

Filozófia és keresztény hit

A filozófiai gondolkodás és a keresztény hit viszonya sohasem volt igazán problémamentes, ámbar Szent Pál apostol a művelt pogányokhoz szóló areiopagoszi beszédében érvelve a „filozófusok istenére” hivatkozik, azzal a szándékkal, hogy a keresztények egyistenhitét szembeállítsa a pogány sokistenhittel.¹ Ugyanakkor mégis azt látjuk, hogy az első keresztények „ösztönös” ellenszenvvel viseltettek a görög filozófia iránt, mivel ebben látták a keresztény hit legjelentősebb riválisát. Ebben a korban a kereszténység — a maga határozott, egyértelmű és mindent átfogó világértelmezésével — az „egyetlen igaz filozófia” letéteményesének tekintette magát. Ez az új „filozófia” pedig — mind az egyházatyák, mind a későbbi középkori szerzetesi lelkiség értelmezésében — nem volt más, mint „Krisztus követése”.²

Később megváltozott a helyzet. Manapság aligha állíthatjuk, hogy bárki is valamely filozófiai rendszer igazságaitól várná életproblémáinak megoldását. Ami pedig a mindennapi életben való boldogulást illeti, ott jó eligazítást nyújt a szaktudomány és a technika. A világnézeti tájékozódáshoz rendelkezésre állnak a különféle ideológiák.

Ebben a helyzetben a filozófia és a keresztény hit összefüggése élesebb kontúrokkal rajzolódik ki, és joggal kap ilyen megfogalmazást a kérdés: filozófia vagy keresztény hit? Úgy tűnik, hogy napjainkban valamiféle „csendes” eltávolodás észlelhető a vallásos hit és a filozófiai létértelmezés között, és a kölcsönös közeledés jelei aligha mutatkoznak. Mintha tudatunk szakadt volna ketté. Egyik részében az ész kritikai beállítottsága uralkodik, míg egy bizonyos határon túl, tudatunk másik „része” a hit bástyái mögött keres menedéket.

Ha e kettősség egyáltalán feloldható, akkor ez csak olyan modell alapján történhet, mely megengedi, hogy a hívő ember filozófiai módszerrel is gondolkodhassék, illetve a filozófus (filozófus mivoltát megőrizve) vallásos is lehessen. Nézetünk szerint a „filozófus hívő” és a „hívő filozófus” fogalma nem zárja ki egymást. A két tudati beállítottság kölcsönösen kiegészítheti és segítheti a másikat. A filozófia és a keresztény hit kölcsönös viszonyában a filozófiának szoktak elsőbbséget biztosítani. Ezt a teológia úgy fejezi ki, hogy a filozófiai gondolkodás úgynevezett hit-előzetként (*praeambula fidei*) a keresztény hittartalom megértésének előfeltétele. Ám ez az elsőbbség csak elméleti és teológia-módszertani. Ténylegesen inkább azt tapasztaljuk, hogy a legtöbb embernél a vallásos hit — mint alapmeggyőződés és tájékozódási horizont — megelőzi a filozófiai reflexiót. Sőt, megalapozottan mondhatjuk, hogy majdnem minden nyugat-európai filozófus a hit zsidó—keresztény látóhatárának mezejében gondolkodott, vagy legalábbis ez a szemlélet befolyásolta erkölcsi magatartását, még ha ennek tudatosan ellentmondott is.³ Így aztán elméletileg is feltehető a kérdés: vajon lehetséges-e a keresztény hit értelmezési tartományán belül a filozófiai gondolkodás? Első megközelítésre úgy tűnik, hogy a válasz tagadó, hiszen a filozófia a maga kritikai elmeélével szétzúz minden vallásos hitre alapozott (s éppen ezért ideológia-gyanús) állítást, sőt magát a hitet (mint a létezés és élet alap-igenlését) is megkérdőjelezi. Pedig a hit (és mindenekelőtt a keresztény hit) képes arra, hogy filozófiai gondolkodásra és reflexióra ösztönözzön, sőt éppen ez a hit adja meg a filozófiai gondolkodás kritikai élett és biztosítja végtelen távlatát.

Történeti háttér

A nyugat-európai filozófiai gondolkodás hátterében a keresztény hit húzódik meg. Ott és amikor ez tudatosult, megjelentek a keresztény ihletettségtől különböző filozófiai különféle formái. Ezek közül a legjelentősebb a középkori létfilozófia. Ezt a gondolkodást az érdeklő, „ami van” (entia) és a létezők végső magyarázatát az abszolút létben fedezi fel, melyet azonosít a keresztények Istenével. Így e rendszeren belül a filozófia és keresztény hit feszültsége feloldódik a teológiai eszmélődésben. Az újkori racionalista filozófia a „tudati tartalom”-ra (idea) helyezi a hangsúlyt. Ebből pedig könnyen következik, hogy a keresztény hit bármely igazsága a filozófiai vizsgálódás tárgya lehet. Ez tette lehetővé, hogy a 18. században *John Locke* munkássága nyomán megjelenjen a keresztény hitrendszer első vallásfilozófiai vizsgálata. E „tudat-filozófia” ellenőrzése alá vonja a keresztény hitet, és úgy tekint rá, mint bármely más vallási tudatformára, mintegy mellérendelt viszonyba állítva azt a többi vallással. Ezzel relativizálja és regionizálja a keresztény vallást, s így a keresztény hit lényegének mond ellent, hiszen ez az elsőbbség és egyetemesség igényével lép fel.

Kant negatív kicsengésű transzcendentális filozófiája dualista módon közelíti meg a filozófia és hit viszonyát, jóllehet *Kant* a maga lutheri értelemben vett hit-fogalmát nem a gondolkodással (Denken), hanem a természettudományos értelemben vett tudással (Wissen) állította szembe. *Hegel* pozitív ihletettségtől transzcendentális filozófiája a maga rendszerében ugyan képes összeegyeztetni a filozófiát a vallásos hittel, de csupán tartalmilag, és úgy, hogy ezzel meg is szünteti a hitet sajátos önértelmezése szerint, mivel a keresztény hit a maga képzeivel pusztán útkészítő ahhoz, hogy az eszme a (hegeli) filozófia formájában magához térhessen, miközben a vallásos hit a dialektika feszültségében feloldódik. *Feuerbach* és *Marx* valláskritikája a hegeli sémát követi, és csupán a súlypontot helyezi máshová. Ezek szerint a vallás nem más, mint pusztán a „teljes igazsághoz” vezető út előcsarnoka. *Hegel* esszencializmusával szemben az egzisztencialista *Kierkegaard* a keresztény hit és a filozófiai gondolkodás kibékíthetetlen ellentétéről beszél, de úgy, hogy a hívő egzisztenciának biztosít előkelőbb helyet.

Az előbbi megoldási kísérletekkel szemben a későbbiekben megjelennek olyan próbálkozások is, melyek a keresztény hitet és az ennek megfelelő erkölcsi magatartást előfeltétel gyanánt adott *tényként* fogadják el. Megállapítják, hogy a hit sem lényegét, sem tartalmát illetően nem esik egybe a filozófiával, ám mégis igényli, hogy elgondolható legyen, mégpedig filozófiai módszerrel. Századunkban különösen *Maurice Blondel* közelítette meg így a filozófia és a keresztény hit viszonyát: rámutatott arra, hogy a kereszténység minden ember számára érvényes, igaz és kötelező igazságokat hirdet, melyek nem idegenül állnak szemben a maradandó emberi természettel. Ezért minden ember számára fontos, hogy értelmes és megvalósítható formában tárják föl a hit tartalmát. Ebben tehet jelentős szolgálatot a hitnek a filozófia.

Elgondolható hit

A „hívő-létezés” blondeli lehetősége olyan tény, mely maradandó adottságnak bizonyul. Az erre irányuló értelmi reflexió pedig nem távolítja el egymástól a keresztény hitet és a filozófiát. Épp ellenkezőleg: a hit és a filozófia kölcsönhatása mindkét oldalon termékeny elmélyülést eredményez. Hogy a hit „elgondolható” legyen, a filozófia oldaláról közelítve, de a keresztény kinyilatkoztatásnak bizalmat előlegezve, előbb meg kell ismernünk azt, amire a filozófia reflektálni akar.

Mi tehát a keresztény hit sajátos tartalma? El kell ismerni, hogy a kereszténység „de facto” konkrét és specifikusan strukturált választ ad a lét és az élet értelmének végső (s

végül is „filozófiai”) kérdésére. Ám a hit válasza nem a közvetlen belátás evidenciájával hat a tudatunkra, továbbá empirikusan sem igazolható úgy, mint az úgynevezett tényigazságok. A hit mégis olyan szükségszerű igazságokról tudósít, melyek a létet a maga egészében és alapjaiban érintik. Az a sajátos „ösztönzés”, melyet a keresztény hit a filozófiai gondolkodásnak nyújthat, nem más, mint az a felismerés, hogy a kereszténység „szükségszerű igazsagai” a *történelmi esetlegesség és tényszerűség* formájában jelennek meg. Ha a kereszténység pusztán valamiféle általános „vallás” lenne, mely tisztán az ember meghatározott, társadalmilag körülhatárolt magatartásformáját határozná meg Istennel szemben, akkor a filozófusnak nem jelentene különösebb gondot az, hogy a keresztény hitet valamely filozófiai antropológia kereteiben tárgyalja és egyfajta élet- és létértelmezésként értékelje. Ezzel szemben a keresztény hit Istennek az embert szolgáló tetteiről szól. Isten üdvözítő tevékenysége áthatja az egész valóságot, és a filozófiai valóságértelmezésnek nem sejtett távlatokat ad. A filozófia a hívő embert szokatlan kalandra hívja: az Elgondolhatatlanról kell gondolkodnia, s mi több: az Elgondolhatatlant kell minden elgondolhatóság alapjává tennie.

Ezek után lássuk, hogy tartalmilag milyen ösztönzést adott (és ad) a keresztény kinyilatkoztatás a filozófiának, mely egyben a keresztény hit specifikuma is, s ami filozófiai reflexióra készítet. Isten embert üdvözítő történelmi beavatkozásának a keresztény hit szempontjából nézve három fő mozzanata van, ami a Szentháromságos Egyisten misztériumát oly formában tárja föl, amilyen formában azt az emberi gondolkodás megközelítheti: vagyis a Szentháromság az üdvtörténetben és az üdvökönómiában „jelenik meg”.

Az első ilyen mozzanat a *teremtés*. A bibliai teremtéstan a világ radikális kontingenciáját hirdeti. Az esetlegesség azt jelenti, hogy a világ mind részeiben, mind egészében lehetne nem lévő is, vagyis nem szükségszerű, hogy létezzék. Ezzel pedig a keresztény tanítás megkérdőjelezi a különféle filozófiák hamis abszolútumait, hiszen épp a filozófia „feltétlenüljéről” állítja, hogy annak mind léte, mind lényege feltételekhez kötött. Továbbá a teremtéstan kétségbe vonja a természet állandóságáról, örök visszatéréséről szóló filozófiai tanítást, mivel a természet fogalmát történetileg értelmezi.

A következő mozzanat *krisztológiai*. Jézus Krisztus személyére és történelmi küldetésére irányítja a figyelmet. A keresztény hit vallja, hogy Jézus Krisztus a világ üdvözítője. Történelmünkbe lépett és abban cselekedett. Ő az, aki korábban (az Ószövetségben) „jövöbeni” volt, majd később (az újszövetségi jelen üdvrendben) „múltbeli” lett. Jézus Krisztus a keresztény tanításban úgy jelenik meg mint Isten Fia, s ezért abszolút időfölötti „mérték” minden teremtmény számára. Ő a véges lét végtelen s maradandó hordozója.

A harmadik mozzanat *ekkleziológiai*. Ez a keresztény lét egyházi jellegét hangsúlyozza. Isten népének egyházi struktúrája egyrészt közösségi, másrészt szentségi jellegű. A közösségi jelleg minden vallásban — így a kereszténységben is — fellelhető. A kereszténység egyházi karaktere a szentségek objektív hatékonysága által válik az egyén életének szerves részévé. Ugyanakkor az egyház hitvallásain és tanítóhivatalán keresztül átfogja az egész egyházi közösséget és filozófiai jelentést is hordozó igazság-mércévé lesz. Ez sokak szemében a „botlás köve és a botrány sziklája”; a magára kritikusan reflektáló filozófiai gondolkodás is csak nehezen fogadja el.

Kétségtelen, hogy a *teremtéstan* és *krisztológiai igazságok* megjelenése a hit tanítása által jelentős hatással volt a nyugat-európai filozófiára. A teremtéstan alapvetően átforgalmazta a skolasztikában az antik lételméletet. A Krisztus-esemény történetiségének hangsúlyozása pedig az úgynevezett „Lessing-probléma”-ként vonult be Hegel és Kierkegaard gondolkodásába. A keresztény bölcséletnek — ha önazonosságát meg kívánja őrizni — az előbb felsorolt *három mozzanatot* mindig szem előtt kell tartania. Csakhogy ebben az esetben olyan világnézetet alakít ki, mely aligha tudja elhárítani magától az *ideológiai fertőzöttség* vádját.

Nem kétséges, hogy a hívő filozófusnak számolnia kell ezzel a gyanúval, ami megalapozott is lehet, különösen akkor, ha e gondolkodó hite pusztán a lockei „meggyőződés” szintjén mozog vagy egyszerűen csak valamiféle „állásfoglalás”. A hívő ember nem engedheti meg magának azt a könnyelműséget, hogy a hit-tan tartalmát tisztán a szabad vélekedés területére korlátozza, hiszen a keresztény hit igazsága nem egy igazság a sok közül (vagy „mellett”), hanem az igazság, s éppen ezért nemcsak a hívőkhöz, hanem mindenkihez szól, minden embert kötelez. „Isten akarata ugyanis az, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére.” (vö. 1 Tim 2, 4)

A keresztény bölcselő az ideológiai fertőzékenység veszélyét úgy kerülheti el, ha hívő alapbeállítottságát a filozófia kritika tükrében folyvást ellenőrzés alatt tartja. A hívő gondolkodónak legalább azt a minimális alapkövetelményt el kell fogadnia, hogy a keresztény hitrendszer — mindent átfogó egyetemes igazsága — filozófiai szinten *elgondolható*. A valóság fent vázolt keresztényi alapstruktúrája tehát minden ember számára igaz kell hogy legyen, azaz e valóságnak olyan igazságot kell feltárnia, ami filozófiailag is elfogadható. Ámbár meg kell jegyezni, hogy a keresztény hit által feltárt valóság-struktúra — pusztán a filozófia módszerével — mindenestül nem ismerhető meg. Ezt jól példázza Aquinói Szent Tamás álláspontja, aki tagadta az „időbeni teremtés” filozófiai megismerésének lehetőségét, jöllehet a keresztény teremtéstant elfogadta.⁴

Viszont ha a valóság belső struktúrája a hit által mégis feltárulkozik a kutató elmének, akkor a filozófia részére is biztosítani kell azt az esélyt, hogy az így feltárult igazságot a maga fölfogása szerinti igazságként ismerhesse meg.

A keresztény hit tehát azzal az igénnyel lép fel, hogy sajátos tartalma *elgondolható* legyen. A filozófiai gondolkodás pedig itt oly mértékben válik nélkülözhetetlenné, amilyen mértékben a hit képes arra, hogy egyetemes érvényű válaszokat adjon az élet végső kérdéseire. Csak a gondolkodás ítélőszéke előtt képes a hit sajátos tartalmát igazságként megragadni. S csak ezen az úton kerülhető el az a téves szemlélet, mely a hit és gondolkodás szembanállását, illetve elszigetelt „párhuzamos” létét kívánja tartósítani. Mi inkább úgy gondoljuk, hogy a filozófiai kérdéses tartalma és annak a hit által történő elismerése összhangba juthat, mégpedig azért, mert a hívő megismerés képes egy sokkal mélyebb probléma-rendszer összefüggésében az — akárhányszor túlságosan is elhamarkodott — filozófiai megoldási kísérletek „mögé” kérdezni. Így a hit mindig kihívás és felhívás marad a bátor és kockázatos filozófiai gondolkodásra.

„Vallásos” filozófia

A legtöbb keresztény aligha reflektál hitének háttéri horizontjára. Ám ha keresztény bölcselő, akkor fel kell tennie magának a kérdést: vajon hitének filozófiai következményei miképpen hozhatók összhangba vallásos gondolkodásával. Ámde ez is filozófiai kérdés, s ezért a filozófiának kell rá válaszolnia. A felvetett kérdésre két válaszlehetőség is kínálkozik. Az egyik felelet a keresztény hitrendszer tanításából indul ki, és megpróbálja azt a filozófia határain belül értelmezni. Ez a keresztény tanításra alkalmazott vallásfilozófia válasza. A másik lehetőség nem abban látja a megoldást, hogy sajátosan kereszténynek mondott bölcséletet alakít ki, hanem inkább arra törekszik, hogy a hit és tudomány párbeszédében megtalálja azt a filozófiát, melynek tanítása a keresztény hittel összhangba hozható, vagy legalábbis nem jut ellentétbe vele. Ez pedig azt jelenti, hogy minden elgondolható annyiban gondolható el, amennyiben a keresztény hit tartalma is együttgondolható vele, mégpedig úgy, hogy a hit minden elgondolhatóság alapjaként és forrásaként mutatkozzék meg.

Az első megoldási kísérlet közelebb áll hozzánk, jöllehet a filozófia és a keresztény hit vallásfilozófiai keretben történő „összeházasítása” nem éppen veszélytelen vállalkozás. Ilyenkor ugyanis elkerülhetetlen az, hogy valamely eleve adott filozófiai rendszer „Prokrusztész-ágyába” kényszerítsük a keresztény hit igazságait és üdvtörténeti tényeit, melyeket a vallásfilozófiai elemzés aztán „csak” kutatási tárgyként kezel és értelmez. A vallásfilozófiai tárgyalás a keresztény jelenséget valamely átfogó transzcendentális horizont keretén belüli „eset”-ként szemléli. Ez pedig azt jelenti, hogy a hit így elveszíti gondolkodást megalapozó szerepét, melynek következménye, hogy pusztán alap-„adottság” lesz belőle, ami — mint sok más adottság — egyszerűen a tudományos kutatás tárgya csupán. Módszertani nehézséget jelent az is, hogy a vallásfilozófiai elemzés a hit igazságait és tényeit úgy közelíti meg, ahogyan azt „mi gondoljuk” el, nem pedig úgy, „ahogyan van”. E megközelítésben pedig pusztán a mi felfogóképességünk lesz a mértékadó, melyen „eldől” a keresztény hit igazságának sorsa. Miért veszélyes ez? Azért, mert ezáltal a hit *misztérium*-jellege háttérbe szorul. Pedig ez a kereszténység lényegéhez tartozik. Félő tehát, hogy az az úgynevezett keresztény vallásfilozófia, mely hitünket így módon kívánja tárgyalni, nem a kereszténység filozófiája, hanem egy — a misztériumtól és a hit önrétegzésétől távol eső — összezsugorodott emberi teológia „filozófiája” lesz.⁵

Ha az előbb vázolt nehézségeket el akarjuk kerülni, akkor a másik megoldást kell előnyben részesítenünk. Vagyis nem vallásfilozófiát, hanem „vallásos” filozófiát kell üznünk. A *vallásos filozófia* nem valamiféle különleges filozófiai irányzat, hanem a filozófiai gondolkodás olyan formája, mely nyitott arra a lehetőségre, hogy a teljes valóság végső alapját a keresztény üdvtörténet tényeiben lelje föl. Ez a filozófia abban az értelemben „vallásos”, hogy feltétlenül nyitott az „egészen más” irányába: vagyis a keresztény üdvösség igazságát a maga látszólagos ellentmondásaiban és fonákságában is képes elfogadni. Mint „filozófia” viszont nyitott az önkritikára és arra, hogy felismerje és elismerje saját gondolkodásának határait s módszerének korlátait. Továbbá belátja azt, hogy csak a maga erejéből nem találhatja meg a teljes valóság végső alapját.

A filozófia lényegéhez tartozik az *autonómia*. A filozófiát saját határainak elismerésére nem kényszerítheti semmiféle megmerevedett „dogmatikus” hit. Viszont a filozófia akkor sem járna helyes úton, ha felhagyva a gondolkodás kockázatával, a vallásos hitre bízna a „hézagpótló” szerepét. A filozófiának úgy kell megtalálnia gondolkodásának határait, hogy ennek lehetőségét a kezdet kezdetétől magában a gondolkodásban fedezze föl, s ehhez épp önkritikája segíti hozzá.

Itt jelenik meg a filozófia *kezdetének* klasszikus problémája. Csakhogy a kezdet problémája a filozófiában megoldhatatlan, sőt megoldhatatlannak is „kell” lennie. Aki a filozófia „kezdeteivel” foglalkozik (s e témát akár a gondolkodás aktusa, akár tartalma vagy a kettő kölcsönhatásának oldaláról közelíti meg), annak szükségszerűen szembe kell néznie a már „megelőzően adott” adottság problémájával, és pedig az „eleve adott” *tényével*, továbbá annak teljesen *tényszerű* mivoltával. Ez az *eleve adott tény* úgy mutatkozik meg, mint a világ és a történelem *konkrét* átfogó összefüggése. Ez a tény a filozófiai gondolkodás kiindulópontja, amit a filozófusok mindenre kiterjesztve abszolutizálnak, akár mint a gondolkodás aktusát, akár tárgyasítva, mint „eleve” adottat, melynek létét egyesek állítják, míg mások tagadják vagy megkérdőjelezzik.

A fent vázolt összefüggésben a kezdet tehát úgy jelenik meg, mint az *abszolút tényyszerűség* adottsága. Ámde ennek lényegét nehéz meghatározni, hiszen a filozófiai gondolkodás kiindulópontját a filozófusnak önként és *szabadon* „kell” megválasztania. Ugyanakkor viszont az ész e kezdetet aligha képes értelmi úton megragadni és a róla szóló felismerést közvetíteni. A kiindulópont „önkényes” megválasztása nem engedi sem azt, hogy a kezdetet valamely a priori adottságra vezessük vissza (hiszen ennek megismerése újból csak valamely „előbb adott” kiindulási pontot feltételezne), sem azt, hogy az

észérvek hosszú sorával próbáljuk igazolni: választásunk miért épp erre (és nem egy másik) kiindulópontra esett, hiszen a kiindulási pont is „tény”, és a tényt a maga konkrétságában mindig megszámlálhatatlan paraméter határolja be.⁶ Amint látjuk, a filozófiai gondolkodás már kezdettől az értelem teljesítőkéességének határaiba ütközik, ugyanakkor a szellem potenciális nyitottsága révén eleve kiküszöböli a gondolkodás bármely rendszerbe foglalt zártságának lehetőségét, s így magát a filozófiát olyan apóriának szolgáltatja ki, mely a „kezdet” — kétségtelenül — aporetikus jellegéből fakad.

A gondolkodás e tantaluszi kínjának sötétségébe — mely újra meg újra a maga kezdeteire kérdez — a keresztény hit misztériuma világosságot és üdvösséget hoz. A keresztény kinyilatkoztatás ugyanis arra tanít, hogy Isten a történelmi *tényszerűség* formájában Istenként nyilatkoztatta ki magát. Ez a „tényszerűség” pedig nemcsak úgy jelenik meg, mint a valóság végső alapja és értelme, hanem úgy is, mint a tényszerűség mélyebb jelentése, mely általa tárul fel. Ám ez a tényszerűség a hit számára nem más, mint az ingyenes szeretet hatékony jele, mely épp azért szeretet, mert érdemtelenül, „mindennek ellenére” ingyenesen adatott nekünk.

A hit által a megismerés új távlata nyílik meg számunkra, ami tisztán az ész oldaláról megközelítve azért „érthetetlen”, mert sokkal inkább a szerető megértést és belátást (intellectus amoris) részesíti előnyben a leegyszerűsített racionális megközelítéssel szemben. E „szerető megismerés” fényében a filozófiai gondolkodás aporetikus „elgondolhatatlan” kiindulópontja is mélyebb értelemben tárul fel, és megnyugtató választ kapunk a gondolkodás önlehatóltóságának problémájára is. Ha pedig a „vallásos filozófia” a „szerető megismerés” útján halad, akkor biztos reménye lehet arra, hogy — ha nem is új gondolati tartalmakat — de új *gondolkodási stílust* kölcsönözhet a filozófiának. A keresztény bölcsélet azzal, hogy feltétel nélkül nyitott a „tényre”, mely Isten Fiaként történelmileg kinyilatkoztatta magát és Szentlelke által működik egyházában, olyan gondolkodásmódot képvisel, mely ellentmondás nélkül egyszerre képes hitelesen „filozófiai” és igazán „keresztény” lenni.

Jegyzetek: 1. Vö. J. Ratzinger: Einführung in das Christentum, München, 1968. 103—113. — 2. Vö. H. U. von Balthasar: Philosophie, Christentum, Mönchtum, in: Sponsa Verbi, Einsiedeln. 1961. 349. kk. — 3. Vö. Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica, I. q. 1. a. 1. — 4. Az ókori filozófiai gondolkodás nem ismerte a világ teremtéséről szóló zsidó—keresztény tanítást. Maga Szent Tamás is tagadta a világ időben való teremtésének pusztán értelem útján lehetséges megismerését. Vö. Summa Theologica, I. q. 46. a. 2. — 5. Vö. G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 77. Anm.: „Anselmus ezzel kapcsolatban azt mondja: Hanyagságnak tartom azt, hogy miután megerősödünk a hitben, tovább már nem tanulmányozzuk, és nem kívánjuk megérteni azt, amit hiszünk.” (Vö. Anselmus: Tractat. cur Deus homo). — 6. P. Henrici: Die metaphysische Dimension des Faktums, in: Aufbrüche christlichen Denkens, Johannes, Einsiedeln, 1978. 31—33.