A készre teremtett, mégis fejlődő világ

Petri Gábor

A teremtés és az evolúció viszonya az ontológia módszere alapján

Vallási és tudományos kérdésekkel egyaránt foglalkozó emberek korunkban egyre többször kerülnek szembe a világ és létünk ontogenezisét, végső eredetét firtató, a vallás és a tudomány viszonyában megkerülhetetlen kérdéssel: a világ *megteremtetett* vagy *kialakult*? Melyik elméletnek van igaza: a bibliai teremtéshitnek vagy a tudományos evolúciónak? Azt a vallási irányzatot, amely a bibliai teremtéstörténetet szó szerint értelmezi, és az evolúciót ezen az alapon elutasítja, kreacionizmusnak hívják; ez egyike azoknak a fundamentalista irányzatoknak, amelyek a Szentírás verbális inspirációjának tanát azonos szintre redukálják a literalizmus (a szó szerinti értelmezés) elvével. Paul Tillich evangélikus teológus azt írta a fundamentalizmus biblicista literalizmusáról, hogy annak állításait a teológiának nem kell komolyan vennie. Hasonlóképpen elmondható, hogy az elmélyült és felelősségteljes, a tudományokkal párbeszédre törekvő teológiának nem kell foglalkoznia például a kreacionizmus tarthatatlan kitételeit alátámasztani próbáló megalapozatlan, a tudományos gondolkodáshoz nem méltó érvkészlettel. E tanulmány megírásával arra vállalkozom, hogy a bibliai teremtéshit teológiai alapjainak és az evolúció tudományos elméletének egymáshoz való viszonyát néhány kortárs teológiai gondolatrendszer fényében újraértelmezzem, és a folyamatteológiának, Tillich ontológiai módszerének, valamint néhány modern teológiai koncepciónak az egyes elemei segítségével olyan értelmezési keretet állítsak fel, amelyben ellentmondásmentesen megérthetővé válik a teremtés és az evolúció viszonyának jellege, természete, eredete, funkciója és célja.

Bevezetés

Amikor a tudományos és a bibliai világkép lehetséges összefüggéseiről gondolkodunk, akkor annak kell tudatában lennünk, hogy a tudomány és a vallás milyen aspektusokból vizsgálja a valóságot, mire alapulnak, melyek az alkalmazott módszereik, és milyen célokat szolgálnak.

Első látásra úgy tűnik, hogy a tudomány és a vallás két egymástól teljesen eltérő diszciplína: az előbbi objektívnek feltételezett tényekre, a kognitív racionalitásra és a kutató értelem semlegességére alapul, az utóbbi pedig a transzcendens eredetű kinyilatkoztatásra és a hitben elfogadott és hit által igaznak tekintett vallási tanításokra.

Úgy tűnhet, hogy ez a két terület egymástól teljesen különböző és összeegyeztethetetlen témákkal foglalkozik: a

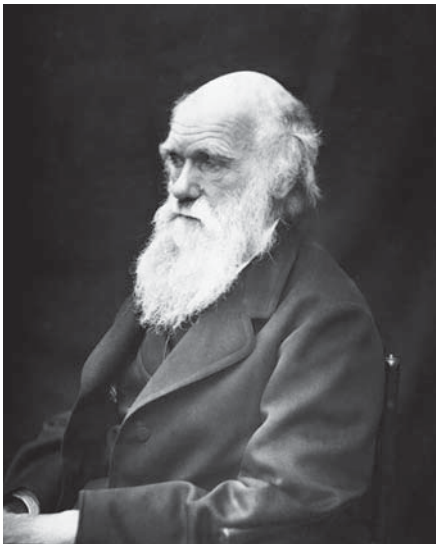
tudomány megpróbálja feltárni a fizikai világ tapasztalati tényeit, míg a vallás olyan témákra koncentrál, amelyek túlmutatnak a fizikai valóság tényein és tapasztalatain, mint például bűn, megváltás, szabadítás, kegyelem, áldás, halál utáni élet stb. A tudománynak voltaképpen semmi köze ezekhez a fogalmakhoz, mert ezek nem objektíven vizsgálható és mérhető tények vagy megfigyelhető jelenségek, tehát egyszerűen nem rendelkezik megfelelő eszközökkel azok megragadásához.

A teremtés története, az élet eredetének kérdése azonban olyan, az emberiség életét alapvetően meghatározó téma, hogy mind a bibliai hitnek, mind a tudománynak megvan a maga története és interpretációja erre vonatkozóan. Ez a „két teremtéstörténet" egymással látszólag inkompatibilis és kibékíthetetlen: kölcsönösen kizárják egymást.

A Biblia szerint Isten az ő igéjének erejével, a *Logosz* által a semmiből, *ex nihilo teremtette* az egész világot és az élőlényeket, minden létezőt a maga kész és véges anyagi formájában. Ezzel szemben azonban a tudomány – ellenőrizhető adatok tömkelegével – képes bebizonyítani, hogy az élet kialakulása egy rendkívül hosszú folyamat, az *evolúció* eredményeképpen ment végbe, amelyen keresztül az élőlények kialakultak és változtak különböző, sokrétű és változatos életformákon keresztül.

A darwinizmus kihívása

A legjelentősebb vallásos nehézséget a teremtés bibliai történetének értelmezésével kapcsolatban Charles Darwin biológiai evolúciójának elmélete hívta elő. Darwin elmélete azt sugallta, hogy az evolúció folyamata a létezésért folytatott masszív küzdelmen keresztül valósul meg, mely közben a fajok nagy száma szűnt meg a versengés következtében. Bizonyos fajok, amelyek ma élnek, nem léteztek a távolabbi múltban, sok faj viszont, amely létezett a múltban, mára már kihalt. Ez az evolúciós megközelítés próbára tette azt a nézetet, hogy a teremtés bibliai elbeszélése kizárólag egy egyszer és mindenkorra érvényes aktusként értelmezhető, amely permanensen alapozott meg egy változatlan természeti rendet. Egy másik aggasztó problémája ennek a nézetnek az evolúciós folyamat szembeötlő véletlenszerűségével kapcsolatos. Néhány kritikusa számára úgy tűnt, hogy Darwin teóriája azt implikálja, hogy a növények és az állatok (beleértve az emberiséget) a véletlen folytán jöttek létre. Darwin elmélete a természetes szelekcióról, melynek központi eleme a legerősebb túlélése, magában foglalja, hogy a fejlődés esetleges és véletlen események sorozatán keresztül valósul meg, amelyekből Isten vezérlő keze feltűnően hiányzik. Hogyan egyeztethető ez össze a világot megtervező Isten gondolatával, amikor a természet rendjén belül kisebb-nagyobb, egymással összefüggő létszerveződési egységek látszólag az isteni közreműködés nélkül haladnak a fejlődés útján?


Charles Darwin

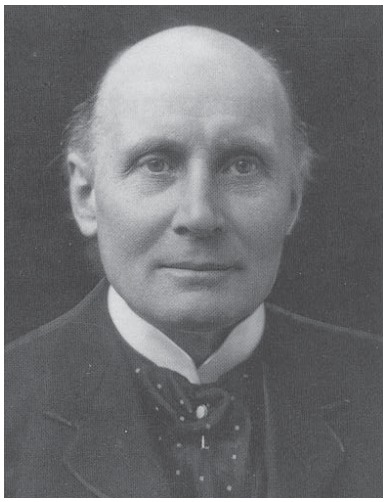
Talán a legkritikusabb vallásos probléma az emberiség helyét és eredetét érinti. Ahogy Darwin utalt rá *A fajok eredeté*ben (1859), és explicit módon állította *Az ember származásá*ban (1871) az emberiség pontosan ugyanazoknak a természeti folyamatoknak köszönheti az eredetét és a jellemzőit, mint amelyek más növény- és állatfajok kialakulásáért felelősek. Az emberiség nem volt kivétel ez alól a folyamat alól, hanem annak csupán legkifinomultabb és legkiemelkedőbb „produktuma". Az emberi lény más életformákból alakult ki, és dominanciáját a túlélésre való felsőbbrendű képességeinek köszönhette. Ez szöges ellentétben áll az emberiség speciális teremtésével kapcsolatos (1Móz 1–2) hagyományos keresztény nézetekkel, és különösen azzal az elképzeléssel, hogy az

emberi természet eleve különböző és felsőbbrendű a természeti rend többi fennmaradó élőlényével szemben. A keresztény teológiatörténet ezt a páratlanul emberi „szubsztanciát" hagyományosan az ember(iség)ben meglévő istenképűség – *imago Dei in homine* – koncepciójában fogalmazta meg. Darwin nem vitatta, hogy az emberiség felsőbbrendű a természeti rend fennmaradó részével szemben; beszámolója arról, hogy ez a felsőbbrendűség hogyan emelkedett ki, azonban az elméletének összességéből fakadó konzekvenciák tükrében teljesen összeegyeztethetetlennek tűnt a témára vonatkozó tradicionális vallási gondolkodással (McGrath 1998, 187–189. o.).

A folyamatfilozófiai megközelítés

A folyamfilozófia kísérlete

A teremtésen belüli fejlődés problémájának egyik legjelentősebb vallásfilozófiai megközelítése a folyamatfilozófiai gondolkodás irányzatában található. A folyamfilozófia alapjai közismerten az angol-amerikai filozófus, Alfred North Whitehead írásaiban kerültek kifejtésre (Whitehead 2001). Ezekben arra a statikus világképre próbált válaszképpen reagálni, melynek a nyugati köztudatban való rögzülését a tradicionális metafizika alapozta meg. Ezt a statikus világképet olyan fogalmak írják le, mint a „szubsztancia" és az „esszencia". Whitehead ezzel szemben folyamatként fogta fel és értelmezte a valóságot. A világ mint organikus egész sokkal inkább valami dinamikus, mint statikus valóság; valami, ami *történik*. A valóság olyan építőkövekből épül fel, mint az „aktuális entitások" vagy „aktuális történések", és ezért a valamivé válással, a változással és az eseményszerűséggel jellemezhetők.


Alfred North Whitehead

Mindezek az entitások vagy történések birtokolják a szabadságnak egy meghatározott fokozatát a fejlődésre irányulóan, és a környezetük által befolyásolhatóak. Ez az a pont, ahol a biológiai evolúciós elméletek hatása megfigyelhető: Whitehead számára elsődleges volt, hogy a teremtésen belüli fejlődés lehetőségét kimutassa és megmagyarázza, amely alá van vetve egy bizonyos irányításnak és néhány általános vezérlőelvnek. A fejlődésnek ez a folyamata így szembekerült a „rend" permanens hátterével, amelyet a növekedéshez elengedhetetlen szervezőelvnek tekintettek. Whitehead úgy érvelt, hogy Isten azonosítható a rendnek ezzel a hátterével a folyamaton belül. Whitehead úgy kezeli Istent, mint egy entitást, de megkülönbözteti más entitásoktól a múlhatatlanság szempontjából. Más entitások véges időtartamig léteznek – Isten permanensen létezik. A kauzalitás tehát nem annak a kérdése, hogy egy entitás cselekvésre van kényszerítve megelőző okok által, hanem a befolyás és a meggyőzés kérdése. Whitehead szerint pontosan ugyanazok a dolgok igazak Istenre, mint más entitásokra. Isten csakis meggyőző módon cselekedhet magának a folyamatnak a határain belül. Isten „betartja a folyamat szabályait". Épp úgy, ahogy Isten befolyásol más entitásokat, Istent is befolyásolják ezek az entitások. Isten – Whitehead híres kifejezésével – az a „szenvedőtárs", aki megért. Isten tehát így a világ hatása és befolyása alá kerül. A folyamatfilozófia ezáltal újradefiniálja Isten mindenhatóságát a meggyőzés és befolyásolhatóság értelmében az átfogó világfolyamaton belül.

Amíg az isteni cselekvés meggyőző természetének ez az értelmezése nyilvánvaló érdemeket hordoz – nem utolsósorban azon a módon, amellyel választ kínál a gonosz problematikájára (mivel nem Isten irányít, ezért nem is lehet hibáztatni a dolgok alakulásáért) –, a folyamatfilozófia kritikusai hangsúlyozták, hogy mindezért túl magas árat kell fizetni. Isten transzcendenciájának tradicionális gondolata, úgy tűnik, feladásra kerül, vagy legalábbis radikális

újraértelmezést jelent – Istennek, mint a folyamaton belüli entitásnak primátusa és állandósága értelmében. Más szavakkal az isteni transzcendenciát úgy fogják fel, mint ami csak kicsivel jelent többet annál, hogy Isten túlél és meghalad más entitásokat.[1]

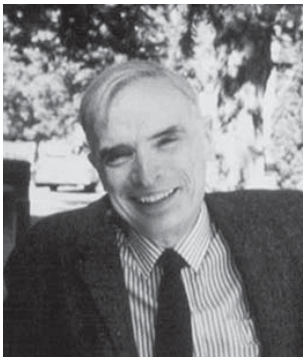
A folyamatteológia módosított gondolatai

Whitehead alapvető téziseit számos szerző továbbfejlesztette, az egyik legnevezetesebb ezek közül Charles Hartshorne, aki Whitehead Isten-fogalmát több irányban is módosította. A legjelentősebb ezek közül annak kifejtése, hogy a folyamatban tevékenykedő Istent sokkal inkább személyként, mint entitásként kellene felfogni és értelmezni. Ez tette lehetővé számára, hogy a folyamatfilozófia egyik legfontosabb kritikájával szembesüljön, nevezetesen azzal, hogy az eredeti gondolat feladja az isteni tökéletesség doktrínáját. Ha Isten tökéletes, akkor hogyan lehetséges, hogy változik? A változás nem egyenértékű a tökéletlenség elismerésével? Hartshorne újradefiniálja a tökéletességet, a változásra való fogékonyság értelmében, amely nem köt kompromisszumot Isten felsőbbrendűségével kapcsolatban. Más szavakkal, Isten képessége a más entitások által való befolyásolhatóságra nem jelenti azt, hogy ez Istent azok szintjére redukálná. Isten felülmúl minden más entitást, még akkor is, ha azok hatnak rá.

A folyamatteológiának nincsenek nehézségei, amikor Istennek a világon belüli cselekvéséről kell beszélnie: ez egy olyan értelmezési keretet kínál, amelyen belül ez a cselekvés a folyamaton belüli befolyásolás értelmében írható le. Azonban ennek a nézetnek a specifikus megközelítése aggodalmat okoz a hagyományos teizmusnak, amely kritikával lép fel a folyamatteológia Isten-fogalmával szemben. A tradicionalista teisták számára a folyamatteológia Istene csak nagyon kis mértékben hozható kapcsolatba azzal az Istennel, amelyet az Ó- és az Újszövetség tár elénk (McGrath 1998, 107–109. o.).

Az isteni influencia gondolata Ian G. Barbournál

A vallás és a tudomány párbeszédével foglalkozó teológusok között Ian G. Barbourt tekintik annak a teológusnak, aki eddig talán a legjelentősebb és legpozitívabb hatást gyakorolta a vallás és a tudomány közötti, egyre növekvő érdeklődéssel övezett dialógusra. Barbour ebben a vonatkozásban különösen hasznosnak és célszerűnek találta a folyamatteológia rendszerén belül kidolgozott gondolatokat. A folyamatteológia központi aspektusa, amelyet Barbour kiemelt, s amelyre elméletét építette, az Isten mindenhatósága (omnipotenciája) klasszikus doktrínájának elutasítása volt: Isten ez alapján egy ágens a sok közül, és nem pedig mindenek szuverén és teljhatalmú Ura. Mint arra Barbour rámutatott, a folyamat ténye egy olyan Isten működését implikálja, aki sokkal inkább *ráhat, befolyásol, meggyőz,* mint kényszerít – aki tehát „influálja", befolyásolja és áthatja a világot, anélkül, hogy előre determinálná annak fejlődését. A folyamatteológia így szigorúan a világon belülre lokalizálja a szenvedés és a gonosz eredetét, Isten hatalmának radikális önkorlátozását feltételezve (és ezzel jelentős munníciót adva a *teodicea* klasszikus kérdéseivel vívódóknak).


Ian G. Barbour

Isten eszerint félretette (vagy egyszerűen nem birtokolja, nem alkalmazza) a kényszerítés és korlátozás képességét, ehelyett fenntartja magának teremtményeivel szemben a meggyőzés, a befolyás, az influencia eszközét. Az influencia tehát az isteni hatalomgyakorlás eszközének tekinthető egy olyan relációban, amelyben a teremtmények szabadságának tisztelete mindenek felett álló isteni elv. Isten arra használja hatalmát, hogy a folyamat minden aspektusát

[1] A kérdést röviden, átfogó szemlélettel ismerteti McGrath 1998, 105–106. o. Lásd még: McGrath 2002, 213–214. o.

befolyásolja, hogy az a lehető legoptimálisabb, legideálisabb végkifejlet felé haladjon. (Ezt a szeretetteljes befolyást tekinthetjük közelebbről a Szentlélek egyik munkájának.) Arra azonban nincs garancia, hogy Isten legjobb akaratú influenciája minden esetben és azonnal vagy elsőre a leginkább kívánatos eredményre vezet; a folyamat létezői ugyanis nincsenek az Istennek való feltétlen engedelmességre kötelezve (Barbour 1997, 145–152. o.).

Isten a legfőbb jót akarja a teremtményeinek, és legjobb érdekeik szerint cselekszik értük. Azonban az az opció, hogy a létezőket az isteni akaratnak való engedelmességre kényszerítse Teremtőjük, ebben a rendszerben nem gyakorolható. Ennek következményeképpen tehát Isten nem avatkozik be direkt módon a folyamatokba, vagyis nem használja hatalmát arra, hogy bizonyos dolgok megtörténtét megakadályozza. A háborúk, éhínségek vagy a holokausztok nem olyan események, amelyeket Isten kívánna; ezek azonban mégsem olyan dolgok, amelyeket Isten megakadályozna – éppen a teremtményi szabadság tisztelete és az isteni hatalom önkorlátozása következtében. Barbour ezt a megközelítést és szemléletmódot rendkívül értékesnek és revelatív erejűnek tartja, amely rávilágíthat arra a célszerű diszkurzív módra, amely révén tudomány és vallás a leghatékonyabban léphet egymással interakcióba. Ez a személet ugyanis lehetővé teszi, hogy Istent jelenvalónak és aktívnak tekintsük a természeten belül, aki a természeti rend korlátai és megszorításai között munkálkodik.[2]

Talán a legérdekesebb mód, ahogyan Barbour használja a folyamatteória jellegzetes elgondolásait, az evolúció elméletével kapcsolatos. Barbour úgy érvel, hogy az evolúciós folyamatot áthatja az isteni befolyás, de Isten nem erőszakkal vezeti, diktálja a fejlődés útját. Ez a gondolat megmagyarázza, hogy a fejlődés folyamata miért tűnhet hosszúnak, komplexnek és pazarlónak. Isten befolyásolja a folyamatot a jó irányába, de nem diktálja és nem erőszakolja, hogy pontosan mikor milyen formákban kell a fejlődésnek megnyilvánulnia.

Paul Tillich ontológiai módszere

A következőkben a 20. század egyik vezető és meghatározó teológusának, Paul Tillichnek a teológiai rendszeréből vizsgálok meg néhány fontos elemet, amelyek elemzéséből rendkívüli jelentőségű konzekvenciákat vonhatunk le az isteni teremtés és a természeti evolúció újfajta szemlélettel megközelített kapcsolatára vonatkozóan.

Az ontológiai kérdés

Az ontológiai kérdés az *önmaga-Lét* kérdése. Az ontológia a *létező* (görögül: *ho on*) logoszának a kifejtése, vagyis a *racionális szó* értelmezése, amely a létet önmagában ragadja meg. Az ontológia (lételmélet) nem kívánja leírni a létezők természetét, sem azok univerzális általános minőségeit, sem individuális történelmi manifesztációjukat. Nem tesz fel kérdéseket csillagokról és növényekről, állatokról és emberekről; nem tesz fel kérdéseket eseményekről és azokról, akik cselekednek ezeken belül. Ez a tudományos analízis és a történettudomány feladata. Az ontológia a következő roppant egyszerű és végtelenül bonyolult kérdést teszi fel: *mit jelent létezni?* Mit jelent az, hogy valami *van*? Melyek azok a közös struktúrák, amelyek mindenre jellemzőek, amelyek részesülnek a létben? Az ontológia nem írja le az élő és élettelen, ember alatti és emberi létezők végtelen variációit. Az ontológia az önmaga-Lét „textú-

[2] A fentiek alapján joggal nevezhetjük Barbourt panenteistának. A *panenteizmus* tanítása szerint Isten magába foglal, áthat, ugyanakkor végtelenül meg is halad minden teremtett létezőt. (A fogalom nem keverendő össze a panteizmussal, amely szerint minden teremtett dolog „isteni”, vagyis a kozmoszt azonosítja Istennel.)

ráját" jellemzi, amely mindenben effektív, ami van – azaz minden létezőben. Az ontológia a valóság minden egyéb megközelítését megelőzi (Tillich 1951–1963, 141–144. o.).

Esszencia és egzisztencia

Tillich egész rendszerén végighúzódik egy egészen Platonig visszanyúló fogalmi kettősséggel visszaadott ontológiai alapséma: az *esszenciális* (lényegi) és az *egzisztenciális* (létezési) *lét* kettőssége. Tillich hangsúlyozta, hogy az esszenciális és az egzisztenciális lét közötti megkülönböztetést nemcsak a filozófiai, hanem a teológiai gondolkodás sem kerülheti ki. Minden filozófiában felfedezhető egy utalás (néha csak implicit módon) ennek a megkülönböztetésnek a tudatosságára. Ezzel találkozunk minden esetben, amikor az ideálist szembehelyezik a valóssal, az igazságot a helytelennel, a jót a gonosszal; ekkor valójában mindig az esszenciális lét eltorzulását feltételezik, amelyet maga az esszenciális lét ítél meg.

Az esszencia

Mindkét kifejezés többértelmű. Az esszencia jelentheti egy dolog természetét annak értékelése nélkül, jelentheti a dolgokat jellemző általános fogalmakat (az univerzálékat), jelentheti azokat az ideákat, amelyekben a létező dolgok részesednek, jelentheti azokat a normákat, amelyek által egy dolog megítélésre kerül, jelentheti minden teremtett dolog eredeti jóságát, és jelentheti minden dolog mintaképét az isteni elmében.

Tillich hangsúlyozza, hogy az esszencia létesíti és megítéli mindazt, ami létezik. A lényeg a lét erejével ruházza fel a létezőket, és ugyanakkor szemben is áll velük mint ítélő törvény. Ahol a lényeg és a létezés (az esszencia és az egzisztencia) egyesül, ott nincs sem törvény, sem ítélet; az egzisztencia azonban önmaga erejéből nem képes egyesülni az esszenciával.

Az egzisztencia

Az egzisztencia szintén különböző jelentésekkel bír, több értelemben használatos. Jelentheti annak valóságosságát, ami a lényegek tartományában lehetséges (annak lehetőségét, hogy egy dolog a teljes léten belül megtalálható), jelentheti annak aktualitását, ami potenciális az esszenciák birodalmában, jelentheti a „bukott világot", és jelentheti azt a gondolkodásmódot, amely tudatában van saját egzisztenciális feltételeinek, vagy amely teljesen visszautasítja az esszenciát. Bármi, ami létezik, vagyis kilépett („kiáll") a puszta potencialitásból, az több annál, mint ami a puszta potencialitás állapotában van, és kevesebb annál, mint amivé a saját lényegi (esszenciális) természetének ereje által válhatna (Tillich 1951–1963, 1. 202–203. o.). Az egzisztencia röviden a megnyilvánult, ténylegesült létformát jelenti, a realizált és megtapasztalt *életet* szemben az esszenciával, az életet létrehozó működtető *léttel*.

Egzisztálni: a nemlétből a lét felé haladni

A latin *ex-istere* (létezni) szó alapjelentése: 'kiállni'. A létezés minden dolog közös tulajdonsága, ezért azonnal felmerül a kérdés: „miből kiállni?" Arra a kérdésre, hogy mi az, amiből kiállunk, az általános válasz az, hogy a *nemlétből állunk ki*. Az, hogy a dolgok léteznek, azt jelenti, hogy létük van, vagyis kiállnak a semmisből. A görög filozófusok nyomán tudjuk, hogy a nemlét – a kétféle görög tagadószó segítségével kifejezve – kétféleképpen értelmezhető: az οὐκ ὄν *(ouk on)* az abszolút nemlétet, a μὴ ὄν *(mé on)* pedig a relatív nemlétet, azaz a még nem ténylegesült, nem megnyilvánult, csak potenciális léttel rendelkező létet jelenti. A létezés, a „kiállás" a nemlét mindkét jelentésére utal; de a „kiállni" metaforája logikailag azt is magában foglalja, hogy *benne áll valamiben*.

Ha tehát azt mondjuk, hogy minden, ami létezik, kiáll a nemlétből, ezzel azt is mondjuk, hogy ami létezik: lét és nemlét keveréke, egyszerre lét és nemlét. A létező nem áll ki teljesen a nemlétből: véges létező, tehát a lét és a nemlét keveréke. Az igazi lét a lényegi lét; a lényegi a potenciálist jelenti, a létezés azonban az igazi potencialitás elvesztésével is jár, tehát a létezés a lényegi létből való „kiállást" is magába foglalja. Az egzisztenciális lét, vagyis a megnyilvánult létezési állapot tehát mindig az esszenciális lét és a nemlét *közötti* állapot.

Paul Tillich

Hogyan állhat ki valami a saját nemlétéből? Minden részesül a létben, akár létezik megnyilvánult formában, akár nem. Előbb a potenciális létben részesül, mielőtt aktuális létezővé válik. Mint potenciális létező a relatív nemlét állapotában van, vagyis még ugyan nem létező, de az sem állítható róla, hogy semmi. A potencialitás a valódi lehetőség állapota, vagyis több, mint logikai lehetőség. A potencialitás a lét hatalma, amely metaforikusan kifejezve még nem realizálta a tényleges megvalósuláshoz meglévő léterejét, azaz látens létállapotban van, még nem vált megnyilvánulttá. Tehát ha azt állítjuk, hogy valami létezik – egzisztál –, azt mondjuk, hogy elhagyta a puszta potencialitás állapotát, és aktuálissá vált, vagyis ténylegessé. Kiáll a puszta potencialitásból, a relatív nemlétből (Tillich 1951–1963, 2. 20–21. o.).

Isten mint az önmaga-Lét

Tillich filozófiai alapokon bizonyítja és hangsúlyozza, hogy Isten nem egy létező a többi között vagy felett, hanem *maga a Lét (önmaga-Lét), önmagában-való-Lét, a Lét alapja és mélysége,* az a tapasztalaton túli hatalom, mely lehetővé teszi a létezőknek a létezést,[3] és amely végső és feltétlen módon meghatároz bennünket.[4] Isten léte nem értelmezhető egy létező egzisztenciájaként, amely más létezők között, fölött vagy azokon túl helyezkedik el. Ha Isten *egy* létező, akkor alá van vetve a végesség kategóriáinak. Még ha a „legmagasabb létezőnek" nevezik is a legtökéletesebb és leghatalmasabb létező értelmében, ez a szituáció akkor sem változik meg. Amikor Istenre alkalmazzák ezeket a szuperlatívuszokat, kicsinyítő képzőkké válnak. Ezek ugyanis valójában más létezők szintjére helyezik Istent, ugyanakkor mindegyik fölé emelik őt. Amikor sok teológus – jobb híján – a „legmagasabb létező" kifejezést használta, akkor valójában a legmagasabbat mint az abszolútum szinonimáját próbálta leírni, vagyis olyan valamit, amely *minőségileg más szinten van,* mint bármelyik más létező szintje. Minden esetben, amikor végtelen vagy feltétel nélküli hatalmat tulajdonítanak a legmagasabb létezőnek, megszűnik egy létező lenni, és önmaga-Létté válik. Az Isten doktrínájával kapcsolatban sok félreértés elkerülhető lenne, ha Istent elsősorban önmaga-Létként vagy a lét alapjaként értelmeznék (Tillich 1951–1963, 1. 171–173. o.).

---

[3] Pontosan ezt fejezi az Ószövetségben Isten neveként alkalmazott héber tetragrammaton, a יהוה (JHVH), amely a megfelelő punktációval kiegészítve szó szerint azt jelenti: *'létesítő'*.

[4] A bűnbeesés – amit Tillich Bukásnak nevez – valójában a lényegi létből a létezésbe való átmenetet vagy alábukást jelenti, mely lényegét tekintve a Lét teremtő alapjától való elidegenedést vonja maga után; a megváltás pedig nem más, mint az Új Lét megvalósulása Krisztusban, azaz a lényegi léttel való újraegyesülés. Ez az újraegyesülés a Lét alapjával való egységet jelenti, melyet Krisztus valósított meg itt a földön mint az Új Lét hordozója. Tillich 1951–1963, 2. köt. 261–271., 357–367. o.

Dinamika és forma

Tillich rendszerében van egy nagyon fontos ontológiai polaritás a lételméleti komplementer elemek között: ez a *dinamika* és a *forma* összefüggése. „Valaminek lenni" azt jelenti, hogy formával rendelkezni. Ami elveszíti a formáját, az egyben a létét is elveszti. A forma, amely egy dolgot azzá tesz, ami, annak tartalmát, esszenciáját, létének meghatározott erejét jelenti. Minden forma megformál valamit. Ezt a valamit nevezik dinamikának, amely egy rendkívül összetett fogalom, sokféle jelentéssel. Ennek a fogalomnak a problémás karaktere annak a ténynek köszönhető, hogy minden, ami fogalmilag megragadható, annak valamilyen léttel kell rendelkeznie, és nincs lét forma nélkül. A dinamika tehát nem gondolható el úgy, mint ami van; sem úgy, mint ami nincs. Ez egyenlő a *mé on*nal, a lét potencialitásával, amely a relatív nemlétet jelenti azokkal a dolgokkal szemben, amelyek formával rendelkeznek, és a lét erejét jelenti a tiszta nemléttel szemben.[5]

> „Isten megteremtette a világot, amelyet határtalan, múlhatatlan és feltétel nélküli szeretetben és ebből következően a teremtményeinek adott szabadság abszolút tiszteletében tart fenn. Ez minden kétséget kizáróan maga után vonja, hogy a világ nem lehet csupán egy teljes mértékben önteremtő világ, hanem Isten kegyelme mindvégig jelen van a világban, méghozzá annak autopoietikus működésében."

A lét dinamikus karaktere magában foglalja azt a tendenciát, hogy minden önmaga meghaladására törekszik, hogy ezáltal új formákat hozzon létre, ugyanakkor minden létező igyekszik konzerválni a saját formáját mint az önmeghaladás alapját. Ilyen módon egyesül az identitás és a különbözőség, a nyugalom és a mozgás, a megőrzés és a változás. Tehát lehetetlen a létről beszélni anélkül, hogy ne beszélnénk valamivé válásról is. A valamivé válás épp olyan hiteles a lét folyamatán belül, mint mindaz, ami változatlanul megőrződik a valamivé válás folyamatában. A valamivé válás lehetetlen lenne, ha semmi nem őrződne meg ebben mint a változás mértéke. Tillich figyelmeztet bennünket, hogy a folyamatfilozófia, amely feláldozza a folyamatban lévő dolgok megmaradó identitását, ezáltal magát a folyamatot áldozza föl, annak folytonosságát, a belső célt *(telosz),* amely egy folyamatot meghatároz, irányít és teljessé tesz.

Az individuális létező növekedése a legnyilvánvalóbb példája az önmegőrzésre épülő önmeghaladásnak. Ez tisztán mutatja a két pólus közötti kölcsönös függőséget. A növekedés megakadályozása elpusztítja magát a létezőt, amely nem növekszik tovább. Az elhibázott növekedés elpusztítja önmagát és azt, amely önmegőrzés nélkül próbálja meghaladni önmagát. Egy szélesebb összefüggésekből vett példa a biológiai evolúció, amely az alacsonyabb és kevésbé komplex életformáktól halad a magasabb és komplexebb formák felé. Ez az a példa, amely minden másnál jobban inspirálta a folyamatfilozófiát és a kreatív evolúció filozófiáját (Tillich 1951–1963, 1. 179–181. o.).

Az élet (az egzisztencia) természete az aktualizál*ódás, a ténylegessé válás,* és nem a tényleges*ség* – tehát maga a dinamikus folyamat, és nem a statikus állapot. A lét (az esszencia) nincs sem polaritásban, sem egyensúlyban, sem azonos szinten a valamivé válással. A lét egyszerre tartalmazza a valamivé válást és a nyugalmat, azaz a valamivé válást mint a dinamika implikációját és a nyugalmat mint a forma implikációját. Ha azt mondjuk, hogy Isten önmaga-Lét, ez magába foglalja mind a nyugalmat, mind a valamivé válást, a statikus és dinamikus elemeket egyaránt. Azonban egy valamivé váló Istenről beszélni felborítja az egyensúlyt a dinamika és a forma között, és aláveti Istent egy folyamatnak, amely már a „sors karakterét" viseli, vagyis amely teljesen nyitott a jövőre és az abszolút véletlenszerűség esetlegességeinek is ki van téve. Mindkét esetben aláássák Isten istenségét (Tillich 1951–1963, 1. 246. o.).

---

[5] Ez az erősen dialektikus koncepció nem a filozófusok találmánya. Ott találjuk a legtöbb mitológiai rendszer alapjai között, és olyan fogalmak fejezik ki, mint az őskáosz, a tohu-va-buhu, az éjjel, az üresség stb., amelyek mind a teremtést megelőző létállapotot jelölnek.

Az autopoieszisz koncepciója

A teremtés és az evolúció témakörével foglalkozó teológusok a 20. század végétől egyre nagyobb számban kezdték úgy tekinteni, hogy a (vak)véletlen és az esetlegesség fogalmaiból kiindulva létrehozható a keresztény teremtéshit egy működő alternatívája. Ez az elgondolás kétségkívül igaz lehet, de csak abban az esetben, ha a véletlent és az esetlegességet ontológiai és finális (célorientált) fogalomként értelmezzük. A természeti folyamatokban a véletlen és a szükségszerűség elég nyilvánvalóan összefonódik. A jelenlegi legizgalmasabb tudományos kutatások némelyike figyelemre méltó elméletekkel foglalkozik, amelyek tárgyát leginkább olyan teológiai relevanciával bíró fogalmakkal társíthatjuk, mint a *komplexitás* és az *autopoieszisz.* A dán teológus, Niels Henrik Gregersen olyan „önteremtő" rendszerekről beszél, amelyekben a saját fejlődését, növekedését gyakorlatilag önmagától irányító organizáció a bonyolult, de még kiszámítható és megjósolható rendszer szintjétől a komplexitás legmagasabb szintjeiig is fejlődhet. Ezek az úgynevezett *autopoietikus rendszerek* (az élet általunk ismert legbonyolultabb szerveződései). A szó a görög αὐτός + ποιεῖν ('ön-' + 'tesz, alkot, létrehoz') szavak összetételéből jött létre; jelentése talán az 'önalkotó' szóösszetétellel adható vissza a legpontosabban.[6]

Niels Henrik Gregersen

Gregersen a következőképpen magyarázza az autopoieszisz lényegét: míg az egyszerű önszerveződés koncepciója fenntartja azt a gondolatot, hogy a rendszerek a meglévő elemek összességén kívülről szerveződnek, addig az autopoieszisz koncepciója határozottan állítja, hogy a maguk az elemek csak a már eleve a rendszerben benne lévő, úgynevezett „szuperstruktúrák" révén jöhetnek létre. Az önátalakítás nemcsak a rendszer szervezettségi szintjét haladja meg, de néha magukat a rendszer alkotóelemeit is. Az autopoietikus rendszerekben tehát nincs kimutatható elkülönülés az alkotó és az alkotott között (Gregersen 1998).

Mitchell Waldrop ezeknek a jelenségeknek némelyikét a *komplexitás* fogalma alatt tárgyalja. A komplex rendszerek működését úgy írja le, mint a viselkedésminták olyan összességét, amelyben a rendszer összetevői soha nem rögzülnek egyetlen helyre (rend), de nem is oldódnak bele vagy szóródnak szét a zűrzavaros örvénylésben (káosz). Ezek olyan rendszerek, amelyek egyszerre elég stabilak ahhoz, hogy információt tároljanak (forma), mégis elég változékonyak ahhoz, hogy továbbítsák, közvetítsék azt (dinamika). Ezek azok a rendszerek, amelyek képesek magukat olyan komplex szerveződési szintekre juttatni, hogy a lehető legoptimálisabban képesek reagálni a külvilág ingereire, spontán, nagymértékben alkalmazkodó és életerős módon. (Waldrop 1992, 293. o.).

A véletlen és az esetlegesség fogalmával összefüggő elgondolások teljes készletét újra kell értékelnünk teológiailag, abból a célból, hogy működőképesek legyenek egy olyan koncepcióban, amelyben a véletlenszerűség és az esetlegesség integráns része lehet annak a teremtési és evolúciós folyamatnak, amely Istenben gyökerezik. Ezek ugyanis egy mélyebb belátás révén nem ellentétesek Isten teremtő munkájával, hanem épp ellenkezőleg, fontos eszközök ezen a munkán belül (Hefner 2004, 5–6. o.).

Rudolf Brun mutatott rá, hogy a komplexitást és az autopoietikus működési elveket valójában Isten szeretete-

[6] Bár a ποιεῖν ige jelentheti Isteni teremtő cselekedetét is, itt szándékosan és tudatosan nem a 'teremt' jelentését emeljük ki a kifejezés fordításakor.

nek és szabadságának természete határozza, sőt követeli meg a teremtett világban. Isten megteremtette a világot, amelyet határtalan, múlhatatlan és feltétel nélküli szeretetben és ebből következően a teremtményeinek adott szabadság abszolút tiszteletében tart fenn. Ez minden kétséget kizáróan maga után vonja, hogy a világ nem lehet csupán egy teljes mértékben önteremtő világ, hanem Isten kegyelme mindvégig jelen van a világban, méghozzá annak autopoietikus működésében (Brun 1994, 1999). A komplexitás és az autopoieszisz elmélete olyan áttörést jelenthet Isten teremtő működésének tudományos és teológiai értelmezésében, amelynek segítségével sokkal mélyebben megérthetjük az Isten által teremtett világ önproduktivitásának konstitutív, az evolúció folyamatában feltáruló célorientált jellegét (Gregersen 1999).

A fejlődés motorja: az isteni telosz

A Hegyi beszédben ezt olvassuk: *„...legyetek tökéletesek, mint ahogy mennyei Atyátok tökéletes."* (Mt 5,48) Jézus e tanításának megvalósítása meglehetősen kilátástalannak tűnik a számunkra. Valójában az is, ugyanis a Mester soha nem szólított fel arra, hogy legyünk tökéletesek. Az eredeti görög szövegben a τέλειός (teleiosz) melléknevet találjuk, amely csak bizonyos kontextusokban fordítható a 'tökéletes' szóval. A fenti mondatban sajnos egy igen súlyos félrefordítással van dolgunk (ráadásul olyannal, amely – a félreértésből adódó durva mentális eltévelyedés révén – akár komoly pszichés torzulásokat eredményező ekkleziogén neurózist is kiválthat egyeseknél).

A τέλειός melléknév a τέλος *(telosz)* főnév származéka, amely elsődlegesen 'célt', 'végcélt', 'beteljesedést' jelent. Mi, tanítványok tehát arra kaptunk felszólítást a τέλειός melléknév kimondásával, hogy fejlődésünk során váljunk a *belső célunknak, isteni rendeltetésünknek megfelelővé,* vagyis létünk eredeti és legmagasabb célja szerint teljesedjünk be. Ez a beteljesedett állapot korántsem egyenlő a tökéletességgel – az Isten tulajdonsága –, mindössze annyit jelent, hogy egy létező az Isten teremtésbeli rendjében a számára megteremtett, a neki megfelelő legmagasabb és legteljesebb teremtményi létállapotával összhangban létezik.

Tillich gondolatrendszerében az isteni telosz a létezők esszenciális létének tartalmait foglalja magában, amelyből fejlődésük során egyre többet próbálnak integrálni egzisztenciális létükbe. Az élet fejlődésének dinamikáját tehát a létezők isteni telosza generálja: ez az a számukra megvalósítható végcél beteljesedett formája, amely arra inspirálja a létezőket, hogy újabb és újabb, egyre fejlettebb létformákon keresztül próbálják megközelíteni a belső teloszukban benne rejlő, számukra legmagasabb létformát. Ugyancsak Tillich kifejezéseivel: a teloszban található az egyes létezők teljes potencialitása, amelyből egyre többet és többet igyekeznek aktualizálni, ténylegesíteni, megvalósítani fejlődésük során.

Ian G. Barbour „isteni influencia" elmélete lényegét tekintve arra irányul, hogy Isten az egyes létezőket a számukra adott legmagasabb aspirációk szerint saját teremtett teloszuknak – azaz legmagasabb rendű sorsuk céljának – beteljesedése felé igyekszik terelni szeretetteljes befolyásával az evolúció folyamatai során. Amikor Gregersen az autopoietikus rendszerek fejlődési alapjaként megnevezett, a rendszerbe eleve belekódolt „szuperstruktúrákról" beszél, valójában az isteni teloszra mutat rá.

Amikor Krisztus megváltó művének legmagasabb isteni rendeltetését beteljesítette, küldetésének belső célját megvalósította, az evangélium szerzője ugyancsak a telosz főnévből képzett szót ad a Megváltó szájába. Jézus a kereszten ezért mondja: τετέλεσται *(tetelesztai)* – *„Elvégeztetett!",* más szóval: beteljesedett (Jn 19,30b).

Teremtés és evolúció: a valóság más-más szintjén

Tillich nyilvánvalóan egyetért a folyamatfilozófiával abban, hogy az élet egy folyamat, pontosabban egymásba fűződő, összeláncolt, összefüggő folyamatok összessége. De felhívja a figyelmet arra, hogy a változás dinamikus elemének az életben egyensúlyban kell maradnia a forma statikus elemével, mert az önmeghaladás dinamikus folyamata nem veszítheti el saját bázisát, az önmegőrzést. Anélkül a folyamat egzisztenciális változása lehetetlen lenne, ha semmi nem őrződne meg benne mint megmaradó esszenciális identitás. Az élet az a folyamat, amelyben a potenciális létező – önmaga teljességéből merítve egyre teljesebb – aktuális létezővé válik.

Az ontológiai analízis fényében nyilvánvalóvá válik, hogy a folyamatteológia által sugallt Isten-fogalom elfogadhatatlan és tarthatatlan teológiai következtetésekhez vezet. Istent nem lehet úgy értelmezni, mint egy entitást vagy egy ágenst más entitások vagy ágensek mellett. Isten önmaga-Lét, a lét teremtő mélysége, minden entitásnak és létezőnek a *teremtő és léteztető alapja.*

Itt érkezünk vissza a teremtés és az evolúció elméleteinek látszólagos ellentmondásához. A teremtéstörténet és az evolúció közötti ellentmondás és kognitív disszonancia feloldása lehetetlennek mutatkozik, ha mindkét narratívát *a valóságnak ugyanarra a szintjére vonatkoztatjuk.* Azonban ha sikerül találnunk egy megfelelő kulcsot a két leírás különbségének helyes értelmezéséhez, akkor felfedezhetjük és megérthetjük a két megközelítés egymást kiegészítő, komplementer karakterét. Paul Tillich ontológiai módszere képes biztosítani egy lehetséges megoldást erre a kérdésre. Tillich rendszerében a két fő koncepciónak, az esszenciális létnek és az egzisztenciális létnek az összefüggése egy rendkívül hasznos és értékes értelmezési keretet kínál. Az esszenciális lét jelenti az élet totalitását, annak minden potencialitásával együtt, az egzisztenciális lét pedig az élet annak aktualizált formájában, ahogyan azt tapasztaljuk a konkrétan megnyilvánult fizikai világunkban, az életben. Minden élőlény arra törekszik, hogy minél több potencialitást aktualizáljon az esszenciális létből, saját belső céljának, a teremtés eredeti és örökkévaló rendjében megteremtett *telosz*nak megfelelően az élet folyamata során. Más szavakkal: minden létező egyre fejlettebb szintet ér el egzisztenciájában a dinamika önmeghaladást inspiráló eszköze révén, miközben esszenciájának szintjén saját önmegőrzési képessége, a forma stabilitása biztosítja a fejlődési folyamatot – ideális esetben – az Isten által teremtett belső céllal, a *telosz*szal összhangban.

Az isteni befolyásolás és meggyőzés gondolata nem szükségszerűen mond ellent az ontológiai analízis belátásainak. A teremtmények egzisztenciájukban birtokolják a szabadságot, hogy ne kövessék a Teremtő által számukra ideálisnak kijelölt fejlődési utat, a saját belső *telosz*ukat; lehetőségük van választani számos lehetőség, potencialitás között az aktualizálás életfolyamatában. Isten, a lét alapja és mélysége (amely lehetővé teszi a létezőknek a létezést) megteremtett minden potencialitást a teremtés és a teremtmények teljessége számára – méghozzá készen, véglegesen és tökéletesen teljes esszenciák vagy ideák (potenciális, megvalósulásra váró) alakjában. Tehát a világ ebben az értelemben Isten által készre teremtett. Csakhogy a létnek ez a totalitása, ez a készre teremtettség *a létezés spirituális szintjéhez tartozik,* amely a létezési lét – tehát a mi földi életünk – felől nézve nem megnyilvánult, nem tapasztalható. A potencialitások aktualizálása a létezés megnyilvánult világát követeli meg. Ez a létezés, az egzisztencia, a teremtett világ fizikai síkja, a látható és kézzelfogható anyagi világ, amelyben élünk.

Ha meglátjuk ezt az alapvető különbséget, megtalálhatjuk a kulcsot a bibliai teremtéstörténet és az evolúció tudományos elmélete közötti jelentőségteljes összefüggés értelmezéséhez. A Genezis 1. fejezete elbeszél egy történetet az isteni teremtés aktusáról, de ez bizonyosan nem a világ fizikai-materiális teremtéséről szól, ahogyan a bibliai literalizmus és a kreacionizmus fundamentalista követői hiszik. Ennek az elbeszélésnek minden szava – a Tillich által kidolgozott szimbólumelmélet értelemben – szimbolikus jelentéssel bír, és ez a narratíva az

összes potencialitás totalitásának spirituális teremtésére vonatkozik, amely egy időtlen, transzcendens és végső valóságban jött létre.

Ugyanakkor a teremtés aktusával létrejött a téridő világa is, tehát az aktualizálás is megkezdődött a valóság fizikai síkján, de mivel ez a világ az idő, a tér és az anyag megnyilvánult világa, ezért a potencialitások ténylegesítése a létezők számára hosszú ideig tart, és lassan változó formákon és fokozatos fejlődésen keresztül valósul meg. A valóságnak ez az a szférája, amelyet a tudomány képes vizsgálni és feltárni a tudományos módszerekkel. Ez az evolúció világa.

Felhasznált irodalom

Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues.* Harper & Row, San Francisco.

Brun, Rudolf. 1994. Integrating Evolution: A Contribution to the Christian Doctrine of Evolution. *Zygon: Journal of Religion and Science,* 29. évf. szeptember, 3. 259–274. o.

Brun, Rudolf. 1999. Does God Play Dice? A Response to Niels Gregersen. *Zygon: Journal of Religion and Science,* 34. évf. március, 1. 93–100. o.

Gregersen, Niels Henrik. 1998. The Idea of Creation and the Theory of Autopoietic Processes. *Zygon: Journal of Religion and Science,* 33. évf. szeptember, 3. 333–367. o.

Gregersen, Niels Henrik 1999. Autopoiesis: Less than Self-Constitution, More than Self-Organization. *Zygon: Journal of Religion and Science,* 34. évf. március, 1. 117–138. o.

Hefner, Philip J. 1999. What Shall We Make of Complexity Science? Responses to Niels Gregersen. *Zygon: Journal of Religion and Science,* 34. évf. március, 1. 93–138. o.

Hefner, Philip J. 2004. God and Creation: Investing the Cosmos with Meaning. In: *Epic of Creation. Scientific, Biblical, and Theological Perspectives of Our Origins.* (LSTC Course Syllabus) *Zygon: Journal of Religion and Science,* szeptember, ch. 26.

Jackelén, Antje 2004. God and Creation: The Question of Meaning. In: *Epic of Creation. Scientific, Biblical, and Theological Perspectives of Our Origins.* (LSTC Course Syllabus) *Zygon: Journal of Religion and Science,* szeptember, ch. 31.

McGrath, Alister E. 1998. *The Foundations of Dialogue in Science and Religion.* Blackwell Publishers, Malden.

McGrath, Alister E. 2002. *Bevezetés a keresztény teológiába.* Osiris Kiadó, Budapest.

McGrath, Alister E. 1998. *Science and Religion: an Introduction.* Blackwell Publishers, Oxford. Magyar kiadás: *Tudomány és vallás.* Typotex, Budapest, 2003.

Tillich, Paul 1951–1963. *Systematic Theology.* 1–3. köt. The University of Chicago Press – Harper & Row, New York – Evanston. Magyar kiadás: *Rendszeres Teológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1996.

Waldrop, M. Mitchell. 1992. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos.* Simon & Schuster, New York.

Whitehead, Alfred North 2001. *Folyamat és valóság. Kozmológiai értekezés.* Typotex, Budapest.

Petri Gábor tanár, teológus. szerkesztő. 1997-ben végzett magyar–angol szakon, majd a Békéscsabai Evangélikus Gimnázium tanáraként dolgozott. Teológiai tanulmányait az Evangélikus Hittudományi Egyetem teológus-lelkész szakán végezte. 2005-ben Master of Arts (MA) fokozatot szerzett az egyesült államokbeli Lutheran School of Theology at Chicago (LSTC) egyetemen, ahol a vallásközi párbeszéd, vallás és tudomány, teremtés és evolúció, valamint a teológiai antropológia és a mélypszichológia kapcsolata témakörökben végzett kutatásokat. 2006–2008 között a Déli Evangélikus Egyházkerület püspöki titkáraként szolgált. 2007-től a Luther Kiadó vezető szerkesztője.