

A MEGFESZÍTETT KRISZTUS KETTŐS TERMÉSZETE

Jézus gologotai hét szavának komplementaritás-realista vizsgálata

SZAKÁCS TAMÁS

ABSTRACT

This study focuses on the paradox of the union of two separate natures, divine and human in Jesus. Many reject this teaching on a rational basis. However, the Bohrian complementarity principle provides an example of the ‘yet-unity’ of opposites as a rational statement as well as an experience. Barbour introduced the methodological concept of critical realism to point out that science and theology share this methodology. In our research, we also keep in mind the linguistic-cultural approach of Lindbeck and the bottom-up thinking of Polkinghorne. By integrating these three with the principle of complementarity, we introduce complementarity realism, which we use as its first application to examine the words of Jesus on the cross. By evaluating Christological teachings throughout early church history using the aids of dogmatic summaries, we check their ability to interpret the seven words of Jesus within their own system. Thus, we obtain a kind of statistical measure of deviation from orthodoxy. This analysis also shows how difficult it is to formulate not only the seven words but ultimately the Christological statements of the New Testament as a whole and coherent teaching. The second half of the study, through a thorough exploration of the problem, points out that the principle of complementarity known from physics can help us to understand the rational aspect of Christ’s dual nature. Moreover, the similarity between the dual nature of Christ and the dual nature of matter can lead to important theological insights and shed light on other theological themes (such as the paradoxes of Lutheran theology) and on the relationship of theology and science.

BEVEZETÉS

Minden Húsvétal igazolódott. Az Atya feltámasztotta Lelke által az ember Jézust, kiállt Mellette, hogy Ő valóban Isten Fia. Miként lehetséges ez? Hogyan érhető fel ésszel, hogy Jézus a Krisztus, hogy a Megfeszített a Messiás? Értelmünk nem fogja fel, hogy az egymás ellentettjét képviselő, egymást kizáró isteni és emberi lét miként is egyesülhet egy személyben. És végképp: akkor miként halhat meg a kereszten?! Valljuk meg, a keresztyénség ősi, meghatározó dogmáját, a kettős természetéről szólót sok ember azért veti el, mert semmiképp nem látják racionálisan tarthatónak, netán egyenesen irracionálisnak ítélik. Csakhogy éppen ők siklanak el könnyen afelett, hogy a kvantumelméletben BOHR által bevezetett komplementaritás elve nagyon hasonlót állít a részecskék és a hullámok egymást kizáró ellentétéről.

Ez lehet segítségére a teológiának is ahhoz, hogy rámutasson: ha értelmünk számára felfoghatatlan is Krisztus kettős természete, ennek ellenére nem irracionális, mert épp a tudományos racionalitás követeli meg, hogy az ellentétek bizonyos körülmények közötti *'mégis-egységét'* mint valóságot fogadjuk el. Mint látni fogjuk, a kettős természettel rokonítható a komplementaritás. A kritikai realizmus nyomdokain haladva, POLKINGHORNE szlogenje frappánsan összefoglalja e metodika lényegét: az episztemológia az ontológiát modellelzi.¹ Ha ehhez a felfogáshoz tekintetbe vesszük, hogy a komplementaritás is éppígy modell jelleggel rendelkezik, megalkothatjuk a [kritikai] *komplementaritás-realizmus* fogalmát is, amelynek lényege, hogy a létezőkről szerzett ilyen komplementaritási tapasztalatot kritikai realista módon a valóság modelljének tekintjük.

Végső soron tehát írásom a *komplementaritás-realizmus* bevezetését és első alkalmazását mutatja fel. Mivel Jézus istenségének kérdése-igazolása alapvetően halálának és feltámadásának a tanítványok általi megtapasztalására vezethető vissza, a golgotai (majd a húsvéti) eseményeket tekinthetjük a legelső olyan episztemológiai forrásnak, amely aztán a valóság modelljéhez, a kettős természethez vezetett a dogmafejlődés során. A dogmafejlődés viszont kesze-kusza utakon járt (míg 451-ben a kalcedoni dogma alapvetően lezárta), így az alábbiakban az ógyház útkeresései során felvetődött különféle tanításokra leszünk tekintettel, azt vizsgálva, hogy miként lehet általuk Jézus kereszten mondott szavait értelmezni.

Egyik oldalról nem problémamentes vállalkozás ez, mert kívülről elképzelve próbáljuk megmondani egy-egy felfogásról, hogyan is állhatott hozzá az általunk vizsgált kérdésekhez. Ugyanakkor van helye a lindbecki kulturális-nyelvi

¹ Polkinghorne, John: *Science and Theology. An Introduction*. London, SPCK/Fortress Press, 1998, 114.

felfogásnak² is, amely tulajdonképpen mégis veszi a bátorságot erre, és egy-egy tant igyekszik úgy megvizsgálni, hogy önmagában tekinti, saját koherenciáját igyekszik felkutatni. Erre a modellre építve mégis van létjogosultsága annak, hogy beleéljük magunkat egy másik nézőpontba, és annak saját belső rendszerét igyekszünk ehhez alapul venni, nem a magunk külső rendszerét. Alaposabban átgondolva azt is felfedezhetjük, hogy nem is feltétlen jelent sokkal nagyobb nehézséget élő képviselők nélkül elemezni egy történelmi felfogást, mint élő képviselőkkel párbeszédet folytatva, ugyanis a legjobb igyekezetünk mellett is igaz, hogy akár a legmélyebb beleélés mellett is valójában csak kívülről van módunk megítélni egy rendszer koherenciáját, 'igazán belülről' nincs. (Természetesen teológiai kérdéseknél nem elégedhetünk meg pusztán az önkoherencia vizsgálatával, szükségünk van arra, hogy Isten igéjével, különösen az *Újszövetséggel* való koherenciát is igényként megfogalmazzuk.)

KRISZTUS SZEMÉLYÉNEK FŐBB MODELLJEI A TEOLÓGIATÖRTÉNETBEN

Először érdemes áttekinteni, miként igyekeztek egyes egyházi (vagy netán egyházból kiszakadt) csoportok értelmezni Krisztus személyének titkát, miként is fogták fel isteni és emberi tulajdonságainak elegyülését – többségét persze aztán elvetette az egyház, ám az útkeresés időszakában még nem volt mindig olyan világos, mi *ortodox* és mi *heterodox* nézet. Mi több, a teológiatörténeti kontextus változása időnként azt eredményezte, hogy egy korábban ortodoxnak számító felfogás később heterodoxnak minősült. Hasonlóan egy-egy szóhasználat minősítése is változhatott az idők és viták során – pl. eleinte ATHANASZIOSZ a nyugati felfogással és az antiókhiai iskolával együtt egy hüposztaszisznak gondolta Istent, míg a keleti, órigenista többség három hüposztaszisznak. Végül a 362-es alexandriai zsinat arra jutott, hogy mindkét megfogalmazás lehet ortodox vélemény.³ E keretek között egy-egy irányzat sokszínűségébe, alfajaiba, apróbb-nagyobb eltéréseibe nincs mód belemenni, hanem csupán a lényegi vonást figyeljük. Részletesebb elemzések összegzésére az irányzatok tekintetében e helyütt csak korlátozott mértékben tudunk támaszkodni, meg kell elégednünk a legfontosabb jellemzők figyelembevételével,

² Lindbeck, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Budapest, Hermeneutikai Kutató Központ, 1998, 61–78.

³ Lane, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története. Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig*. Budapest, Harmat–Kálvin, 2001, 32.

hiszen a sokféle felfogás kimerítő ismertetése elvonná a hangsúlyt a hét szó vizsgálatáról. Szükség esetén az érdeklődő olvasó megtalálhatja a részletesebb dogmatörténeti taglalásokat is,⁴ vagy éppen a tömör összefoglalásokat is.⁵

AZ ALEXANDRIAI ÉS ANTIÓKHIAI ISKOLA

Kétségtelen, hogy az egyház kezdeti évszázadaiban két jellegzetes iskola volt uralkodó a *'főáramlatú útkeresésben'*: az alexandriai és az antiókhiai iskola, ezért ezekkel kezdjük, ha időrendben egyrészt későbbre is sorolhatók – ugyanakkor valójában hosszú időszakot ölelnek át.

Az *alexandriai iskola* Krisztus istenségére figyelt jobban: ahhoz, hogy az emberi természet istenivé váljon, egyesülnie kell az isteni természettel – ez történt Krisztus megtestesülésében. JERUZSÁLEMI CIRILL/KÜRILLOSZ azt hangsúlyozta, hogy a két természet valóságos egyesülése után Krisztusban egyetlen, az egyesült természet lakik.

Az *antiókhiai iskola* viszont Krisztus emberi természetére helyezett nagyobb hangsúlyt, de mindkét természetet hangsúlyozta, mert az embert kell megváltani, de arra csak isteni hatalom képes. A két természet önálló, de Isten jó tetszése tartja egyben: ez az *unio hypostatica, lényegi egység*.

TILLICH szerint a két természet bármelyikének kisebbitése kevesebbé tette volna a Krisztus Jézust az Új Létnél – ő így fogalmazza meg azt, hogy nem lett volna képes megváltani. Kiemeli, hogy a hogyan problémáját sosem lehet emberi keretek között tökéletesen megoldani. (Ez is az alább ismertetendő komplementaritás-realista szemléletet támasztja alá: nem tudjuk megérteni, csak elfogadni lehet a *'tényeket'*.)

⁴ Hasznosak lehetnek angolul: Kelly, John Norman Davidson: *Early Christian Doctrines*. London, Adam & Charles Black, 1968 (Fourth Edition); Kelly, John Norman Davidson: *Early Christian Creeds*. London, Continuum, 1972 (Third Edition, Reprint 2008); Pelikan, Jaroslav: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine* 1. Chicago–London, University of Chicago Press, 1971. Magyarul pedig: Vanyó László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. *Ókeresztény Írók XX*. Budapest, Szent István Társulat, 2009; Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma Ókeresztény Írók I*. Budapest, Szent István Társulat, 1988 (II. kiadás).

⁵ A következő kézikönyvek hasznos segítségek lehetnek: Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000; McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Budapest, Osiris, 1995; Lane, i. m.

EGYOLDALÚ MEGOLDÁSOK

Elsőként csak épp megemlítendő két felfogás, amely nyíltan, illetve rejtetten tagadja az evangéliumok leírásait, és Jézus természetének vagy csak egyik, vagy csak másik oldalát vallotta.

Az *ebionizitmus* pusztán embernek tartotta Jézust: „Mária előtt nem létezett.”⁶ Jézus is csak teremtmény, bár a leghatalmasabb: „teremtetett, mint a főangyalok bármelyike, csak hatalmasabb náluk” (Ev. Ebi. 6).⁷

A *doketizmus* szerint Jézus igazi jellemzője az isteni természet, embersége pusztán látszat volt.

A későbbi komplementaritás-realista elemzés tekintetében e nézetek leginkább azért érdekesek, mert mutatják, miképp juthatunk tévútra, ha az isteni valóságra az emberi értelem korlátait húzzuk rá.

LOGOSZKRISZTOLÓGIA

JUSZTINOSZ mártír szerint Jézus a *logosz* és a *nomosz*. *Logoszkrisztológiájának* előnye, hogy kihasználja kora logoszgondolatának apologetikus lehetőségeit – közben természetesen módon illeszkedik bele János teológiájába. A *logoszkrisztológiát* legbővebben ÓRIGENÉSZ fejtette ki: Krisztus emberi lelke szorosan egyesült a Logossszal, így emberi lelke osztozik a Logosz tulajdonságaiban. A logoszkrisztológiát aztán továbbfejlesztették trinitárius formává. (Úgy is mondhatnánk, hogy problematikus részeit és következményeit tisztázták.)

(Létezik némi ingadozó hasonlóság a pneumakrisztológiákkal – pl. mindegyik arra épül, hogy Krisztus a preegzisztens Fiú –, az ige-test helyett a lélek-test egyesülésre figyelnek.⁸ E tanulmány keretében azonban nem tekintjük önálló kategóriának, nem vonjuk be elemzésünkbe.)

MONARCHIANIZMUSOK

A *dünamisztikus monarchianizmus*, azaz az *adoptizmus/adopcionizmus* szerint Krisztus csupán ember volt, de isteni erő működött benne, ami végeredményben Istenné avatta/fogadta.

⁶ Hieronymus, Eusebius: A kiváló férfiakról, in Perendy László (szerk.): *Apostoli Atyák. Ókori Keresztény Írók I.* Budapest, Szent István Társulat, 2018, 36.

⁷ Ebioniták evangéliuma, in Vanyó László: *Apokrifek. Ókeresztény Írók 2.* kiad. Budapest, Szent István Társulat, 1988, 294.

⁸ Kelly: 143.

A *modalista monarchiánus* felfogások Krisztust Isten megjelenési formájának tartják. Isten különbözőképpen munkálkodik: Atya, Fiú, Szentlélek. A továbbiakban karakteresebb megnevezést, a *patripasszianizmust* használjuk.

SZABELLIOSZ szerint Isten háromsága valójában csak három különböző viszonya a világhoz – így eltűnt a különbség Atya és Fiú között (és a Szentháromság bármely kettő személye között).

ARIANIZMUS, APOLLINARIANIZMUS, NESZTORIANIZMUS ÉS EUTHÜKIZMUS

Areiosz kiindulása, hogy Isten abszolút transzcendens, ezért megismerhetetlen – még a Fiú sem ismerheti meg az Atyát. A Jézus istenségére vonatkozó szentírási utalásokat csak udvariassági formuláknak tartja, mivel Krisztus teremtmény, ha a legkiválóbb is.

Krisztus kereszten mondott szavait taglaló szakaszban majd előkerül, hogy ha mások szájából lehetne is udvariassági formula az isteni tulajdonságainak említése, saját szájából akkor is hazugság volna, és így kereszten mondott szavainak sem kellene hitelt adnunk...

Végső soron egyetérthetünk ATHANASZIOSSZAL: ha a Fiú csak teremtmény, akkor nem tud megváltani, mert csak Isten adhat üdvösséget. Ezért az i(óta)-vitának csúfolt vita⁹ mégis véresen komoly, a keresztyénség lényegét és létét érintő kérdés.

APOLLINARIOSZ – AREIOSZ ellenlábasaként – viszont a ló túloldalára esett: szerinte Krisztust nem lehet teljesen embernek tartani, lelke/értelme helyén az isteni logosz állt.

Két, a kettős természetet bizonyos értelemben valló, de azt tévesen magyarázó felfogással zárjuk a vitatott nézetek sorát: NESZTORIOSZT azzal vádolták, hogy Krisztust két személyre szakította: az isteni Igére és az emberi Jézusra. EUTHÜKÉSZ felfogása pedig ellenkező szélsőségbe fordulva úgy vegyíti össze az isteni és emberi jellegeket, amely által Krisztus elveszti mind emberségét, mind istenségét...

A VITÁK LEZÁRÁSA: NICEA, KONSTANTINÁPOLY, KALCEDON, MONOFÜZITIZMUS

A *Niceno-Constantinopolitanum* lezárta az ariánus vitát, a *Kalcedoni hitvallás* pedig – megerősítve a *Nicenumot* – véglegesítette a kettős természet elválaszthatatlan, de elegyíthetetlen voltát.

⁹ Lásd pl. Madách: *Az ember tragédiája*.

Volt azonban ellenvélemény is a zsinatokon a *diofüzitizmussal* szemben. A *monofüzitizmus* Krisztus természetét inkább isteninek, mint emberinek fogta fel – máig normatív maradt a mediterrán egyházakban (kopt, örmény, szír, abesszin egyház).

A hét szó lentebbi vizsgálatával összefüggésben fontos kitérő lehet, hogy a *'kaldedoni szintézis'* után is fennállt a *communicatio idiomatum* (tulajdonságok közlése/megosztása) mikéntjének problémája. Az, hogy Jézus tökéletes Isten és tökéletes ember, a 4. század végére általánosan elfogadottá vált. Ezt úgy értették, hogy akkor ami igaz Jézus egyik voltára, az igaz a másakra is. (Logikai formalizmussal: Jézus Isten \rightarrow [Jézus {állítás} \leftrightarrow Isten {állítás}].) Így pl. Mária *theotokosz* lett. Ugyanakkor problémát okozott, hogy eszerint Isten szenvedett a kereszten. A patrisztika szerint ugyanis tulajdonképpen axióma, hogy Isten nem szenvedhet – bár pl. NAZIANZOSZI GERGELY szerint el kell fogadnunk, hogy Isten szenved. A kérdés igazi tisztázását a nesztoriánus vita váltotta ki. NESTORIUS szerint a *theotokosz* kifejezés tagadja Krisztus ember voltát. Miért nem nevezzük Máriát *anthrópotokosznak* vagy inkább *Khrisztotokosznak*? Javaslat a megbotránkozást váltott ki – mivel a *theotokosz* kifejezés hosszas teológiai munka eredménye; ugyanakkor e tekintetben NESTORIUS legitim álláspontot képvisel, Mária emberszülő is. (Ugyanakkor nézete összességében heterodox, mert nem sikerült meggyőzően képviselnie Krisztus egységét.¹⁰)

A modern teológiában a *communicatio idiomatum* legkarakteresebb alkalmazását Luther fogalmazta meg azzal, hogy Istent feszítették meg. Ebben tulajdonképpen nem mondott többet, mint pl. AUGUSTINUS („úgy is mondhatjuk, hogy ő a keresztre feszített Isten”¹¹), ám sokkal határozottabban. A *theologia crucis* legjellemzőbb hagyatéka a megfeszített, szenvedett és meghalt Isten. A másik irányban is alkalmazta a kapcsolódást: Krisztus a világ Teremtője – egészen odáig menően fogalmazza meg ennek következményét, hogy a jászolban fekvő gyermek a világ Teremtője. A reformátornál jól látható tehát, hogy míg a patripaszianizmust elveti, a deipaszianizmust vallja. Természetesen nem ő volt az első, már a keresztység korai időszakában is megtalálhatjuk ezt a gondolatot. Pl. IGNATIUSZ így fogalmaz: „Engedjétek, hogy Istenem szenvedésének utánzója legyek!” (Ignatiosz levele a rómaiakhoz VI,3a).¹² Ezdrás apokalipszisében pedig Isten szól így: „én, a halhatatlan, elfogadtam a keresztet, az epét meg az ecetet megízleltem, sírba helyeztek, majd választottaimat feltámasztottam.”¹³

¹⁰ Lane: 50.

¹¹ Augustinus: *A Szentháromságról. Ókeresztény Írók 10.* Budapest, Szent István Társulat, 1985, I. 13, 28, 63. o.

¹² Antiokhiai Ignatiosz: Szent Ignác levele az rómaiakhoz, in Perendy László: *Apostoli atyák. Ókori Keresztény Írók 1.* 3. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2018, 197.

¹³ Ezdrás apokalipszise, in Vanyó László: *Apokrifek. Ókeresztény Írók 2.* 2. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 1988, 167.

A KRISZTOLÓGIAI TANÍTÁSOK ‘SZÁZALÉKOS FORMÁBAN’

Ha az ókori teológusok nem is matematikailag igyekeztek a krisztológiát ‘megoldani’, mégis szemlélhetők felfogásaik afféle egyenlőségként, egyenletként: $\text{Ember}\% + \text{Isten}\% = \text{Krisztus}\%$. A furcsa kérdés tehát e perspektívából: Hány százalék Isten, illetve ember együttese alkotja, és hány százalékosan Krisztust?

Az egyik legtermészetesebb, logikus lehetőség: $100 \cdot E + 100 \cdot I = 200 \cdot K$. Annak érdekében, hogy mindkét természet jelen legyen, mi mást tehetnénk, mint összeadjuk a kettőt. Csakhogy így valójában két(szeres) személyt kapunk... Talán idesorolható: nesztorianizmus, (adoptizmus/adopcionizmus).

A másik legtermészetesebb, szintén logikus lehetőség: $50 \cdot E + 50 \cdot I = 100 \cdot K$. Ez korrigálja az előző ‘hibát’, a kétszeres Krisztust, ezért ‘felezzük’ mindegyik tagot. Csakhogy így mindkét természet csak fele részben jelenik meg... Talán idesorolható: (alexandriai [és antiókhiai?] iskola), euthükizmus. (Kétségtelen viszont, hogy éppúgy helyük lehet az utolsó változatnál is.)

Mi van azonban, ha nem egyenlő arányban (általában erőteljesen egyik irányba hajolva, ezért az ε -nal egy kisebb értéket sejtetünk) igyekszünk a két természetet elegyíteni? Szigorú logikai következetességgel az egyik lehetőség: $(100 - \varepsilon) \cdot E + \varepsilon \cdot I = 100 \cdot K$. Az emberi természet elnyomja vagy elfedi az istenit. Pl. Csak látszólagos vagy rejtett az istensége. Talán idesorolható: ebionitizmus, (adoptizmus/adopcionizmus), arianizmus.

Szigorú logikai következetességgel a másik lehetőség: $\varepsilon \cdot E + (100 - \varepsilon) \cdot I = 100 \cdot K$. Az isteni természet elnyomja vagy elfedi az emberit. Pl. csak látszólagos vagy rejtett az embersége. Talán idesorolható: doketizmus, (patripasszianizmus), (szabellianizmus), (apollinarianizmus), (monofüzitizmus).

Logikailag abszurd lehetőség maradt már csak hátra: $100 \cdot E + 100 \cdot I = 100 \cdot K$. A természetek ugyan nem feleződnek, de a végeredmény mégsem lesz dupla, nem áll elő két(szeres) személy. Talán idesorolható: antiókhiai (és alexandriai?) iskola, logoszkrisztológia, Kalcedon, (monofüzitizmus?).

KALCEDON UTÁNI MODELLEK

Messzire vezet, így itt már tulajdonképpen csak felsorolásokban érdemes szót ejteni azokról a modellekről, amelyek azt taglalják, Isten miképp van jelen Krisztusban – hiszen a teológia feladata, hogy tisztázza az isteni és emberi elemek (természet) közötti viszonyt. A kalcedoni zsinat 451-ben lefektette az alapelvet: Krisztus egyidejűleg valóságos Isten és valóságos ember voltának megállapítása után a részletek (hogyan is valósul ez meg, miképp viszonyul egymáshoz a két természet)

nem alapvető fontosságúak. A részletek körül nagy vita volt, a *'kalcedoni dogma'*¹⁴ egy realista megközelítésre alapozott konszenzus.

Sokfajta felfogás található egymás mellett a teológiában (kulturális-filozófiai környezettől függően is) a kettős természet kifejtésére, amelyek akár máig is élnek. Néhányat érdemes lehet megemlíteni.

Az istenes élet példája: A felvilágosodás kihívása szerint Jézus csak annyiban térhet el más emberektől, hogy rendelkezhetett bizonyos képességekkel, de csak olyanokkal, amelyeket mások is elsajátíthatnak.

Szimbolikus jelenlet: A felvilágosodás fényében adott másik válasz (az előzővel egy töről fakadva) a hagyományos krisztológiai formulákat úgy értelmezi, mint Isten Krisztusban való jelenlétének szimbólumait – tehát nem lényegi jelenlétként.

Krisztus mint közvetítő: Krisztusra, mint az emberiség és Isten közötti közvetítőre összpontosít: a transzcendens Isten és a bukott emberiség közötti szakadékot hidalja át.

A Lélek jelenléte: Az isteni jelenletet magyarázza Krisztusban, az *Ószövetségre* nyúlik vissza – a Messiás is összekapcsolódik a Szentlélekkel történt felkenéssel. (Az e körül zajló vita feloldása talán ilyen lehet: Krisztus kettős természete azt jelenti, hogy már születésétől/fogantatásától jelen van benne Isten Lelke, tehát nem kereszteléskor vagy máskor kapja.)

Kinyilatkoztató jelenlet: az isteni kijelentés kizárólag Krisztus kijelentésének eseményén keresztül valósul meg, ezenkívül nincs más kapcsolat Isten és az emberiség között. A feltámadás alapozza meg Jézus azonosságát Istennel, és teszi lehetővé, hogy ezt az azonosságot mint *'kinyilatkoztató jelenletet'* visszavihessük Húsvét elé is.

Lényegi jelenlet: Isten lényegi jelenlétének állítása Krisztusban. A bizánci teológiában a lényegi jelenlet azért is fontos, mert ez az alapja az ikonok készítésének.

Kenotikus krisztológia: a megtestesülés magában foglalja a *kenósziszt*, azaz Krisztus önkéntesen félretette isteni tulajdonságait (Fil 2,6-8-ra alapozva).

¹⁴ A rövidség kedvéért ezt a megnevezést használom Krisztus kettős természetének tanítására (mivel a kalcedoni zsinat véglegesítette), amelybe ugyanakkor a háttérben beleérttem a Szent-háromságról szóló tanítást (*Nicea-Konstantinopolitanum*) is.

JÉZUS HÉT SZAVA A KERESZTEN

Vizsgáljuk meg most Jézus hét szavát a kereszten – Krisztus kettős természetének emberi és isteni oldalai felől!

A HÉT SZÓ AZ EVANGÉLIUMOKBAN

Először rendezzük táblázatba Jézus hét szavát! Bár a feldolgozás logikája némi módosítást is igényel, alapvetően alkalmazkodunk a hagyományosnak tekinthető felosztáshoz: 1. „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab). 2. „Bizony mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban” (23,43). 3. „Asszony, íme, a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Íme, a te anyád!” (19,26-27). 4. „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (27,46b; Mk 15,34b) 5. „Szomjazom” (19,28). 6. „Elvégeztetett!” (19,30a). „Atyám, a Te kezembe teszem le az én lelkemet! És ezt mondva meghalt” (23,46). A feldolgozás logikája miatt a későbbiekben a középső szót (Éli, éli...) kétféle módon vizsgáljuk, valamint a konkrét szót ugyan nem jelentő, de a hatodik (Mt, Mk, Jn) vagy hetedik (Lk) szóval szorosán összetartozó, mind a négy evangéliumban ott álló (és ebben az értelemben kiemelten fontos!) lélekkilehelést nyolcadik tételként hozzávettük – mint egy félig-meddig beszédet helyettesítő sóhajt. Leginkább az indokolja ezt, hogy statisztikája szignifikáns eltérést mutat a hetedik szóhoz képest (mérsékeltebbet a hatodikhoz képest).

(Érdekes, hogy a Károli-fordításra visszamenően mindkét protestáns új fordítású szöveg meghagyta Lukács esetén a meghalt kifejezést, holott a görögben ugyanúgy a lélekkilehelés áll! Elemzésünk tekintetében pontosan erre esik a hangsúly – azzal függ össze, ahogyan Jézus korábban arról beszél, hogy küldetése életével kapcsolatban éppen az önkéntes, aktív odaadás és visszavétel [Jn 10,18]. A görög szövegek apró változatai nem jelentenek lényeges tartalmi különbséget: αφηκεν το πνευμα [Mt]; εξηπνευσεν [Mk, Lk]; παρεδωκεν το πνευμα [Jn].)

Megjegyezhetjük, hogy Jézus kereszten mondott szavainak hetes száma sem az evangéliumokból, sem az egyházatyákból nem következik, a középkori misztikával jelent meg: Bonaventura, Tournai-i Guilbertus, Sziénai Bernardin, Kempis Tamás írásaiban lett az elmélkedés tárgya.¹⁵ Jelen munkánk azonban más szempontból vizsgálja a golgotai eseményeket, ezért is voltunk kénytelenek a hagyományok tiszteletben tartása mellett mégis némileg módosítani.

¹⁵ Jézus hét szava a kereszten. *Magyar Katolikus Lexikon*. <http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20h%C3%A9t%20szava%20a%20keresztlen.html> (2020. május 15.)

<i>Mt</i>	<i>Mk</i>	<i>Lk</i>	<i>Jn</i>
		„Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab).	
		„Bizony mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban” (23,43).	
			„Asszony, íme, a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Íme, a te anyád!” (19,26-27).
„Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (27,46b).	„Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (15,34b).		
			„...hogy beteljesedjék az Írás, így szólt: Szomjazom” (19,28).
„Jézus pedig ismét hangosan felkiáltott” (27,50a).	„Jézus pedig hangosan felkiáltva [...]” (15,37).		„Elvégeztetett!” (19,30ba).
		„Atyám, a Te kezembe teszem le az én lelkemet!” (23,46b).	
„kilehelte/elengedte lelkét” (27,50b).	„[...] kilehelte a lelkét” (15,37).	„És ezt mondva meghalt/kilehelte lelkét” (23,46c).	„És fejét lehajtva, kilehelte/átadta lelkét” (19,30bb).

Elsőként pusztán az evangéliumokban található jézusi önkijelentések kettősségét, az isteni és az emberi vonásokat szemléljük:

Máté és Márk evangéliuma: Érdekes, hogy a legkritikusabb (középső) mondatot csak ők írták le. Mivel halálakor csak a felkiáltás tényét, de tartalmát nem közlik, náluk tulajdonképpen Jézusnak első és egyetlen, így végletekig kihangsúlyozott szava a kereszten a jól ismert zsolotáridézet, amely nyilvánvalóan messiási összefüggésbe kerül. Épp ezáltal lesz felfoghatatlan. Egy kegyes zsidótól a maga üldözött életében teljesen érthető, ha Isten felé kiönti azon panaszát is, hogy úgy érzi, nemcsak az emberek, de még Isten is elhagyta őt. Mit kezdünk azonban azzal, hogy az a Márk, aki egyetlen szóként az Istentől elhagyatottságot jegyezte le, azt is leírja, hogy a százados erről az elhagyott és megcsúfolt emberről kijelenti: „Bizony, ez az ember Isten Fia volt!” (Mk 15,39)? Világi tekintetben természetesen lehetne azt mondani, hogy a problémák eltűnnek azzal, hogy Jézust pusztán egy

szerencsétlen sorsú embernek tekintjük. De nemcsak a pogány katona vall Jézus isteni természetéről, hanem a tanítványok húsvét utáni tapasztalatai is. Keresztyén oldalról nyilván képtelenség ilyen rövidzárlatos megoldást találni a paradoxonra, hiszen akkor hazugságnak kell tartanunk Jézus önkijelentéseit is. Ez esetben viszont egyáltalán mit számítana, hogy mit mondott a kereszten?!

Lukács evangéliuma: Az Atya bocsánatát kérni üldözői számára emberként nem okoz gondot, ám isteni oldalról már problémásabb, hiszen fontos, miként is viszonyul az Atyához, mi a közös és mi a különböző bennük. – A gonosztevőhöz szólva Istenként van hatalma kijelenteni, hogy Vele lesz a Paradicsomban. Emberként már némileg problémásabb ugyan, de azért gond nélkül felfoghatjuk prófétaiké igének, amely Isten szavát emberi szóban közvetíti. – Az Atya kezébe ajánlani lelkét emberként semmiképp nem okoz problémát. Istenként már furcsább. Igaz, nem jobban, mint istenként egyáltalán meghalni. Itt mindenesetre már kicsit kiköppenünk a logikailag kezelhető tartományból.

János evangéliuma: Testamentumként könnyen érthető akár emberi, akár isteni vonatkozásban, hogy Máriát és Jánost egymásra bizza. – Emberként természetesen szomjazott Jézus. Az isteni oldal tekintetében viszont nem tudunk vele mit kezdeni, legfeljebb jelképesen, antropomorfizmusként olvasunk ilyesmit Istenről. Ellentmondás ugyanakkor nincs, ezt egyszerűen csak az ember-oldala mondja, ahogyan el tudott fáradni, aludt stb. – Az „Elvégeztetett!” alapvetően természetesen a megváltás isteni művére utal, de földi életét, földi küldetését tekintve emberként is érthető kijelentés halála pillanatakor.

A „Miért hagytál el engem?” panasz-felkiáltás teljesen érthető egy embertől (hiszen a már meglevő zsoltárt idézi) – de hogyan mondhatja ezt az, Aki egy az Atyával, Aki mindig az Atya akaratát teszi? Isten elhagyta Önmagát, ahogyan a zsoltáros költőt is elhagyta szíve (Zsolt 40,13c.)?! Az isteni Atya elhagyta isteni Fiát? Krisztus személyének titkát sokféleképp igyekezett megfejteni az egyház- és teológiatörténet. Ezekre se *doketizmus*, se *adoptizmus/adoptianizmus*, se *szabellianizmus*, se *arianizmus*, se *nesztorianizmus*, se *monofüizitizmus* vagy más herezisek nem adnak magyarázatot. Vajon a kettős természettel összefüggésben álló komplementaritás segíthet? A legmegdöbbentőbb kereszten mondott paradox szó mindenesetre az lehet, hogy Isten saját magát hagyta el. Ennek következtében alább ezt szükséges a legösszetettebben elemeznünk, ezért két sorra bontva szerepel: Tudja-e egy adott krisztológiai nézet emberi oldalról magyarázni, illetve tudja-e isteni oldalról?

A HÉT SZÓ A MODELLEK FÉNYÉBEN

Másodjára a jézusi hét szó magyarázhatóságát tekintjük a különböző modellek alapvonásainak fényében, miképp is tudják megmagyarázni azokat! Ezúttal Jézus szavait, mint sorokat és a modelleket, mint oszlopokat foglaljuk táblázatba. Valamiféle skálát alkalmazhatunk – szükség van némi különbségtevésre, ugyanakkor az értékek elég szubjektívek ahhoz, hogy túl sok lépcsőfokot ne legyen értelme alkalmazni. Ezért egy ötfokozatú skála tűnik a legcélszerűbbnek. Azokban az esetekben, amikor a magyarázhatóság lényegében egyértelműen igen, a 2-es értéket alkalmazzuk, amikor egyértelműen nem, akkor pedig a -2 értéket. Amikor van bizonytalanság, de inkább hajlik egyik vagy másik irányba az értékelés, akkor az 1, illetve -1 értéket alkalmazzuk. Ha túl nagy a bizonytalanság, akkor azt 0 jelzi. (Néhol bizonyára vitatható az érték, egy későbbi újabb mérlegelés netán más eredményt adna más alkalommal – a lényegét, az összképet azonban úgy vélem, nem befolyásolja némi bizonytalanság, pl. az átlagban kevésbé érződik hatása.) Speciális jelként szerepel még az 'Ø' (mint az üres halmaz jele), amely azt mutatja, hogy mivel az adott felfogás eleve tagadja valamelyik természet meglétét, ezért tulajdonképpen a problémát meg sem tudja megvizsgálni, saját keretein belül nem értelmezhető a kérdés (az átlag tekintetében jelenleg 0 értékkel játszik szerepet, bár megfontolható az is, hogy az átlagba bele se számítson). Az értékek alkalmazása lehetővé teszi, hogy akár Jézus egy-egy mondatára, akár egy-egy modellre vonatkozóan átlagot képezhessünk, és abból következtessünk egy nézet összesített jellemzőire (a hét szóra/mondatra koncentráltan).

Szükséges megemlíteni, hogy jelenleg úgy tűnik, a nesztorianizmus és az eutühikizmus annyira nem illik bele táblázatunkba, annyira más síkon domborodik ki felfogásuk lényege, hogy nem biztos, hogy relevánsak a cellák értékei és az oszlopaik átlaga. Ugyanis ezek a tanítások nem a természetek meglétéről vagy meg nem létéről szólnak (ennyiben elfogadják mindkét természetet, tehát látszat szerint akár meg is egyezhetnének a *'kalcedoni értékekkel'*), hanem azok viszonyát magyarázzák heterodoxnak nyilvánított módon. Így hát akár minősíthetnénk úgy, hogy majdnem mind a hét szót tökéletesen tudják értelmezni – mégis nyilvánvaló, hogy téves voltuk miatt nem célszerű ennyire szorosan a kalcedoni dogma mellé sorolni. Ezeket inkább csak fentebb, a tanítások *'százalékos formában'* történő megjelenítésénél értékelhetők adekvátan – ott viszont nagyon is határozott helyet foglalnak el. Mindemellett megkíséreltük szerepeltetni a táblázatban, hiszen a négy nagy korai eretnekséghez tartozva nélkülük hiányérzetünk lehet, de az eredményt csak nagyon óvatosan érdemes kezelni. Annak érdekében, hogy mégis láthatóvá legyen pontértékben is a hiányuk, itt a szokásosnál kritikusabban (mondhatni *'túl-zóbban'*) vettük figyelembe elhajlásaikat. (Megjegyzendő, hogy a két felfogás közül még mindig az eutühikizmus esetén könnyebb eltérést kimutatni a hét szó magya-

rázóerejében, a nesztorianizmus eltérése annyira hajszálnyi, hogy alig lehet még felnagyítva is 'pontvesztéséget' tulajdonítani neki.)

A vizsgálat továbbfejlesztésének irányát adhatja egy diakrón elemzés, valamint a krisztológiai nézetek valamiféle hálózatos, egymással való dinamikus viszonyukat is szem előtt tartó elemzés. Hiszen pl. a logosz-krisztológia megjelenése és annak kalcedoni zsinatig tartó fejlődése nem teljesen egységes az elemzésünk szempontjából sem (bár egyúttal úgy vélem, nem is olyan nagy a különbség, ha a lényegét tekintjük, és nem a részleteit), valamint az időközben megjelenő aktuális tévtanítások kontextusában is változik némileg a megítélésük. Mindezek számításba vétele tulajdonképpen egy többdimenziós vizsgálatot és több idősíkra bontott táblázatot, esetleg alnézetekre bontást (és jelentős méretnövekedést) igényelne. Most azonban a túlbonyolítás elkerülése végett nem célszerű elveszni az ilyen részletekben, elveszítve a fő, átfogó eredményt. Ezért jelenleg meg kell elégednünk a némileg pontatlanabb, szinkrón értékeléssel – amit tekinthetünk úgy is, hogy aféle átlagos, lényegi jellemzője az irányzatoknak.

Először az egész táblázatot tekintsük át, aztán részletezzük:

<i>Jézus szava</i>	<i>Ebionitizmus</i>	<i>Doketizmus</i>	<i>Alexandriai iskola</i>	<i>Antiókhiai iskola</i>	<i>Logosz-krisztológia</i>	<i>Adoptizmus</i>	<i>Patripasszianizmus</i>	<i>Szabellianizmus</i>	<i>Arianizmus</i>	<i>Apollinarianizmus</i>	<i>Nesztorianizmus</i>	<i>Euthükizmus</i>	<i>Monofizitizmus</i>	<i>Kalcedon</i>	<i>Átlag</i>
„Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab).	2	-1	2	2	2	1	-2	-1	2	1	2	2	2	2	1,14
„...ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43).	0	2	2	2	2	1	2	2	1	2	2	1	2	2	1,64
„Asszony, íme, a te fiad!... Íme, a te anyád!” (Jn 19,26.27).	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2,00
„Szomjazom” (Jn 19,28).	2	-1	2	2	2	2	1	0	2	1	2	2	2	2	1,50
„Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk 15,34b.; Mt 27,46b).	2	Ø	2	2	1	2	-1	-1	2	1	2	2	2	2	1,29
	Ø	-2	1	2	2	-1	-1	-2	Ø	2	1	2	1	2	0,50
„Elvégeztetett!” (Jn 19,30a).	-2	2	2	2	2	2	2	2	-1	1	2	2	2	2	1,43
„Atyám, a te kezedbe teszem le az én lelkemet!” (Lk 23,46).	2	1	1	2	2	1	-2	-2	2	-1	2	2	1	2	0,93
„És fejét lehajtva, kilehelte lelkét” (Jn 19,30b).	-2	2	2	1	2	1	2	2	-1	2	1	0	2	2	1,14
Átlag	0,67	0,56	1,78	1,89	1,89	1,22	0,33	0,22	1,00	1,22	1,78	1,67	1,78	2,00	1,29

A részletezésben valószínűleg kevésbé igényelnek magyarázatot azok a rubrikák, amelyekben 2-es érték áll. Ezért csak az ennél kisebbnek ítélt eseteket fejtem ki:

Az Atya bocsánatáért esedezés a *doketizmus* számára azért lehet problémás, mert ha Jézus embersége csak látszat, akkor tulajdonképpen ki is szólítja meg az Atyát? Az *adoptizmus* esetén ez kevésbé probléma, mivel ha isteni erővel felruháztak is, de elsődleges embernek tekintették Jézust, így ezen emberi oldal nagyjából indokolja, hogy az Atyához imádkozzon. A *patripaszianizmus*, mivel azt állította, hogy az Atya feszített meg, lényegében kizárja a magyarázhatóságot, hiszen akkor önmagához szólna. A *szabellianizmus* is csak Isten három világhoz viszonyulását látta a szentháromsági személyekben, ezért ha egy fokkal enyhébb mértékben is, de nem képes megmagyarázni az *önmegszólítást*. Az *apollinarizmus*, mivel ha nem is teljesen tekinti Jézust embernek, de részben mégis elfogadja ezen oldalát is, így részben magyarázható az Atya megszólítása.

A latornak tett ígéret az isteni természet alapvető elfogadása miatt a legtöbb esetben probléma nélkül értelmezhető. Mivel az *ebionitizmus* és *arianizmus* tagadja Jézus isteni természetét, ezért ennek az ígéretnek csak emberi jogát lehet indokolniuk – tehát legjobb esetben prófétai jóvendölésként. Mivel az *ebionitizmus* nyíltan tagadja az isteni természetet, ezért ide 0 került (azért nem -2, mert próféciaként azért egy ember is mondhat ilyet), míg az *arianizmus* teremtményként ugyan, de azért különbséget tesz Krisztus és az emberek között, ezért ide 1 került. Az *adoptizmus* afféle *'ráruházott'* isteni jelleget elfogad Jézus esetén, de ez azért kisebb méltóság, mint a teljes isteni természet, ezért itt is 1 áll. Az *euthükizmus* esetén nehéz a döntés, de amint fent kifejtettük, itt ha másért nem, a szigorúbb megítélés miatt jelezni kellett némi deficitet.

A harmadik szó tulajdonképpen nem függ a Krisztus természetéről szóló fel fogásoktól, ezért itt könnyű volt mindegyik nézetben belül magyarázatot adni, és lényegében a magyarázatok azonosak is: Jézus halála előtt mintegy végrendelkezik anyja és a szeretett tanítvány egymásra bízásáról.

A szomjúság a *doketizmus* alapján valójában nem nyer magyarázatot, hiszen az emberlét csupán látszat Jézus esetében. Ugyanakkor elképzelhető, hogy itt is valamiféle *'látszatszomjúság'* legyen az emberi látszat révén a magyarázat, ezért -1 lett az érték... A *patripaszianizmus* és *apollinarianizmus* számára is kétséges a szomjúság magyarázata (de nem lehetetlen), így e helyeken 1 áll. A *szabellianizmus* esetén szigorúbbnak kell lennünk, hiszen teljesen eltünteti az Atya és Fiú közötti különbséget, ami viszont emberi tulajdonságainak – így a szomjúságnak is – nagyobb háttérbe szorítását jelenti: 0.

Egyelőre ugorjuk át a negyedik szót, mert azt összetettebben kell elemeznünk!

Jézus küldetésének célhoz érkezését bejelentő szava úgy tűnik, az *ebionitizmus* keretein belül, Jézusban csak egy embert látva, nem is mérlegelhető: mi is végeztette el? Semmiképp nem a megváltás (márpedig a keresztyén teológia a megváltás

elvégzésére kell értse e szavakat)... Leginkább a –2 fejezi ki a valóságot. Az *arianizmus* ugyanakkor embernél többet lát Jézusban, ezért itt a –1 látszik legalkalmasabbnak. Az *apollinarizmus* azáltal, hogy gyengíti Jézusban az emberi természetet, gyengíti a megváltást is (lásd NAZIANZOSZI GERGELY ellenvetését), ezért itt 1 áll.

Az Atya kezébe ajánlani magunkat általában nem jelent értelmezési nehézséget. Az *alexandriai iskola* 1-es értéket kapott amiatt, hogy Jézus személyében inkább az isteni felé hajlik, és csak így lehet kifejezni, hogy nem abszolút problémamentes a magyarázat (jóllehet, ha nem egészekkel értékeltük volna, akkor akár hajolhatott volna a 2 felé is, pl. másfeles értékkel). A *patripasszianizmus* csak Isten egyik megjelenési formájának tekinti Jézust, azaz a *monarchizmus* kihangsúlyozása miatt nem lát igazi különbséget az Atya és a Fiú között. Ugyanaz az egy Isten (ha két megjelenési formájában is) miként ajánlhatná saját magát a saját kezébe? Így hát itt a –2 értékeli megfelelően a helyzetet. A *szabellianizmus*, ha lehet, még inkább tagadja a különbözőséget, így azonos a döntés. Az *apollinarianizmus* némileg enyhébben foglal állást (ha úgy tetszik, rejtettebben tagadja a különbséget), ide vélhetően elég a –1. A *doketizmus* és *adoptizmus* részben már adhat magyarázatot, ide vélhetően megfelel az 1. A *monofüizitizmus* esetén is felmerül némi kétség, de alapvetően kapunk magyarázatot: 1.

Izgalmas kérdéseket vet fel a hozzátoldott sóhaj: mit is takar az, hogy Jézus kilehelte lelkét (mind a négy evangéliumban a *pneuma* jelenik meg – és nem a *pszüché*, még ha ennek épp az életet hordozó volta miatt ezt logikusabbnak, érthetőbbnek is találánánk). Nincs mód részletesen kitérni rá, de kiemelt jelentősége van, hogy az *Újszövetség* kizárólag Jézusra használja e szókapcsolatot. A hétköznapi szóhasználatban a meghalás elterjedt kifejezése ugyan a „kileheli lelkét”, de ebben valójában nem ez a *‘golgotai forma’*, hanem az ószövetségi rejlik, ahol – amint azt az élethez kapcsolódásként várhatjuk is – a *nefes* jelenik meg. Épp az egyedi, *pneumára* vonatkozó használat hívja fel a figyelmet arra, hogy valójában itt Jézus nem csupán elszenvedti a halált, hanem saját maga a cselekvő – összefüggésben azzal, amit korábban említettünk halálával kapcsolatban: „Azért szeret engem az Atya, mert én odaadom az életemet, hogy azután újra visszavegyem. Senki sem veheti el tőlem: én magamtól adom oda. Hatalmam van arra, hogy odaadjam, és hatalmam van arra, hogy ismét visszavegyem: ezt a küldetést kaptam az én Atyámtól” (Jn 10,17-18).

Ezért tehát az elvégzetetett felkiáltástól el kellett választani a „kilehelte lelkét” tudósítást, hogy külön lehessen értékelni, vajon az adott felfogás lehetővé teszi-e ezt a *‘saját cselekvésű halált’*: Mivel az *ebionitizmus* csak embert lát Jézusban, itt –2 áll. Az *antiókhiai iskola* tekintete inkább az emberi jelleg felé hajlik, ezért találjuk az 1-es értéket – ám tulajdonképpen közel állhatna a 2-eshez, de annak érdekében, hogy különbség érzékelhető legyen, célszerűbbnek látszott e szónál a maximálisnál kisebb értéket adni. A második legnehezebb helyzetben az *arianizmus* van, itt azonban netán azért, mert Jézust nem közönséges embernek, hanem némileg

többnek, tökéletes teremtménynek tartja, inkább a -1 megfelelő. Az *adoptizmus* a felvett isteni jelleg miatt már legalább részben magyarázhatja azt a mondatot, itt 1 áll. A *nesztorianizmus* két személyre szakított Jézusa némi kétséget ébreszt a kettő viszonyát tekintve, és így hatalmát arra, hogy saját döntéssel haljon meg, ezért ide 1-et írtunk. Végül az *euthükizmust* kell megfontolnunk: nem teljesen tisztázható, miben is áll a *tertium quid*, amivé Jézus lett, tulajdonképpen mind isteni, mind emberi természetét elveszítve, ezért az erős kérdésességet tekintve a 0 mellett foglalkozhatunk állást.

A lélek kilehelését-letételét és az elhagyatottság felkiáltását, ha nem is a lukácsi együttes megfogalmazás alapján, hanem a tartalmi kapcsolat alapján, AUGUSTINUS is összekapcsolja: „a lélek halála az, ha Isten elhagyja, a test halála pedig az, ha a lélek elhagyja.”¹⁶ Azt is elmagyarázza, hogy míg a bűnös ember testét a lelke akkor is lehagyja, ha nem akarja, addig Jézus esetén a test és lélek egysége miatt hatalma van odaadni és visszavenni életét (Jn 10,18), és épp ez az oka annak, hogy Jézus gyorsabban halt meg, mint általában a keresztre feszítettek szoktak.¹⁷

Végül pedig a legnehezebb mondat maradt. A „miért hagyta el?” felkiáltás érdekessége, hogy bár majdnem mindegyik modell magyarázhatja – csak épp egészen más módokon! Ugyanis lehet érteni úgy is, mint amit egy ember mond el – csak épp így egészen mást jelent az Istentől elszakítottság átélése. Tehát itt a magyarázati egység csak formális lenne, ha ezzel a különbséggel nem törődnénk. Ezért jelöltem kétfajta lehetőséget is: felül az emberi oldal, alul az isteni oldal szerinti magyarázhatóságot. Így már kiderül, hogy valójában egyáltalán nem mindegyik felfogás tudja értelmezni Jézus e szavát, hiszen pl. ahol nincs kettősség, ott máris legfeljebb az egyik oldal adhat pozitív választ, a másik oldal lehet, hogy nem is létezik (\emptyset), de legalábbis csak részlegesen magyaráz. A kettős felosztás révén előállt bonyolultabb helyzet miatt ezúttal érdemes lehet egyesével részletezni a modellekhez rendelt értékeket:

Az *ebionitizmus* az ember-oldal tekintetében természetesen magyarázza a felkiáltást (2); az isteni oldal azonban számára nem létezik (\emptyset). A *doketizmus* számára épp az emberi oldal nem létezik (\emptyset); viszont amiatt, hogy csak az istenséget fogadja el Jézusban, nem magyarázza meg az Isten általi elhagyatottságot (-2). Az Atya kezébe ajánláshoz hasonló okból az *alexandriai iskola* az emberi oldalról teljesen magyaráz (2), ám az isteni oldalról némi kétség merül fel (1). A *logoszkrisztológiában* az emberi oldal értelmezése némileg kérdéses lehet amiatt, hogy mit is jelent pontosan az (pl. ÓRIGENÉSZ-felfogásban), hogy Jézus emberi lelke egyesült a Logosszal, ezért értékelése 1 lett; az isteni oldalt tekintve (mivel az Atyától különböző személynek fogja fel Jézust) nem látszik probléma (2). Az *adoptizmus* esetén,

¹⁶ Augustinus: *A Szentháromságról*, IV. 13,16., 155. o.

¹⁷ Uo. IV. 13,16., 156. o.

mivel Jézus csupán ember, ha isteni erő működik is benne, ezért az emberi oldalról tud magyarázatot szolgáltatni (2) – bár amiatt, hogy a kereszten már megtörtént az isteni adopciónak, enyhe kétség is felvetődhet –; viszont épp az isteni oldalról, annak pusztán erőként értett volta miatt alig magyarázható, Isten miként is hagyhatná el Jézust (–1). A *patripasszianizmus* számára emberi és isteni oldalról egyaránt kétséges, hogy kellő magyarázatot kapunk-e, jóllehet itt nem az Atya, hanem Isten a megszólított, ezért nem a legkisebb értéket kapta (–1, –1). A *szabellianizmus* szerint Isten csupán három módon viszonyul a világhoz, ezért itt Jézus emberi oldala maga is kétséges, és ezáltal a magyarázat is (–1); a három isteni morphe egyenlővé tétele miatt pedig az önmagától elhagyatott Isten végképp nem nyer magyarázatot (–2). Az *arianizmus* számára Jézusnak, mint Istennél kisebb lénynak, emberi oldalról érthető az elhagyatottsága (2); nem tudja viszont megmagyarázni isteni oldalról, hiszen az isteni természetet megtagadta Krisztustól (Ø). Az *apollinarianizmus* felől szemlélve, mivel tagadja, hogy Jézusban tökéletesen meg lett volna az emberi természet, ezért Jézus e szavainak emberi oldalát gyengébben magyarázza (1); isteni oldalról, mivel istenségét a Logosz adja az Atyától különböző Jézusnak, és e természetét tökéletesnek ismeri el, magyarázni tudja (2). A *nesztorianizmus* felől tekintve, ha két személyre szakítva is, de létezik emberi természete, ezért efelől magyarázható (2); ellenben ugyanezen a kettészakítás már kérdésesebbé teszi némileg, hogyan is érthető az isteni oldal tekintetében az *önmegszólítás és önkézbé ajándás*, ezért itt egy pontot elvontunk (1). Mivel a *monofüzitizmus* úgy vallja Krisztus egyetlen természetét, hogy az inkább isteni, ezért emberi oldalról magyarázható Jézus szava (2); kicsit kérdéses, isteni természete felől kapunk-e magyarázatot az Istentől való elhagyatottság felkiáltására (1). A Szentháromságról és Krisztus kettős természetéről szóló dogmák fényében (röviden Kalcedon néven összefoglalva a táblázat utolsó oszlopában) természetesen Jézus mindegyik szavát tudjuk értelmezni, magyarázni, így ezt is: mivel Jézus teljesen ember és teljesen Isten, ugyanakkor az Atyától különböző személy, egyik szempontból sem okoznak gondot szavai: Isten elhagyhatja az ember Jézust (2), de az Atyaisten is elhagyhatja a Fiúistent, mint Tőle különálló isteni személyt (2).

Gyanítom, hogy sokakban felvetődik az az alapvető kérdés, amely akár az egész tanulmányt megkérdőjelezheti: Mi érteleme egy ilyen összevetésnek? Mit számít, hogy sok tekintetben szubjektív értékeléssel mit írunk egy-egy cellába, az egyes felfogásokba mintegy kívülről beleolvasva a magyarázati erősségeket? Az észrevétel jogos, mégis úgy tűnik, hogy minden kifogás mellett is tanulságos egy ilyen vizsgálat. Egyrészt segít átgondolnunk, mit is jelent a kalcedoni kettős természet dogmája (jelesül a golgotai események tekintetében), másrészt rámutat, milyen bonyolult is volt az egyház útkeresése Jézus személyének helyes értelmezéséhez, mennyire nem egyértelmű a megoldás, és miért is volt oly sokféle próbálkozás (ezt fogja szemléltetni alább a dogmafejlődés párhuzamba állítása a kvantumelmélet

fejlődésével). Az pedig, hogy épp a jézusi hét szó elemzésével foglalkozunk, kifejezi, hogy a keresztyénség legdöntőbb eseménye a kereszten zajlott, és e szempontokkal is mélyebben elmerülhetünk a lutheri *theologia crucis*¹⁸ rejtelseiben.

A táblázat statisztikai kiértékelése is szolgál néhány tanulsággal. Ha egyesével természetesen némileg szubjektív becslés alapján álltak is elő a cellák értékei, kiátalagolva mégis javul a becslés megbízhatósága. Így oszlop-átlagot képezve egy-egy tanítás alkalmasságának valamiféle mértékét kapjuk – ha úgy tetszik, az ortodoxiától való távolságát mutatja Jézus hét szava szempontjából. Érdeemes a tanítások némelyikének eredményét külön is elemezni, értelmezni. (Az irányzatok értékelését érdemes összevetni a dogmatörténeti művek megállapításaival is; az egyszerűség kedvéért ezúttal KELLY-re¹⁹ hivatkozom, de természetesen a nézetek ismertetése előtt említett kötetek tőle, illetve PELIKAN-tól és VANYÓ-tól²⁰ szintén támogató segítségünkre vannak.) Tegyük meg hát ezt az analízist csökkenő átlagértékek szerint!

2,00: Nincs miért csodálkozni azon, hogy a maximális értéket csak a kalcedoni formula nyerte el, hiszen épp azért volt szükség a megalkotására, mert bármely már rendelkezésre álló modell legalább részben hiányos vagy egyoldalú volt.

1,89: Talán nem meglepő, hogy a kalcedoni dogma magyarázóerejéhez – csupán egyetlen *'hajszállal'* lemaradva – legközelebb az *antiókhiai iskola* és a *logoszkrisztológia* áll, jóllehet eltérő okból. Az antiókhiai iskola képviselőinél is találkozunk némi kiegyenlítetlenséggel, de tény, hogy kiálltak a két természet mellett,²¹ Jézus emberi lelkét is komolyan vették,²² ugyanakkor némi értelmezési nehézséget jelent, hogy a személyiség és a természet közötti különbséget nem értékelték megfelelően,²³ talán éppen ezért a lélekkilehelésnél jelentkezett a hiány és a kiegyensúlyozatlanság következtében pontcsökkenés. Mindemellett tény, hogy a Khalkedóni dogma leginkább Rómának és az antiókhiai iskolának felelt meg, így nem csoda, hogy nagyobb átlagot ért el, mint riválisa.²⁴

¹⁸ Lásd pl. Loewenich, Walter von: *Theologia crucis. A kereszti teológiája Luthernél*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség – Evangélikus Sajtóosztály, 2000; Perce Sándor – Szakács Tamás – Tubán József: *A kereszti teológiája és a lelkigondozó szolgálata*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség – Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, 2002; Forde, Gerhard O.: *Ki a kereszti teológusa? Gondolatok Luther Heidelbergi disputációjáról*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005; és McGrath, Alister E.: *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford – New York, Basil Blackwell, 1985.

¹⁹ Kelly i. m.

²⁰ Kelly: *Early Christian Creeds*; Pelikan: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*; Vanyó: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*; Vanyó: *Az ókeresztény egyház és irodalma*.

²¹ Kelly: 293.

²² Kelly: 301–302.

²³ Kelly: 308–309.

²⁴ Kelly: 441–442.

Első pillantásra bizonyára sokan meglepődnek a logoszkrisztológia eredményén. Mélyebb átgondolás mégis adhat magyarázatot: ez a felfogás az apologeták korából ered, az idők során igyekeztek a tanfejlődéssel lépést tartani, és ilyen értelemben aztán konvergált Kalcedonhoz, és természetesen afféle ötvözetként kezeltük, eltekintve az egyes szerzők részletekben mutatkozó eltéréseitől. Lényegük azonban az, hogy a Szentírással összhangban igyekeztek intellektuálisan kielégítő magyarázatot adjanak Krisztus és az Atya Isten viszonyáról (épp ezért indultak ki a jánoszi prológus Logoszából), szigorúan a monoteizmus talaján állva. Az *Újszövetség* alapján nem volt számukra kérdéses Krisztus kettős léte, így természetes, hogy a golgotai események sem okoztak számukra problémát – jóllehet azért sem, mert a részleteket nem látták szükségesnek kidolgozni. Ezt a magyarázattal úgy tűnik, Kelly is osztja.²⁵

1,78: A *'második hajsza'* is tartogat tanulságokat. Az *alexandriai iskola* nyilvánvalóan a fősodorban található (az *antiókhiai iskolával*, valamint a *logoszkrisztológiával* együtt – amennyiben történelmi útjuk egészében, fejlődésüket és aztán a zsinatok által kikristályosodott tanhoz formálódásukat is értékelve tekintjük – a dogmához vezető kristályosodási folyamat sűrűjében található, nem valamelyik elágazáson). Az antiókhiaiakhoz képesti lemaradást az okozza, hogy hellenizáló előfeltevéseik²⁶ következtében Jézus isteni tulajdonságainak erős hangsúlyozásával a kiegyensúlyozatlanságuk a monofüzitizmus felé viszi őket (szélsőséesebb képviselői konkrétan is meg akarták erősíteni az egy természet tanát²⁷).

Ezek fényében az is érthetőnek tűnhet már, hogy a *monofüzitizmus* is itt ért el helyezést. A két természet hitvallásba vételével elsősorban az antiókhiai felfogás nyert alátámasztást, és az *Egyesülési formulában* KÜRILLOSZ is hajlandó volt elfogadni, Keleten sokan mégis az ő és az alexandriai iskola elárulásának látták.²⁸ Antiókhia akkor lett volna győztesnek tekinthető, ha az alexandriaiak álláspontjában lévő alapigazságokat is magába tudta volna építeni – és így maga is módosult volna. Mivel ez nem történt meg,²⁹ a viták folytatódtak, további konstantinápolyi zsinatok igyekeztek megtalálni az egyensúlyt (új-khalkédónianizmus, monotheléta vita).³⁰ A viták tulajdonképpen végül el sem juthattak a nyugvópontra, hiszen az arab hódoltsággal tulajdonképpen lehetetlenné vált a további párbeszéd... Mindemellett látni kell, hogy tulajdonképpen a szélsőséget leszámítva a monofüziták inkább csak a két természet formuláját utasították el (pl. nesztorianizmustól

²⁵ Kelly: 95–96.

²⁶ Kelly: 153.

²⁷ Kelly: 330–331.

²⁸ Kelly: 341–342.

²⁹ Kelly: 342.

³⁰ Kelly: 343.

tartva), de tulajdonképpen a lényegi szándékát (pl. apollinarizmus, euthükizmus elkerülése) nem. Tehát a *monofüzita* tanokat nem egyszerűen a kalcedoni tanítással való ellenkezés szülte, hanem inkább arról van szó, hogy nem találták elég megfelelőnek, elég meggyőzőnek azt a filozófiát, amire a kettős természet dogmája épül – ezért ha egy fokkal alatta is marad az *antiókhiai iskolának* és a *logoszkrisztológiának*, jogos lehet a dobogós helyezés az *alexandriai iskola* mellett. Mindenesetre arra tekintettel, hogy a monofüzitizmus tulajdonképpen egyfajta radikális alexandrizmus (végképp szoros rokonságban áll vele), nem nagy csoda, hogy egyforma átlagot értek el.

Megdöbbenést kelthet ellenben, hogy ezekkel azonos eredménnyel zárt a *nesztorianizmus* is. Annyiban azért érthető, hogy végső soron az alexandriai Logosz-test és az antiókhiai Logosz-ember feszültségéből eredően próbált utat találni NESZTORIOSZ, ilyen értelemben tehát egyúttal ezen nézetekben gyökerezik, feltehetően őszinte szándéka egy szintézis megalkotása volt, ha tévesen is próbálta meg ezt elérni,³¹ az egyensúly felé mozdulás helyett a még kiélezettebb sarkítás felé.³² Az is indokolhatja némileg a jó eredményt, hogy a múlt század elején felfedezett műve alapján ma már nézeteit is kicsit másképp látjuk.³³ A szintézis irányát biztosan elvétette, fogalmilag végképp eltér a később kanonizálttól, de igyekezett – a vádakkal ellentétben – Krisztust egyetlen személyként felmutatni, de óvakodott attól, hogy lényének kettősségét megszüntessük (elsősorban az ouszia és nem a phüszisz kettősségét emelte ki).³⁴ Egészen meglepő hasonlóságokat fedezhetünk fel a NESZTORIOSZ által vallott felfogás kettőssége és a komplementaritás között (és épp ez Kalcedonnak is egyik fő jellemzője!).³⁵ Mindezek legalább némileg alátámasztják KELLY véleményét is, miszerint NESZTORIOSZ a szó klasszikus értelmében nem volt nesztoriánus – igaz, hogy az eredmény, minden jó szándék ellenére, félresikerült, nem tudta jól megragadni az Úr személyének problémáját, felületes is maradt.³⁶ Ahogyan már korábban szó volt róla, azért is a jó ponteredmény, mert magát a kettős természetet tulajdonképpen elfogadja, nem a vizsgálatunk vonalán téved, hanem egy másik dimenzióban, így a pontozásban csak enyhítve jelentkezik eltérés.

1,67: A *'harmadik hajszállal'* lemaradó euthükizmus eredményén is meglepődetnénk. Itt is igaz, akárcsak NESZTORIOSZ esetén, hogy Jézus kettős léte eredetét tekintve elismert Euthükész-nél is, bár a megtestesülés után már tagadta, az egye-

³¹ Kelly: 310.

³² Kelly: 311.

³³ Kelly: 312.

³⁴ Kelly: 313–314.

³⁵ Kelly: 316.

³⁶ Kelly: 317.

sülésben szerinte az emberi természet végső soron megszűnt³⁷ – épp ez a pont lehet az, ami miatt egy pontot veszített a nesztorianizmushoz képest. Érdemes odafigyelni KELLY jellemzésére, miszerint tanának logikai következménye ugyan doketizmus, de EUTHÜKÉSZ maga nem doketista vagy apollinarista, hiszen vallotta Krisztus emberségének valóságát és teljességét, ha zavaros és képzetlen gondolkodó volt is, és így hibás módon igyekezett megvédeni Krisztus egységét.³⁸ Ez magyarázatot adhat arra, miért nem a doketizmushoz hasonló átlagot, hanem jóval magasabbat ért el. (Végső soron a nesztorianizmus és az euthükizmus, összevetve névadóik nézeteivel is, azt jelzik, hogy egy tanítás 'veszélyességét' nem feltétlen a 'tévedés mértékével' arányos. A követők azonban logikailag továbbhaladtak az alapítók útján, és így vált végképp nyilvánvalóvá, hogy épp az a veszélyes, hogy literálisan kicsi az eltérés, ezért meggyőzően hat, a végeredmény azonban már roppant káros...)

1,22: Jóllehet az *apollinarizmus* szintén az Alexandria–Antiókhia-tengelyről indul, de az előbbiekhöz képest már sokkal nagyobb mértékben sarkította ki tanítását az egységre – a kettősség háttérbe szorításával. Ezért már jól érzékelhetően elmarad a dobogótól.³⁹ Sok más felfogáshoz hasonlóan itt is az történt, hogy egy amúgy jogos (ez esetben alexandriai) gondolatot logikailag elviszi egészen a határaiig,⁴⁰ de épp ezzel jut tévútra (ugyanis logikailag feloldotta a műsztériont, ami viszont ezáltal kisiklott a kezei közül). Természetes a hasonlóság az euthükizmus-sal, ám annál szélsőségesebb volta miatt alacsonyabb eredményt ért el.⁴¹

Az *adoptizmus* szintén egy sikertelen kísérlet Isten egységének megőrzésére.⁴² Bár SZAMOSZATAI PÁL radikális képviselője, mégis az irányzatnak jellemzője, hogy bár a trinitárius formát alapvetően elfogadták, ezt azonban – KELLY kifejezésével – arra használták, hogy fátyolként fedjék el vele azt a teológiát, amely meztelenül valójában unitárius.⁴³ Talán épp ez a fátyol fedi el a meztelenséget, és indokolja a doketizmushoz képesti jobb átlagértéket.

1,00: Mivel az *arianizmus* alap gondolata (Isten egy és oszthatatlan, ha bárki-bármilyen részesülhetne istenségében, az már dualitás lenne, így istenségében nem részesülhet senki, még Krisztus sem⁴⁴) olyan filozófiai alapkiindulás, amelyből semmiképp nem volt hajlandó engedni, természetes, hogy a *Szentírás* értelmezését is alárendelte ennek a posztulátumnak. Így hát nincs miért csodálkoznunk, hogy

³⁷ Kelly: 331–332.

³⁸ Kelly: 333.

³⁹ Kelly: 293.

⁴⁰ Kelly: 290.

⁴¹ Kelly: 291–292.

⁴² Kelly: 115–116.

⁴³ Kelly: 118.

⁴⁴ Kelly: 227.

a golgotai történések értelmezésében is messze elhajlott az ortodoxiától. E tekintetben tulajdonképpen csodálkozhatnánk is azon, hogy egyáltalán ekkora átlagot elért; ugyanakkor, mivel tudjuk, hogy az exegézisét is alárendelte premisszájának, mégis érthető, tulajdonképpen nem látta különösebben problémásnak a bibliai leírások adaptációját. Mindemellett, még a lindbecki nyelvi-kulturális dogmaszemlélet mellett sem lehet elmennünk azonban teljesen amellett, hogy a *Szentírás*nak is meg kellett volna felelni. Ezekhez azonban nem illeszkednek azon tételei, amit kiindulásából levezetett:⁴⁵ a Fiú teremtményi (ez az ebionitizmushoz közelítő komoly pontvesztéséget jelent elemzésünkben pl. az elhagyatottság, az „elvégeztett!” és lélekkihelyezés tekintetében), kezdettel rendelkező volta, a közvetlen ismeret hiánya az Atyáról (enyhébb pontvesztéség a latornak szóló ígéletben).

<1,00: Az 1 alatti átlagot elérő nézetek jól láthatóan már egyre több részletet egyre kevésbé tudnak magyarázni, mint szélsőségesebb krisztológiák. Ez nem meglepő, mivel csekély mértékben alapoznak az *Újszövetségre*, így nincs miért csodálkozni, ha magyarázóerejük is gyenge. Jól érződik rajtuk, hogy sok elhajlás van bennük. E téren páronként hasonló eredményük alapján az *ebionitizmus* és *doketizmus*, még inkább a *patripasszianizmus* és *szabellianizmus* tűnik a legnagyobb eltérésnek – azaz ezeknél a legnyilvánvalóbb a herezis.

Az *ebionitizmus* és a *doketizmus*, mint két, egyoldalú felfogás, egymás ellenpólusa, nyilvánvaló, hogy legtöbbször ellentétes előjellel kapott pontot, mert vagy az emberi, vagy az isteni jelleget tudja magyarázni – és épp ebben lehet annak magyarázata is, hogy némileg megelőzték a másik párost. (A doketizmust itt most természetesen alapelveként, összefoglalóan, *'átlagolva'* tekintettük, mint ami nem egyetlen tévtanítás, hanem olyan alapállás, amely aztán számos formában hatott többféle herezisére.⁴⁶)

Azon nincs mit csodálkozni, hogy a *patripasszianizmus* és a *szabellianizmus*, mint egymásból eredő két modalista irányzat, igen hasonló eredményt ért el, és az sem igazán meglepő, hogy sereghajtók lettek, hiszen jóllehet Isten egységét és Jézus istenségét igyekeztek magyarázni, de ezeknél is az emberi ész előfeltevései uralkodnak a bibliai beszámolók felett, így hát csekély magyarázóerővel rendelkeznek Jézus hét szava esetén is.⁴⁷ Tévedéseik mellett itt is érdemes felhívni a figyelmet a komplementaritással való hasonlóságra – jóllehet azt majd csak alább taglaljuk. Egyik hasonlóság, ahogyan Istent ellentéteket egybefoglaló jellemzőkkel illették. A másik, ahogyan a szentháromsági személyeket úgy fogták fel, mint Isten különböző időpontokban történő megnyilvánulásai;⁴⁸ ez hasonlít arra, ahogyan

⁴⁵ Kelly: 227–229.

⁴⁶ Kelly: 141.

⁴⁷ Kelly: 119.

⁴⁸ Kelly: 120.

Bohr hangsúlyozza, hogy a kísérleti elrendezéstől függ, melyik tulajdonságot mérjük. Mindamellet, hogy a krisztológiában hasznosnak mutatkozik a komplementaritás-párhuzam, egyúttal épp e momentum leplezi le, hogy itt viszont tévedés. Ugyanis a krisztológiában Krisztus személyének két vonása kerül egymás mellé (egy hüposztázisz/proszópon két fűszisz), míg szentháromsági alkalmazásban ez már félrecsúszik, és az egy istenség három személye kerül összevonásra (egy ousziába vonja össze a három hüposztázisz/proszópon). Mondhatni eltévesztették azt a területet, ahol ezt a kettősséget alkalmazni kellett volna... Érdekes lehet, hogy bár SZABELLIOSZ szándéka épp az volt, hogy a modalizmus naiv változatát egy filozófiai rendszerbe foglalja, megfeleljen az ellenvetésekre is,⁴⁹ ennek ellenére csak még gyengébb eredményt kaptunk. Annyiban nem kell ezen meglepődnünk, hogy ha egy témához (jelen esetben a Szentháromság, illetve krisztológia műstérionjához) téves (jelen esetben racionalista) alapállásból közelítünk, akkor ha ezt részletesen, letisztázottan kidolgozzuk is, nem kaphatunk jobb végeredményt, inkább csak rosszabbat.

Az oszlopok után a sorok átlaga révén pedig abba nyerhetünk némi betekintést, hogy Jézus egyik-másik szava mennyire könnyen magyarázható (a modellek fényében). A kettőhöz közeli értékek okoznak a legkevesebb gondot a tanítások számára – már konstatáltuk, hogy Mária és János egymásra bízása tulajdonképpen független Krisztus természetétől, ezért teljességgel magyarázható, de még a latornak paradicsomi létet ígérő szó is előkelő helyezést ért el, hiszen ez prófétai kijelentésként is érthető. Az is kitűnik, hogy az elhagyatottság felkiáltásánál valóban volt értelme kettébontani az emberi és isteni természet szemszögéből a vizsgálatot, hiszen jelentős eltérést kaptunk az átlagokban is. Az emberi oldalt tekintve még viszonylag jól magyarázható a mondat – hiszen az 1-es értéket tulajdonképpen olyankor róttuk ki, ha némi kétség ugyan felmerül a magyarázóerőben, de inkább a magyarázóképeség felé hajlik. Az isteni oldalt tekintve viszont a legkisebb értéket kaptuk. Ez jelzi, hogy a kettős természetre e magyarázatnál van a legnagyobb szükség – hiszen bármelyik oldal felé is billen el a mérleg, az a két sor valamelyikében (és így összesítésében is) már kisebb értéket eredményez. A második legnehezebben magyarázott mondat is 1 alatti értéket jelenít meg (0,93); nem is olyan nagy csoda, hiszen ha nincs egymás mellett Jézus isteni és emberi természete, akkor már problematikus lehet az Atya kezébe ajánlás magyarázata – kivéve, ha az istenit teljesen tagadja egy felfogás. (Épp ez az oka annak, hogy ugyanakkor mégsem nulla közeli az érték: a csak emberi oldalt valló tévtanítások számára is magyarázható a mondat, a problémát a *'kevert felfogások'* okozzák. Ezért itt is megfontolandó lehetett volna két sorra bontani a táblázatot, mint az elhagyatottság kiáltásánál, ugyan-

⁴⁹ Kelly: 121–122.

akkor ez a mondat nem tűnik annyira fontosnak, hogy így járunk el, az alacsony érték így is magáért beszél.)

Elsőre úgy tűnik, hogy kivételesen ügyes a kalcedoni dogma (természetesen a Szentháromság-tannal kiegészítve), hiszen mindenre tud magyarázatot adni! Persze itt nem az a fő kérdés, hogy tud-e magyarázatot adni – hanem hogy mi a helyes keresztyén tanítás, hiszen épp Kalcedon fényében döntöttünk arról, hogy más krisztológiák (jól) magyarázzák-e Jézus szavait... Hiszen a *Kalcedoni hitvallás* épp arra született, hogy egy logikus rendszerben kifejtett, konzisztens leírást adjon (lindbecki nyelvi-kulturális szemlélet), amely megfelel a bibliai leírásoknak. Ilyen értelemben tehát épp arra jött létre Kalcedon, hogy Krisztus krisztológiája nemcsak a kereszten elhangzott jézusi szavakat, hanem az egész Szentírást helyesen tudja értelmezni. A lényeg tehát itt valójában az, hogy az egyház első évszázadaiban, amikor az evangéliumokban található sok paradoxonra, köztük a Krisztusról szólókra a helyes feleletet keresték, a zavaros helyzetben, a sok ellentmondó felfogás között végül kikristályosodott az a tanítás, amelyet az egyház többsége (a monofüzita táborot leszámítva) máig vall. Ez a felfogás azonban nem egy logikai szintézis eredménye, ahol dialektikusan a tézis és antitézis egyesül – hanem Isten kijelentésének elfogadása azon az áron is, hogy emberi logikánk nem képes feloldani a paradoxont (miközben ebben megmaradunk a racionalitás mezején).

Nagyon furcsa tehát ez a golgotai Atya–Fiú reláció, hiszen az Atyával való egységben hagyatik el a Fiú – szinte mondhatnánk: belső meghasonlás történik. A kulcs tehát a „miért hagyta el?” kiáltás. Ezzel kapcsolatban érdemes lehet megemlíteni PŐCZE ISTVÁN gondolatait arról, hogy a kereszten valóban Isten vállalta magára a szenvedést, mégpedig úgy, hogy végső soron Önmagát hagyja el, és hogy ez milyen paradoxont jelent. Például „Isten nem marad kívülálló »kibic« az embervilág számára. Nem maradt szenttelen nézője a szenvedés földi arénájának, hanem a kereszt valóságában a maga teljességével megélte azt. A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyta önmagát, hiszen a 22. zsoltár szavainak kiáltásában Jézus nem csupán személyes egzisztenciájában marad magára, hanem mindaz magára hagyatik és szenved, amit Jézus az ő földi életében megjelenített, vagyis az Isten és az ő országa.”⁵⁰ VISKY S. BÉLÁT is idézi: „a kereszten nem csupán Jézus agonizál, hanem az Atya is... A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyja önmagát. A Fiú odaadásában az Atya is odaadja önmagát, noha másképpen.”⁵¹

Talán érdekesek lehetnek PŐCZE ISTVÁN írásának zárómondatai is, hogy a keresztyén üzenet középpontjában a Golgota áll, és épp ezért Pál nyomán LUTHER is a keresztet helyezi teológiája fókuszába: „Valljuk, hogy teológiánk és az azon tá-

⁵⁰ Pőcze István: A szenvedés keresztyén értelmezése a lelkipálos kontextusában. *Lelkipásztor* 92 (2017), 292–295.

⁵¹ Pőcze: 293.

jékozódó egyházi gyakorlatunk nem léphet arra a népszerű, de hamis útra, amely híveinek egy szenvedésmentes világot és gondtalan életet ígér. Ezzel ellentétben a reformátori *theologia crucis* örökösiként és örökségeként komolyan kell hirdetnie, hogy a Mester szavai ma is és mindenkor aktuálisak, miszerint: „*Ha valaki én utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel naponként a keresztyét, és kövessen engem*” (Lk 9,23).⁵²

Jézus kritikus szavára és annak paradox voltára igen közeli párhuzam lehet Jézus máskor mondott szava, amely tulajdonképpen az önmagát elhagyó Isten paradoxonját fogalmazza meg a mindentudás tekintetében. „*Az ég és a föld elmúlik, de az én beszédeim nem múlnak el. Azt a napot pedig és azt az órát senki nem tudja, sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül*” (Mt 24,35-36; Mk 13,31-32). Itt is azon múlik a mondatok értelme, hogy melyik természetét tartjuk éppen szem előtt; a kettős természet tanítása megengedi, hogy azt feltételezzük, beszédei örök voltát az isteni természet alapján jelenti ki, az idő nem tudását pedig az emberi természet tekintetében. Hasonlóan értelmezi ezt AUGUSTINUS is, rámutatva, hogy isteni oldalról Jézus mindent birtokol és tud, emberi (szolgai) oldalról mégis korlátozza magát: „Azt nem tudja, amit nem akar közölni, azaz amit nem úgy ismer, hogy tanítványaival közölje.”⁵³ Hasonló kettősséggel magyarázza az egyház-*atya* Jézus szavait Jn 7,16-ban és 12,17-ben: Jézus tanítása emberként nem az Övé, de mint Isten Igéje igen; nem ítél emberi hatalmával, de ítél Isten Fiaként.⁵⁴

Ennek a problémának másik vetületére a következő pontban térünk majd vissza, rámutatva, hogy a kettős természet nemcsak a teológiában létezik a kalcedoni dogma formájában, hanem a fizikában a komplementaritás elve formájában is.

A TEOLÓGIA PARADOXONA ÉS A TUDOMÁNY PARADOXONJAI

Ha annak a feladatnak az emberi képességeket meghaladó voltát tekintjük, amely ahhoz szükséges, hogy az *Újszövetség* krisztológiai kijelentéseit és utalásait egységes, koherens tanítássá összegyűrjük, akkor nem kell csodálkoznunk azon, hogy az óegyházban annyi tévtanítás jelent meg Jézus isteni és emberi vonásai tekintetében. Ki egyik, ki másik irányba indult el – és jutott általában túlzó, akár szélsőséges álláspontra, hiszen ezek alapja valamelyik jelleg túlhangsúlyozása, vagy épp a másik elnyomása. Amikor az egyik oldal (állításként) egymagában lett kiindulássá, akkor magát a kiindulóállítást igaznak tartjuk ugyan, de a kizárólagosságból

⁵² Pöcze: 295.

⁵³ Augustinus: *A Szentháromságról*, I. 12,23., 57. o.

⁵⁴ Uo. I. 12,27., 61–62. o.

levont logikai következtetéseket mégis félrefutottnak. Amikor pedig tagadásként jelenik meg valamely jelleg kiindulásaként, akkor persze már ezt önmagában is tévtanításnak látjuk.

Pl. AREIOSZ-nak igaza van abban, hogy Istent emberileg lehetetlen megismer- ni, viszont tévesen vonja meg e képességet Krisztustól. A teológia ősi paradoxona valóban az, hogy – a szó jelentése értelmében is – Istenről kell beszéljen, de a véges emberi elme nem rendelkezik megfelelő lehetőséggel, nem rendelkezik alkalmas keretekkel, fogalmakkal ahhoz, hogy Istenről szólni tudjon. Tehát kénytelenek va- gyunk a magunk emberi fogalmait és logikáját használni annak leírására, amit em- beri ész le nem írhat. Ennek ellenére abban reménykedünk, hogy erőfeszítéseinket siker koronázza abban az értelemben, hogy a lényeket valahogy mégis megragad- hatjuk. Ezt az Ige biztosítja. Egyrészt Isten már az *Ószövetségben* is megszólalt. Leginkább pedig az Ige testté lett Krisztusban – azaz sikerrel egyesítette az isteni és emberi szférát, ezért az Ő szavait végképp hiteleseknek vehetjük akkor is, ha tud- juk, hogy csak emberi korlátainkon belül mozogva képes az igazságot számunkra megfogalmazni. (Ugyanakkor a megtestesülés elutasítja pl. a misztika szélsőséges formájára vagy a gnózisra törekvést: nincs *'természetfeletti'* megvilágosodásra, kü- lönleges élményekre szükség, mert *'természetes'* eszközeinkkel is megismerhető Is- ten.) Aki látja/hallja Krisztust, magát az Atyát látja/hallja (lásd pl. Jn 14,9b).

Ami talán a fogalmaink elégtelen-alkalmatlan voltánál is nehezebb számunk- ra, az az, hogy Isten létét logikailag sem tudjuk kezelni – ezért más területeken is minduntalan paradoxonokba botlunk. TILICH pedig a keresztyén üzenet egyet- len paradoxonának nevezi meg a „Jézus a Krisztus” kijelentést.⁵⁵ Talán túlzás lehet *egyetlen* paradoxonról beszélni, ezért inkább POLKINGHORNE felfogását követem, miszerint a keresztyén üzenetnek ha nem is egyetlen, de meghatározó, sőt *kezdő* paradoxona, hogy a Messiás egyúttal Szenvedő Szolga is.⁵⁶ Tehát a megfeszített Krisztus paradoxonával kezdődik minden. Ezt kellett valamiképp kezelnie az egy- háznak már a kezdetektől fogva.

Az igazi paradoxon nem csupán látszatellentmondás, amelynek kulcsát csak meg kell találni, és akkor már minden logikussá válik – hanem két ellentétes állí- tás úgy feszül egymásnak, hogy egyik sem érvényteleníti a másikat. Hogyan lenne alkalmas nemhogy a matematikai, de még a józan paraszti ész logikája is felfogni ezt? Képtelenség, ahogyan az isteni mindenhatóság egyik klasszikus kérdését sem tudjuk logikailag kezelni. Nevezetesen a *'kő-paradoxont'*: Isten tud-e olyan nagy követ teremteni, amelyet nem tud felemelni? Sok mindent próbáltak már zsong- lórmutatványként tenni, hogy e gordiuszi csomót megoldják. A legmegfelelőbb

⁵⁵ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris, 1996, 305.

⁵⁶ Polkinghorne, John C.: *Belief in God in an Age of Science*. New Haven – London, Yale Univers- ity Press, 1998, 34.

választ tulajdonképpen így lehetne megadni: „Tud! És fel is tudja emelni!” Igaz, nem tűnt el az ellentmondás, a paradoxon megmaradt – de a *Szentírás*on alapuló istenismeret fényében leginkább ez lehet a válasz akkor is, ha nem értjük. (Abba most, épp a paradoxonok azon lényegi tulajdonsága miatt, hogy nem lehet logikailag feloldani, nem érdemes belemennünk, hogy jelenkori kozmológiánk, világképünk fényében persze tulajdonképpen már a kérdés sem kezelhető logikailag...)

Fejlődése során a múlt század elején az egzakt tudományok közül mind a matematika, mind a fizika eljutott paradox meglátásokra a tekintetben, hogy felfedezte a logika elégtelenségét, illetve egymást kizáró ellentétek együttes igazságát tapasztalta. A logika elégtelen voltát GÖDEL nem teljességi tételei⁵⁷ mutatták ki. A kvantummechanika paradoxonjai miatt fogalmazta meg BOHR, hogy a mély értelmű igazságok ellentétele nem feltétlen hamis állítás lehet csak, hanem egy másik mély értelmű igazság is.⁵⁸

A teológia paradoxonához nagyon hasonlóan fogalmaz BOHR gondolatait követve tanítványa, HEISENBERG is, amikor azt mondja, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezésének kiinduló paradoxona, hogy a hagyományos fizika kifejezéseivel kell leírni minden kísérletet, még az atomfizikaiakat is.⁵⁹ A folytatásban már komplementaritáshoz képest kicsit más – BOHR által kifogásolt – irányba viszi a gondolatot a határozatlansági reláció révén, annyit azonban érdemes megjegyezni belőle, hogy ha nincs is más lehetőségünk, mint a klasszikus fizika fogalmaival leírni kísérleteinket, ezek eredendően mégis korlátozott eszközök lehetnek csupán (a valóság nem ragadható meg velük teljesen).⁶⁰

Fontos lehet a paradoxon és dialektika egyértelmű megkülönböztetése (pl. TILICH is felhívja rá a figyelmet⁶¹) – ez is rámutat, hogy logikai kategóriaként a paradoxon és a komplementaritás igen közel áll egymáshoz, így alapot ad a komplementaritás és dialektika megkülönböztetésére is: „Tillich nagyon jó szolgálatot tesz azzal, hogy a paradoxon fogalmát elhatárolja. Megkülönbözteti a formális logikától, de a formális logikát a paradoxonnal nem rombolja le, hanem – annak

⁵⁷ Gödel, Kurt: Über formular unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), 173–198. – Az első tétel lényege, hogy nem létezik (a természetes számok bonyolultságát elérő) teljes axiómarendszer: mindig maradnak olyan állítások, amelyeket akár igazként, akár hamisként hozzávehetünk az axiómákhoz anélkül, hogy ellentmondásossá válna a rendszer. A második tétel lényege, hogy egy (a természetes számok bonyolultságát elérő) axiómarendszerben mindig léteznek olyan állítások, amelyek ugyan igazak, de lehetetlen azt be is bizonyítani (és történetesen a rendszer koherenciáját állító épp ilyen bizonyíthatatlan tétel).

⁵⁸ Bohr, Niels: *Atomfizika és emberi megismerés*. Budapest, Gondolat, 1964, 98.

⁵⁹ Heisenberg, Werner: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1967, 88.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Tillich: 305.

a sajátos határai között – épít rá. Megkülönbözteti a dialektikus érveléstől, amit racionálisnak tart, s hangsúlyozza, hogy például a szentháromsági gondolkodás, amit szokás paradoxonnak nevezni, valójában dialektikus és racionális gondolkodás. Megkülönbözteti még az irracionálistól, az abszurdtól és az értelmetlenségtől. Végül pedig, a már idézett értelmezést alkalmazva elmondja, hogy a keresztyén üzenetnek egyetlen paradoxonja van, az, hogy Jézus a Krisztus, ami Tillichnél abban a fogalmi köntösben jelentkezik, hogy „az Új Lét megjelent a létezés feltételei között, ám ugyanakkor ítél és győz is azok felett” [1, 306. o.].⁶²

Adós vagyok még természetesen azzal, mi is akkor a bohri komplementaritás elve, és hogyan függ össze a kalcedoni dogmával, illetve a teológia paradoxonával – utóbbira részben választ adnak az előbbi BOHR- és HEISENBERG-utalások, de a teljesebb felelethez előre kell ugranunk a következő pont utánra. Előbb azonban egy másik párhuzamra tekintünk, amely talán érthetőbbé teszi, miért is kapcsolható össze a teológia ezen területe bizonyos tudományágakkal.

DOGMAFEJLŐDÉS ÉS KVANTUMELMÉLETI PÁRHUZAM

A krisztológiai útkeresésben azt láthatjuk tulajdonképpen, hogy az *ebionitizmus*, *doketizmus*, *adoptizmus/adopcionizmus*, stb. valamiképp fel akarja oldani a 'megfeszített Messiás paradoxont' – a kettős természet kalcedoni tézise viszont eljut a teológiai fejlődésben oda, hogy már nem akarja feloldani, hanem meghagyja a paradoxont, mint két, egymást logikailag ugyan kizáró, mégis „mély igazságot” – ahogyan BOHR fogalmazott fentebb. Természetesen ez nem ment könnyen az egyház számára, bonyolult út vezetett ehhez – ennek 'bűnjelei' a dolgozatom elején taglalt különféle elképzelések, amelyekre támaszkodva vagy amelyekkel vitatkozva dolgozta ki az ókori keresztyénség a 'kalcedoni dogmát'.

POLKINGHORNE párhuzamot von a kvantummechanika, illetve a 'kalcedoni dogma' kialakulását illetően.⁶³ Véleményem szerint a gondolat nagyon indokolt, ugyanakkor érdemes megfordítani nemcsak témánk logikája, hanem még inkább a történelmi időrendiség miatt is, hiszen a kvantumelmélet még fogantatását tekintve sem éri el Mózes élettartamát, kiforrott elméletként pedig még a száz évet sem, legfeljebb a 90. születésnapját ünnepelhattük két éve.

⁶² Csepregi András: A teológiai paradoxon, in KODÁCSY TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 52.

⁶³ Polkinghorne: *Belief...* 34.

A párhuzam ismertetésében POLKINGHORNE műve mellett saját ismertetésemre alapozok,⁶⁴ kiegészítésekkel is élek, és a két terület sorrendjét a fent említettek alapján felcserélem.

Először jöjjön a kalcedoni dogma fejlődésének 5 fokozata:

1. Krisztus feltámadása révén meglepően új tapasztalattal szembesült az ősegyház, amelyet a páli „Jézus a Krisztus” hitvallással fejezhetünk ki, értelme pedig az, hogy Jézus feltámadása igazolja az apostolok számára, hogy Ő valóban Isten Fia. Ám a zsidó felfogásban a Messiás, illetve a Szenvedő Szolga egymást kizárja. Paradoxon zárja el az utunkat, mint a nagypénteki sír köve – de a feltámadás mégis elsöpri az ellentmondást, amint a húsvéti követ is elhengerítette. Paradoxon vagy sem, de a megfeszített Jézus azonos a Messiással. Senki sem lehet egyszerre ember és Isten, de a feltámadásban az Atya mégis igazolta, hogy az ember Jézus az Ő Fia.

2. Átmenetileg a zsidó és keresztyén fogalmak feloldatlanul álltak egymás mellett. Hol egyik, hol másik került inkább elő, hol pedig különféle módokon keveredett a kettő. Az *ebionitizmus* pl. csak az emberi vetületet látta, a *doketizmus* pedig pusztán látszatként fogadta el Jézus esetén az emberlétet. A logoszkrisztológia már igyekezett a kettőt valamiképp egybefogni – de anélkül, hogy feszültségükkel bármit is tudott volna kezdeni. POLKINGHORNE megfogalmazását adaptálva: ez egy *'keresztyén ragtapasz'* az *Ószövetségen*. Esetleg úgy is mondhatnánk, hogy ez egy hellenista filozófiai ragtapasz a zsidó teológián...

3. Az egyház életében ugyan nem volt igazán sikeres ez a lépcsőfok, de azért létrejött egy szintézis:⁶⁵ a niceai és konstantinápolyi zsinatok trinitárius, valamint a kalcedoni zsinat krisztológiai megfogalmazásai leginkább egy ilyen elméletalkotásként érthetők. A feszültség annyiban nem oldódott fel, hogy logikai szintézis jött volna létre, ugyanakkor az egyház elfogadta a *Szentírás* paradox kijelentéseit, elfogadta, hogy azok a valóságnak megfelelőek, és így a paradoxonok feloldása nélkül alkotott meg egy rendszert, aminek megfogalmazásában nagyban támaszkodott a korabeli filozófiai kategóriákra és fogalmakra.

4. Mindezt még (évszázadokon át) további küzdelem követte a Kalcedon által nem kezelt témákkal. Ez a tusakodás nemcsak abban mutatkozott meg, hogy aztán hosszabb vita zajlott a *monofüzitizmussal* (és nem is konszenzus, hanem egyházszakadás lett a *'végeredménye'* – illetve muzulmán hódítás alá kerültek a monofüziták), hanem abban is, hogy a *'kalcedoni dogmára'* alapozva is többféle későbbi modell látott napvilágot annak taglalására, miként is lehet elképzelni a háromságos

⁶⁴ Szakács Tamás: Természettudomány-teológia arcképcsarnok 2. John Charlton Polkinghorne bottom-up kritikai realizmusa. *Lelkipásztor* 92 (2017/8–9), 296–299.

⁶⁵ Hiszen Isten sosem lesz vizsgálati tárgyunk, tehát nem végezhetünk vele olyanfajta kísérleteket, mint a természettudományban, és nincsenek is szavaink az isteni misztérium befogadására.

egy Istent és a személyei közötti kapcsolatot, valamint a kettős természetű Krisztust. (Ezt láttuk pl. a *Kalcedon utáni modellek* pontban.)

5. Utoljára az új hittételek komoly konzekvenciáira is rádöbrent az egyház: Krisztus kettős természetének következményei erősíthetnek meg bennünket abban, hogy alapvetően jó úton járunk: e következményeket összevethetjük ugyanis az *Újszövetséggel*, és a kettős természet fényében jobban értjük az *Írásokat*, mint más felfogások által – ahogyan ezt Jézus kereszten mondott szavainak elemzése során is láthattuk. TILlich egyenesen úgy fogalmaz, hogy (a *simul iustus et peccator* tételét kivéve) a teológia minden állítása a Jézus a Krisztus tétel (vagy inkább axióma?) finomítása (mondhatnánk talán: derivátuma).⁶⁶ Mindeközben is igaz, hogy messze nem jutottunk el a teljességre és a színről színre látásra, úgyhogy tovább birkózunk bizonyos problémákkal. (Ilyenek többek között a teodicea vagy a szabad akarat kérdései.)

Most pedig lássuk a kvantumelmélet kialakulásának⁶⁷ öt fokozatát:

1. Kisebb mértékben a korábbi tapasztalatok újszerű magyarázata (pl. PLANCK kvantumhipotézise a feketetest-sugárzás spektrumának magyarázatára, ennek alkalmazása EINSTEIN által a fényelektromos jelenségre), leginkább pedig az addig nem tapasztalt meglepő kísérleti eredmények egy radikálisan új felfogásra vezettek. A fény (illetve elektron, és általában az anyagi részek) kettős természetét tapasztalták, azt hogy bár a klasszikus fizika szerint egy objektum egymást kizáróan vagy részecske, vagy hullám, mégis mindkét tulajdonságot kimutatták a kísérletek. Magáért beszél ez az ősegyház „Jézus a Krisztus” paradoxonával fennálló hasonlóságról. Mindkét esetben olyan fogalmak kerültek együttesen érvényre, amelyek a korábbi felfogás szerint teljesen ellentétesek, kizárják egymást.

2. Ezeket a kezdeti megrázkódtatásokat egy átmeneti időszak követte, amikor a klasszikus és a neoklasszikus részjelenségek váltakozva jelentek meg. Ilyen volt pl. BOHR híres (NOBEL-díjat kiérdemlő) atommodellje. Ez egy inkonzisztens elképzelés volt, hiszen a klasszikus elektron képét használta föl, amely az atommag körül keringene. Csakhogy az akkori ismeretek szerint, mint gyorsuló töltés, folytonosan energiát kellene veszítsen elektromágneses sugárzás révén, és emiatt a magba kellene zuhanjon. Ezért (jobb híján) úgy hidalta át BOHR a problémát, hogy (kelő megokolás és megalapozás nélkül) a klasszikus elektronképre egyúttal a kvantumhipotézist is alkalmazta: nem engedte meg az elektronnak, hogy tetszőleges

⁶⁶ Tillich: 307.

⁶⁷ A kvantummechanika kialakulásának összefoglalását lásd pl. Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete a kezdetektől a huszadik század végéig*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011, 437–465 (5., javított, bővített kiadás).

pályán keringjen, csak kvantált energiaszintekhez tartozón. Nem volt magyarázat rá, de átmenetileg meg kellett elégedni ezzel. Mindenesetre a maga gyermekbetegségeivel, de az ötlet alkalmazásával megszületett a (korai) kvantumelmélet. Itt is jól látható a párhuzam: ahogyan a különböző krisztológiai tanítások igyekeztek utat vágni a dzsungelben, úgy próbálkoztak a tudósok az atomfizikában többféle módon. Ahogyan egy keresztyén-hellenista ragtapasz került a zsidó ószövetségi teológiára, úgy most a fizika elsősegély-ellátását egy a klasszikus fizikára ragasztott 'kvantumragtapasz' látta el (POLKINGHORNE kifejezése).

3. Rengeteg próbálkozás és erőfeszítés során később sikerült szintéziseket találni, az új modellek már magyarázatot adtak a kvantumos jelenségekre is, miközben a régi, klasszikus jelenségeket speciális esetként írták le. (HEISENBERG alapötlete nyomán később MAX BORN és PASCUAL JORDAN egy mátrixmechanikát alkotott. Az alkalmazott matematikából doktorált PAUL DIRAC már közben, HEISENBERG alapötletét látva, a WILLIAM HAMILTON által kidolgozott matematika nyomán alakította át az egyenleteket kvantumalgebrává – ennek az az érdekessége, hogy a hamiltoni egyenletek a klasszikus fizika egyenletei, és most mégis fel lehetett ezeket használni a kvantumelmülethez. Harmadik modellként ERWIN SCHRÖDINGER állt elő, aki LOUIS DE BROGLIE ötletén alapulva kidolgozta a hullámelméletet, amely az ún. hullámfüggvényből származtat minden fizikai mennyiséget. Végül tulajdonképpen ez lett az általánosan használt leírás – mert a fizikusok számára már korábbról ismerős matematikai módszereket igényelt újak elsajátítása helyett –, DIRAC pedig kimutatta, hogy a három leírás matematikailag ekvivalens egymással.⁶⁸ Így született hát meg a modern kvantummechanika. A koppenhágai iskola vezéralakjaként BOHR pedig egy sajátosan újszerű filozófiai alapot szolgáltatott háttérként, az ún. koppenhágai értelmezést. (Ennek alapvető részét képezi az alább részletezendő komplementaritás elve is.) E pontnál is érzékelhető, hogy amint a zavaros és kevésbé zavaros krisztológiai próbálkozások kezdtek kiforrni, némelyeket elvetettek – pl. *ebionitizmus*, *doketizmus*, *arianizmus* –, néhányat alapvetően elfogadtak és egységes fogalmi keretbe öntöttek – pl. *logoszkrisztológia*, az *antiókhiai* és *alexandriai iskolák* elképzelései –, úgy a használható elméletek (mátrixmechanika, kvantumalgebra, hullámmechanika) egységes képpé olvadtak össze 1927-re.

4. Mindezek után is sok megoldatlan kérdéssel kell még megküzdeni anélkül, hogy esély lenne arra, hogy minden tisztázódjon: méréselméleti problémák jelennek meg a kvantumelméletben, a részecskefizikai egyenletek 'elszállnak', azaz végtelesen eredményt adnak (amit az ún. renormálás segítségével, de tulajdonképpen *ad hoc* kezelünk). Hasonlít ez ahhoz, ahogyan pl. a 'kalcedoni dogma' után is komoly

⁶⁸ Gribbin, John: *Schrödinger macskája*. Budapest, Akkord, 2001. 99–113.

fejtöréseket okoznak a teodicea kérdései, vagy épp viták vannak a szabad akarat körül. És amint Kalcedon után is több próbálkozás ismert arra, hogy magyarázzuk, mit is jelentenek a krisztológia dogmák, úgy a koppenhágai értelmezés mellett léteznek más felfogások (pl. a koppenhágai iskola által elvetett hagyományos okság-fogalom 'megmentésére' BOHM felfogása a rejtett paraméterekkel⁶⁹ vagy a manapság egyre népszerűbbnek tűnő sokvilág-elmélet,⁷⁰ illetve az ún. WHEELER–FEYNMAN-elméletre alapuló tranzakciós értelmezés.⁷¹

5. Végül pedig az új elmélet elvezetett annak megértésére is, hogy komoly – és meglepően új – következményei vannak. DIRAC (elméleti) elképzelései (a speciális relativitáselmélettel összhangba hozó DIRAC-egyenlet) pl. megjósolták az anti-anyag létét. A koppenhágai értelmezés pedig magával vonta a nem-lokális jelenségek rejtélyes létét – amely ellen hiába harcolt EINSTEIN, mert a 80-as évek óta már nemcsak elméletileg áll előttünk az ún. EPR-jelenség, hanem kísérletileg is.⁷² (A nemlokalitás ugyan a kétréses kísérletekből [és szinte bármely kvantumelméleti jelenségből] is következik a koppenhágai értelmezés szerint, de ennek ilyen következetes végiggondolását – ha cáfolat szándékával is – EINSTEIN tette meg.)

KETTŐS TERMÉSZET ÉS KOMPLEMENTARITÁS

Azért érdekes a kvantumelmélet belekeverése e dolgozatba, mert a bohri komplementaritás gondolata szorosan összefügg Krisztus kettős természetével. Míg a heterodox próbálkozások feloldani kívánták a messiási paradoxont, a 'kalcedoni dogma' elfogadja az ellentmondó tulajdonságok egymás melletti létét, miközben a kor filozófiája révén észszerűen igyekszik megfogni a jelenséget... Sokáig lebegtettem azt a fogalmat, amelyet a 20. század fizikája szolgáltatott, és párhuzamba állít-

⁶⁹ Lásd pl. Bohm, David: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1960.

⁷⁰ Bőségesen részletezi pl. Gribbin, John: *A multiverzum nyomában*. Budapest, Akkord, 2010.

⁷¹ Erre fut ki pl. Gribbin, JOHN: *Schrödinger kiscicái és a valóság keresése*. Budapest, Akkord, 2018, 305–335.

⁷² Az EINSTEIN–PODOLSKI–ROSEN-paradoxon/jelenség (lásd pl. Geszti Tamás: *Kvantummechanika*. Budapest, Typotex, 2014, 241–243 [harmadik, javított kiadás]) abban áll, hogy a koppenhágai értelmezés szerint ha két részecske együtt keletkezik, akkor azok olyan szoros kapcsolatban vannak egymással, hogy még ha eltávolodnak is, az ún. összefonódás jelensége miatt az egyikükön végrehajtott mérésnek azonnali hatása van a másikra. Ez EINSTEIN szerint ellenkezik a relativitáselmélettel – fénysebességnél gyorsabb (azonnali!) hatása miatt –, ezért úgy vélte, a kvantumelmélet nem lehet teljes. (Valójában mégsem ellenkezik az általános relativitáselmélettel, mert a kísérletek szerint ugyan valóban létezik e távolhatás, ám ennek segítségével nem lehet információt továbbítani, így hát nem kell semmilyen fizikai hatás lekörözze a fényt.)

ható Krisztus kettős természetének paradox tulajdonságaival. Most tehát végre a komplementaritást magát is részletezem, hogy látható legyen, mi is ez a párhuzam.

Mivel a kvantumelmélet koppenhágai értelmezése keretében annak atyja, Bohr vezette be a komplementaritás elvét, rövid ismertetésként leginkább az ő szavait érdemes idézni. (Akkor is, ha a fogalmat aztán mások kicsit módosították – ám ezzel az eredeti felfogástól el is hajlottak. Maga a legközvetlenebb alkotótárs, HEISENBERG mosta össze a komplementaritást és a határozatlansági relációt. Hiába tiltakozott BOHR ez ellen, HEISENBERG-et aztán sokan követik ebben az összemosásban.) TILICH és POLKINGHORNE nyomán a teológia a megfeszített Messiás, a „Jézus a Krisztus” paradoxonnal kezdődik. Párhuzamba állítható ez azzal, ahogyan a ’kvantumember’ FEYNMAN az ún. kétréses kísérletről nyilatkozik: „Vizsgálódásunk célpontjául azt a jelenséget választjuk, amelyet semmiféle klasszikus módon nem lehet – *abszolúte* lehetetlen – megmagyarázni, s amely ugyanakkor magában rejtja a kvantummechanika lényegét is. Valójában ez a jelenség tartalmazza az *egyetlen* rejtélyt.”⁷³ Teljesen igaz, mert minden itt kezdődik, a komplementaritás elmagyarázásához is ezt a jelenséget kell megvizsgáljunk. A részleteket, ha már őt emlegettük, FEYNMAN-nál meg is találjuk – ábrákkal is szemléltetve az általam alább csak szavakkal leírtakat.⁷⁴ Most csak igen tömören összefoglalva-átfutva van mód felidézni a kísérleti jelenséget, a magyarázatát már csak azért sem részletezhetjük, mert valójában „senki sem érti a kvantummechanikát”⁷⁵.

Középiskolából is ismerős lehet, otthon is elvégezhető vízhullámokkal az az interferenciakísérlet, amely esetén egy síkhullám elé vonalszerű akadályt helyezünk, és csak két apró résen engedjük át a hullámokat. Ekkor a rések mögött megfigyelhetjük az interferenciát. A vízhullámokat nehéz egy ernyőn érzékelve rögzíteni, ezért jobb, ha egy ennek megfelelő optikai kísérletet végzünk el egyszínű fényel, a két rés után pedig az ernyőn láthatjuk az interferenciacsíkokat: ahol a hullámhegyek találkoznak, ott erősítik egymást, ahol a hullámhegy hullámvölgygel találkozik, ott pedig kioltják egymást. Így hát váltakozó világos és sötét csíkokat fogunk kapni. Ha ugyanezt a kísérletet részecskékkel végezzük el, pl. puskával lőnénk megfelelő méretű réseken át, és rögzítenénk, hogy nagyon sok lövésből az ernyő mely helyére hányszor csapódna golyó, akkor a rések magukkal szemben középen adnák a legnagyobb az intenzitás, kifelé pedig haranggörbeszerűen csökkenne, a kettő összege pedig interferencia helyett szintén haranggörbéhez hasonló adna a két rés közötti csúccsal (ha a rések elég közel vannak, ami viszont a jól kivehető interferenciacsíkokhoz eleve szükséges). Ha az egyik rést letakarjuk, akkor

⁷³ Feynman, Richard Phillips: *Mai fizika. 3. kötet*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 1969, 144.

⁷⁴ Feynman: 37. fejezet.

⁷⁵ FEYNMANT idézi BRIAN COX – JEFF FORSHAW: *A kvantum világegyetem*. Budapest, Akkord, 2013, 59.

hullám esetén is haranggörbét kapunk a nyitott lyukkal szemben. A két kísérlet eltérésének oka, hogy részecske és hullám között alapvető különbség van, a kettő egymást kizárja. A részecske lokalizált: minden pillanatban a térnek egy-egy jól meghatározott pontján található. A hullám nem lokalizált: térben kiterjedt energiát, impulzust képvisel.

Ha elfogadjuk EINSTEIN magyarázatát a fényelektromos jelenségekre, miszerint a fény fotonrészecskék zápora, akkor a fényvel elvégzett hullámkísérlet máris ez utóbbi részecskekísérletté alakul át! Akkor most melyik az igazi? Mondhatnánk azt, hogy ha sok foton van (mint általában a fényjelenségeknél), akkor a hullámtulajdonságot tapasztaljuk (hiszen pl. a vízhullám is a vízrészecskék összehangolt mozgásából adódik), míg ha kevés, akkor pedig a részecske dominál. Elvégezhetjük a kétréses kísérletet úgy is, hogy a rendszerben egyszerre pusztán egyetlen foton legyen jelen, az ernyőt pedig pl. fotópapírból készítjük – előhíváskor kiderül, részecske-haranggörbe vagy hullám-interferencia lesz-e az eredmény. Természetesen ez esetben haranggörbét várunk – ám megdöbbenésre interferenciát kapunk! Hogyan lehetséges ez? Egyetlen egy foton is képes hullámként viselkedni?! (FEYNMAN szemléltetőábráin elektronágyú szerepel. Az elektron hullámtermészetére vonatkozó interferenciakísérletet már 1927-ben elvégezte GEORG PAGET THOMSON és ALEXANDER REID Angliában,⁷⁶ illetve CLINTON JOSEPH DAVISSON és LESTER GERMER Amerikában,⁷⁷ de az még nem kétréses, hanem kristályon történő diffrakciós elrendezés volt. Hosszabb ideig a kétréses kísérletet senki nem tudta elvégezni, mert túl apró elrendezés szükséges⁷⁸ és ehhez nagyon jó felbontás – vagy épp túl nagy ernyő kellene ahhoz, hogy kellő távolságú interferenciacsíkok keletkezzenek. Végül JÖNSSON végezte el először 1961-ben – és valóban igen apró elrendezést használt: a két $50 \mu \times 0,3 \mu$ keresztmetszetű rés egymástól 1μ ⁷⁹ távolságra helyezkedett el!⁸⁰ –, majd jobb minőségben TONOMURA és társai 1989-ben.⁸¹ 2013-ban 'még fejlettebb formában' sikerült végrehajtani.⁸²)

Megpróbálhatunk túljárni a fotonok eszén: tegyünk detektort a résekhez, és figyeljük meg, melyik résen is halad át. Szívünk joga! Igen ám, de ezzel egyúttal tönkre is tettük az interferenciát, és haranggörbét kapunk – mintha letakartuk vol-

⁷⁶ Gribbin: *Schrödinger macskája*. 89–90.

⁷⁷ Simonyi: 459–460.

⁷⁸ Feynman: 147–148.

⁷⁹ Más forrás szerint 10μ (ez valószínűbben hangzik).

⁸⁰ Jönsson, CLAUDIUS: Elektroneninterferenzen an mehreren künstlich hergestellten Feinspalten. *Zeitschrift für Physik* **161** (1961), 454–474.

⁸¹ Tonomura, A. – Endo, J. – Matsuda, T. – Kawasaki, T.: Demonstration of single-electron buildup of an interference pattern. *American Journal of Physics* **57** (1989), 117–120.

⁸² Bach, Roger – Pope, Damian – Liou, Sy-Hwang – Batelaan, Herman: Controlled double-slit electron diffraction. *New Journal of Physics* **15** (2013) 033018.

na a másik részt. Honnan tudja a fonton, nyitva van-e a másik rész vagy sem, van-e detektor vagy nincs?! Tehát ha részecskedetektort helyeztünk a kísérleti elrendezésbe, azaz részecskemérést végzünk, akkor az eredmény is részecskének megfelelő viselkedés lesz. Ellenben ha a két részt szabadon hagyjuk, azaz hullámmérést végzünk, akkor az eredmény is hullámnak megfelelő viselkedés lesz. Az eredmény típusa (részecske vagy hullám) attól függ, milyen kísérleti elrendezéssel vizsgálom a fotont – amúgy mindkettőt fel tudja mutatni egyetlen egy fényrészecske is. (100 év alatt temérdek trükköt eszeltek ki a fizikusok, hogy 'kijátsszák' a kétréses kísérletet – pl. késleltetett,⁸³ illetve kvantumradír⁸⁴ változatok; foton/elektron helyett akár már nagy molekulákkal is;⁸⁵ gondolatkísérletben gravitációs lencsével,⁸⁶ mint kozmikus méretű berendezéssel – mindig sikertelenül. A 'kétréses-valóság' bármiféle ravasz változatnak ellenáll...) Tehát ilyenkor nemcsak a fotonok adata, hanem egyetlen foton is hullámtulajdonságokkal rendelkezik – miközben más esetekben részecsketulajdonságokkal bír. Részecsketulajdonságokkal neveztek, a két tulajdonságot matematikailag a hullámfüggvényben összesítették, a méréseket az erre alkalmazott operátorokkal modellezzük. Az operátor típusától függ a mérési eredmény típusa. Hely operátorral természetesen részecskét észlelünk, impulzus operátorral viszont hullámot.

Filozófiai oldalról Bohr és tanítványi köre a koppenhágai értelmezés révén adott választ a furcsa kvantummechanikai jelenségekre. Ennek része a komplementaritás elve, amely megengedi, hogy két, klasszikus fogalmaink szerint ellentétes állítás/tulajdonság a kvantumok világában összeállított két különböző kísérletben mégis egyaránt igaz legyen, és együtt adják ki a teljes fizikai jellemzést.⁸⁷

„Az egy és ugyanazon objektum viselkedéséről adott, egymást kizáró kísérleti körülmények között szerzett értesüléseket azonban az atomfizikában gyakran alkalmazott terminológiával találóan *komplementereknek* nevezhetjük, mivel annak ellenére, hogy leírásuk a mindennapi fogalmak segítségével nem foglalható össze egyetlen egységes képbe, mindegyik egy-egy lényeges oldalát fejezi ki az objektummal kapcsolatban egyáltalán elérhető tapasztalatok összességének.”

„Valóban, a tipikus kvantumos jelenségek egyedisége abban a körülményben jut logikusan kifejezésre, hogy bármilyen részekre való bontás szükségessé teszi a ki-

⁸³ Gribbin: *Schrödinger kiscicái...* 192–195.

⁸⁴ Koltai János: *Egy kvantumradír-kísérlet*. www.atomcsill.elte.hu/letoltes/foliak/12_evf/atomcsill_12_12_Koltai_Janos.pdf (2019. június 20.)

⁸⁵ Koltai i. m.

⁸⁶ Gribbin: *Schrödinger kiscicái...* 196–197.

⁸⁷ Bohr: 33.

sérleti elrendezés megváltoztatását, ami új, elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatásokat idéz elő a mérőeszközök és az objektumok között. Ezért a különböző kísérleti feltételek között kapott anyag nem foglalható össze egyetlen képbe; a különböző eredményeket komplementereknek kell tekintenünk olyan értelemben, hogy csak az összes jelenség együtt szolgáltathat kimerítő felvilágosítást az objektumokról.”

„Bármilyen nagy ellentétek is tűnnek elénk, amikor összehasonlítjuk az atomi objektumokról különböző kísérleti feltételek között szerzett tapasztalatokat, az ilyen jelenségeket komplementereknek kell neveznünk, abban az értelemben, hogy önmagában véve mindegyik jól definiált, és együttesen a szóban forgó objektumról szerezhető összes ismereteket kimerítik.”⁸⁸

BOHR számára a korrespondenciaelv jelenti a kvantummechanika oldaláról azt, amit a teológia paradoxona fogalmaz meg, tehát hogy Istenről kell szólnunk, de erre alkalmatlanok az emberi fogalmak (és mégis reménykedhetünk, hogy Isten Igéje alapot ad vállalkozásunkra): „A döntő felismerés itt az, hogy bármennyire is túllépi a jelenségek a klasszikus fizikai magyarázat határait, a tapasztalatok leírásának mindig klasszikus fogalmak segítségével kell történnie. Ez egyszerűen azon alapszik, hogy a »kísérlet« szóval egy olyan helyzetre utalunk, amellyel kapcsolatban másokkal közölni tudjuk, hogy mit tettünk és mit tudtunk meg, és hogy ezért szükséges hogy a kísérleti elrendezést és a mérési eredményeket világosan érthető nyelven, a klasszikus fizika terminológiájának megfelelő alkalmazásával le tudjuk írni.” Végül megnevezve is látjuk a kapcsolatot a klasszikus fizika fogalmi és a kvantummechanika jelenségei között: „De az úgynevezett korrespondenciaelv segítségével – amely arra szolgált, hogy a folyamatok klasszikus alapokon álló lefolyásából kiindulva találjunk irányelveket a kvantumposztulátummal összeegyeztethető általános statisztikus leíráshoz –, sikerült áttekinteni az elektronok kötési viszonyait az atomban, és az így kapott kép az anyag sok tulajdonságát visszatükrözte.”⁸⁹

A korrespondenciaelv a fizikában fogalmazta meg ugyanazt, mint amelyet a teológiában Krisztus kettős személyisége nyújt Isten megismerésével kapcsolatban: emberi fogalmainkkal kell szólnunk Istenről, tudva, hogy Őt magát nem ragadhatjuk meg szavainkkal, csak valamiféle hasonlóságot nevezhetünk meg. Ugyanígy a mikrovilágot sem tudjuk megragadni, csak modelljeinkkel közelítjük.

⁸⁸ Bohr: 42, 61–62, 133.

⁸⁹ Bohr: 61, 128.

MORRISON egy fejezeten keresztül⁹⁰ igyekszik a bohri felfogás nyomába eredni, és meghatározni a komplementaritás mibenlétét, elhelyezni azt a filozófiai episztemológia keretei között. Úgy érzem, nem járt sikerrel, félreérti a dán tudóst, a koppenhágai értelmezést, a komplementaritást, korrespondenciát és a határozatlansági relációt. Valószínűleg ennek a félreértésnek két oka lehet: egyrészt nem a fizikai kísérletek felől, hanem – filozófusként természetesen teljesen érthetően – a filozófia és a hagyományos logika felől közelíti a problémát; másrészt a makroszkopikus és mikroszkopikus szintek szemléletét és metodikáját élesebben választja el, mint amennyire BOHR tette: mondhatni nincs tekintettel arra, hogy a komplementaritás és a korrespondencia elve csak együtt szemlélhető. Ezért MORRISON értékelése szerint BOHR idealista vagy pozitivista-operacionalista felfogású (tudatosan kiemeli, hogy annak ellenére látja így, hogy BOHR maga ezt tagadta), ugyanakkor kétértelműnek, ingadozónak, filozófiailag homályosnak is tekinti.⁹¹ Mindemellett három BOHR-értelmezőt is megemlít, köztük elárulja, hogy FOLSE látása szerint BOHR a realizmus egy, jöllehet – a kvantumfizika eredményeit magyarázandó – módosított változatát képviseli.⁹² Ha összegezzük a bohri valóságértelmezés különféle értékeléseit, akkor azt látjuk, hogy ki-ki saját felfogása alapján tarthatja őt idealistának vagy realistának, pozitivistának, illetve operationalistának, materialistának és pragmatistának. Mégis sokkal meggyőzőbbnek tűnik FOLSE érvelése, miszerint mindezt a változatos felfogást nem elsősorban BOHR „filozófiai ártatlanságában” kell keresni, hanem az elsősorban „filozófiai nézőpontjának félreértéséből” ered.⁹³ (FOLSE egy egész könyvet szentel BOHR filozófiájának, ebben az értelemben is mélyebbre hatolt az elemzésben.) Egyszerűen az addig sosem tapasztalt kísérleti eredmények olyan paradoxonokhoz vezettek, amit addig sosem tapasztalt filozófiai felfogással tudott csak értelmezni BOHR és iskolája. Tehát valóban egy teljesen új, sajátos, egyedi episztemológiát képviselt, ami épp ezért nem illik a korábban megszokott keretekbe. Akárcsak a keresztyénség esetén Krisztus kettős természetének dogmája esetén: az addig sosem tapasztalt vallási élmények olyan paradoxonokhoz vezettek, amit a keresztyénség csak egy addig sosem tapasztalt hittétellel tudott értelmezni. Tehát valóban egy teljesen új, sajátos, egyedi teológiát képviselt, ami nem illik a korábbi megszokott keretekbe. Ezért a dogmatörténet krisztológiai felfogásai is oly sokféleképpen próbálják besorolni Jézus személyét, ahogyan BOHR felfogását is sokféleképpen osztályozzák – mindkét esetben azonban az az igazság, hogy e sokféle értelmezés téves.

⁹⁰ Morrison, Roy D.: *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich.* Atlanta, Scholars Press, 1994.

⁹¹ Morrison: 194–195.

⁹² Morrison: 208.

⁹³ Morrison: 221.

A komplementaritás furcsa viszonyban van HEISENBERG határozatlansági relációjával – ő maga vonta párhuzamba a kettőt. BOHR eredetileg ezt az *'egyesítést'* elutasította, jóllehet nála is találunk olyan megnyilvánulásokat, amelyben egymás mellé helyezik a kettőt. Mindenesetre érdemes óvatosan bánni ezzel az öszszevetéssel, ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy ne menjünk el mellette. MORRISON a koppenhágai világgépet egy másik fejezetben is vizsgálja, melyben a koppenhágai iskola másik atyját is igyekszik értelmezni. (A Bohr-ra mondott idealizmus, pozitívizmus amúgy sokkal jobban illenek a német tudósra – jóllehet itt is óvatosan kell bánni az értékeléssel.) HEISENBERG utalt arra, hogy amint a hétköznapi nyelvben is vannak bizonytalan, kétértelmű formuláink, úgy az atomfizikában is elégtelen a klasszikus nyelv: matematikai formulákban ellentmondásmentesen tudjuk kifejezni magunkat, de ugyanez a hétköznapi nyelvben megfogalmazva már bizonytalanná, kétértelművé válik. Ha a klasszikus tudományos nyelvet használjuk ezekben a bizonytalan módokban, ez csak statisztikai összefüggésben őrizhető meg. Pl. a hőmérséklet a klasszikus fizikában a valóság objektív tulajdonsága. Atomi szinten nyelvi nehézségekbe ütközünk. Korlátos ismeretünk miatt 'az atom hőmérséklete' csak statisztikai várakozásokkal korrelálhat. Egy várakozás természetesen nem objektív valóság.⁹⁴ A határozatlansági reláció és a kauzalitás kapcsolatát úgy tűnik, MORRISON épp fordítva látja, mint a koppenhágai értelmezés. Azt állítja, hogy HEISENBERG a határozatlansági relációhoz azért jutott, mert előzőleg már elvetette a kauzalitás törvényét. Emellett a határozatlansági relációban csak egy mérési pontosság problémáját látja.⁹⁵ Abban igaza van, hogy fiatalkorától pozitívista nézeteket képviselt, ami minden bizonnyal fogékonyra tette a kauzalitás feladására. Azt azonban nem szabad elfelejteni, hogy a határozatlansági reláció mégsem ennek eredménye, hanem épp a kvantummechanikai furcsa kísérleti eredmények *'értelmezési terméke'*. Végképp nem pusztán arról van benne szó, hogy mivel a *'gyakorlatban'* nem tudunk pontosan mérni, ezért van határozatlanság. Ez a kvantummechanika más interpretációiban – lásd rejtett paraméterek, pl. DE BROGLIE és BOHM – megjelenik ugyan, de a koppenhágai értelmezés keretein belül itt nem erről van szó, hanem arról, amit a már érett kvantummechanika kereteiben úgy fogalmazhatunk, hogy az objektumoknak az elméletben nem létezhet olyan – a hullámfüggvénnyel jellemzett – állapota, amelyben egy adott pontosságú helyzetméréssel párhuzamosan a határozatlansági reláció által adottnál pontosabb impulzusmérés *létezhetne* (nem pedig *végre tudnánk hajtani!*). Ez nem pusztán mérési gyakorlat kérdése, nem a megismerésünk episztemológiai kérdése, hanem elméleti, elvi határ, a koppenhágai értelmezés számára ontológiai jelenség! Hason-

⁹⁴ Morrison: 247–248.

⁹⁵ Morrison: 234–236.

lón a komplementaritás nem pusztán egy ismeretelméleti sajátosság, hanem a koppenhágai értelmezés számára maga a valóság ilyen kettős természetű.

Miről is van szó tehát? Amit az egyház tulajdonképpen kezdettől látott Krisztus kettős természetében, azt a kvantummechanika megjelenése miatt BOHR a fizikában is megfogalmazta a komplementaritás elvében. Ez tulajdonképpen egy kritikai realista álláspont (barbouri értelemben). A komplementaritás jellemzői alapján, a kvantummechanika koppenhágai értelmezésének nyomdokain haladva meg is alkothatjuk a *[kritikai] komplementaritás-realizmus* fogalmát, amely képes az egymást kizáró lehetőségek 'mégis együttlétezését' kezelni. (Mivel a *kritikai* jelző tulajdonképpen magától értődően benne foglaltatik a *komplementaritás-realizmus* megnevezésbe, ezért a későbbiekben ezt külön már zárójelesen sem jelöljük.) Nem akarván ugyanabba a hibába esni, amit sok értelmező elkövet, nevezetesen külső feltételek és felfogások alapján olyan nézetet tulajdonítani a kiváló gondolkodónak, amit nem oszt, nem állítjuk, hogy a komplementaritás-realizmus mindenestül megfelel BOHR álláspontjának (jóllehet erősen ezt gyanítom-gondolom), tekintsük mindezt pusztán a saját értelmezési (metodikai, episztemológiai, ontológiai) keretrendszerünknek. A tanulmány elején említett polkinghorne-i szlogen segítségével élve: a *komplementaritás-realizmus* a lételméletet a komplementaritás ismeretelméletével modellezi. Amit tehát ismeretelméletileg megtudunk akár a fizikai világról a természettudományban kísérletek révén, akár a transzcendens világról a teológiában a kijelentés révén, az a valóság modelljéül szolgálhat: nem lehet egyszerűen azonosítani ugyan, de szoros összefüggésben áll vele; nem is lehetséges ennél pontosabb ismeretet szereznünk – egyszerűen a modell fogalmával írható le a kettő kapcsolata.

Tekintsünk el attól a vitától, hogy BOHR vagy HEISENBERG pontosan mit is gondolt a kauzalitásról és a realitásról, és fogalmazzuk meg úgy, hogy a koppenhágai értelmezés komplementaritás-realista olvasatában azt mondhatjuk, hogy a kvantummechanika kísérleti tapasztalatai a fizikai realitás módosítását igénylik. MORRISON nyelvi analízisét tulajdonképpen meg kell fordítanunk: nemcsak a hétköznapi nyelv alkalmatlan a mikroszkopikus valóság leírására, de tulajdonképpen amiatt, hogy az alapvetőbb jelenségek a mikroszkopikusak, abba ütközünk, hogy a kvantummechanika amúgy ellentmondásmentes fogalmait a hétköznapi életre nem tudjuk alkalmazni, mert nem kapcsolódnak hozzá hétköznapi tapasztalatok, a makroszkopikus jelenségekre ellentmondásosnak tűnnek e fogalmak. Tehát MORRISON-nal szemben úgy látszik, nem a komplementaritás vagy a határozatlansági reláció a homályos és kétértelmű (az egyenletek alapján a kvantummechanika a klasszikus mechanikánál nagyságrendekkel pontosabb – jóllehet valószínűségi – előrejelzésekre képes), hanem a hétköznapi nyelvünk a homályos és kétértelmű. Ha a makroszkopikus eredmények révén kialakuló jelenség – pl. egy elektron útvonala a ködkamrában – mögött keresünk valamit, akkor ott végső soron nem a

hétköznapi nyelv, illetve klasszikus fizikai nyelv elektronja található, hanem egy olyan jelenség, amit a hullámfüggvénnyel tudunk leírni, de ennek hétköznapi kategóriáihoz ragaszkodva csak statisztikai következményeit és átlagait tudjuk kezelni. Ebben az értelemben tehát a klasszikus, részecskeképet teljesítő elektron valóban nem létezik, mert az jó esetben is csupán a valóságnak egy második lépcsőhöz tartozó modellje, míg az első lépcsős modell a hullámfüggvény, de még ez sem maga az elektron... Ebben a modellben viszont valóban nem létezik az elektronnak pályája, és klasszikus értelemben az elektron sem létezik. Viszont azt a gyanút kelti e felfogás, hogy HEISENBERG nem magát a valóságot tagadja, hanem azt, hogy az *'ún. elektron'* lenne valóságos – mert az csak egy klasszikus fogalmakkal megalakított modell, amely nyilvánvalóan téves a kvantummechanikai kísérletek szerint, és helyette valami más az, ami létezik...

Itt térhetünk vissza arra a kérdésre is, mikén fogható fel Jézus azon mondása, miszerint *„Azt a napot pedig és azt az órát senki nem tudja, sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül”* (Mt 24,36; Mk 13,32). A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy ha *'ember-operátort'* alkalmazunk Krisztusra (mint a hullámfüggvényre a hely-operátort), akkor természetesen emberi eredményt kapunk (mint amikor részecskeként detektáljuk a fotont) – így még Jézus sem tudja azt a napot. Ha azonban *'isten-operátort'* alkalmazunk Krisztusra (mint a hullámfüggvényre az impulzus-operátort), akkor természetesen isteni eredményt kapunk (mint amikor hullámként interferenciasávokat kapunk az ernyőn) – így hát Jézus beszédei nem múlnak el (Mt 24,35; Mk 14,31).

Ehhez a kettősséghez, hogy Jézus tudása vagy nem tudása attól függ, milyen aspektusból tekintünk rá (milyen operátort alkalmazunk), kapcsolódik egy Jn 14,28-hoz⁹⁶ fűzött LUTHER-magyarázat is: *„Ez az egyszerű jelentése ennek az igeverseknek, mivel Krisztus itt nem a természetéről beszél, hanem művéről és hivataláról. Hivatalomból kifolyólag egészen másképp kell beszélnem, mint személyemből fakadóan. (...) Saját személye miatt nem szükséges az Atyához mennie, hanem hívátása révén kell megtennie ezt, vagyis értünk. Így hát az ariánusoknak nem sok örvendezni valójuk van ezzel az igehellyel kapcsolatban, hogy az Atya nagyobb Jézusnál. Krisztus itt az Atya hívátásáról beszél, távozása pedig egy átalakulásra vonatkozik, mely őt egy másik munkához és hívátáshoz vezeti el, vagyis nem személye és lényege változik meg.”*⁹⁷ (Itt most tehát Krisztusra egy *'hivatal-operátort'* és egy *'természet-operátort'* alkalmaz LUTHER...)

A fásasztó fizikai fogalmak után talán lazításnak jól jön egy érdekesség a kplementaritással kapcsolatban: a THOMSONOK apa–fiú esete. Van némi komikum

⁹⁶ *„Hallottátok, hogy én megmondtam nektek: elmegyek, és visszajövök hozzátok. Ha szeretnétek engem, örülnétek, hogy elmegyek az Atyához, mert az Atya nagyobb nálam.”*

⁹⁷ Luther, Martin: *Luther válogatott művei 6. Prédikációk*. Budapest, Luther Kiadó, 2015, 346.

abban, ahogyan a NOBEL-bizottság megindokolta a díj odaítélését előbb egy apának, majd később a fiának. JOSEPH THOMSON annak kísérleti bizonyításáért kapta az elismerést, hogy az elektron részecske. Még megérhette, hogy GEORG THOMSON pedig azért kapja meg a díjat, mert kísérleteivel bebizonyította, hogy az elektron hullám. Mégse kell családi vita keletkezzen ebből, mert mindkettőjüknek igaza van, az elektron (és minden anyag) valóban tud részecskeként is, de hullámként is viselkedni – bár ennek megemésztése még a tudósoktól is hosszú időt igényelt.

Talán sikerült rámutatni, hogy a komplementaritás nem pusztán azért érdekes, mert misztikus fizikai-filozófiai fogalom, hanem mert valóban szoros hasonlóság fedezhető fel Krisztus kettős természetével: az anyag részecske-hullám kettőssége mellé állítható Krisztus isteni-emberi kettőssége. KAISER ezt pl. 11 pontban foglalja össze: A tömörebb kifejezés érdekében használjuk a hullám-részecske, illetve az isten-ember természetekre a 'két mód' kifejezést, a fizikai objektum, illetve a személy esetén a 'létező' kifejezést. (Ekkor nem kell mindent kétszer megfogalmaznunk a komplementaritásra, illetve *Kalcedoni dogmára*.) 1. Létfeli egység: a két mód ugyanazon létező jellemzői. 2. Közös tulajdonságok: az előzővel szoros összefüggésben, de logikailag elkülönülten igaz, hogy a két mód legalább néhány tulajdonságban osztozik (pl. tömeg és elektromos töltés, illetve élet, személység stb.). 3. Individuális teljesség: a két módnak nem a fele-fele egyesült egész létezővé; mindkét mód teljes leírást ad azon körülmények között, amelyekben 'jól definiáltak'. Pl. az interferenciát a fény hullámtermészetes teljesen leírja. (Kiegészíthetjük KAISER példáját Jézus esetén pl. azzal, hogy elfáradását, éhségét emberi természete teljesen leírja.) 4. Együttes teljesség (*coexhaustiveness*): a két mód együtt teljesen leírja a létezőt minden lehetséges szempontból, nincs szükség további módokra. 5. Azonos szükségesség: a két mód nemcsak elégséges, de szükséges is: csak az egyik mód nem írja le teljesen a létezőt, nem lehet egyik módot sem a másira redukálni. 6. Kölcsönösség: a két mód dinamikusan viszonyul egymáshoz és oda-vissza kölcsönösen. Itt az érthetőség talán megkívánja a magyarázat ismertetését is, jöllehet a kvantummechanika ismerete nélkül a tömör megfogalmazás nem biztos, hogy mindenkinek érthető: Az atomi objektum fejlődése során a részecske és hullám módok váltakoznak, a hullám részecskévé omlik össze, a részecske hullámmá. (Bizonyára arra gondol KAISER, hogy a mérés során a koppenhágai értelmezés szerint a hullámfüggvény úm. összeomlik, azaz egyik sajátállapotába ugrik; részecske-mérés esetén részecske-jellegű sajátállapotba, hullám-mérés esetén hullám-jellegű sajátállapotba.) 7. Tulajdonságok cseréje és egymásban lét ('coherence'): Mivel mindkét mód ugyanarra a létezőre vonatkozik, lehetetlen a jelenségeket két tiszta csoportra osztani, amelyek a két különálló módnak felelnének meg. Ezért beszél BOHR a 'mozgás állapotában' levő 'részecskéről' (holott ez az állapot szigorú értelemben csak a hullám-módban definiált), és a résen áthaladó 'hullámról' (holott a tér-időbeli állapot szigo-

rú értelemben csak a részecske-módban definiált). Hasonlóan tulajdonítanak az egyházatyák isteni cselekvést Jézus 'testének', és jellegzetesen emberi tevékenységeket az isteni Igének. E funkciók és tulajdonságok 'kicserélődését' (Kaiser angol megfogalmazása tulajdonképpen a *communicatio idiomatum*ot fejezi ki, és nyilvánvaló, hogy tartalmilag is erről van szó) metafizikai kifejezéssel fordítva az 'egymásban lét' fogalmához jutunk: az egyik mód a másikban van, és viszont. 8. Kölcsönös kizárás: a létbeli egység és a fenti általános tulajdonságok ellenére a két mód kölcsönösen kizárja egymást. Ennélfogva nincs arról szó, hogy az egyik létmód a másikká változhatna. A két mód egyszerre és egymásban létezik, de megőrzik különbözőségüket, és nem szabad összezavarni vagy összekeverni őket semmilyen módon. 9. Konjugált tulajdonságok: Nem minden tulajdonság közös a két módban, némelyik csak az egyik vagy másik módban definiált. A fizikában kanonikusan konjugált mennyiségeknek hívják ezeket, pl. a legklasszikusabb pár a hely-impulzus vagy az energia-idő. A krisztológiában a láthatóság, időbeliség, (térbeli) behatároltság az emberi vonás, a láthatatlanság, örökkévalóság, mindennütt jelenvalóság az isteni vonás. 10. Aszimmetria és emergencia: A két tulajdonsághalmaz nem csupán egymás konjugáltjai, hanem egy minőségi 'aszimmetriát' is magukkal vonnak a lét két módja között. A hullámmód impulzus- és energia-definíciója megengedi az ún. stacionárius állapotokat, amelyek az atomok stabilitását és jellegzetes kémiai tulajdonságaikat eredményezik – ám ezek a felbukkanó tulajdonságok nem magyarázhatók pusztán önálló részei alapján. (KAISER szerint ezért a részecske és a hullám nem csupán a lét két különböző módja, hanem az anyagban való lét két különböző 'szintje'.) Hasonlóan az 'isteni' mód Krisztusban életének transzcendens minőségéhez oly módon írja le, ahogyan azt az emberi kategóriák önmagukban nem képesek. 11. 'Rámutatás': Jóllehet az egyik mód tulajdonságait nem lehet a másik mód nyelvére redukálni, bizonyos értelemben az egyik mód jelenségei ráirányítják a figyelmünket a másik mód kevésbé megfigyelhető jellegzetességeire. Pl. az interferenciát megörökíthetjük, mint a részecskék mintáját a fotópapíron. A részecske-jelenségek megengedik 'megérezni', de nem bizonyítani, a 'magasabb' létmód jelenlétét. Kaiser megjegyzi, hogy sok fizikus tagadja a hullámok valódi létezését, ahogyan sok biológus az élet, filozófusok és pszichológusok pedig az elme irreducibilis voltát. Krisztus esetén sem lehet bizonyítani az isteni jelenlétet emberi cselekvéseiből, a hívők mégis képesek legalább 'megérezni' a kinyilatkoztatás különleges pillanataiban. Az emberi rámutat vagy kinyilatkoztatja az isteni jelenlétet, ahogyan a részecske-esemény rámutat az atomokban levő hullámmódra.⁹⁸

⁹⁸ Kaiser, Christopher B.: Christology and Complementarity. *Religious Studies* 12. (1976/1), 43–47.

Tanulságos lehet ezeket is szem előtt tartva ugyan, mégis inkább a *Kalcedoni hitvallásra* koncentrálva, annak szövegéből⁹⁹ néhány kulcskifejezést konkrétan is összevetni a bohri felfogással: Krisztus mellé tegyünk mindig – egy mikrofizikai objektumot, pl. fotont. „Egy Fiú [...] két természetben” – a foton részecske- és hullámteremézzel is rendelkezik. „[Ö]ssze nem elegyítve” – egyetlen kísérleten belül nem keveredhetnek a tulajdonságok. „[M]eg nem osztva és szétválaszthatatlanul” – a fotont nem lehet két részre osztani és ezáltal a ’részecskét’ szétválasztani a ’hullámtól’. „[A]nélkül, hogy az egyesülés által a két természet különbözősége bármi módon eltűnnék” – a részecskejelleg és hullámjelleg különbsége nem eliminálható a fotonból, a paradoxon nem oldható fel. „[E]gy személyly kapcsolódnak össze, nem tagozódik és nem osztódik két személyre” – a részecskéként mért és a hullámként mért objektum egyetlen fotont alkot, nem osztható két objektumra. A hasonlóságok önmagukért beszélnek.

Már a múlt század második felében kezdték pedzegetni a krisztológia és komplementaritás párhuzamát.¹⁰⁰ BOHR is meghúzta a komplementaritás teológiai és más párhuzamait.¹⁰¹ A komplementaritás és teológia szoros kapcsolatáról árulkodnak SZŰCS¹⁰² és BOLYKI¹⁰³ szavai is:

Előbbi a komplementaritás tekintetében felhívja a figyelmet: „Nagy valószínűséggel az elméleti fizika ezt a fogalmat a teológiából kölcsönözte, mégpedig a Krisztus kettős természetét megfogalmazó kalkedóni dogmából (451).”¹⁰⁴ Mindemellett óvatosságra is int: „a komplementaritás elvét csak a paradoxonokról mondottakkal együtt és az analógiák korlátainak figyelembe vételével használhatjuk.”¹⁰⁵ (Arra utal, hogy a paradoxon valójában Isten értelmünket felülmúló voltára utal, de úgy, hogy az mégsem semmisül meg.¹⁰⁶)

Utóbbi már doktori értekezésében felhívta a figyelmet arra, hogy hit és tudomány viszonya felfogható úgy, mint komplementaritás: nem ellentétek, de nem

⁹⁹ Lásd pl. Denzinger, HEINRICH – Hünermann, PETER: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányterenyé–Budapest, 2004, 129.

¹⁰⁰ Bolyki János: Komplementaritás, in Kodácsy TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 49. Valamint MacKay, Donald M.: „Complementarity” in *Scientific and Theological Thinking. Zygon* 9. (1974/3) 225–244.

¹⁰¹ Bohr: 120.

¹⁰² Szűcs Ferenc: A teológia logikája, in Kodácsy TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 44–45.

¹⁰³ Bolyki: 48–49.

¹⁰⁴ Szűcs: 44–45.

¹⁰⁵ Szűcs: 46.

¹⁰⁶ Szűcs: 44.

is moshatók össze, hanem jól kiegészítik egymást.¹⁰⁷ Máshol felhívja a figyelmet arra, hogy már maga Bohr is említett párhuzamokat a komplementaritás és teológia viszonyában. BOLYKI az arisztotelészi meghaladó komplementaritáslogikára is utal, amely hatályon kívül helyezi a *tertium non datur* elvét – ami a teológiában az isteni igazságosság és felebaráti szeretet viszonyában is megnyilvánul.¹⁰⁸ Mindezt tovább is fejtegeti a református professzor: „Büntetés és megbocsátás azonban kizárják egymást, kivéve a keresztyén megváltást, amelyben Isten a bűnt a vétlen istenemeren, Krisztuson torolta meg a kereszten, hogy a vétkesekkel szemben irgalmát gyakorolhassa.” Említi az emberi és isteni idő valamiféle komplementaritásának BOHR által Zsolt 90 alapján felvetett példáját is, amely egyúttal a relativitáselmélet illusztrációja is lehet – hiszen relativisztikusan két megfigyelő között fizikailag is fennállhat, hogy ami egyiknek egy nap, az a másiknak egy évezred.¹⁰⁹ Szintén bohri példa a kauzalitás és isteni gondviselés komplementaritása¹¹⁰ vagy az emberi szabad akarat problémája.¹¹¹ BOLYKI a felsorolt párhuzamok után értékeli a komplementaritásban rejlő teológiai lehetőségeket is. Krisztus kettős természete mellé relációs analógiaként állítja a *Szentírás* (már az egyházatyák által is vallott!) „kettős természetét” – mint amelynek emberi és isteni eredete is van –, amelyet KÁLVIN hermeneutikai elvként használt: „Eszerint a Biblia egyfelől isteni kijelentés, másfelől emberek műve. A kettő nem keverhető össze, de nem is szakítható el egymástól. Az ilyen, komplementáris hermeneutikával értelmezett Biblián alapuló teológia és a kvantumfizikán alapuló természettudomány képes a párbeszédre, sőt a bizonyos területeken való együttműködésre.”¹¹²

KODÁCSY-SIMON ESZTER disszertációjában egyenesen ezt írja:

„A komplementaritás elve természetesen nem a modern kor találmánya. Edward MacKinnon hívja fel arra a figyelmet, hogy már a zsidó és keresztyén hermeneutikában is jelen van ez az elv. A tudomány és a vallás párbeszédében azonban sokan az értelmezés szerepétől nagyobb jelentőséggel is használják a komplementaritás elvét, többen is azt állítják, hogy a tudomány és a vallás komplementer területek. Fraser Watts például úgy látja, hogy a természettudományt és a vallást a világ két,

¹⁰⁷ Bolyki János: *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. Doktori értekezés, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, 1979, 230–239.

¹⁰⁸ Bohr: 120.

¹⁰⁹ Bolyki: 48–49.

¹¹⁰ Bohr: 119–120.

¹¹¹ Bohr: 116.

¹¹² Bolyki: 50.

egymást kiegészítő szemléletének kell tekintenünk; Charles Coulson kémikus pedig azt állítja, hogy a természettudomány és a vallás »ugyanannak a valóságnak az egymást kiegészítő leírásai.«

Ezekkel a feltételezésekkel szemben fontos hangsúlyozni a komplementaritás elv tillichi alkalmazásának határait. Tillich elfogadja, hogy maga az elv segítségünkre lehet a teológiai gondolkodás során – s ez következik is abból, hogy a komplementaritás elv alapjául is szolgáló dialektikus logikát Tillich is elfogadta és a gondolkodás bizonyos szintjein előnyben részesítette. Azonban lényeges különbség, hogy míg Tillich hasznosnak tartja a logikai háttér hasonlóságának felismerését és kihasználását, addig nem tartaná elfogadhatónak magának a két területnek, a tudománynak és a teológiának a komplementer helyzetét. A tudomány és a vallás párbeszédében szerinte is fontos feladat felismerni a komplementer fogalmak létezését – ahogyan azt korábban idéztük – de hibának tartaná, ha ebből magára a teológiára és a tudományokra vonnánk le közvetlen megállapítást. Erre is utalhat a korábban már idézett gondolata: »A régi, terméketlen beszélgetések a determinizmus és indeterminizmus, vagy a szabadság és sors kapcsolatáról megoldhatóak, és nem megoldhatóak, ha elfogadjuk a komplementaritás elvét. Megoldható, de ezzel még nem érkeztünk haza, mert egy kérdés még marad, nevezetesen, egy végső egység kérdése, amely a valóság maga.«¹¹³

Fentiek felvetik, hogy ne csak Krisztus kettős természete és a komplementaritás között vonjunk párhuzamot, hanem más teológiai területek között is (pl. a lutheri teológiában ismert kettősségek esetén, pl.: *sub contraria speciae, simul iustus et peccator, opus alienum* és *opus proprium*, törvény és evangélium, kettős kormányzás), végül pedig a későbbiekben a természettudomány és teológia viszonya között is megvizsgáljuk annak lehetőségét, hogy mind TILlich fent idézett támogatását és ugyanakkor korlátozását, mind BARBOUR¹¹⁴ és SHARPE¹¹⁵ ellenvetéseit komolyan véve felállítható-e egy alkalmas komplementaritási modell. (Nyíltan ilyen nézete-

¹¹³ Kodácsy-Simon Eszter: *Paul Tillich teológiájának szerepe a természettudományok és a vallás kapcsolatában*, 158–159. https://teol.lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/kodacsy_simon_diss.pdf (2019. június 22.)

¹¹⁴ Barbour, Ian G.: *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?* Pozsony, Kalligram, 2009, 111–114, 128, 184–185, 187.

¹¹⁵ Sharpe, Kevin J.: *Relating Science And Theology With Complementarity: A Caution.* *Zygon* 26. (1991/2) 309–315.

ket támogat pl. MACKAY¹¹⁶, REICH¹¹⁷, NÉMETH¹¹⁸, rejtetten pedig pl. DYSON¹¹⁹, vagy éppen POLKINGHORNE *duál aspektusú monizmusa*¹²⁰ is valamiféle komplementaritási szemléletet sejtet.¹²¹) KAISER végső soron megkérdőjelezi BARBOUR ellenvételeit. Úgy véli, hogy ha a komplementaritás csak a krisztológiában alkalmazható, de Isten és a világ viszonyára nem, akkor az utóbbi szerkezete alapvetően más kell legyen, mint az Isten–ember kapcsolat Krisztusban – ami viszont kizár egy konzisztens krisztocentrikus teológiát. Másrészt, ha a Krisztusban lévő kapcsolatok mintázatát paradigmászerűen alkalmazzuk Isten és a világ viszonyának keresztyén megértéséhez, akkor ebből az következik, hogy kell legyen olyan mód, amely révén a komplementaritás éppúgy hatékonyan alkalmazható utóbbira is.¹²²

Mindezek és ezeken túl más szerzők komplementaritást felvető gondolatainak fényében érdemes mind a teológián belül, mind a természettudománnyal való összevetésében alaposan megvizsgálni a komplementaritás–realista szemlélet lehetőségeit, remélhető előnyeit.

¹¹⁶ MacKay i. m.

¹¹⁷ Reich, K. Helmut: The Relation Between Science and Theology: the Case for Complementarity Revisited. *Zygon* 25. (1990/4) 369–390.

¹¹⁸ Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2017.

¹¹⁹ Dyson, Freeman: *Disturbing the Universe*, New York, Harper & Row, 1979, 251.

¹²⁰ Polkinghorne: *Science and Theology*. 61–62.

¹²¹ Uo. 55.

¹²² Kaiser: 47.