

# A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján

GÖRFÖL TIBOR

*Bernhard Welte gondolati kísérlete korunk összefüggésében*

1976-ban született. APPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézet oktatója. Legutóbbi írását 2013. 2. számunkban közzöltük.

## A tágasság fogalma

Nem csupán gyakorlati területen, de a gondolkodásban is létezik jóindulat, ha tetszik, gondoskodás, amely az átgondolt tartalmakat úgy igyekszik kifejtetni, hogy megvilágításukkal élhető teret világítson be, azaz elsődlegesen nem részkérdéseket boncolgat, és nem is részletes útmutatással szolgál, hanem nagyvonalúan mind tágabb teret kíván megnyitni az életnek. Elsősorban talán az emberi életvilág radikálisan egyetemes gondolati megvilágítása és kitágítása jellemzi azokat a gondolati esszéket, amelyeket Bernhard Welte a keresztény hit válságával szembesülve a negyvenes évektől egészen a nyolcvanas évek elejéig papírra vetett.

A tágasság fogalma szinte magától értetődően vetődik fel Weltével kapcsolatban; saját írásaiban és a róla szóló méltatásokban egyaránt rendre középpontba kerül, hiszen személyes ismerősei jól tudták, mennyire sokat jelentettek neki a negyedik zsoltár idevágó szavai („amikor szűkös helyzetbe kerültem, tágasságot nyitottál nekem”), oly sokat, hogy már előre szentírásai szakaszként jelölte ki a saját temetési beszédéhez.<sup>1</sup> Részben a kor jele ez természetesen: Bernhard Welte azoknak az évtizedeknek az egyik legérzékenyebb alakja, amelyek során a szűkösnek érzett újszolasztikus filozófia és újszolasztikus teológia meghaladása, egy újfajta gondolati, szemléleti tágasság kialakítása sokak számára a keresztény szellem egyetlen túlélési esélyének mutatkozott. Ugyanakkor Welte a saját korától függetlenül is a tágasság embere: induljon ki bármilyen problémából, türelmesen, de határozottan előrehaladó gondolkodása hamarosan megérkezik a teljesség és az egyetemesség horizontjára. Semmilyen tartalomról nem tud úgy gondolkodni, hogy ne jutna el az emberi lét átfogó értelmének, a valóság értelmességének, a világ egészének és az emberi racionalitás legtágabb perspektívájának kérdéséhez. Talán pontosan ezért szorult mára némileg háttérbe az alakja, s talán ezért számít lényegében még mindig ismeretlennek Magyarországon: úgy tűnhet, túl általános síkon mozog, túlságosan radikális igénnyel időzik a lényegi kérdéseknél, a végső lényeg és a végső értelem problémájánál, s nem bonyolódik azok-

<sup>1</sup>K. Hemmerle: „*Da mir eng war, hast du mir's weit gemacht*” (Ps 4). In B. Welte: *Dialektik der Liebe*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1984<sup>2</sup>, 128–136.

<sup>2</sup>K. Hemmerle: *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*. Freiburg i. Br., 1994, 224–225.

<sup>3</sup>B. Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*. In uő: *Gesammelte Schriften* (a következőkben: GS). IV/2. kötet: *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Herder, Freiburg, 2007, 77–86.

#### **A keresztény hit nyugodt bizonyossága**

<sup>4</sup>Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*, i. m. 79., 83. és 85.

#### **A valóság és a keresztény hit reális világbeli jelenléte**

nak a részleges problémáknak a taglalásába, amelyeknek alighanem könnyebb a bejárásuk az akadémiai teológia megszokott tereibe.

Mert az átlagos teológiai vizsgálódások síkján mégis mit lehet kezdeni azzal a lezárhatatlan tágassággal, amelynek az a meggyőződés áll a háttérben, miszerint a valóság minden elemének „joga van ahhoz, hogy elgondoljuk, komolyan vegyük, magunkévá tegyük, feltárjuk magunknak, s így magunk is megváltozzunk”, és „minden gondolatnak joga van ahhoz, hogy (...) jóindulattal mi magunk is elgondoljuk”, azaz társává, megértő társává szegődünk minden múltbeli gondolatnak, ahelyett, hogy pusztán leltári igénnyel elkönyvelnénk?<sup>2</sup> Mit lehet kezdeni azzal az állítással, miszerint „aki hisz Istenben, annak mindenben hinnie kell”,<sup>3</sup> mert az ember „határtalan horizontjánál” fogva a szétszabdalt világban is létezhet olyan „egyetemes gondolkodás”, amelynek a teljes valósággal van dolga? Nem tűnik-e naivnak és túlságosan problémamentesnek az a szemléletmód, amely szerint „a lényegének megfelelő, azaz reális és egyetemes szeretet” jóvoltából „az ég és a föld is szebben ragyog”, vagyis „mindannak a teljessége, amely felénk int, a maga teljességében a szeretet fényébe merül”, s így a valóban egyetemes irányultságú és szeretetet tápláló hit „időnként bámulatos biztonsággal lép túl a legszörnyűbb szakadásokon és szakadékokon, s valóban átfog mindent”?<sup>4</sup>

Bernhard Welte írásaiban tagadhatatlanul ez a bámulatos biztonság nyilatkozik meg, a keresztény hitnek az a nyugodt bizonyossága, amely valamiféle végső bölcsesség és szemlélődő elidőzés módján viszonyul a valósághoz — naivnak azonban azért nem nevezhető, mert mindig a gondosan, figyelmesen és szépités nélkül felmért konkrét történelmi kor körülményeiből kiindulva jut el a megingathatatlan értelmesség és a keresztény igazság bizonyosságához. Ezért nehéz megértenie Weltét annak, akinek egyrészt nincs szeme a valóság egyetemes horizontján megmutatkozó értelmességre, másrészt nem látja saját korának konkrét helyzetét, azon belül is főként a valóságot szétszabdáló és pusztító negativitás számtalan formáját. Egészen ritka a huszadik századi keresztény gondolkodásban, hogy valaki ennyire komolyan vegye a saját történelmi helyzetét, ennyire a mélyére akarjon hatolni a korban hatást kifejítő szellemi tényezőknek, s a kendőzetlenül feltárt tényleges szituáció tükrében ennyire határozottan képviselje a kereszténység minden ellenkező látszat ellenére érvényes és felszabadító igazságát.

Hogy miként látja Welte a valóságot és a keresztény hit reális világbeli jelenlétét, annak megállapításához szinte bármely átfogóbb gondolatmenete kellő alappal szolgál. Vegyük például azt a híres — előadásként elmondott — áttekintését, amelyben közvetlenül a második világháború után a keresztény hit konkrét helyzetével kapcsolatban próbál tájékozódni. A szöveg a 20. század első felében eluralkodó sötétség és teljes értelemvesztés konstatálása alapján teszi fel azt a kérdést, hogy most, a század második felére valóban eltűnt-e immár az az elsötétülés, amelyben már nem látszik az egész értelme.

<sup>5</sup>Welte: *Die Glaubenssituation der Gegenwart*.

In uő: *Auf der Spur des Ewigen*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1965, 30. (=GS IV/1: *Hermeneutik des Christlichen*, 197–229.)

### **Szembenézés és közösségvállalás saját korával**

<sup>6</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*. In uő: *Gott und das Nichts*. Josef Knecht, Frankfurt a. M. 2000, 43. (=GS III/3, 118–164.)

<sup>7</sup>P. Hünemann: *Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes*. In K. Hemmerle (szerk.): *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*. Schnell&Steiner, München – Zürich, 1987, 70.

<sup>8</sup>Welte: *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, i. m. 33–34.

„Nincs-e talán jelen mindenütt a rejtett kétségbeesés veszélye, bár talán ártalmatlannak tűnő formában, a megfáradt tanácsstalanság alakjában? Nézzünk szembe a hitnek ezzel a hiányával, lássuk benne azt az eredendő cselekvési formát, amely rejtve mindennek az alapjául szolgál — és lássuk meg, milyen helyzetben is vagyunk.”<sup>5</sup> Welte egészen tárgyilagosan és józanul emeli ki, hogy a történelmi események hatására a keresztény hit sokak szemében nem tudta már megállni a helyét a valósággal és az étellel szemben, s az általános elbizonytalanodás közepette a kétely és a csalódás lett az általános meghatározója az emberi életnek.

Az apológia kudarca lenne, ha a támasz és támpontok nélküli bizonytalanságnak ezt a helyzetét észelve Welte nyomban a kereszténység támaszát kínálná fel megoldásként. Ennél komolyabb gondolkodó, és ami fontosabb: ennél mélyebb közösséget vállal a saját korával (nem véletlen, hogy vallásfilozófiai szempontból is jelentőséget tulajdonít Lisieux-i Szent Teréznek, aki „embertársaival és kortársaival szolidaritást vállalva tudatosan vállalja a szent megtapasztalásának hiányát”,<sup>6</sup> vagyis „nem arra használja fel a keresztény hitet, hogy eltávolítsa magától korának nyomasztó alaptapasztalatát, hanem ahhoz gyűjt erőt belőle, hogy szembenézzen az efféle terhekkél”).<sup>7</sup> A kort megülő sötétség mélyére kíván hatolni, az öncsalásoktól és illúzióktól mentes, „pőre és védtelen magánynak” abba a sötétségébe bocsátkozik bele, amely „rejtve korunk középpontját alkotja”. És ez a szembenézés lesz a forrása annak a tapasztalatnak, amelynek a kidomborítása alighanem a legeredetibb és legfigyelemreméltóbb tényezője Bernhard Welte egész vallásfilozófiájának. Welte ugyanis arról beszél, hogy a kilátástalanság, a magány és a sötétség teljes vállalása és átélése nyomán titokzatos módon átalakul az a „névtelen sötétség, amelyben *semmi sem látszik*”, mert „jelentősebb és hatalmasabb, mint bármilyen tárgy vagy eszme, amely megnevezhető”; átalakul, és így az ember ráébredhet, hogy ennek a léte alapját végtelen erővel érintő ürességnek „a névtelen mélyén a végtelen valóság jelenik meg, amelynek határtalan hatalma van az egész lét és minden értelem felett, és megőriz mindent, megjelenik *maga a lét*, amelynek végzetlen mélysége minden szót elnyel, megjelenik minden alapja, amely végtelen hallgatásával megérinti az ember belső világát: előtűnik Isten roppant árnyéka”. Más szóval azután, hogy „leomlott minden, amit emberek alkottak és gondoltak, roppant erővel jelenik meg körülöttünk az, amit nem emberi kéz alkotott — ha belebocsátkozunk a kor mélységes nyomorúságába”.<sup>8</sup> Ha van igazán saját középpontja Welte gondolkodásának, akkor ebben fedezhető fel: az foglalkoztatja, mi történik a huszadik században, miután kudarcot vallott minden ember készítette isten, mi történik ebben az egyedülálló történelmi időszakban, ha emberek számára abszolút értelem ragyog fel a teljes értelmetlenségben, és mit tehet a kereszténység annak érdekében, hogy a kornak ezt az alapvető tapasztalatát összefüggésbe hozza a saját üzenetével, azaz kapcsolatot teremtsen a kortudatban előtűnő névtelen Isten és a hagyományos istenfogalom között, elkerülve azt, hogy

kétségbeesett meneküléssel olyan látszathitnél keressen oltalmat, amely még nem nézett szembe a teljes összeomlás tapasztalatával.

Ennek a programnak legalább négy alapvető következménye van Bernhard Welte gondolkodásában. Először is az, hogy kitüntetett figyelmet szentel a semmi fogalmának és a semmi tapasztalatának. Aból a tényből kiindulva, hogy vallási szempontból a korunkra jellemző tapasztalat pontosan a vallási tapasztalat, az Istentől való érintettség és az ennek hatására végbemenő átalakulás hiánya, arra a megállapításra jut, hogy korunkban „a semmi tapasztalata lépett az istentapasztalat és az általában vett vallási tapasztalat helyére”.<sup>9</sup> Hosszas elemzésekkel igazolja, hogy a semminek ez a tapasztalata nem lehet semmis és üres (mert megfelelő értelmezés tükrében megmutatkozik, hogy a semmi „nem üres semmi, hanem a végtelen és feltétlen és mindennek értelmet adó és mindennek az értelmét megőrző hatalom rejtett jelenléte; lehet, hogy néma, alaktalan, sötét és talán ijesztő, de mégiscsak jelenlét”<sup>10</sup>), s ezért lehetőséget kínál arra, hogy a megmutatkozó semmit pozitív értelemmel és jelentéssel ruházzuk fel, és akként a rejtett erőként értelmezzük, amely feltétlenségénél fogva a lét hagyományos attribútumaival rendelkezik. Ha tehát „önmagában átalakul és végtelen életet rejtő mélységként válik érzékelhetővé a semmi”, akkor „újfajta vallási tapasztalatnak” nyit utat.<sup>11</sup> Pontosan „az emberi létezésbe belenyúló” és ezért „az emberi létezésre hatást gyakorló” nemlétnék<sup>12</sup> a tapasztalatát ítéli Welte korunk legsajátabb mozzanatának, amelynek horizontján, állítja, a kereszténységnek el kell tudnia helyezni magát, ha nem akar elszakadni szellemi környezetének konkrét valóságától. Ennélfogva Welte nemcsak páratlanul komolyan veszi az európai nihilizmus részben nyilvánvalóan, részben rejtve hatást kifejtő tényét,<sup>13</sup> de megpróbál hiteles és komolyan vehető választ is adni arra a válságra, amelybe az istenfogalom és az istentapasztalat került, hiszen „a semmi arra a titokra utalhat, amelyet Istennek nevezünk. Mivel a semmi tapasztalata minden fogalmat és elképzelést szétroppant, a semmi azt a bálványimádó (...) teológiát is megkérdőjelezi, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy az istenfogalom alapján teljes körűen megérti Istent.”<sup>14</sup> Ha Bernhard Weltének kifejezett igénye volt, hogy a keresztény hitet magának az emberi életnek a valóságán belül legitimálja, s „az emberi élet folyamatában gyökereztesse meg”, s ehhez „egészen tudatosan abból kívánt kiindulni, amit az emberek éreznek”, akkor joggal állítható, „hogy Weltének pontosan a semmiről tett állításaival sikerült valóban az emberi élet valóságában helyet biztosítania Istennek, anélkül, hogy az emberi életre redukálta volna”.<sup>15</sup> A semmiről szóló okfejtései talán azt a benyomást keltik, hogy túl könnyen teszi túl magát ezen a megrendítő tapasztalaton, de azt nyilván egyetlen józan szellem sem róhatja fel neki, hogy a semmivel szembenézve nem a végső abszurditásnál, hanem a végső értelmességnél kötött ki.<sup>16</sup>

Általában a negativitást, főként magát a semmit, s kitüntetetten a halált és a bűnt, a halállal és a bűnnel együtt járó „értelemhiányt”<sup>17</sup>

## A semmi tapasztalata

<sup>9</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*, i. m. 60.

<sup>10</sup>Welte: *Ein Experiment zur Frage nach Gott*. In GS III/3: *Zur Frage nach Gott*, i. m. 48.

<sup>11</sup>Uo. 69. és 71.

<sup>12</sup>Welte: *Religionsphilosophie. Überarbeitete und erweiterte Auflage*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1997, 96. (=GS III/1: *Religionsphilosophie*).

<sup>13</sup>Lásd például Welte: *Nietzsches Atheismus und das Christentum*. In uő: *Auf der Spur des Ewigen*, i. m. 228–261. (=GS II/2: *Denken in der Begegnung mit den Denkern: Hegel, Nietzsche, Heidegger*, 47–83.)

<sup>14</sup>H. Zaborowski: *Einführung*. In B. Welte: *Gott und das Nichts*, i. m. 19.

<sup>15</sup>H. Lenz: *Mut zum Nichts – Was dem Glauben Leben gibt*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 85.

<sup>16</sup>Vö. B. Casper: „*Wer Gott liebt, muss alles lieben*.” In M. Eckholt (szerk.): „*Clash of civilizations*” – oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*. LIT, Münster, 2009, 35–50.

<sup>17</sup>Welte: *Was hat die Philosophie in der*

*Theologie zu tun?* In GS IV/3: *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 158. skk.

<sup>18</sup>Ilyen előadássorozat volt például a *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube. Vorlesung für Hörer aller Fakultäten im Sommersemester 1956* (Freiburg, 2004), amelyben ugyanazt vizsgálja, amit szinte mindig: miként fogadhatja el ma egy értelmes ember a kereszténységet.

<sup>19</sup>Lásd például Welte: *Gedanken zum Selbstverständnis des Predigers. Lebendige Seelsorge* 29 (1977), 314–318.

### **Nem keresztény hagyományok**

<sup>20</sup>P. Hofer: *Die anspruchsvolle Sprache des Lebens*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 89–119.

<sup>21</sup>Welte: *Versuch zur Frage nach Gott*. In GS III/3: *Zur Frage nach Gott*, 50.

<sup>22</sup>Vö. Welte: *Geschichtlichkeit und Offenbarung*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1993.

<sup>23</sup>Welte: *Heilsverständnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1966, 51–57.

<sup>24</sup>Uo. 49.

komolyan vevő szemléletmódjával is magyarázható, hogy Bernhard Welte mind a katedrán, mind a szószéken a hallgatóságát megragadó formában tudott beszélni a kereszténységről. A freiburgi egyetemen tartott nyilvános (vagyis egyetlen hallgató számára sem kötelező) előadásait mindig hatalmas érdeklődés kísérte,<sup>18</sup> és humoros anekdoták forrása volt, milyen aggodalom töltötte el azokat, akiknek helyettesíteniük kellett valamely freiburgi vagy Freiburg közeli templomban, ahol a jelenlévők már hozzászórtak az egyetemi professzor prédikációinak minőségéhez. Welte egyébként rendkívül komolyan vette az igehirdetés feladatát, s nemcsak az igehirdetés problémáinak szentelt teológiai figyelmet,<sup>19</sup> de prédikációinak pontos kidolgozását is fontosnak tartotta. Összes műveinek gyűjteményes kiadásában (a gyorsírási technikáját hatalmas munkával megtanuló linzi Peter Hofer jóvoltából) önálló kötetet (V/2) kaptak a beszédei, amelyekre oly intenzíven készült, hogy nagy részükhöz külön egyetemes könyörgéseket is írt.<sup>20</sup> Akinek akármilyen formában nyilvánosan számot kell adnia a kereszténységről, csak az érzi át, mennyire nem magától értetődő, miként kezd „el beszélni Istenről gondolkodó emberként úgy, hogy hallja világunk és korunk hangjait”<sup>21</sup> — és ebből a szempontból a mai napig érdemes tanulmányoznia Bernhard Welte gondolatmerteit annak, aki a kereszténység nevében próbál szólni.

Welte alapvető programjának második következménye, hogy egyrészt új megvilágításba helyezi a keresztény hagyományt, másrészt újfajta kapcsolatot tud létesíteni a nem keresztény hagyományokkal. Különös érzékenységet tanúsít a kereszténység különböző történelmi formái iránt, természetesen sohasem pusztán a történelmi kutatás kedvéért, hanem azért, mert tisztában van azzal, milyen mélyrehatóan átalakította a kereszténység önmagáról alkotott értelmezését az emberi létezés és ezzel együtt az emberi létmegértés történelmiségének tudatosítása.<sup>22</sup> Számptalan helyen igyekszik tudatosítani, hogy „gondolkodásunkkal sohasem tudunk a lét tiszta, változatlan fényében mozogni; mindig a lét fényének valamilyen történelmi alakzatában mozgunk, jöllehet az *egy* létnek a fénye világít nekünk minden egyes történelmi fénytörésében”, s ezért a keresztény üzenetet is mindig „saját korunk embereiként kell megértenünk, máskülönben ugyanis egyáltalán nem tudjuk megérteni. (...) A hagyomány szavai csak akkor érkeznek meg hozzánk, ha a számunkra adott gondolkodásmóddal olyat tudunk elgondolni velük kapcsolatban, ami megfelel számunkra.”<sup>23</sup>

Felesleges volna e helyütt részletesen kitérni arra, milyen összefüggést lát Welte a keresztény hit és a megértés között, s miért állíthatja a kettő közötti lényegi kapcsolat alapján, hogy „a teológia lényegében hermeneutika”,<sup>24</sup> vagyis a megértés feladatához van rendelve. De csak az emberi létezés és azon belül a keresztény hit hermeneutikai meghatározottságáról alkotott meggyőződésének ismeretében látható be, miért közeledhet hallatlan tisztelettel a különböző történelmi korszakok megértési horizontjaihoz, annak tudatában, hogy a különböző korszakok nem pusztán előzményei és következményei egy-

<sup>25</sup>Vö. I. Feige: *Verstehen, Sprache – Überlieferung*. In S. Bohlen et al. (szerk.): *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen*. Freiburg i. Br., 1997, 70.

<sup>26</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*, i. m. 77.

<sup>27</sup>Welte: *Meister Eckhart*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1979 (=GS II/1).

<sup>28</sup>Vö. Welte: *Christentum und Religionen der Welt*. In GS III/2: *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, 177–263., különösen 232–242.

<sup>29</sup>Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*, i. m. 77.

<sup>30</sup>B. Casper: *Verhaltenheit – Zum Stil des Denkens Bernhard Weltes*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 148–162.

<sup>31</sup>K. Hemmerle: *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte*. In uő (szerk.): *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, i. m. 106.

<sup>32</sup>P. Hünermann: *Bernhard Welte als Fundamental-Theologe*. Theologische Quartalschrift 190 (2010), 190–204.

<sup>33</sup>K. Kienzler: *Zur Einführung*. In Welte: *Religionsphilosophie*, i. m. 26.

másnak, hanem levezethetetlen egyediség jellemzi őket, mert szándéka szerint a kereszténység valamennyi történelmi alakja az egész keresztény hitre kíván reflektálni, az egész kereszténységről kíván tanúságot tenni, anélkül, hogy valaha is kimerítené. A hagyomány különböző formáit Welte három lépésben közelíti meg: először összegyűjti a kor szellemiségéről tudható tényeket, és kidolgozza az alapjukul szolgáló létmegértést; majd a különböző szellemi világok közötti történelmi folytonosságnak ered a nyomába; végül a korábbi tartalmakat a saját korának horizontjára fordítja le.<sup>25</sup>

Ami a nem keresztény hagyományokat illeti, újra felütheti a fejét a naivitás gyanúja, Welte ugyanis talán túl problémamentesen tulajdonít „ökumenikus” jelentőséget a „semmi tiszta csöndjének”,<sup>26</sup> túl könnyen felelteti meg egymásnak a különböző vallások semmivel kapcsolatos tapasztalatait, és túl könnyen von párhuzamot a zen buddhizmus, a keresztény spekulatív misztika, különösen (a külön könyvben elemzett<sup>27</sup>) Eckhart mester és akár Szent Ágoston között.<sup>28</sup> De akinek kételyei támadnak idevágó megállapításaival kapcsolatban, annak érdemes emlékezetébe idéznie Welte gondolkodói stílusának higgadt derűjét, annak az embernek a látásmódját, akinek a szemében „mindenben felismerhető Isten nyoma”,<sup>29</sup> aki a tisztán látott negativitás ellenére is szemlélődő higgadtsággal időzik Isten jelenlétében, s ezért könnyen felfedezi a saját tapasztalatát más hagyományok tapasztalataiban. Ebből a higgadt derűből fakad az, amit Welte filozófiai és teológiai gondolkodásának általában vett „visszafogottságaként”,<sup>30</sup> „aszketikus vonásaként”<sup>31</sup> és „az új teológiai megközelítések világos, érthető közvetítésére képes művészeteként”<sup>32</sup> emlegetnek legjelentősebb tanítványai (Bernhard Casper, Klaus Hemmerle és Peter Hünermann).

Másrészt szokatlan tényezőnek tekinthető, hogy Bernhard Welte „a kontinentális helyzetet tekintve igen korán nemcsak felfigyelt a filozófia új formáira, de arra is reflektált, hogy milyen súlyuk és jelentőségük van a vallás szempontjából”. Behatóan foglalkozott az angolszász tudományfilozófiával, a kritikai racionalizmussal és a frankfurti iskola kritikai elméletével, „s bár nem állítható, hogy nyugtalanította volna az új gondolkodásmód, néhány jelentős képviselőjének (...) feltűnően nagy jelentőséget tulajdonított”.<sup>33</sup> Ezeknek a saját korában teológiai területen még nagyjából visszhang nélkül maradó gondolati törekvéseknek a feldolgozása jórészt szintén a konkrét történelmi helyzet felismerésére irányuló igényével függ össze: Welte tudta, milyen következményei lehetnek a technicizálódó korszellemnek, annak a kalkuláló racionalitásnak, amely nem engedi, hogy olyan tapasztalat szülessen a világról, amely teret adhat a hitnek. De ezúttal sem jeremiádokat zúdít a modernitásra, és nem is húzódik vissza a középkori vagy a barokk kereszténység látszólagos biztonságába, hanem meghökkenítő józansággal belátja, hogy a keresztény hit és a keresztény szeretet csak akkor tud jelen lenni a technicizált modernitás viszonyai között, ha kapcsolatot létesít, sőt „szövetségre lép” azzal, ami ellentétes vele magával. Éppen ezért ki meri jelenteni, hogy

„aki szeretetet tápláló emberként és keresztényként élni és cselekedni akar a tudományos-technológiai világ nagydimenzióiban, az nem fogja tudni tisztán tartani a kezét, (...) de biztos lehet abban, hogy jobb, ha reszkető és tisztátalan kézzel valóban a szeretetet szolgálja, mint ha saját tisztaságáért aggódva nem így tesz”.<sup>34</sup> A kor józan megítélésének jele továbbá, hogy Welte szerint a kereszténységnek annak ellenére, amit a technika és a tudomány határaitól tud (nem utolsósorban az újabb gondolati hagyományok alapján), bátran új területekre kell behatolnia, követve az emberi élet társadalmiságát hallatlan mértékben tudatosító és földrajzi szempontból is expanzív technikai-tudományos kor mozgását, s ehhez „a modern humántudományok eszköztárát is igénybe kell vennie”, mert csak így ismerheti meg a modern ember tényleges valóját.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Welte: *Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt.* In GS VI/1: *Geistliche Schriften*, 242–254., 252. és 253.

<sup>35</sup>Welte: *Dialektik der Liebe*, i. m. 99–101.

### **Teológia és filozófia belső összefonódása**

És ezzel máris Bernhard Welte gondolkodói programjának talán legbelsőbb dimenziójánál vagyunk. A filozófia és a teológia egészen belső kapcsolatáról van szó, amelynek Welte árnyaltan és összetetten szerez érvényt. Még a filozófiára amúgy sokat adó katolikus teológia területén is ritkának számít, hogy valaki megértse a teológia és a filozófia belső összefonódását: a filozófiától rendszerint előkészítő jellegű szolgálatot, világos fogalmakat és az érvelési szigorúság iskoláját, egyszóval formális teljesítményt várnak a teológusok. Bernhard Welte egészen másként vélekedik. Meggyőződése, hogy „a filozófiai reflexió nem állhat meg a hit előterében, hanem részét képezi az ember önmagához fűződő hívő viszonyának, akinek a hitével együtt meg kell értenie magát”.<sup>36</sup> Nem tartja helyesnek, ha a teológiai kérdésköröket két csoportra osztjuk, annak megfelelően, hogy mely kérdésekben formálhat véleményt a filozófia, és mely kérdésekkel kapcsolatban kell hallgatnia. „Magát a misztériumot is *mint* misztériumot meg kell *értenünk*, a felfoghatatlant *mint* felfoghatatlant el kell *gondolnunk*, (...) és ezért a filozófiának a misztériummal kapcsolatban is illetékessége van.”<sup>37</sup>

<sup>36</sup>I. Feige: *Verstehen, Sprache – Überlieferung*, i. m. 50.

<sup>37</sup>Welte: *Heilsverständnis*, i. m. 49.

### **Kinyilatkoztatás és emberi megértés**

Ha a keresztény üzenetet meg kell hallania, s ezzel együtt meg kell értenie az embernek, hangsúlyozza Welte, akkor figyelmet kell szentelnünk annak a kérdésnek, hogy az emberi megértés milyen eszköztárral, milyen „felszereltséggel”, milyen lehetőségek birtokában bocsátkozik annak meghallásába, amit a kereszténység közöl vele. „Az ember a saját lehetőségeinek mértékében és horizontján képes a megértésre. Ez a mérték és ez a horizont pedig abból adódik, ahogyan az üzenetet hallgató ember megéri önmagát és a világot.”<sup>38</sup> És ha az emberi ön- és világértés kifejezett formáját filozófiának nevezzük, akkor teljes nyugalommal kijelenthető, hogy a filozófia a hit legbelső tartományáig nyúlóan együtt halad a teológiával, mi több, az is állítható, hogy „a kinyilatkoztatás tartalma csak akkor ismerhető meg és csak akkor ismerhető fel, ha megfelel azoknak az előzetes (azaz filozófiai) vonásoknak, amelyek az emberi alaptapasztalatokból adódnak”.<sup>39</sup> Túl súrlódásmentes összhangot feltételezne Welte a kinyilatkoztatás és az emberi önmegértés között? Figyelmen kívül hagyná,

<sup>38</sup>Welte: *Was hat die Philosophie in der Theologie zu tun?* In GS IV/3: *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 154.

<sup>39</sup>Uo. 161.

<sup>40</sup>Welte: *Zur Lage der Theologie heute und zur Rolle der Philosophie im Rahmen dieser Situation*. In *GS IV/3: Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 276.

<sup>41</sup>Welte: *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*. In *uő: Auf der Spur des Ewigen*, i. m. 297–314., 311–312.

#### **Welte, Jaspers és Heidegger**

<sup>42</sup>Welte: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. In *Symposion*. 2. kötet, Freiburg i. Br., 1949, 1–190.  
<sup>43</sup>Uo. 2–3.

<sup>44</sup>Vö. K. Kienzler: *Zum Dialog von Bernhard Welte und Karl Jaspers*. *Theologie und Philosophie* 58 (1983), 346–362.

<sup>45</sup>Vö. H. Zaborowski: *Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat*. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 35 (2006), 419–427.

hogy a kinyilatkoztatás új horizontra emeli az emberi megismerést? Ezt a látszatot Bernhard Welte szellemiségének egyik legtisztéletre-méltóbb vonása oszlatja el: Weltének ugyanis volt bátorsága ahhoz, hogy olyan filozófiát dolgozzon ki az ember létmegértéséről, amely „nem külső kényszerből, hanem belsőleg szabadon a teológiának akar szolgálni”,<sup>40</sup> vagyis eleve a teológiára van hangolva. Könnyen lehet, hogy számos filozófus fanyalogva fogadná a bölcselet efféle megközelítését — aki viszont veszi a fáradságot, és megismeri Weltének az emberi értelemről alkotott felfogását, annak szemében azonnal világgossá válik a filozófia és a teológia egymáshoz rendelése, hiszen Welte „annak a korunk szellemtörténeti homályában csillagként felragyogó felismerésnek” kíván érvényt szerezni, mely szerint az emberi értelem „önmagában eleve a szent megjelenésének közege”, s ezért a vallásos intellektus nem irracionális (ahogyan számos valláselmélet véli), nem is úgy racionális, mint a szaktudományos racionalitások, és nem is alkot önálló kategoriális területet az emberi szellem egyéb területei mellett (ahogyan a vallásfenomenológusok nagy része gondolja), hanem „nem több és nem kevesebb mint maga a *ratio*”.<sup>41</sup> Welte ezzel a fundamentális teológia egyik legmélyrehatóbb (a tanítványi elfogódottságról tanúskodó Peter Hünemann szerint a legmélyrehatóbb) programját hirdette meg a 20. században.

A filozófia szerepével kapcsolatban elkerülhetetlenül szóba kell kerülnie két olyan szerzőnek, aki egész gondolkodói útján elkísérte Bernhard Weltét. Egyikük Karl Jaspers, akinek a habilitációs értekezését is szentelte.<sup>42</sup> Jaspers azért foglalkoztatta egy életen át, mert már korán felismerte, hogy „az újabb filozófiai elgondolások (...) az emberi létezés legszélő határainak és legteljesebb mélységeinek megvilágítására törekedtek, s ily módon óhatatlanul azon a határterületen mozognak, ahol a kereszténység talán megszólítja, talán veszeléyzteteti az ember természetes lényének mélységét. (...) A kortárs filozófusok között Jaspers egyedülálló módon tartja szem előtt a kereszténység határát, amelyhez véleménye szerint a filozófiai gondolkodás éppoly szervesen kötődik, mint ahogy átlépnie sem szabad.”<sup>43</sup> Welte és Jaspers „párbeszédének”<sup>44</sup> az volt a tétje, hogy az emberi transzcendenciát és az egzisztenciális vagy filozófiai hit létjogosultságát hallatlan élességgel hangsúlyozó, a keresztény hit elfogadását viszont intellektuális szempontból tarthatatlannak ítéelő Jaspersszel szemben kimutatható-e a kereszténység filozófiai és emberi legitimitása. Welte fő műve, a már többször idézett *Heilsverständnis* lényegében a habilitációs értekezés második részének készült, s kifejezetten Jaspersnek válaszolva próbálja igazolni — filozófiai eszközökkel — a keresztény hit lehetőségét.

A másik gondolkodó Weltéhez fűződő kapcsolata ennél jóval ismertebbnek számít. Közismert tény, hogy Bernhard Weltének és Martin Heideggernek egyaránt Meßkirch volt a szülővárosa, s a közös eredet mindkettejük számára jelentőséggel bírt.<sup>45</sup> Heidegger jóindulatúan és elfogadóan viszonyult földijének róla írt tanulmányai-



<sup>46</sup>Welte: *Gott im Denken Heideggers*. In M. Heidegger – B. Welte: *Briefe und Begegnungen*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, 91–114.

<sup>47</sup>Welte: *Erinnerung an ein spätes Gespräch*. In M. Heidegger – B. Welte: *Briefe und Begegnungen*, i. m. 147–151.

<sup>48</sup>Lásd N. Fischer – F.-W. v. Hermann (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition*. Meiner, Hamburg, 2007.

<sup>49</sup>P. Hünermann: *Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes*, i. m. 73.

<sup>50</sup>Welte: *Die Krisis der dogmatischen Christus-aussagen*. In uő: *Zeit und Geheimnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975, 292–318.; vő: *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*. In uő (szerk.): *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1970, 100–117.

<sup>51</sup>Welte: *Christlicher Glaube und Erfahrung*. In GS VI/1: *Geistliche Schriften*, 172–182.

<sup>52</sup>Welte: *Religionsphilosophie*, i. m. 232–233.

<sup>53</sup>Welte: *Die Glaubens-situation der Gegenwart*, i. m. 46.

hoz (főként a legjelentősebbhez, a heideggeri gondolkodás és az istenfogalom viszonyát taglalóhoz<sup>46</sup>), bár Welte tomista értelmezéseivel szemben természetesen kifogásai voltak, Welte pedig számos helyütt igyekezett kimutatni, milyen mélyreható jelentősége lehet Heidegger törekvéseinek a filozófiai gondolkodás, és vele együtt a teológia szempontjából. A viszonyuk természetesen nem volt egyenrangú (sokszor úgy tűnhet, hogy Weltét lenyűgözi Heidegger filozófiai géniusza), de sok mindent elárul, hogy néhány hónappal a halála előtt, 1976. január 14-én Heidegger arra kérte Weltét, hogy ha eljön az ideje, mondjon gyászbeszédet meßkirchi temetésén.<sup>47</sup> Ahogyan egyre tisztábbá válik, milyen erős szálakkal kapcsolódott Martin Heidegger mindvégig a keresztény hagyományhoz,<sup>48</sup> Bernhard Welte arra irányuló erőfeszítései is újra jelentőséget nyerhetnek, hogy kapcsolatot keressen az új metafizika és a kereszténység között.

Ennek megfigyeléséhez Welte krisztológiai értelmezései kínálják a legkonkrétabb terepet. A freiburgi vallásfilozófus ugyanis arra törekedett, hogy a klasszikus zsinatok krisztológiáját újragondolva megnyissa a mai megértésnek, s ennek érdekében a hagyományos metafizikáról leválasztott krisztológia kidolgozására tett kísérletet.<sup>49</sup> Tisztában volt azzal, hogy a posztmetafizikai krisztológia körvonalai egyelőre csak halványan rajzolódnak ki a teológiai gondolkodásban,<sup>50</sup> de Jézus Krisztus értelmezése során óvatosan megpróbálta felhasználni a hagyományos metafizikáról leváló heideggeri metafizika kategóriáit, például az esemény (*Ereignis*) fogalmát. Egyelőre nem tudni, lehet-e jövője ennek a kísérletnek, az azonban bizonyos, hogy Welte krisztológiai értelmezései jóval többek érdekes kordokumentumnál.

Bernhard Welte alapvető programjának negyedik következményeként a keresztény hitről alkotott felfogását jellemző eredetiségnek, összetettségnek és szilárdságnak kellene kidomborodna. Hogy a hitnek az életben kell gyökereznie, hogy a hithez lényegi tapasztalatok szükségesek (a szenvedés, a vétkesség, a kudarc, a halál, a boldogságvágy megtapasztalása),<sup>51</sup> hogy a hitnek a teljes valósággal van dolga, a rossz tapasztalata ellenére is „minden dolog elfogadásával” és „az egész élettel kialakított nagy pozitivitással”,<sup>52</sup> s hogy abban a történelmi korszakban, amikor a keresztény hit minden korábbi rendszere megkérdőjeleződött, látszólag minden a végpontjára jutott, akkor „a kezdetre visszanyúlva kell hinnünk, s mintegy az eredeti kezdet állapotában kell hallanunk Jézus üzenetének hangját”<sup>53</sup> — mindezt józan egyszerűségével és visszafogott derűjével Welte úgy fejt ki, hogy a vele való számvetés hiánya komoly veszteséget jelent mindenkinek, akit foglalkoztat, hogy miként alakul a kereszténység sorsa az elkövetkező évtizedekben.