therefore we should not consider what was said or done before by others, but what Christ commanded us to do, because He is more important than all*”. The protesting words of Ignatius were not said against the authority of the Scripture either, only against the authority of the “letter”. By declaring, “*my archives are Jesus Christ Himself*” he only wanted to affirm, but that most decidedly, “*I know no other teacher beside Christ*”.

“A Crying Mystery in the Silence of God”

Ignatius prepared himself in a spiritual joy for the struggle with the wild beasts; at the same time, however, he also had to fight another battle, more difficult than the one with the beasts in the arena of Rome. He was not afraid of the teeth of those beasts, because they would grind him to a pure bread of Christ: more menacing were those who falsely bore the name of Christ; they were more dangerous than the wild beasts, because they did not attack openly, but bit treacherously like mad dogs. You had to take care of them, for their infection was hardly to be cured.

“There is a Physician
 who is possessed
 both of flesh and spirit;
 both made and not made;
 God existing in flesh;
 true life in death;
 both of Mary and of God;
 being impassible, He was in a passible body;
 even Jesus Christ, our Lord”.

These lines written in hymnical form express thoughts in paradoxes. The truth represented by Ignatius is no human invention, it is above all human intellect, and therefore it bursts the forms and concepts of human thought we are accustomed to. He speaks about heavenly things whose reality can only be grasped by paradox forms of thinking. The truth about the person of Christ can only be presented and depicted for human thinking by confronting opposite concepts and making use of them simultaneously. Let us quote some of his contrasting thoughts: “*God is one person who has revealed Himself in His Son, Jesus Christ, His Word coming from His silence*”. “*It is better for a man to be silent and to be (a Christian) than to talk and not to be one... He who possesses the words of Jesus, is truly able to hear even His very silence, that he may be perfect, and may both act as He speaks, and be recognized by His silence*”. “*What you do in the flesh is also spiritual, because you do everything in Jesus Christ*”. “*Now the virginity of Mary was hidden from the prince of this world, as was also her offspring, and the death of the Lord; three mysteries of noise (crying mysteries) which were wrought in silence by God*”. “*We still lack a lot of things for losing God*”.

Every false doctrine has its roots in the thought that Christ in Himself is not sufficient as a teacher; that the way shown by Him is not the only way, the truth taught by Him is not the fullness of truth, the life obtained by His single sacrifice is not the full life. We need “something” more for fullness. And this “something”, which is the central thought of false teaching, always settles on the truth of Christ’s teaching, hiding it, stifling it, and not letting it prevail. At the time of Ignatius there still were Judaists against whom the apostle Paul also had fought. *“If we still live according to the Jewish law, we acknowledge that we have not received grace”,* says Ignatius. And then: *“It is absurd to profess Christ Jesus, and to Judaize. For Christianity did not embrace Judaism, but (a part of) Judaism Christianity, that so every tongue that believes might be gathered together to God”.*

Another false doctrine Ignatius had to fight against was the so-called Docetism. This appellation derives from the Greek verb “dokein” (“to be seem”), and is used to indicate that Christological opinion that Christ’s body was a mere apparition, and He suffered and died on the cross only seemingly. According to Docetism, the cross only served the deception of unbelievers. Although this false doctrine was definitely overcome theologically by Church Universal at the synod of Chalcedon (451), its perseverance is seen in the fact that it survives in the East and appeared again in Islam. We can read in the Koran: “he was not killed and was not crucified, God only deceived them” (Sura 4. Verse 157).

Ignatius emphasized against all kinds of Docetism *“Jesus Christ was descended from David, and was also of Mary; was truly born, and did eat and drink. He was truly persecuted under Pontius Pilate; He was truly crucified and (truly) died in the sight of beings in heaven, on earth, and under the earth. He was also truly raised from the dead... But if, as some that are without God, i.e. the unbeliever says that He only seemed to suffer (they themselves only seeming to exist), then why am I in bonds? Why do I long to be exposed to the wild beasts? Do I therefore die in vain? Am I not guilty of falsehood against (the cross of) the Lord?”*

“What Does Then Athens Have to Do with Jerusalem?”

While during the reign of *Philippos Arabs* (200-249), the Christian Church enjoyed a relative peace in the whole of the Roman Empire, Origen (185-254), the leading scholar and theologian of the contemporary church, wrote a monumental work in 248 in order to refute the affirmation in a polemical essay of heathen philosophy written earlier (in 178) against Christianity by Kelsos (in Latin: Celsus), a Platonic philosopher of great learning, under the title: “Alēthēs Logos” (True Speech). This work attacked Christianity and the teachings of the Church very rudely with regard to several viewpoints. Kelsos’ book has not remained for us, but its content is known in detail from the apologetic and polemic work of Origen: “*Kata Kelsou*” (*Contra Celsum*). One of the main points in the attack against the Church by Kelsos was his objection to her antagonistic attitude towards the heathenish erudition prevailing at that time all over the Roman Empire. *“We want no educated, wise and clever people”* – was asserted according to him by Christian teachers -, *“because they say that science is the evil thing which corrupts man both in mind and body”.* The early Church had undoubtedly serious reasons for considering the worldly wisdom of contemporary Hellenism worthless, and to reject it as a dangerous teaching for the Church and Christian faith. This attitude was also encouraged by the words of the apostle Paul: *“For it is written, I will destroy the wisdom of the wise, and will bring to nothing the understanding of the prudent. Where is the wise? where is the scribe? where is the disputer of this world? hath not God made foolish the wisdom of this world? For after that in the wisdom of God the world by wisdom knew not God, it pleased God by the foolishness of preaching to save them that believe... Because the foolishness of God is wiser than men; and the weakness of God is stronger than men... But God hath chosen the foolish things of the world to confound the wise; and God hath chosen the weak things of the world to confound the things which are mighty...”* (1 Cor 1:19-21, 25, 27) And the first Christians suffered the full weight of the consequence of the fact that “God has destroyed the wisdom of the wise... has made foolish the wisdom of this world”. Christian thinkers realized in practice the senselessness of cruel persecutions, and they endeavoured to make this clear for their heathen contemporaries who showed an inclination towards intelligent thinking. Tertullian (about 160-220) tried to bring them to listen to reason in the following way: *“Lo you cannot achieve anything by cruelties, you rather persuade people thereby to join us. Whenever you sweep through us with your ploughs, our number is increasing. The blood of the martyrs is sowing seeds for Christianity; new Christians will grow out of them (Sanguis Martyrum semen Christianorum)”.* But beside practice, the uselessness of pagan wisdom was also shown in theory: *“Poor Aristotle! He taught them dialectics, the art of building and destroying, but it is hypocritical in its*

affirmation, it only leads to disputes, it is awkward in itself, it examines everything anew, because it is afraid of having wholly neglected something". Tertullian wanted to make a clear distinction between Christian thinking and pagan Greek philosophy, and decidedly to separate Christianity from Hellenism. The this-worldly erudition of Hellenistic philosophy was, in his opinion, not good for anything else than *"to provide weapons for heresies"*. *"Heretics and philosophers are alike engaged in solving the same problems and are trying to operate with the same considerations"*. That is why Greek philosophy is alien to Christian thinking, and if the Church wants to remain a church, she must preserve this aloofness. *"What does then Athens have to do with Jerusalem? Does any road lead from Plato's Academy to the Church of Christ? What do heretics have to do with Christians? Our teaching comes from Solomon's porch (cf. Acts 5:12) ... This should be remembered by those who found out of Platonic, stoic, or dialectic Christianity! Since Jesus Christ we have had no need of curiosity, or of any further investigation since the gospel. In our faith we feel no need of believing anything else, because when we are convinced of this, we have no reason to believe anything else"*.

Kerygma and Logos

As it is clearly shown in the life and thought of Ignatius, the preaching of God's Word ("kērygma") became inseparable from the life in martyrdom. Truth was verified by the mere fact that the martyrs had sacrificed their lives for it. Preaching received its convincing force from the multitude of dedicated lives, its truth was made manifest by the great number of sacrifices brought for it. The hearts of the average men feeling any responsibility were shocked at the deaths of the martyrs, they were often irresistibly attracted by them, but most of the educated minds were rather confused by, and deterred from, the senselessness and incomprehensibility of the martyrs' deaths.

From the middle of the second century on, Christianity also reached the most educated circles of the Roman Empire. In the second half of the century, there were such philosophically educated intellectuals who began to think about Christian faith in methods usual in philosophy, and who were able to defend the truths of the Christian faith philosophically against the criticism of their pagan contemporaries. Testimony to the Christian faith began to make friends with the current trends in philosophy of the time. This reconciliation with philosophy evoked some kind of spiritual optimism and awakened a sense of invincibility in the first Christian thinkers: philosophy became fashionable among Christians if the truths of faith could be made accessible and adoptable for the outsiders by the concepts and methods of philosophy. At a time when the interest of the learned was decidedly philosophical, those educated Christians who were ready to confess and pass on their faith recognized a task in this new possibility: *to express the truths of Christianity philosophically and to place them, already as a kind of philosophy, into the center of interest of the educated heathens*.

The possibility of this connection with the pagan philosophy was offered by the Hellenistic concept of "logos". This was an especially important and basic word in the religious thinking of Jews with Hellenistic education living in the "diasporas" (scattered all over the Empire), and it had the same or even greater significance in the religious life of the first Christian congregations (cf. the first 18 verses of the Gospel according to John, the so-called Johannine Prologue).

The word "logos" is translated in our ecclesiastical language today as "Word". But the Christians of those days felt something more in the original meaning of the word as understood by Herakleitos (about 544-483 B.C.), who first used it as a philosophical concept: *"Thinking is a common good for all – he says. – Therefore we have to adapt ourselves to what is common. But though »logos« is a common idea, a great many people live as if they all thought in separate ways"*. Philosophers have tried to determine the meaning of the word "logos", as it had been understood by Herakleitos in several ways. Perhaps those are nearest the truth who have recognized in it *the model designating the proportions of an eternal order: the order of meaning, and the meaning of order*. Herakleitos said about this logos that it was common in all men and conformed to the model determining the proportions according to which all things happen, and take their proper places respectively. To live in accordance with the logos means as much as to wake up after a dream into the world common to us all. *"Those who are awake have a common world, while each sleeper enters a separate one"*.

Christianity is, therefore, not a separate world, not another state in the state, or another society in society, it lives in one and the same world with all men and in constant relationship to the world common to all. To be in relationship means to be engaged in a dialogue, to be ready to address others and to answer them. And this

is made possible not only by the “*one and the same world*”, but also by the fact that “*thinking is a common good to all*”. Christianity beginning to awake commenced “*to reckon seriously with all that is common to all*”.

“Judeo Christian Culture?”

This expression is being used by more and more people nowadays without any thinking and critical looking about. Not only by those who can speak up as opinion shapers on various forums and mass media without any constraint, disregarding all scholarly or moral responsibility, but also by those who, in principle, can be held responsible for the community, and who speak up about its spiritual life or even on behalf of it. The first serious question to be raised is the following: what is the term “Judeo Christian culture” aiming to replace? I believe we are not mistaken in supposing that this expression is used in order to replace and drive out such appellations as “European”, “Western”, or “Christian culture”.

There would be no problem with it, if its justification could in any way be proved. Instead of this verification, however, the ever spreading use of the expression “Judeo Christian” suggests – without being aware of it – as if Christianity were connected with the Jewish religion in education, thinking and culture in the same way as the New Testament is attached, in the religious consciousness of Christians, to the Old Testament, and Jewry as well as Christendom should constitute a unity as naturally as, in the beginning, the first Christians were not separated in their spirituality and vocabulary from the synagogue.

The conviction of our Christian faith that, in the Bible, the Old Testament is naturally succeeded by the New, and that the two covenants constitute an organic unity, and the fact that the ceremonies, symbolism, and erudition of the Church were not instantly detached from the synagogue does not justify anybody to forget the Apostolic Council (Acts 15:1-15) that resulted in a total separation of the Church from the synagogue not only in the field of religious content but in external symbolism, too. In consequence of the apostolic decision, the Church took a way, which separated her historically from the religion of the Pharisees and the synagogue; the religious and cultural heritage of today’s Jewry. In this sense, we can decidedly neither speak about a “Judeo Christian culture” nor a “Christian Islamic culture”.

There is, however, a fact of theological history, which – if taken into consideration with the weight that is due to its significance – though does not allow us to speak about a “Judeo Christian culture” as easily as rashly as many people do today, proves that Christian thinking and erudition were, at a decisive point in history, closely connected with a special branch of Jewish thinking, i.e. Jewish Hellenism, ever since branded as suspicious and even rejected by the official religion of the Jews. The first Christian thinkers, philosophers and theologians did, namely, built consciously and admittedly on the spiritual trend of Jewry, whose most outstanding representative was Philo of Alexandria (about 25 B.C. – 50 A.D.), called generally after him Philonism. His aim was to express the substance of the Jewish religion by the concepts of Greek philosophy, and to have it accepted by the contemporary intellectuals as a higher grade of philosophical thinking. He was convinced that the great achievements of Greek philosophy were nothing else than the paraphrases of the religious content of the Old Testament by the help of the concepts used in the philosophical thinking of Greece. He regarded the great personages of Greek philosophy as the disciples of the honored authors of the Old Testament. He seriously affirmed that Socrates had been the disciple of Moses; he had learnt all essential thinking from Moses (Socrates a Moyse edoctus).

Philo’s efforts were ineffective. Official Jewry ignored his writings. He was only referred to by Josephus Flavius who, however, was regarded by the Jews as a traitor. The ancient Christian authors did, on the other hand, often quote him. The apologetes, and later on the catechizers of Alexandria can be considered his only disciples. One of the first patristic handbooks, the work “On Excellent Men” written by the Church Father Hieronym (347-420), mentioned “Philo the Jew” in connection with Christians and Christianity. Hieronym asserts that Philo, turned old, visited Rome for the second time during the emperorship of Claudius (41-54); he “talked to apostle Peter, made friendship with him as well as with his disciple Mark, whose followers in Alexandria he highly praised”.

This is probably a mere legend, but it justifies the respect and attachment the great Christian thinkers felt for their distant master, “Philo the Jew”. It was his person alone though whom Christian thinking had any connection with the Jewish culture. Philo had, however, no disciples among the Jews. This is a further reason why we cannot speak about a “Judeo Christian culture”.

“Philosopher and Martyr”

There are thoughts, which can be met with or experienced in one's life, but can never be passed on, expressed in a single sentence to one's contemporaries and to posterity. Clement of Alexandria (Titus Flavius Clemens, about 150-215) wrote: *“The Greeks have been led to Christ by philosophy, as the Jews by the law. Philosophy is, therefore, a preparation for what had to be fulfilled by Christ”*. This thought was most clearly illustrated in the life of Justin the Martyr whom Tertullian honored with the appellation: *“philosopher and martyr”*.

Justin was born in the Palestinian town Flavia Neapolis (near the Shechem of the Old Testament, the present Arabic Nābulus) as the son of pagan parents. His father was probably a Roman veteran who, having served in the army, was given a piece of land and settled down there. His financial situation made it possible for him to have his son properly educated. The young Justin very soon began to study philosophy. First he was the pupil of a stoic philosopher, later on he familiarized himself with the teachings of the Platonic and Aristotelian schools. He suffered grievous disappointments, but he realized that *“the only sense in, and purpose of, life for a man is to come to know God”*. Both the truths recognized and the disappointments suffered in Platonism prepared his soul for the acceptance of the truth of Christianity. Therefore his life proves Pascal's famous statement about Plato as *“the one who prepared for Christianity”*.

In the Palestinian Caesarea he met an old Christian sage who made him realize that in order to know God it was not sufficient to be absorbed in the profound study of philosophy, the teachings of the Old Testament as well as the Christianity were also needed. *“A fire instantly flared up in my soul, and a loving desire made possession of me for the prophets and those who were called the friends of Christ. I meditated upon His words, and found that philosophy alone to be certain and useful. That is why I have become a Christian philosopher”*

What is surprising and astonishing in these words is that they describe the fact of being converted and made a philosopher was *one and a same experience*. The thirst for truth and the effort to find a real philosophy found satisfaction at the same time in a spiritual endeavor and the experience of conversion. The sincere search of the philosopher led, therefore, to conversion, and a man became a real philosopher when he was converted. *“Reason directs those who are truly pious and philosophical to honor and love only what is true, declining to follow traditional opinions, if these be worthless. For not only does sound reason direct us to refuse the guidance of those who did of thought anything wrong, but it is incumbent on the lover of truth, by all means, and if death threatened, even before his own life, to choose to do and say what is right”* (First Apology, II. 1.).

For Justin, the Christian doctrine was the only right philosophy, the perfect wisdom, and the way to get to know an ideology based on divine revelation and to obtain salvation. He was glad of anything that the ancient philosophers had realized from the truth, but he criticized them, because their teaching did not correspond in everything to that of Christ. *“I confess that I both boast and with all my strength strive to be found a Christian; not because the teachings of Plato are different from those of Christ, but because they are not in all respect similar... For each man spoke well in proportion to the share he had of the spermatik word (logos spermatikos), seeing what was related to it... Whatever things were rightly said among all men, are the property of us Christians. For next to God, we worship and love the Word who is of the unbegotten and ineffable God, since also He became man for our sake, that, becoming a partaker of our sufferings, He might also bring us healing. For all the writers were able to see realities darkly through the sowing of the implanted word that was in them. For the seed and imitation imparted according to capacity is one thing, and quite another is the thing itself, of which there is the participation and imitation according to the grace which is from Him”* (Second Apology, XIII. 2-6.).

Everybody has, therefore, a share in the formulation and expression of the truth, because everybody participates in the *“scattered seeds of God's Word”* (logos spermatikos), and this Logos who has, from generation to generation, gradually enlightened the minds of men, is Christ Himself. *“We have been taught that Christ is the first-born of God... that He is the Word of whom every race of men were partakers; and those who lived reasonably (or »with reason« = »meta logon«) are Christians, even though they have been thought atheists; as among the Greeks, Socrates and Heraclitus, and men like them”* (First Apology, XLVI. 2-3.).

The Christian theological thinking of Justin's works presented itself at its very birth as a philosophy to the world. Justin emphasized this even by his outward appearance, his clothing and his teacher's conduct. After his conversion, he proudly wore the distinguishing garb of philosophers, the "tribon" (pallium). First he went about the world as a wandering philosopher, later on he founded a school in Rome and suffered martyrdom there, about 165. *He was a Christian confessor in the habit of a philosopher.*

"If God Exists, Where Does Evil Come from?"

The Ancient Church defended herself effectively against the hatred and political power capable of anything, and against the philosophical criticism of pagan Hellenism. The attack from outward served the inner strengthening; the faithful and heroic perseverance of the martyrs aroused admiration for, and sympathy with them on the part of even the most ferocious persecutors. And the efforts of the apologetes opened up a way for the acquisition of Hellenistic erudition and, thereby, for the scholarly justification of Christian tenets. It seemed that everything that had been planned by evil forces for the destruction of young Christendom was turned by God to the good of the Church, to her spiritual, mental, and moral strengthening (cf. Gen 50:20).

There was, however, a movement of religious-philosophical character, which did not strictly separate itself from the Church, but was not in entire harmony with her either. Through its close contacts with Christianity, it menaced her with ultimate destruction. This spiritual movement was *Gnosticism*. The appellation comes from the Greek word "*gnosis*" (knowledge), the content of which can hardly be defined, because – owing to its syncretistic character – the most different religious and cultural, mythological and philosophical elements were mixed in it.

A common character of Gnostic trends was that they considered the simple faith of the Church based on divine revelation insufficient, and supposed themselves to be in possession of some more profound wisdom as well as of religious experiences not to be attained by others. They were of the opinion that they had a higher knowledge than the one of which each Christian could participate through divine revelation and the inner testimony of the Holy Spirit. They regarded themselves as the elect to possess the meaning of secret words, to be given a special revelation and knowledge reserved but for a few. According to them, Jesus had given an inner circle of disciplines such an esoteric teaching that was carefully hidden from others and was only communicated to the initiated. They referred to certain texts in the Gospel according to Mark (4:10-12; 7:17-23; 10:10-12) in which Jesus further explained, in secret, for His disciples what He had openly preached before. Thus they, as the initiated, were given to know mysteries that the *outsiders* had merely heard in the form of parables.

The "knowledge" of the Gnostics tried, at first sight, to find reassuring solutions to painful problems. A central place was given in their thinking to the problem of theodicea (the issue of divine justice, an explanation for the evil to be found in the world, the sense or senselessness of suffering). The circle of problems was very appropriately formulated by *Boethius* in the following way: "*If God exists, where does the evil come from? And from where the good, if He does not exist?*" (De consolatione philosophiae – On the Consolation of Philosophy). The six years old Goethe was upset to the depth of his soul, and his inner equilibrium was staggered by this problem when the first news of the earthquake in Lisbon reached him. "*The demon of dismay has perhaps never spread his horrors so quickly and with such a force all over the world... God, the Creator and Preserver of heaven and earth, who is depicted so wise and merciful by the explanation of the first article of faith, proved by no means fatherly when He exposed the just and unjust to the same destruction*" (Dichtung und Wahrheit – Poetry and Truth).

The problem of theodicea did not produce *philosophical answers* in Gnosticism, but it brought about a bold and pessimistic reinterpretation of some widely spread myths, Biblical stories and philosophical metaphors. *Clement of Alexandria* (about 150-215) preserved a Gnostic formula about the knowledge whereby salvation can be obtained: "*if we come to know what we were and what we have become; where we were and where we have been thrown; where we are going to and from what we have been saved; what birth and what rebirth is*". In a concise summary made by *Mircea Eliade* "the saving knowledge preached by the Gnostics is, first of all, the revelation of a »secret story« (more exactly: a story not revealed for the uninitiated): the origin and creation of the world, the origin of the evil, the drama of the Divine Savior who has descended to the earth for the redemption of men, and the ultimate victory of the transcendent God, which will be obvious at the end of history and the destruction of the universe. We have to do here with a »total myth« relating all the

decisive occurrences from the beginning of the world until now, and, through the disclosure of their mutual correlations, making the eschaton (the end of time) credible. This total myth is known in a great variety of versions”.

“God Lives in the Heart, in the Unconscious”

The real enemies of the Church are not those who profess themselves “anti-ecclesiastical” – the Church has always outlived them -, but those who, remaining within the Church, launch an attack on Christianity, and as “excellent ones”, as a spiritual and mental elite who, in faith and knowledge far surpass the others, turn against the simple Creed of the Church. Far from wanting to be separated from the Church, they declare themselves to be attached to it, employing all possible means, not sparing false pretenses. Their “eminence” means that, in the consciousness of their superiority, they despise the Church as an institution imperfect in their eyes. Notwithstanding that they will remain in the Church, where they can give voice to their “superiority” and their damning opinions of others.

The main danger of Gnosticism consists in its covert negation of the faith of the Church. Their words often correspond to those in the Creed, but the way they understand and interpret them is the rejection of the very substance of Christianity. They have always attributed some inner and deeper meaning to the words than what those generally could mean. According to the Church Father Irenaeus (about 140-202), bishop of Lyon, the Gnostics could be recognized by the following: *“Anybody who replies to the question »What should be believed?« with the simple words of the Creed is a Christian believer. But he who says that this is a very difficult question, because it requires a subtle inquiry in many ways, we would know that we are dealing with a Gnostic”*. Tertullian (about 160-220) also experienced something similar, for he remarked: *“if you propose to them inquiries sincere and honest, they answer you with stern look and contracted brow, and say »The subject is profound«. If you try them with subtle questions, with the ambiguities of their double tongue, they claim kindred faith with you. If you intimate to them that you understand their tenets, they deny knowing anything about the very things they should profess. If you come to a close engagement with them, they destroy your own fond hope of a victory over them by a self-immolation... They have a knack of persuading men before instructing them”* (Against the Valentinians, I. 4.).

The Gnostic propaganda has cleverly built on the spirit of the era and the prevailing human vanity, which induces the weaker characters to choose the easier and more comfortable way and, thus, without any mental or spiritual effort, to join that group of men, which gives itself out as a religious elite.

The Gnostic world-view does not bother about historic facts and objective reality; it is rather interested in the vibrations of human souls as well as the mythical events of the universe. “Total myth” is, at the same time the myth of totality inasmuch as it is nothing else than the projection into macrocosmos of all that secretly takes places in microcosmos, in the inmost being of man. In order to understand this better, let us investigate a few thoughts of the most influential Gnostic thinker of the last century, C. G. Jung (1875-1961), who as one of the greatest professors of modern psychology, has exerted and is still exerting a great influence on the religious ideas of the Christian West, not so much with his “science” as by his religious philosophy and Gnostic views. *“God lives in the heart, in the unconscious. There is the source of the anxiety aroused by the inexpressible Frightener, but also of the Power that can resist all dread... The authors of the gospels as well as the apostle Paul endeavoured to invest with wonderful qualities and spiritual significance that almost unknown young rabbi who, after a career of hardly one year, met with an untimely death. We know what they have achieved, but we do not know what the picture they painted of him had to do with that really historic figure who had been buried in an avalanche of projections. We do not know whether he was identical with the eternal Christ and Logos. But this does not matter at all, because the image of God incarnate lives in all of us, and it was flesh, i.e., was projected into the man Jesus in order that he might appear visibly and that men might come to know him as the inner man of their own, themselves in their deepest depth”*.

All that, therefore, which is present in the Creed of the Church as an objective truth and a conviction independent of our decisions, not to be influenced by our will, “does not matter at all” for the Gnostic. In his opinion, we cannot know whether the unknown young rabbi who, after a year’s career, met with an untimely death was identical with the Logos by whom the world had been created, because the very Creed of the Church also says that the historic Jesus “was buried in an avalanche of projections”. But the Gnostic of a profound intellect does not feel embarrassed, because he thinks the very opposite to what the Church thinks:

it is not Christ who gave sense to human life, since Christ cannot be anything else or more than “*the inmost self of man in his deepest depth*”.

The Way Leading to Truth and Righteousness

One of the characteristics of Christian thinking is that it sees arrival at the goal together with the distance covered, the truth with the way leading to it. “And thou shalt remember all the way which the LORD thy God led thee these forty years in the wilderness...” (Deut 8:2).

Whenever God gives us anything, first He implants in our hearts a desire for it, inspires us with a sense of want and the readiness to accept the gift. He makes us first “*poor in spirit*” in order that we may be fit for “*the riches of His grace*”. To “being satisfied” belongs the sense of hunger and thirst that has preceded it. Jesus calls them blessed who do hunger and thirst after righteousness, for “*they are filled*”, and because the promise of being filled is meant for them alone.

The arrival of the Prodigal Son at the fatherly house as well as the joy and the richness of the latter could not be experienced without the repentant boy’s going home. His readoption is only understandable with this confession: “*And the son said unto him, Father, I have sinned against heaven, and in thy sight, and am no more worthy to be called thy son.*” (Luke 15:21) For he is alive again, who “was dead”, and he is found who “was lost”. God always gives the great gifts of His grace through arousing, in advance, a desire, hunger and thirst. Some sense of want, in order that we should see them as they are, and should recognize them as that have been meant for us, for our lives.

Neither can the message of the New Testament be understood without this way. The gospel was preceded by the law. But grace, as “hunger and thirst”, was also present already in the law. “Wherefore the law was our schoolmaster to bring us unto Christ, that we might be justified by faith.” (Gal 3:24) And as the Jews by the law, so were the heathens led to Christ by being „*became vain in their imaginations*” (cf. Rom 1:21-22). And as confidence in the law showed the weakness and uselessness of human will, confidence in the intellect and wisdom pointed in the same way to the fallibility of mind as well as its dependence on Christ. Thus, both the law and secular wisdom have pointed to this dependence, and, by their insufficiency, have testified to Christ. And as the truth revealed in Christ cannot be obtained without the way leading to it, neither can Christian thinking reject either the Old Testament in which law was present as a schoolmaster leading to Christ, of secular wisdom, which in its *insufficiency*, also yearns for Christ.

The Old Testament as well as the rules of human thinking have a disciplining force and an all-embracing influence in the interpretation of the New Testament. That is why the Church adhered to the Old Testament canon as a norm, and to the secular wisdom in which the dependence of human reasoning and wisdom on Christ is expressed, when it tried to interpret the truth revealed in Christ, and to describe it for, as well as to pass it on to, human thinking.

Christianity reduced formally to the New Testament involves the mutilation of its content and puts an end to the connection with the desire, hunger and thirst suffered for it. The sense of want influences and disciplines the manner of acceptance, just as the way leading to truth does for the understanding and interpretation of truth. There can be a great peril for the formulation of Christian truth, if it is linked with irrelevant things, but it can be the source of dangers just as great, or even greater, if the way leading to it is rejected, and everything that has preceded it is done away with.

The First-Born of Satan and the Gospel of a Strange God

The theologians of the Ancient Church (Polycarp, died in 156; Tertullian, died after 220) saw the “*First-Born of Satan*” and the “*Antichrist*” respectively in the man whom modern theologians regard and respect as the reformer of the Church, the radical purifier of the Gospel, the jealous preserver of the “*strongness*” of God and Jesus Christ to this world; who wanted to save the Gospel from “*being secularized*” and the Church from becoming the spiritual supporter of *Pax Augusta* (the peace of the Roman Empire) and the “*nostra philosophia*” (the authorized philosophy) of the whole Empire. This man was *Marcion* who, in the eyes of his

admirers today, “*was loyal to the Gospel of Jesus Christ, to the new wine, the »deus novus«*” (Ervin Vályi Nagy).

But who was this Marcion really? Was he the most dangerous enemy of the Church, the “Antichrist” and the “First-Born of Satan” (as he was called by his contemporary critics) or “*a good soldier of Christ*” (cf. 1 Tim 2:2)? A man who happened to be defeated in his struggle against the errors of the official Church (as he is regarded by many today)?

He was born about 85 A.D., in the town of *Sinope* on the Black Sea. His father was a bishop there. He became a ship-owner in Smirna. Polycarp, the bishop of that place, the “old saint” of the Church, called him the “First-Born of Satan” (cf. Polycarp’s letter to the Philippians VII. 1.). About 138 he went to Rome and gave 200,000 sesterces to the local congregation. But when his heresy and his connections with the Gnostics were discovered, he was expelled from the Church of Rome (in 144) and his donation was returned. With this money, Marcion organized his followers. As a matter of fact, he founded a “*Counter-church*” on the model of the church-organization developed by that time. According to Tertullian: “*afterwards, it is true, Marcion professed repentance and agreed to the condition granted to him – that he should receive reconciliation if he restored to the church all the others whom he had been training for perdition; he was prevented, however, by death*” (Excuse for Hampering a Trial of Heretics, XXX. 2.). The quickly spreading Marcionism (Justin the Martyr was already concerned about this about 150) survived after his death (160) until the 6th century.

It would be wrong, however, to call Marcion’s teaching simple Gnosticism. There are a great many anti-gnostic traits, too, in what he affirmed. He did not fight for the rights of the Gnosis (knowledge), but for the purity of the evangelic faith (*pistis*). He was lacking in all speculative and apologetic traits, the readiness to create a system. In the center of his teaching stood soteriology (the teaching about salvation), for the sake of which he was willing to give up everything. For the assertion of pure truth he denied even the way leading to it. Somehow it seems that the “*verity*” of truth could only take its due place, in his opinion, if the “*incorrectness*” of the way leading to it was also made obvious. That is why his objection to the law and metaphysics is also conspicuous. He rejected both the Old Testament and the Hellenistic philosophy of religion. His basic thesis in theology was the perfect separation of the gospel from the law, and the setting of the one against the other. In the words of Tertullian: “*Marcion’s special and principal work is the separation of the law and the gospel (separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis) ... These are Marcion’s »Antitheses«, or contradictory propositions, which aim at committing the gospel to a variance with the law, in order that from the diversity of the two documents which contain them, they may contend for a diversity of gods also*” (Against Marcion, I. 19.).

Though starting from the Bible, Marcion arrived at the same result as the gnostic speculators, when he taught, in consequence of the separation of the gospel and the law, as well as by setting them against each other, the existence of two Gods. The one is the God of the Old Testament, the Creator and Law-giver, who judges righteously on the basis of the law, the other is the God of the New Testament, the God of the gospel and grace, the heavenly Father of Christ the Redeemer. The God of the law is a fearsome God; the God of the gospel is a loving Father. Tertullian wrote: “*And so satisfied are the Marcionites with such pretences that they have no fear of their God at all. They say it is only a bad man who will be feared, a good man will be loved*” (Against Marcion, I. 27.).

It is with an excellent theological bend that Tertullian makes it obvious, and with a convincing argumentation points it out, how arbitrary and mistaken was Marcion’s teaching: “*Since, therefore, it is this very opposition between the law and the gospel which has suggested that the God of the gospel is different from the God of the law, it is clear that, before the separation, that god could not have been known who became known from the argument of the separation itself. He therefore could not have been revealed by Christ, who came before the separation, but must have been devised by Marcion, the author of the breach of peace between the gospel and the law. Now this peace, which had remained unhurt and unshaken from Christ’s appearance to the time Marcion’s audacious doctrine, was no doubt maintained by that way of thinking, which firmly held that the God of both law and gospel was none other than the Creator, against whom after so long a time separation has been introduced by the heretic of Pontus*” (Pontus Euxinus, the ancient name of the Black Sea on the shore of which was situated Sinope, the native town of Marcion) Against Marcion, I. 19.).

“Oportet Haereses Esse” (There Must Be Heresies)

“For there must be also heresies among you” (“oportet haereses esse”) is frequently quoted from the apostle Paul (1 Cor 11:19) by Tertullian in his works written against the heretics. Then he adds: “But their necessity does not make heresies good things. The Lord himself had to be betrayed, but woe unto the traitor (cf. Mark 14:21). I say this lest anybody should, on this basis, defend heresies” (Excuse for Hampering the Trials of Heretics, XXX. 3.).

Tertullian’s warning should be taken seriously today, too, because, in our days, the spreading of “heretic ideas”, or referring to them, has become fashionable, and we begin to use the expression “heresy” too carelessly, as if we had reconciled to the thought that truth cannot any longer prevail through the exposition of “orthodoxy” (the clear and proper teaching of the Church), it must also appear in opposition to it, in the form of heresy. There are even some who see a kind of “imitatio Christi” (following of Christ) in their opposition to the official dogma of the Church, saying that “Jesus also got into conflict with the religious views of His time”.

If we look at the essential traits of our church life, we can see that Marcion has spiritual successors even today, whether they are conscious of it or not, or are simply unwilling to won it. He is the spiritual father of all fundamental radicalisms reduced to the thought of the apostle Paul, and of every theological attitude, which rejects and considers impossible all efforts to create some Christian metaphysics and to do any philosophical work.

Marcion went so far in narrowing down the content of Christian thinking that he did not spare even the Biblical canon, but consistently mutilated it. He only retained the Gospel according to Luke with the exception of the first two chapters, and ten epistles of Paul (leaving out the pastoral letters). The “Pauline theology”, based on the fundamentalistic reinterpretation of Rom 7:7-25 and conceived in an anti-Judaistic radicalism, reduced the whole set of themes of Christian thinking to soteriology (the doctrine of redemption). “The single work of our God whereby He, in his infinite goodness, has saved man is sufficient” (“Sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua”) – as was voiced by his followers (Against Marcion, I. 17.).

A trend of theology in our days, though openly not admitted, will reduce the whole Christian thinking to soteriology. It acknowledges the missionary work alone as the proper activity of the Church, and evangelism alone as her preaching. The very fact that Karl Barth (1886-1968), who is considered the greatest theologian of the last century, subordinated the whole of theological thinking to the preaching of God’s Word, means in itself the narrowing down of theology. This kerygmatic theology regards and judges everything from the personal point of view of the preacher, and is characterized by the same demonic fundamentalism as its predecessor, Marcionism. Barth reduced, namely, the theological thinking of the Helvetian Reformation to Christology and, like Marcion, placed the revelation of God given in Jesus Christ as well as the faith in it into the center so radically that he put an end thereby to the connection of Christian faith with culture, cut off the possibility of any dialogue, and weakened the power of the truth entrusted to the Church to address others.

Adolf von Harnack (1851-1930) may have been right in comparing in his famous monography, Luther’s reformation and Barth’s neo-reformation with the endeavor of Marcion to purify the Church by all means from all that was not “evangelical”, in order that the Church might not sink into Judaism or into Hellenistic religious philosophy. Calvin was an exception in this respect. It was in his theological thinking that the catholicity (universality) of the Church was emphasized again. He implicitly rejected all efforts to reduce the fullness of God’s Word, though a one-sided conception and radical reinterpretation of the Gospel, to the dogma of redemption in such a way that the content of theological thinking should thereby be bereft of its universal relations.

What Should We Take Islam for?

It often happens in the domain of religions that when a false doctrine within a certain religion is defeated in the spiritual struggle for the orthodoxy of teachings, it does not, however, cease at once, but, hidden as a secret doctrine, lives on and tries to find a chance for prevalence. And it can also happen that it is brought to the surface outside the original religion and is preached openly as an essential element of another faith.

Thus did the Christian gnosis survive in Manicheism, as well as a number of erroneous teachings about the person of Christ in the religious system of Islam.

Adolf von Harnack, the greatest scholar of the history of Christian dogmas, formulated this thesis as a young man of 23 already: "Islam can more justly be called a Christian sect than Manicheism". (*Muhamedanismum rectius quam Manichenismum sectam Christianam esse dixeris.*) This paradoxical thesis makes it unequivocal that this young theologian, already at the beginning of his scholarly career, saw a possibility for us to regard both Manicheism and Mohammedanism as distorted forms of Christianity. Without attributing exaggerated significance to this statement of a young man, we have to remark that at least so much of this conviction of his was preserved in his later years that, in his monumental work on the history of dogmas, he intensively treated both Manicheism and Islam as a proper study within the history of Christian dogmas (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Vol. II. pp 529-538).

In Europe today, the question is getting more and more distressing: What should we take Islam for? Should we regard it as an entirely separate religion from Judaism and Christianity, *whose people is not ours, whose god is not ours* (the Mohammedans profess the opposite), or as a religion, which has preserved many a precious trait of the strict monotheism of the Old Testament, and, at the same time, has adopted a great number of teachings of Christian origin, which are judged by the Church erroneous and rejectable?

It is important to give a right answer to this question, because it will determine our attitude towards Islam. It is only on this basis that we can decide whether it is possible, permissible, necessary, and worthwhile to have a dialogue or enter into a controversy with the Muslims and to take up a theological position, which is, in all respects, anti-Islamic. We have, namely, to admit that Christian thinking has so far not given a theologically well-thought out and morally reassuring reply to the problem of the presence of Islam among us. The nervous and unpremeditated calumnies arising from fears, as well as the compliance that does not reckon responsibly with the consequences will only increase the obscurity and render our clear sight difficult.

For if we deem it theologically permissible to look at Islam as a religion sharing the fate Jewish and Christian monotheism of prophetic origin, and criticize it as the Hellenistic Christians pronounced criticism on the also Semitic Judaism, then could our rigidity caused by fears be relieved. Then we could calmly look for the theological foundations on which we might base our *all-embracing theological criticism* of Islam free from all anxieties and superficial prejudices. But in order to do so, we should have to return to the beginnings of Christian thinking, to return there where the religious dogmas judged false by the Church were criticized for the first time, the tenets, which later appeared again and were organically built into the religious system of Islam.

"I Believe It, because It Is Absurd"

If we aim for clear vision in the domain of religions and try to illuminate the essential traits of various religions, we have, first of all, to thoroughly examine the respective religion's concept of faith. Our question is, therefore: What does take place in the depth of the believer's soul? What is the inner action of happening produced by faith in the soul of the believer? What is the essential element in that inner step, which can only be taken, and of the way, which is only visible, in faith? When we put the question in this way it will become clear for us that religions differ from each another, above all in the manner they conceive of faith.

Our conception of faith determines what reasons we give for believing. Who or what is that makes us start on the path of faith? Who "*hath begun a good work in you*" (cf. Phil 1:6) that we call faith?

The Christian approach to this question teaches us that faith is a gift of God: "*a heartfelt trust that the Holy Spirit awakens in me by the gospel*" (Heidelberg Catechism, Question and Answer 21). Thus it is the Spirit of God who brings about faith. That is why we glorify Him by the words of the hymn: "*Thou art both the author / And finisher of faith, / Thou bringest light into our hearts / And ardent devotion*" (Hymn 377, Verse 2). And as the Holy Spirit is the author and finisher of faith, He is above our ability to catch Him at His act even in ourselves, for we "*canst not tell whence it cometh, and whither it goeth*" (cf. John 3:8). That is why the faith awakened in us by the Spirit also has something incomprehensible for the human mind; that is why whenever I believe, I have to be conscious of doing something humanly impossible. The path of faith can, therefore, not be chosen by man; we can only follow it, because God has elected us for that path. The path of faith is not the best one chosen by our human calculations; it is rather the path predestined us by God

against our human aspirations. That is why we have to pray constantly: “*Let Thy Spirit give me strength / To take and love the way destined for me...*” (Hymn 512, Verse 2).

That is why from the very beginning Christian thinking had to express somehow that faith is “humanly impossible”. The sentence attributed to Tertullian: “*Credo, quia absurdum*” – “*I believe it, because it is absurd*” became rightly famous. This affirmation is the testimony to the truth that when I believe, I do something beyond my possibilities, some humanly absurd thing. The greatest difficulty of Christian faith lies in our human nature with its possibilities and limitations. Our human nature is likely to find again and again a stumbling block in faith.

Although the sentence, “*Credo quia absurdum*” is nowhere to be found in Tertullian’s work, this idea is nevertheless expressed in his treatise against Docetism (“On the Body of Christ”, V. 4.): “*Son of God was crucified; I am not ashamed, because mankind needs to be ashamed of it. And the Son of God died; it is by all means to be believed, because it is absurd. And He was buried and rose again; the fact is certain because it is impossible*”. “*Cruxifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*”) It is remarkable that, while taking here the theses of the Apostolic Creed one by one, he implicitly expresses the thought which is rightly attributed to him: “*I believe it, because it is absurd*”. Faith is not supported by anything that would have been a human possibility. Faith is, therefore, nothing else than a victory by the power of God’s Spirit over human possibilities, anything over which man could stumble: “*And blessed is he, whosoever shall not be offended in me*” (Matth 11:6).

The concept of faith and the Christology of Islam are different from those of Christianity. Faith in Islam is, in the first place, a question of discretion: the whole of creation with the unmistakable signs of God’s power in it; human intellect, which is able to discern and to understand these signs; the social system built upon the laws of God so that divine wisdom can be contemplated in human relations; – all these together have to support and testify to faith in the religion of Islam. In this view of things, there is nothing in faith that would be contrary to the basic propensities of human nature; it is even in and through faith that man can bring his natural endowments to perfection. Therefore the theological thinking of Islam – if we may speak about such a thing at all in the sense in which we speak about Christian thinking – is aiming at dispelling all doubts, wanting to make it impossible to discover any traits of absurdity in faith.

It is this conception of faith, which makes the Muslims’ rejection of Christ’s history of redemption by His crucifixion, death, burial and resurrection understandable. As if Tertullian had taken over his confession from them, but with an opposite sign: “*Was the Son of God crucified? I do not believe it, because it is shameful. Was the Son of God dead? It is incredible, because it is absurd. Was He buried and did He rise again? I do not believe it, because it is impossible*”.

The Islamic faith is, therefore, the negation of the Gospel. This negation is based on being ashamed of what happened to and with Christ. Islam is the religion that is, in its very foundation and its whole system “*ashamed of the gospel of Christ*” (cf. Rom 1:16).

“The Testimony of the Human Soul”

The basis of the whole system of Christian thinking is so paradoxical, so illogical for everyday thinking, so contrary to human nature, that we constantly meet with men who are baffled by the question: How could such an idea take the possession of human intellect, determining the direction and the tasks of its thinking for centuries? This lack of comprehension is further increased by the fact that Christianity does not prescribe strict norms and standards for actions, does not offer reproducible models for our lifestyle, but speaks about the entire transformation of human nature, a “new creation”, a recreating of God and a recreated man, about a state in which God is the actor, man can, at the most, wait “with fear and trembling” whether God will perform the good work of His recreation in his life, too.

It may seem for the superficial view of things that it was the classical Hellenistic thinking in which man’s natural inclinations and his original instinct for thinking, whereby he awakes to his own value, would have appeared in its prime, and thus Hellenism and Hellenistic thinking would constitute the antipode of Christian thinking.

We must not forget, however, that the best thinkers of Greece realized a great many things of what was later to be formulated with lasting validity in Christian thinking. E.g. Anaximandros (611-545 B.C.) had already guessed something of what the apostle expressed in this way: *“For the wages of sin is death”* (Rom 6:23). *“The origin of things necessarily involves their subsequent destruction already, because every lawlessness will be punished in due time”*. Or let us think of Plato’s (427-347 B.C.) exposition: *“Evils can never be done away with, for the good must always have its contrary... they must need haunt this region of our mortal nature. That is why we should strive... to become like the divine so far as we can, and... to become righteous with the help of wisdom”* (Theaitētos 176 a).

These citations throw light to Tertullian’s reference to *“the testimony of the human soul, which is by its nature Christian”* (*“testimonium animae naturaliter Christianae”*). That is why he can speak about the soul in the following way: *“Though under the oppressive bondage of the body, though led astray by depraving customs, though enervated by lusts and passions, though in slavery to false gods; yet, whenever the soul comes to itself, as out of a surfeit, or a sleep, or a sickness, and attains something of its natural soundness, it speaks of God; using no other word, because this is the peculiar name of the true God... It knows that there is the throne of the living God (namely, in heavens), as from Him and from thence itself came down”* (Apology, XVII. 4.). Despite the fact that Tertullian emphasizes, *“men are not born, but become Christians”* (*“fiunt, non nascuntur Christiani”* – Apology, XVIII. 4.), he still establishes a great thing when he says that the human soul, in its most sincere, pure and healthy moments, when it manifests its real nature and destination, bears witness to the truth recognized in Christianity.

That is why Christianity could become *“an ensign to the nations”* (*“signum in nationibus”* - Isa 5:26), which rising above them, holds the truth of Christ as a banner high, in order to make it visible; *“A light to lighten the Gentiles* (Luke 2:32), *“for a sign which shall be spoken against”* (*“in signum, cui contradicetur”* – Luke 2:34).

