

AZ EMBER KRÍZISE:
VÁGYÓDÁS ÉS MEGKÍSÉRTETTSÉG KÖZÖTT

VARIA THEOLOGICA 4

AZ EMBER KRÍZISE: VÁGYÓDÁS ÉS MEGKÍSÉRTETTSÉG KÖZÖTT

Antropológiai reflexiók a teológiában



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2013

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK:

PUSKÁS ATTILA

PERENDY LÁSZLÓ

A SZÖVEGET GONDOZTA:

PERENDY LÁSZLÓ

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 011 6

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIME RATE NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

Tartalom

RÓZSA HUBA	
Az üdvösségre meghívott és a bukásnak kitett ember a bibliai őstörténetben	11
FODOR GYÖRGY	
„Kísértés” az Ókori Keleten	51
TARJÁNYI BÉLA	
Kísértők a Bibliában	60
KOCSIS IMRE	
Kívánság, belső meghasonlottság és a megváltást követő megújult élet	89
TAKÁCS GYULA	
Vágy, kísértés, krízis a Szent János-i reveláció-fogalom összefüggésében	108
TARJÁNYI ZOLTÁN	
A kísértés erkölcszociológiai megközelítése	123
HEGYI MÁRTON	
Ehetett volna-e Ádám Istennek tetsző módon a jó és rossz tudás fájáról?	135
TAMÁS ROLAND	
<i>Homo concupiscens</i> – az ember az üdvtörténet zarándokútján	154
PERENDY LÁSZLÓ	
A színélátás vágya Nüsszai Szent Gergely műveiben	174
PUSKÁS ATTILA	
Az ember krízise Szent Ágostonnál: vágyakozás, felejtés, megismerés	186
BOLBERITZ PÁL	
A törekvés filozófiája	220
TÓTH BEÁTA	
Megjegyzések a szeretet természetrajzához	227

LIVIU JITIANU	
Az antropológiai fordulat csődje, azaz zsákutcában a teológia antropocentrizmusa?	253
ROKAY ZOLTÁN	
Krízis a kritika kezdetén	270
TÖRÖK CSABA	
A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában	279
KRÁNITZ MIHÁLY	
Remény a világnak? A keresztény üdvprogram újdonsága	305
VIK JÁNOS	
Az értelmetlenség-érzés veszély vagy esély?	324

Előszó

„Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában”. Ezt a címet viseli a kötet, melyet kezében tart a kedves olvasó. Napjaink egyik alaptapasztalata az egyensúlyvesztés. Ezt sokszor krízisnek vagy válságnak nevezzük. A bőrünkön érezzük a pénzügyi és gazdasági válság következményeit, látjuk a nyomában járó társadalmi és politikai krízis jeleit, az egyéni és a közösségi életben mutatkozó megrendítő hatásait. Szembesülünk a demokrácia gyengeségeivel és értelmezésének különböző torzulásaival. Érezzük, hogy sok minden forrongóban, átalakulóban, az útkeresés mozgásában van, de még nem látszik, hogy valójában milyen irányba tartanak a folyamatok. Mindezek a krízisjelenségek egy alapvetőbb szellemi-lelki-morális és értékválság tünetei, melyek arra utalnak, hogy maga az ember van krízisben.

Persze az ember mindig is krízisben van, ha a „krízisen” nem egyszerűen ilyen-olyan válságot értünk, hanem a szó eredeti értelmében azt a helyzetet, melyben el kell dőlnie valami fontosnak: el kell különülnie egymástól hitelesnek és hiteltelennek, meg kell különböztetődnie igaznak és hamisnak, ki kell rostálódnia a látszatnak és napvilágra kell jönnie a valóságnak. Maga az emberi léthelyzet „kritikus”. Ezzel a kritikus léthelyzettel kíván szembenézni ez a leginkább a teológiai antropológia területéhez sorolható tanulmánykötet. Az ember alapvető, az egyéni és a közösségi életében lezajló krízisét a vágyódás és a megkísértettség sokrétű összefüggésében szeretnék megközelíteni a benne olvasható írások.

Az ember azért megkísérthető, mert vágyódó lény; a kísértésben való elbukása pedig vágyainak lehetséges torzulásával függ össze. Hogyan lehet hiteles és nem-hiteles vágyat megkülönböztetni egymástól? Mi-

ként tárhatók fel az ember természetéhez lényegileg hozzátartozó vágyak? Melyek azok a pontok, ahol a vágy torzulni kezd, kísértéssé válik és bukást eredményez? Egyáltalán az ember érzelmi életében hogyan viszonyul a vágy az észhez, az akarathoz és a szeretethez, s mi a teológiai helyi értéke? Miként írható le az ember mai krízishelyzete s milyen kivezető utakat találhatunk belőle? Efféle kérdésekre keresik a választ a kötetben megjelenő írások, melyek a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara által 2012. január 23. és 25. között megrendezett teológiai tanári konferencián elhangzott előadások anyagát tartalmazzák.

A tanulmánykötetben megfogalmazódó reflexiók három súlypont körül rendeződnek el. A könyv első részében olvasható biblikus megközelítések és erkölcssteológiai vizsgálódás a kísértés eseményének és a megkísértettség állapotának elemzésére összpontosítanak. Rózsa Huba és Fodor György egymást követő tanulmánya alapján érzékletes képet nyerhetünk a Jahve-hit által meghatározott bibliai őstörténet kísértésértelmezésének és az ókori Kelet nagy vallási tradícióiban a kozmoteológia keretében megjelenő kísértésfelfogás közötti különbségekről és hasonlóságokról. Tarjányi Béla írása az embert érő kísértések forrását tárgyalja a bibliai tanúságtétel alapján, különös tekintettel a gonoszlélekre. Kocsis Imre és Takács Gyula tanulmánya a *Római-levél*ben, illetve a jánosi iratokban vizsgálja meg a kívánság-vágy témáját, mely ezekben a szentírási könyvekben elsődlegesen negatív jelentéssel bír és a kísértéssel áll szoros összefüggésben. E biblikus megközelítésekhez szervesen kapcsolódik a szentírási tanításból kiinduló, a kísértés mibenlétére és értékelésére vonatkozó erkölcssteológiai következtetések bemutatása Tarjányi Zoltán tollából.

A kötet további részében a súlypont egyre inkább átkerül magának az emberi vágyakozásnak az elemzésére. Hegyi Márton és Tamás Roland dogmatikai látószögű írása az ember Istentől szívébe ültetett alapvető vágyának eltorzulásával és az ezzel adott bukás eseményével foglalkozik. Az előbbi P. Tillich és K. Rahner teológiai antropológiájának, az utóbbi R. Girard mimetikus elméletének és R. Schwager dramatikus teológiájának a látószögében teszi ezt. A következő négy tanulmányt – patrisztikus, filozófiai és teológiai megközelítéseként – kifejezetten az emberi vágy elemzésének szentelik a szerzők. Perendy László Nüsszai

Szent Gergely, Puskás Attila Szent Ágoston, Bolberitz Pál Aquinói Szent Tamás és az újszolasztika, Tóth Beáta Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás teológiai-filozófiai antropológiája alapján vizsgálják az Istent, mint végső és legfőbb Jó vonzásában élő ember vágyának és megismerésének, akaratának és érzelmi világának összefüggéseit.

A vágy kérdésének kidolgozását követő tanulmányok kitágítják az antropológiai téma tárgyalásának horizontját olyan általánosabb kérdések felé, mint amilyen Liviu Jitianu írásában az ún. „antropológiai fordulat” értékelése, Rokay Zoltán fejtegetéseiben a kanti kritika kritikája és Török Csabánál a teológiai realizmus és a virtualitás világa közötti viszony értelmezése. Mindhárom reflexió a „krízis” témáját járja körül kritikus diagnózist adva a lélekfogalom, az ember, a keresztyén, a válás, az egyház és a nyugati kultúra „válságjelenségeiről”. Ugyanakkor keresik a krízishelyzetben kitapintható esélyeket és feladatokat is, s ezzel előkészítik a kötetet záró két írás témáját. Közülük az elsőben Kránitz Mihály az utóbbi években megjelent tanítóhivatali dokumentumok fényében keresi a választ arra, hogy a keresztyénység milyen reményt tud felkínálni a kritikus helyzetben lévő világnak. Végül Vik János tanulmányában arra vállalkozik, hogy a humántudományokkal, kiváltképpen a Viktor E. Frankl-i logoterápiával folytatott párbeszédből nyerhető, az evangelizációban hasznosítható teoretikus és gyakorlati, pasztorális és spirituális szempontokat vázolja.

A teológiai tanárok konferenciájának és a belőle megszülető tanulmánykötetnek vezérgondolataként álljon itt előttünk a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójának néhány mondata:

„Valójában azok az egyensúlyzavarok, melyektől a mai világ szenved, azzal az alapvetőbb egyensúlyzavarral függenek össze, mely az ember szívében gyökerezik. Magában az emberben ugyanis sok ellentmondó elem küzd egymással. Egyrészt ugyanis mint teremtmény sokszorozottan korlátozottnak, másrészt vágyaiban korlátlanul és egy magasabb rendű életre hivatottnak érzi magát. Sokféle érték vonzza egyszerre, és mindig választani kénytelen közöttük, nem egyről pedig egészen le kell mondania. Ráadásul mi-

vel esendő és bűnös, gyakran teszi azt, amit nem akarna, amit pedig szeretne, nem teszi meg. Ezért megosztott önmagában, amiből sok és nagy társadalmi ellentét is származik. Nagyon sokan nem is észlelik világosan e drámai helyzetet, vagy azért, mert életüket megfertőzi a gyakorlati materializmus, vagy mert a nyomorúság nem engedi, hogy ezzel foglalkozzanak. Sokan úgy vélik, hogy nyugalmat találnak a dolgok sokféle értelmezésében. Mások egyedül az ember erőfeszítésétől várják az emberi nem igazi, és teljes fölszabadulását és meggyőződésük, hogy az ember eljövendő uralma a föld felett ki tudja majd elégíteni a szív minden vágyát.

Az Egyház pedig hiszi, hogy Krisztus, aki mindenkiért meghalt és föltámadt, Szentlelke által világosságot és erőt ad az embernek, hogy megfelelhessen nagyszerű hivatásának; (...) A Zsinat tehát Krisztusnak, a láthatatlan Isten képmásának és az egész teremtetés elsőszülöttének fényességével mindenkihez szólni akar, hogy megvilágítsa az ember misztériumát, és együttműködjék korunk fő kérdései megoldásának megtalálásában" (GS 10).

A szerkesztők

RÓZSA HUBA

Az üdvösségre meghívott és a bukásnak kitett ember a bibliai őstörténetben

1. Status quaestionis

A belső tapasztalat szintjén az ember ismételten egy kettősséget él meg magában. Arra kötelezi el magát vagy arra törekszik, ami etikailag jó, mert ezt tekinti értéknek, és végül mégis ennek ellentéte mellett dönt. Döntését különböző motívumok befolyásolhatják, akár az önző emberi törekvés is, amelyek, a jónak tartott érték ellentét mutatják be számára hasznosnak, vagy életét előbbre vivőnek.

Ez a kettősség megjelenik a hitélet szintjén is, és a hit szerint az Isten által felkínált jó, valamint annak ellentéte, a rossz közötti választás jelenségét a teológia értelmezésében kísértésnek nevezzük. Az értekezés címében, az üdvösségre meghívott és a kísértésben bukásnak kitett ember az emberiség jelenlegi üdvtörténeti állapotát jelzi, amelyben az ember sajátos kettős helyzetét jelöli meg. A teológia azonban nem áll meg a jelenség meghatározásában, hanem az emberben magában keresi azt a mélyebb alapot is, amely az Istennel ellentétes lehetőség választásának irányába indít.

Ennek a helyzetnek a legjobb meghatározását Pál apostol nyújtja a Római levélben az ember benső meghasonlottságáról: „Hiszen nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn. Így ezt a törvényt látom: bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen. A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örö-

möm, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz. Én nyomorult! Ki vált meg e halálra szánt testtől. Hála az Istennek, Urunk, Jézus Krisztus által!" (Róm 7,14–25)

A felvetett témát az értekezés két lépésben tárgyaljuk. Elsőben a kérdés helyzetét a bibliai hagyomány szélesebb összefüggésében, a másodikban pedig az őstörténet folyamatában vizsgáljuk. Az elemzés során részletesen kitérünk arra is, hogy Isten miként siet az ember segítségére, hogy feloldja benne az üdvösségre hívottság és annak a gyengeségnek ellentétét, amely döntésében folyamatosan Isten ellenébe állítja.

2. Az üdvösségre meghívott és bukásnak kitett ember az Ószövetség bibliai hagyományában

2.1. A választásra szólított és a választásában bukott ember

Mind az elbeszélő hagyomány, elsősorban a Pentateuchus-hagyomány és a deuteronomisztikus történetírás (*Józsue, Bírák, 1–2. Sámuel és az 1–2. Királyok könyve*), mind a prófétai hagyomány egyértelműen tanúskodik Izrael üdvösségre hívott állapotáról (a kiválasztás és a szövetség: *Kiv* 19; 24), ugyanakkor arról a helyzetről is, hogy folyamatosan szembe kerül Istennel. A Pentateuchus-hagyományból példaként hivatkozhatunk az aranyborjú esetére (*Kiv* 34), vagy a pusztai vándorlás epizódjaira, amikor a nép Isten ellen lázadozik (zúgolódás a vízhiány miatt: *Kiv* 15,22–27; 17,1–7; *Szám* 20; a manna és a fűrjek esete: *Kiv* 16; *Szám* 11,1–20.31–35).

A deuteronomisztikus történetírás végigmege Izrael népének történelmén a honfoglalástól egészen a babiloni fogságig, és a JHWH-hoz való hűség szempontjából ítéli meg Izrael történetét, amely értékelését tekintve egészét tekintve negatív. Kimutatja, hogy Kánaán elfoglalásától kezdve a királyság végéig a nép újból és újból elpártolt JHWH-tól, átvették a kánaániták kultikus szokásait. A deuteronomisztikus szerző a történelmi fordulópontokon világosan rámutat Izrael hűtlenségére, mint például Szamária bukása után (*2Kiv* 17,1–23), és így jellemzi a

helyzetet: „Izrael fiai vétkeztek az Úr, az ő Istenük ellen, aki kivezette őket Egyiptom földjéről, a fáraónak, Egyiptom királyának a hatalmából, és idegen isteneket imádtak. Azoknak a népeknek a szokásaihoz igazodtak, amelyeket az Úr elűzött Izrael fiai elől. ... A bálványoknak szolgáltak, pedig megmondta az Úr: „Ilyesmit ne tegyetek! Mégis, az Úr figyelmeztette Izraelt és Júdát a prófétái meg a látóemberek által. Azt mondta: „Térjetek meg gonosz útjaitokról, és tartsátok meg parancsaimat és törvényeimet, pontosan úgy, ahogy atyáitoknak meghagytam, és szolgálám, a próféták által rendeltem nektek. De nem hallgattak rá... Elvetették törvényeit és a szövetséget, amelyet atyáikkal kötött, és parancsait is, amelyeket szívükbe vésett. Mihaszna dolgok után futottak, s így maguk is semmirekellővé váltak. A körülöttük élő népekhez igazodtak, pedig az Úr megtiltotta nekik, hogy ők is azt tegyék, amit azok” (2Kir 17,7–15).

Hasonló következtetést vonhatunk le a prófétai igehirdetésből is. A prófétai vádbeszédek részleteiben sorolják fel az Izrael Istene ellen elkövetett bűnöket és törvényszegéseket a hétköznapi életben (lásd például Iz 1; Jer 2). A bűnbánatra és a megtérésre szólító felhívás várható eredménytelenségéről a prófétai meghívástörténetek jó betekintést nyújtanak, amelyekben Isten a prófétát meghívja, hogy igéjét hirdesse, ugyanakkor figyelmezteti is őt arra, hogy keménynyakú és ellentmondó nép előtt fogja Isten ügyét képviselni, és elutasításban lesz része (Iz 6, Jer 1, főként Ez 2–3).

Mindezt úgy is összefoglalhatjuk, hogy Isten meghívta Izraelt az üdvösségre, de ennek a meghívásnak hűséggel kell válaszolnia. Azaz Izrael népe folyamatosan választásra és döntésre hívott, hogy Isten szavát hűséggel kövesse, de ebben benne van a bukásnak, az isteni akaratnak való ellentmondás lehetősége is. Ennek a folyamatos választásnak a helyzetét a *Második Törvénykönyv* egyértelműen fejezi ki a következő szavakkal: „Nézd, ma szemed elé tártam az életet és az üdvösséget, a halált és a kárhozatot. Ha engedelmeskedsz JHWH, a te Istened parancsainak, amelyeket ma adok neked, s szereted JHWH-t, a te Istenedet, az ő útjain jársz, megtartod parancsait, törvényeit és rendelkezéseit, ... JHWH, a te Istened megáld. ... Ha azonban elfordul szíved, s nem engedelmeskedsz, ... elpusztultok azon a földön. ... Ma tanúul hívom ellene-

tek az eget és a földet: életet és halált, áldást és átkot tártam a szemetek elé. Így hát válaszd az életet, hogy te is, utódaid is életben maradjatok” (MTörv 30,15 sköv.).

2.2. Az esendő ember állapota

A választás lehetőségét nem lehet úgy felfogni, hogy az ember, mintegy semlegesen áll a két lehetőség között, és a hit érveire támaszkodva, józan mérlegelés alapján választ. Az emberben ugyanis egy tehetetlenségi nyomaték tevékeny, amely arra indítja, hogy az Istennel ellentétes lehetőséget vagy utat válassza, vagyis önmagát, a saját érdekét vagy szándékait keresse az Istennel szemben.

A késői királyság idején az érett prófétaság keresi arra a választ, hogy az ember miért kerül a választásában, a kísértésben ismételten Istennel szembe. Ez a teológiai természetű probléma, különösen a fogságot körülvevő időszakban jelentkezik, amikor a próféták arra keresnek választ, hogy Izrael miért nem mondott ellene a bűnnek, miért jutott az isteni büntetés állapotába, és miért nem volt kész a megtérésre. A kérdésre két próféta, Jeremiás és Ezekiel igehirdetésében kapunk választ. Mindkét próféta megállapítja, hogy az emberben benne rejlik egy alapvető irányulás vagy nyomaték abba az irányba, hogy ellentmondjon Istennek, és ez teszi képtelenné a megtérésre szóló meghívásnak a befogadását.

Jeremiást igehirdetése során Júda népe megtérésére való tehetetlenségének megtapasztalása az ember bűnös voltának és a bűn természetének mélyebb megismeréséhez vezette. Igehirdetéséből, könyvének 1–20. fejezete alapján mozaikszerűen összeállíthatók a bűn és az ember valóságának kapcsolatára vonatkozó megállapításai. Jeremiás a bűn mélyebb indítékát az ember természetében keresi. Úgy találta, hogy Izrael elutasító magatartásának hátterében nemcsak az általános gyöngeség és esendőség, hanem az ember természetében mélyebben gyökerező indokok húzódnak meg. A bűn személyes és tudatos cselekedet, de a próféta szerint az annyira beleivódik az ember valóságába, hogy már nem képes letérni a bűn útjáról (Jer 4,22; 5,3; 8,6; 13,23; 17,9). Az Izrael történetében szerzett ismeretei a bűnös magatartásról általános érvényű megál-

lapításhoz vezették, amikor a változtatás lehetetlenségét egy szemléletes képpel érzékelteti: „Megváltoztathatja-e bőrét a szerezsen, vagy a párdúc a tarka szőrét? És ti, vajon tudtok-e még jót tenni, amikor már úgy hozzászoktatok a rosszhoz?” (Jer 13,23). A bűn tehát az emberi lét gyökeréig nyúló téves magatartás eredménye, amelyet Jeremiás a Ter 6,5 és 8,21-re emlékeztetően így jellemez: „Csalárdabb az emberi szív mindennél, tele van gonoszsággal. Ki lát bele titkos rejtekeibe?” (Jer 17,9)¹.

Ezekiel nem mondja ki ennyire nyíltan az ember tehetetlenségét a bűn elhagyására és a megtérésre, de Izrael JHWH akarata iránti ellenszegülésnek egészen a kezdetekig visszamenő bemutatásával (Ez 16; 20; 23) érzékelteti a hűtlenségre és bűnre való hajlandóság szoros kapcsolatát az ember természetével. Amikor azonban Ezekiel az ember Isten által történt megújítását ígéri meg, az ember személyes világának hasonló szféráját (új szív és lélek) jelöli meg (Ez 11,19; 36,26), ahol Jeremiás szerint a bűn hatása előidézi a megtérésre való tehetetlenséget.

Jeremiás és Ezekiel megállapításai az ember bűnös voltáról szoros összefüggésbe hozhatók a *Pentateuchus*-hagyomány hasonló természetű két kijelentésével. A vízözön büntetése kapcsán az ember bűnösségével összefüggésben hangzik el a következő kijelentés: „JHWH látta, hogy nagy az ember gonoszsága (רעה) a földön és szíve gondolatának minden képezménye (כל־יצר מחשבת לבו) nap mint nap csak rossz” (Ter 6,5 sköv.). Majd a vízözön után Isten ígéretet tesz, hogy „Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, hiszen az ember szívének szándéka ifjúkorától kezdve rossz. Nem törölök el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem” (Ter 8,21).

Az idézett két kijelentés szerint az ember gonoszságának nagysága abban áll, hogy egész szándékvilágában és törekvésében mindenkor a rosszra irányul. Tehát többről van szó, mint adott helyzetekben elkövetett, minden mértéket meghaladó bűnös cselekedetekről, vagy arról,

¹ A téma magyarázatát a Jer 10,23, 13,23 és 17,9 összefüggésében lásd N. ITTMANN, *Die Konfessionen. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn 1981, 249–250; W. H. SCHMIDT, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1-20* (ATD 20), Göttingen 2008, 257

hogy egyes nemzedékek mérhetetlenül romlottak, mint például a víz-özön nemzedéke. A romlás már emberi tettek eredőjénél megtalálható.

A bibliai szóhasználat a tényállást „szíve gondolatának minden képezménye” (כל־יצר מחשבת לבו) kifejezéssel foglalja szavakba (Ter 6,5; 8,21; 1Krán 28,9; 29,18).

A szív (לב: léb) az ószövetségi antropológia egyik legfontosabb fogalma. Az ember egy orgánuma ugyan, és bibliai hagyományban megtalálható ebben az értelemben is (2Sám 18,14; 2Kír 9,24; Zsolt 37,15; 45,6), de a szív az esetek túlnyomó többségében túlmutat ezen az alapjelentésen és az ember személyi valóságának más lényeges vonatkozását fejezi ki.² A szív az intellektuális megértés, a belátás és az állásfoglalás, a múltra való emlékezés és a jövőbeli dolgok döntésének helye, valamint az emocionális mozgás középpontja az emberben, s egyben az erkölcsi cselekvés alapjául szolgáló döntés székhelye is.³ A szív magában foglalja azokat a mozzanatokat is, ahogyan az ember egy jelenséget felfog, majd ahogyan azt megítéli és ennek következményeként döntést hoz. Összefoglalva elmondható tehát, hogy a szív jelentéstartalmának gazdagsága úgy mutatja be az embert, mint aki a gondolkodik és döntést hoz.⁴

A képezmény (יצר: jécser) azt jelenti, amit az ember kiformál és megteremt gondolatában, vagy a Ter 6,5 szerint szívének gondolatában. A szó יצר (jacar) „megformál, képez, alakít” igéből levezetett, és a fazekas ipar szakszava, amelyet átvitt értelemben a teremtő, alkotó tevékenységre is alkalmaznak. A יצר (jécser) a kézműves tevékenység eredménye, a kiformált dolog vagy tárgy, de átvitt értelemben jelentheti a kiformált tervet, a szívvel összekötve a „szív képezménye” (Ter 8,21), vagy a „szív gondolatának képezménye” (Ter 6,5; 1Krán 28,9; vö. 1Krán 29,18) a szív

² A szívről lásd W. H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, EvTh 24 (1964), 374–388, 383–387; F. STOLZ, art. לב *leb Herz* THAT I. (1971) kol. 861–867; H. J. FABRY, art. לב *leb לבב lebab* ThWB IV. (1982), kol. 413–451; H. W. WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 62–84.

³ A szívnek mint az ember érzelmi, gondolkodó és akarati tevékenységének kifejezését összefoglalóan lásd RÓZSA H., *A lelkiismeret kérdése az Ószövetség bibliai hagyományában*, in *Teológia* 37 (2003/1–2) 11–18, 12–16; in *Isten a kezdet és a vég. Válogatott tanulmányok*, Budapest 2010, 435–442, 436–441.

⁴ W. H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe*, 386–38.7

gondolatát és szándékát jelenti. A nem magyarosan csengő „szív gondolatának képezménye” kifejezést tartalmi megfelelésben úgy is fordíthatjuk mint „az ember szívének minden gondolata és szándéka”.⁵

Az isteni helyzetfelmérés szerint az ember szívének minden gondolata és szándéka minden időben *rossz* (רַע). A רַע (*ra*) „rossz, gonosz” átfogóan mindazt jelenti, ami nem Istennek tetsző dolog, amit Isten elítél.⁶ A rosszra való irányulás tehát a személyiségben már ott jelen van, ahol az ember a világ dolgait megérti, és ítéletet hozva dönt, hogy miként fog majd cselekedni.⁷ Ez nemcsak a vízözön nemzedékére érvényes, hanem így volt ez a múltban és így lesz a jövőben is. Az ember mindig ugyanaz marad, de Isten a vízözön után tekintettel lesz teremtménye gyengeségére (*Ter* 8,21).⁸

2.3. Az esendő ember segítségére siető Isten

Az elmondottak alapján az üdvösségre meghívott és ugyanakkor Istennel szembeforduló ember helyzetének kettőssége feloldhatatlannak látszik. A megtérésre felszólított ember nem képes bűnbánatra és szakítani a bűnnel. Az ember megtérésre, és Istenre, az üdvösségre való ragaszkodásra való képtelenség mégsem tette értelmetlenné a megtérésre való felszólítást. A látszólagos paradoxont, a megtérésre való tehetetlenség és az ismételt megtérésre szólító hívás közötti feszültséget nem az ember erőlködése, hanem maga Isten oldja fel, aki a bűnös ember segítségére siet, mégpedig kétféle módon.

2.3.1. A megtérő embernek megbocsátó és az újrakezdést lehetővé tevő Isten

Az esendő és bűnös ember segítségére siető Isten kegyelmi tettének egyik formája, hogy szeretetében megbocsát az embernek és visszafogadja őt. Az újrakezdés lehetőségét ajánlja fel a bűnösnek, és olyan

⁵ B. OTZEN, art. יָצַח *jacar* ThWAT III., (1982) 830–839, 838 [VII.].

⁶ Bővebben lásd H. J. STOEBE, art. רָעָא *r'' schlecht sein*, THAT II., kol. 794–803; C. DOHMEN - D. RICK, art. רָעָא *r''* ThWAT VII., (1993) kol. 582–612).

⁷ Bővebben lásd H. J. FABRY, art. לֵב *leb* ThWAT IV., kol. 413–451, 425–447 [V.].

⁸ A *Ter* 6,5 sköv., 8,21 bővebb kifejtését lásd RÓZSA H., *Genesis könyve I.* Budapest 2011², 253–257.274–276.

helyzetet teremt, hogy egyúttal megtérésre és az üdvözítő Istenéhez való visszatérésre indítsa a bűnös embert. Mind az elbeszélő, mind a prófétai hagyomány számos példát szolgáltat arra, hogy Isten, eredeti üdvözítő szándékát érvényesítve, megbocsát a bűnösnek (emberiség, egyed, Izrael népe).⁹ Ebben a témában különösen példaszzerű a *Pentateuchus*-hagyományból az aranyborjú esete és a pusztai vándorlás során Izrael népének ismételt lázadozása Isten ellen, amikor Mózes közbenjárására Isten ismételten megbocsát.¹⁰

2.3.2. Az ember szívét és lelkét megújító Isten

A bűnös ember segítségére siető Isten üdvözítő tevékenységének a második formája már több, Isten átformálja az ember belső világát, a gondolkodás, az ítélkezés és a döntés helyét, hogy képes legyen a megtérésre, és az isteni üzenet engedelmes befogadására valamint akaratának, közelebről törvényének teljesítésére. Ennek az ígéretnek megvalósulása oldja meg ember az üdvösségre hívottság és a bűnben végződő esendőség kettősségét.

Az ember megújításának és benső átalakításának ígértét hirdető bibliai szövegek magyarázatához a következő megjegyzéseket kell tenni. Az ígéret számszerűen kevés szövegben található, Jeremiás és Ezekiel könyvében, tehát a prófétai hagyomány későbbi szakaszából, éspedig a következő szövegekben: az új és örök szövetség ígérete az ember megújításával (*Jer* 31.31–34; 32,39–40); ígéret az ember megújítására új szív

⁹ Ebben az összefüggésben kell említeni J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt31), Neukirchen-Vluyn 1997² című monográfiáját. A szerző a történeti és a prófétai hagyományban azokat a szövegegyeségeket elemzi, amelyekben Isten a bűnös ellen büntető ítéletet hoz, de mégis megváltoztatja döntését és visszavonja az ítéletet. A visszavonó cselekedete a נָחַם (*nacham*) igehez kapcsolódik, jelentése: megszán; sajnálkozik; megbán. Az ige használata Isten üdvözítő akaratának szilárdságát fejezi ki, amelyet az emberi bűn sem képes érvényteleníteni, és győzedelmeskedik akkor is, ha az embernek a saját erejéből erre semmi reménye sincs. A szövegszakaszok összefoglaló kiértékelés és teológiai belátásokat lásd a monográfia végén (124–157 oldal).

¹⁰ Bővebben a közbenjárás és megbocsátás részleteivel lásd RÓZSA H., *Mózes, a közbenjáró* (2006), in: *Isten a kezdet és a vég. Válogatott tanulmányok*, Budapest 2010, 79–90, 84–90.

és új lélek adományozásával, valamint JHWH lelkének kiárasztásával (Ez 11,19–20; 36,25–27). Mint látható, az ember megújításának ígérete csak Jeremiás esetében kapcsolódik össze közvetlenül az új és örök szövetséggel, de szövetségformula Ezekielnél is megtalálható (Ez 11,20), azonban a szövegekben elhangzó ígért Jeremiás és Ezekiel esetében egyaránt az ember benső világnak átalakításáról szól, a szív mind a négy szövegben jelen van, tehát jelentésükben párhuzamos vonalon haladnak¹¹, ugyanakkor a részletekben és hangsúlyokban különböznek egymástól. A felsorolt négy szöveg jelentősége miatt részletesebben kitérünk analízisükre, és elemzésüknél a hangsúlyt az Isten embert megújító tevékenységére és mibenlétére, valamint a teológiai kiértékelésre helyezzük.

A jövődölések háttérében a babiloni fogság korának összefüggésében kialakult történeti helyzet áll, amely Izrael népének katasztrofális helyzetét idézte elő. Mindkét prófétát Izrael népének helyreállítása foglalkoztatja, de ennek előfeltétele a megtérés. JHWH kegyelmi odafordulása népéhez csak a megtérés következményeként várható, erre azonban nem lát reményt sem Jeremiás, sem Ezekiel. Hitük szerint viszont, JHWH hűsége és szeretete népe iránt töretlen, ezért a helyreállítás biztos, de ez kizárólag JHWH üdvözítő tevékenységének következménye lesz. A helyreállítás feltétele Isten és népének töretlen viszonya, de ezt egyoldalúan egy isteni üdvözítő tett fogja megteremteni. Ebben a háttérben kell látnunk az ember megújítását hirdető jövődöléseket.¹²

A négy jövődölés közös nevezője a szív (לֵב) (Jer 31,33; 32,39.40; Ez 11,19; 36,26), amelyből megtudjuk, hogy JHWH megújító tevékenysége az ember személy melyik szférájában történik, s ebből az isteni tevékenység minőségére és üdvrendi jelentőségére is fény derül. A szív antropológiai jelentésére már kitértünk, mikor a vízőzön kapcsán Isten két kijelentését elemeztük az ember állapotáról. Itt mindössze egyetlen

¹¹ McKEATING, *Ezekiel* (OTG) Sheffield 1993, 1995, 96; részletekben lásd W. ZIMMERLI, *Ezechiel* 25–48 (BK XIII/2) Neukirchen-Vluyn 1979², 879; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1975⁶, 223.

¹² G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31* (SBB 26), Stuttgart 1993, 271–279; M. GREENBERG, *Ezechiel* 21–37 (HThKAT), Freiburg im Bg 2005, 435–436.

meghatározást idézünk: A szív az intellektuális megértésnek és az akaratnak, valamint az emocionális mozgás középpontja az emberben, s egyben az erkölcsi cselekvés alapjául szolgáló döntés székhelye is. Ez azt jelenti, hogy az isteni tevékenység az embert személyének lényegi voltát érinti.

A vízözön elbeszélésben a két isteni kijelentés az ember állapotát így jellemezi: „JHWH látta, hogy nagy az ember gonoszsága (רעה) a földön és szíve gondolatának minden képezménye (כל־יצר מחשבת לבו) nap mint nap csak rossz” (Ter 6,5 sköv.). Majd a vízözön után Isten ígéretet tesz, hogy „Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, hiszen az ember szívének szándéka ifjúkorától kezdve rossz. Nem török el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem” (Ter 8,21). A rosszra való irányulás tehát a személyiségben már ott jelen van, a bibliai szóhasználat szerint a szívben, ahol az ember a világ dolgait megérti, és ítéletet hozva dönt, hogy miként fog majd cselekedni. Ez a szív most átalakul. Amikor Isten ígéretet tesz, hogy megújítja az ember szívét, a két idézetben megjelölt helyzetet kívánja megváltoztatni. Az ember üdv történeti állapotában történik tehát fordulat, annak ellentéte válik valósággá, amely a kezdetektől jellemzi az emberi cselekvést. A négy jövődőlésben Isten kilátásba helyezett kegyelmi tette rendkívüli horderejű, mert feloldja az ember üdvösségre hívott voltának, ugyanakkor Istennel folyamatosan szembe helyezkedő bűnös akaratának feszültségét.

A szív (לב) mint antropológiai fogalom jelen van a négy jövődőlésben, de hogy Isten mit fog tenni a szívvel vagy szívben, a szövegek egymáshoz viszonyítva már más és más mozzanatokat jelölnek meg.

A szív átalakítását Jeremiás az új (31,31–34) és az örök szövetség (32,39–40) ígéretébe helyezi el.¹³

Jövődőlés az új szövetségről (Jer 31,31–34)

31) *Íme, napok jönnek ~ JHWH szava ~ amikor új szövetséget (חדשה ברית) kötök Izrael és Júda házával.*

¹³ A két szöveg teológiai kiértékelését lásd G. VON RAD, *Theologie des ATs*, 220–226. 345.

- 32) *Nem olyan szövetséget (ברית), amilyent atyáikkal kötöttem, amikor kézen fogva vezettem ki őket Egyiptom földjéről. De szövetségemet (ברית) megszegték, pedig én voltam uruk ~ JHWH szava.*
- 33) *Hanem ilyen lesz az a szövetség (ואת הברית), amelyet Izrael házával fogok kötni, ama napok után ~ JHWH szava ~ : Törvényemet (תורה) a belsejükbe (קרב) helyezem, szívükbe (לב) írom be. Én Istenük leszek, ők pedig népem lesznek.*
- 34) *Akkor nem tanítja többé egyik ember a másikat, ember az embertársát arra, hogy ismerje (ידע) meg JHWH-t, mert mindenki ismerni (ידע) fog engem, a legkisebbtől a legnagyobbig, – JHWH szava – mert megbocsátom bűneiket és nem gondolok többé vétkeikre. (Jer 31,31–34)¹⁴*

¹⁴ Az új szövetségről szóló jövendölés az *Ószövetség* teológiailag legjelentősebb és egyben legvitatottabb szövegeihez tartozik, amelyet Jeremiás könyvében, közelebbről a vigasztalás könyvének nevezet összefüggésében található (Jer 30–31). A Jer 30–31 fejezet összefüggő zárt mondasgyűjtemény, amelynek jelenlegi formáját a kutatók általános véleménye szerint a redakció alakította ki. A redakció természetének és mértékének kérdése több problémát vet fel, amelyek közvetlenül érintik az új és örök szövetségről szól jövendölés mibenlétét is. Első kérdés az, hogy a redakció alapjául szolgáló üdvösséget hirdető prófétai mondasok jeremiási eredetűek-e vagy sem, vagy legalább is a redakció tevékenységből származó szövegek mellett találunk-e autentikus jeremiási ígéseket és melyek ezek. Másrészt a két fejezetben valódi eszkatológiáról beszélhetünk-e, vagy pedig csupán Izrael történeti helyreállításának képekben történő ábrázolásáról van szó. Végül a jövendölés a régi szövetség felbontását és egy új és örök szövetség felállítását hirdeti-e, vagy pedig régi szövetség megújításként kell értelmezni. azt. A felsorolt kérdések megválaszolásában a kutatók körében nincs egyértelmű állásfoglalás. A szöveg magyarázatához a következő megállapítások fogadjuk el: a Jer 30–31 fejezetben a redakció tevékenysége mellett találunk autentikus jeremiási ígéseket is, közöttük az új és örök szövetségről szóló jövendölés autentikus jeremiási ígésekre épül. A Jer 31,31–34-ben meghirdetett szövetség pedig ténylegesen új szövetség, azaz új üdvrendi valóság, és eszkatológikus valóság. A jelenlegi értekezésnek nem célja a felsorolt kérdések részletes tárgyalás. Az egész témakör átfogó bemutatását lásd RÓZSA H., „Új szövetséget kötök Izrael házával és Izrael házával.” Jövendölés az új szövetségről, in „Mindent az evangéliumért”. Emlékkönyv Gyürki László 70. születésnapjára, Fancsali Andrásné és Soós Viktor szerk., Körmend 2002, 61–74, in: *Isten a kezdet és a vég. Válogatott tanulmányok*, Budapest 2010, 485–496.

Az örök szövetség az ember megújításával más szövegösszefüggésben található.

Jövendölés az örök szövetségről (*Jer 32,39–40*)

38b/ *Az én népem lesznek, én pedig Istenük leszek.*

39/ *Egy szívet (לב אחד) és egy utat (דרך אחד) adok nekik, hogy engem féljenek mindenkor és jó dolguk legyen nekik és utódaiknak is.*

40/ *Örök szövetséget (ברית עולם) kötök velük, nem fordulok el tőlük, jót teszek velük, és olyanná teszem szívüket (לב), hogy féljenek engem, ne hajoljanak el tőlem” (*Jer 32,39–40*)¹⁵*

Jeremiás meggyőződése, hogy az ember bűnbánata és megtérése az isteni bocsánat elnyerésének feltétele (*Jer 36,3 sköv.*), de próféciáiban kifejezésre jut az is, hogy a megtéréshez Isten közreműködése is szükséges (*Jer 24,7; 31,18–19*). Jeremiás két jövendölése viszont egyértelműen JHWH üdvözítő cselekvésének jegyében áll és a jövőbeli üdvösség nem kötött a megelőző megtéréshez (mint például a *Jer 33,6–9*-ben is). A jelen esetben JHWH az, aki a szívet megváltoztatja és képessé teszi minden időben az isteni akarat befogadására (*Jer 31,33; 32,39–40*). Jeremiás nem egy új szív és új lélek adományát ígéri (mint *Ez 11,19* és *36,26*)¹⁶, hanem a változás a Törvény szívben történő elhelyezésével jön létre (*Jer 31,33*). Ennek lesz következménye, hogy a Törvény a szívben mindenki számára az istenismeret jelenlétét teremti meg. A szív, azaz

¹⁵ Az örök szövetség ígérete a *Jer 32,36–41*-ben, az ember megújításával, más összefüggésben található, mint a *Jer 31,31–33*. A *Jer 32* fejezetben a próféta szántóföldet vásárol (*Jer 32,1–15*), amelynek elbeszélését a redakciós feldolgozás Jeremiás imájával (*16–25. vers*) és JHWH válaszával (*26–44. vers*) egészítette ki. Az utóbbi szövegszakasz tartalmazza az örök szövetség ígéretét (*36–41. vers*), amelyet a *Jer 31,31–33* deuteronomisztikus újraolvasásának tekinthetünk. A *Jer 32,36–41* részletes elemzését és kiértékelését lásd B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?* (Lectio Divina 189), Paris 2002, 77–112.

¹⁶ Az (új)szív adománya teológiailag nem kidolgozott formában Jeremiásnál is megtalálható (*Jer 24,7; 32,39*)

az ember benső világának eljövendő átalakítása abban áll, hogy az emberi akarat tökéletesen az isteni tanításra hangolt. Isten ismerete oly mértékben bensőséges lesz, hogy Isten és az ember közötti feszültség végérvényesen feloldódik. Ebből következően fölöslegessé válik a Törvény és JHWH ismeretének tanítása, és a megtartásukra szóló intelem. Megszűnik tehát a deuteronomisztikus törvényfogalom fontos kötelezettsége, a Törvény tanítása (*MTörv* 4,9; 6,6 sköv.; 11,19 sköv.).

Ha megfigyeljük, kitűnik, hogy a jövendölés nem új Törvényt ígér. Szóhasználatában, a „Törvényemet” kifejezés feltételezi, hogy az ígélet címzettjei előtt ismert valóságról van szó, a deuteronomikus Törvény vagy ennek része. A Törvénnyel kapcsolatos ígélet újdonsága tehát nem tartalmi természetű, hanem az a módja, ahogyan a Törvényt Isten adományozza. A *Jer* 9,12 és 26,4 szerint JHWH a Törvényt az atyáknak „adta”, el is hagyták, de a *Jer* 31,33 szerint most a szívekbe írja és bensőbe fogja helyezni, tehát új üdvtörténeti állapotot jelent.¹⁷

A *Jer* 32,39 a megújított szív állapotát árnyalatokkal bővíti, amikor egy szív és egy út adományozásáról beszél, amely az életvitel marandóságát, állhatatosságát fejezi ki.¹⁸ Magában foglalja JHWH akaratának töretlen követését, és a tökéletes Isten felé fordulást, az istenfélelemre és engedelmisségre összpontosított magatartást.

Mindez az új (*Jer* 31,31.33) és örök (*Jer* 32,40) szövetség adománya lesz, amelyet JHWH Izraellel fog kötni. Az a szövetség végidőbeli, új üdvrendi valóság lesz, amelyet a régi helyére lép és többé nem törnek meg. Az ember megújítása tehát a végérvényesség és a beteljesedés jegyében áll.¹⁹

¹⁷ G. WANKE, *Jeremia. Teilband 2. Jeremia 25,15–52,34* (TVZ 20,2), Zürich 2003, 293.

¹⁸ Az egy szív ellentéte „a két szív” (כלב ולב) jelentése kétszínű, köpenyegforgató, tisztességtelen (*Zsolt* 12,3), Az *1Krón* 12,34-ben אלה כלב ולב jelentése nem megosztott, azaz osztatlan szívvel (H. J. FABRY, art. לב *leb*, THWAT IV. 1984, kol 413–431, 423 (III/2g))

¹⁹ Több kutató azt vallja, hogy ez a jelentés nem olvasható ki a *Jer* 31,31–34-ből, és az ígélet az Őszövetség talaján áll. Mégis meggyőző érvek szólnak az ígért új szövetség végidőbeli, új üdvrendi valósága mellett; lásd B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance?*, 53–67.75–76; G. WANKE, *Jeremia II.*, 293–294.210; RÓZSA H., „Új szövetséget kötök Izrael hazával”, 69–71 (2002); 491–493.

Az ember benső világának megújítását Ezekiel az új szív adományával mutatja be két különböző szövegösszefüggésben (Ez 11,19–20; 36,25–27).²⁰

19/ *Akkor másik²¹ szívet (לב אחר) adok nekik és új lelket (רוח חדשה): kitépem testükből a kőszívet (לב האבן), és hússzívet (לב בשר) adok nekik,*

20./ *hogy törvényeim szerint éljenek, tartsák szem előtt parancsaimat, és teljesítsék őket. Akkor a népem lesznek, én meg az Istenük leszek (Ez 11,19–20).²²*

25/ *Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok (טהר) minden tisztátalanságtól, s minden bálványtól megtisztítalak (טהר) benneteket.*

26./ *Új szívet (לב חדש) adok nektek és új lelket (רוח חדשה) oltok belétek, kiveszem testetekből a kőszívet ((לב האבן)) és hússzívet (לב בשר) adok nektek.*

²⁰ A két szöveg teológiai kiértékelését lásd G. VON RAD, *Theologie des ATs*, 243–245.

²¹ A maszoréta héber szövegben a nehezen értelmezhető „egy” (אחד) áll, a szövegváltozatok azonban más lehetőségeket is engednek, amelyet a kutatók felhasználnak a szöveg értelmezésénél. Mi a LXX változatát, „másik” (ἕτερος, héberül אחר), követjük.

²² Az Ez 11,19–20. *Ezekiel könyvének* első részében – ítélethirdetés Júda és Jeruzsálem ellen – található, a 8–11. fejezetben, a jeruzsálemi templomról szóló látomásban. Ezekiel látomásában leírja a templomban, az isteni jelenlét helyén folytatott pogány kultuszt és a kimondott isteni ítéletet a városon és lakóin. JHWH elhagyja jelenlétének helyét, a meggyalázott templomot, s ezzel minden templomra alapozott remény elveszett, mind Jeruzsálem Istentől kivételezett helyzetére, és a fogságba hurcoltak számára a visszatérésre. A próféta azonban ebben a helyzetben is reményt hirdet: JHWH új kezdetet fog teremteni (Ez 11,14–21): a szétszórt Izraelt összegyűjti, és új közösséget teremt, amelynek jellemzője a töretlen ragaszkodás JHWH-hoz. Mindez kizárólag JHWH kegyelmi tettének eredménye, aki az emberbe új szívet helyez (Ez 11,19–20).

27./ *Az én lelkemet (אֶת־לִּבִּי) oltom belétek és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetez és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok (Ez 36.25-27).*²³

Jeremiás új és örök szövetségről szóló igehirdetésében Isten megígéri, hogy ebben az új és örök szövetségben az ember belsejébe, szívébe írja törvényét, amely átalakítja az embert, és nem lesz többé törvényszegés. (Jer 31,31–34). Ezekiel két jövődölése szerint Isten viszont új szívet és új lelket teremt az emberben, és ezzel képessé teszi őt arra, hogy Istenhez, üdvösségéhez ragaszkodjék.

A két jövődölés gondolatai teológiaiilag az új szívről és új lélekről ugyanabban a körben vannak. Úgy tűnik, hogy az Izrael helyreállításáról szóló jövődölés (Ez 36,16–38) visszanyúl az ítélethirdetésnél elhangzott helyreállítás ígéretére (Ez 11,14–21), de az Ez 36,25–27 a megújulás további részleteivel egészíti ki. Izrael újrateemtése lépésekben történik, a tisztátalanság megszüntetése (25. vers), az új szív és lélek ajándéka (26. vers), amelyhez járul JHWH lelkének adománya, vagyis JHWH maga is tevékenykedik, hogy az ember engedelmesen megtartsa parancsait.

Akárcsak Jeremiás esetében Izrael helyreállítása és megújítása kizárólag JHWH kegyelmi tette, és nem előzi meg a megtérésre és az új szív szerzésére való felhívás (lásd Ez 18,30 sköv.: „Térjetez meg, és forduljatok el bűneitektől... Vessetek el magatoktól minden bűnt, amit ellenem elkövettetek, szerezzetek magatoknak új szívet és új lelket! Miért is halnátok meg, Izrael háza?”). Vagyis az eljövendő üdvösség már nem attól függ, hogy mennyire követik. JHWH parancsait és rendelkezéseit. Ezt a kegyelmi tettet kemény szavakkal maga JHWH jelenti ki: nem miattatok történik mindez, hanem „nevem miatt”. JHWH odafordulása a hűtlen Izraelhez kizárólag a magához való hűségéből, „magam miatt” következik be (Ez 36,16-24).²⁴

²³ Ezekiel könyvében a 36,25–27 az üdvösségghirdetés (Ez 33–39) része. Ebben az Ez 36,16–38 jövődölés Izrael helyreállításáról és megújításáról, amely kizárólag az önmagához hű Isten ajándéka, Izrael megtisztítása az új szív és új lélek által jön létre, amely képessé teszi Izraelt, hogy Isten törvényét engedelmesen és töretlenül kövesse.

A megújítás középpontjában áll az ember új szív és új lélek adományával (Ez 36,26) jelölt benső világának átalakítása, Az új szív és új lélek (az Ez 11,19 szerint másik szív és új lélek) nagyjából ugyanazt a megújult emberi valóságot jelentik²⁵ és a kőszív eltávolításával valamint a hússzív adományával valósulnak meg (Ez 11,19; 36,26). A kőszív „önkényes, elutasító, ellentmondó, dacos” magatartás, azaz ebben az összefüggésben Istennek ellentmondó, a megtérésre szólító felhívás elől elzárkózó, míg vele szemben a hússzív olyan magatartást jelent, amely, „érzékeny, figyelmesen képes befogadni, hallani, szeretni vagy szolgálni” azaz Isten utasításaira figyelni és őt igazságban imádni. Ezeknek az adományoknak eredménye lesz JHWH parancsainak megtartása (Ez 11,20; Ez 36,27). Az eddig megkövesedett szív, amely az megtérésre és engedelmességre hívó isten szóának ellentmondott, most élő, befogadásra és követésre kész „hússzív”, új szív lesz az isteni tevékenység következtében. Megújítás megfelel a Jer 31,31–33-ban meghirdetett fordulatnak. A megkövesedett szív ezentúl élő szív lesz. Amíg azonban az „új” Jeremiás esetében az „új” szövetséghez, Ezekiel esetében az „új” szívhez kapcsolódik. Bár Ezekiel az új szív közvetítését közvetlenül nem az

²⁴ „Emberfia, Izrael háza a saját földjén lakott, de beszennyezte tetteivel. Ekkor rájuk zúdítottam haragomat... Szétszórtam őket a népek közé. A népek között, ahova kerültek, megszenteltségtenítették szent nevemet, hiszen azt mondják róluk: Ez az Úr népe, mégis ki kellett az ő földjéről menniük. De tekintettel voltam szent nevemre. ... Ezt mondja JHWH, az Isten: Nem miattatok teszem ezt, Izrael háza, hanem szent nevemért, amelyet megszenteltségtenítettetek a népek között... Szentté teszem nagy nevemet, amelyet gyalázat ért a népek között, amelyet megszenteltségtenítettetek közöttük. Akkor majd megtudják a népek, hogy én vagyok az Úr – mondja az Úr, az Isten –, amikor a szemük láttára megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok. Kivezérellek benneteket a népek közül, összegyűjtelek minden országból és visszaviszlek saját földetekre”. (Ez 36,16–24).

²⁵ A szív (לב) a héber gondolkodás szerint emberi személy egy fontos területe: a belátás és akarás, a megértés és állásfoglalás, a múlta való emlékezés és a jövőbeli dolgok döntésének helye. A lélek (רוח) az ember életerege, pszichikai aktivitásában, képességeiben, erkölcsi erényeiben, szenvedélyeiben és hangulataiban nyilvánul meg. Ezen túlmenően kifejezi az ember benső valóságát, akár az egzisztenciáját is. Az Ez 11,19 és 36,26 egymáshoz közel egy szintre állítja a két valóságot (R. ALBERTZ - C. WESTERMANN, art. *רוח ru'h Geist*, THAT II., kol. 726–753, 741 (10.); S. TENGSTRÖM - H. J. FABRY, art. *ruah* ThWAT VII., kol 385–425, 410 (V.).

új szövetséghez kapcsolja, adománya illetve annak eredménye a szövetség formulájával körvonalazott, amikor ezt mondja: „Akkor a népem lesznek, én meg az Istenük leszek” (Ez 11,19–20).

A létrejött fordulat nemcsak az ellentmondó emberi benső átalakításában áll, de annál több, JHWH lelkének kiárasztásával megy végbe Ez 36,27), Isten lelke az egyedi ember benső világában mozgató erő lesz, és a vele való egység lehetővé teszi s egyben erőt is kölcsönöz neki arra, hogy életét Isten akarata szerint alakítsa. Végso eredményeként valódi közösség jön létre Isten és ember között.

Az üdvösségre hívott, ugyanakkor folyamatosan az Istennel szembekeverülő, bűnös ember problémáját Jeremiás és Ezekiel próféta mélyen megélték Izrael saját korukban megtapasztalt történelmében. Mindketten felismerték az ember tehetetlenségét, hogy hatékonyan szembeszálljon esendő valóságával és befogadja a megtérésre szólító Isten szavát. Helyzetet mégsem látták reménytelennek. A remény az üdvösségre, egy fenntartás nélkül Istenhez fordulás lehetőségének megteremtése az emberben kizárólag Istenbe helyezett. Isten kegyelmi tettére van szükség, amely átalakítja az ember szívét, a gondolkodás és az érzés, a cselekvés kiindulópontját, hogy ne legyen többé elpártolás. Mindketten reménnyel azt hirdetik, hogy Isten kegyelmi közeledése a bűnös emberhez bizton bekövetkezik.

Jeremiás és Ezekiel próféciai meghatározott történeti időben, a babiloni fogság összefüggésében hangzottak el és e kor embere várakozásának és reménységének, Izrael helyreállításának összefüggésében ad tanítást jövődőlésükben. Ugyanakkor kétségtelen, hogy beteljesedésük végidőbeli távlatokra tekint, és az egyetemes emberi üdvösségről is szólnak. A két próféciaiban elhangzó üdvösséghirdetés az ószövetségi igehirdetés kiemelkedő tanúi közé tartozik.

Az ember benső világa átformálásának eszméje, az új szív és az új lélek, nem szorítkozik a prófétai hagyományra, és megtalálható a *Zsolt* 51-ben is. A zsoltáros az imádságának számos elemében Jeremiás és Ezekiel kijelentéseit tükrözi az ember megújulásáról (Ez 11,19; 36,25–28; *Jer* 24,7; 31,33), de a fogság és a fogságot közvetlenül követő időszak

nagy prófétai ígéreteit is individuálisan aktualizálja.²⁶ Így elmondható, hogy a *Zsolt* 51 esetében az új szív és az új lélek témájában a prófétai hagyomány hatástörténetéről beszélhetünk. A fogsági és fogság utáni prófétai szövegek (Izajás, Jeremiás, Ezeiel) átvétele alapján elfogadható, hogy a *Zsolt* 51 alapszövege (3–19 versek) a fogság utáni időben keletkezett.²⁷

A zsoltáros bűnösnek mondja magát, de nemcsak egyedi bűnös cselekedeteiért, hanem összességében, állapotában bűnösnek jelenti ki magát Isten előtt. Ez az állapot létének első pillanatától adott, amint ezt hangsúlyozottan mondja (7. vers), vagyis az ember nem ismeri életében az ártatlanság helyzetét. Ez úgy is megfogalmazható, hogy nincs az életben olyan pillanat, amikor az ember ne szorulna Isten kegyelmére vagy jóindulatú feléje fordulására.

Ebben a háttérben kéri a zsoltáros Istentől a szabadulást a „bűn” léte első pillanatától fenyegető hatalmától a 12–14. versben. A bűn szövevényéből való szabadulás csak az ember egész benső valóságát érintő, „szívben” és „lélekben” létrejött újjáalkotás révén jöhet létre. (12. vers), amelyet a két igének használata, a ברא (teremt) és a חדש (megújít), is jól kifejez. Az újjáalkotást csak egyedül Isten képes létrehozni, amit a zsoltáros a ברא ige használatával is érzékeltet, minthogy ennek az igének alanya a bibliai hagyományban kizárólag Isten.

A zsoltáros „tisztá szívét” (לב טהור) (12a vers) és „erős lelket” (רוח נכון) (12b vers) valamint „készséges lelket” (רוח נדיבה) (14b vers) kér Istentől. Mint már láttuk, a szív a gondolkodás, megértés, a belátás és ítélő képesség helye, amivel az ember a világ és az élet rendjét felfogja, míg a lélek az életerő és akarat, a cselekvőerő központja. A tiszta szívvel a zsoltáros képes lesz megragadni az életrendet, Isten tervét, míg az erős és készséges lélek révén, amit a tiszta szívvel megismert, azt következetesen és odaadással teszi meg. Mindehhez még azt kéri a zsoltáros, hogy Isten szent lelke (רוח קדש) (13b vers) legyen tevékeny benne, azaz

²⁶ W. H. SCHMIDT, *Individuelle Eschatologie im Gebet. Psalm 51*, in: *Neue Wege der Psalmenforschung* K. SEYBOLD – E. ZENGER, (szerk.), (HBS 1) Freiburg im Bg 1994, 345–360, 354; F. H. HOSSFELDT – E. ZENGER, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg im Bg 2000, 48, 52–53

²⁷ F. H. HOSSFELDT – E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 48.

az életét kísérő állandó isteni támogatást, mert akkor szentül képes élni, vagyis olyan szoros életközösségben a szent Istennel, ami lehetetlenné teszi életvitelében a bűnt. A *Zsolt* 51 ugyanakkor azokat az adományokat (új szív és lelek), amit a prófétai hagyomány Izraelnek, mint népnek ígér (lásd például *Jer* 31,33 az új szövetség ígéretével), azt individualizálja, az egyedre értelmezi, és ezzel új szempontot hoz megvalósulásuk módjában.²⁸

A zsoltárostól kért adományok összességében az ember állapotában a jelenlegi helyzetétől való szabaduláson túlmenően új kezdetet, maradandó, alapvető és végérvényes változást jelentenek, amely meghaladja a történeti ember tapasztalatát. Mindez az újjáteremtés végidőbeli reménységét juttatja kifejezésre²⁹, egyúttal előre mutat a téma újszövetségi értelmezésének irányába. Az *Újszövetség* a Jézus Krisztusban szerzett megváltásban látja beteljesedni az ember megújításának ígéretét. A Lélek szívünkbe oltott adománya (*Gal* 4,6) mint Isten ereje az üdvös cselekedetekre tehetetlen embert arra képesíti, hogy szembenézzen önmagát kereső énjével, a testtel, és a Lélek cselekedeteit teljesítse (*Gal* 5,13–26).

3. Az üdvösségre meghívott és bukásnak kitett ember a bibliai őstörténetben

Mindazt, amit elmondtunk az ember állapotának kettősségéről, üdvösségre meghívott és bukásnak kitett helyzetéről, az *Ószövetség* bibliai hagyományában, az őstörténet egy folyamatba állítva mutatja be. A bibliai szerző felméri az üdvtörténet általa ismert helyzetét Izrael évszázadokon át Istennel megélt üdvtörténeti tapasztalatára támaszkodva, majd ebből következtet az emberiség kezdetén történetekre³⁰. Az első bűn után az üdvösségre teremtett és meghívott ember Istentől való eltávolodásá-

²⁸ W. H. SCHMIDT, *Individuelle Eschatologie*, 354.

²⁹ Uo. 354.

³⁰ Értekezésünkben nem térünk ki részleteiben azt őstörténet természetére és műfajára, arra, hogy a bibliai szerző miként jut el a kezdetek ismeretére és azokat hogyan ábrázolja. Ezt a kérdést részletesebben lásd RÓZSA H., *Genesis könyve I.*, Budapest 2002, 2011², 48–53

nak és szembefordulásának lavinaszerű folyamatát ismerjük meg. A kép mégsem egyértelműen ilyen sötét Isten irgalmából következően. Az őstörténet folyamatosan bemutatja Isten irgalmát a bűnös emberhez, és üdvözítő tevékenységét, amellyel lehetővé teszi az újrakezdés lehetőségét. Ebben az is benne van, hogy a bűnös ember képessége sem veszett el arra, hogy az üdvözítő Istent válassza.

Hozzá kell azonban tenni, hogy a bibliai őstörténet a bűnös ember segítségére siető Isten tevékenységében csak a megbocsátást és a visszafogadást ismeri. Megtalálható ugyan annak a kijelentése, hogy az ember már szándékvilágában és törekvésében a rosszra irányulás, de Isten szívet és lelket, vagyis az ember benső világát megújító isteni tett ígéréteinek még nincs nyoma.

Amikor a bibliai szerző az ember állapotáról tapasztaltak eredetét a kezdeteknél keresi, a jelen helyzetet akarja megmagyarázni. A valóságot feszültségekkel telinek éli meg, amelyek metszéspontjában áll az ember. A világban felismerhető egy Istentől szándékolt és teremtett ideális rend képe, s ugyanakkor a valóságban ennek ellenképe is megtapasztható. Az embert Isten az üdvösségre teremtette és hívta, mégis folyamatosan az Istennek ellentmondó, esendő és bűnös valóságában jelenik meg. Az őstörténet választ ad e kettősség kialakulásra és jelenlétére az élet minden területén. Megismerjük emellett azt is, hogy Isten teremtménye mellett áll és továbbra üdvösségre hívja.

3.1. Eligazító megjegyzések a bibliai őstörténethez

A bibliai őstörténet rövid elemzéséhez az üdvösségre hívottság és a bukásnak kettősségét vizsgálva három előzetes megjegyzést kell tennünk.

3.1.1. Az őstörténet terjedelme

Az őstörténet elemzésénél a bibliai szöveg kánoni állapotát vesszük alapul. Eszerint az őstörténet hatnapos teremtéstörténettel kezdődik (*Ter* 1,1–2,4a) és Szem nemzetségtáblájával végződik (*Ter* 11,10–32), amely átvezet a bibliai őstörténetből a pátriárkák történetébe, azaz a történeti időbe. Az őstörténet tehát szoros összefüggésben áll a pátriárkákkal, s rajtuk keresztül Izrael történetével. Ábrahám családjának megjelenésé-

vel lépünk be a jelenlegi üdvtörténetbe, amely egyúttal Isten válasza a bukásokkal terhelt őstörténetre, azaz az emberiség bukott történetét akarja orvosolni, és az üdvösség útjává tenni.

A kérdés azonban az, hogy a bibliai szövegben hol találkozunk egymással a pátriárkák történetének és az őstörténetnek hagyományegysége. Ezért az a megállapítás, hogy Szem nemzetségtáblája zárja le a kezdetek történetét további pontosításra szorul. Az egység ugyanis ténylegesen két részből áll: Szem nemzetségtáblája Ábrahámig (*Ter* 11,10–26), valamint Terach nemzetségtáblája Ábrahám és Sára megnevezésével, Sára meddőségének és Háránba vándorlásuk említésével. (*Ter* 11,27–32).

A kutatók a két nemzetségtábla összefüggését nem azonosan ítélik meg. Vannak, akik az egész egységet (*Ter* 11,10–32) a bibliai őstörténettel összefüggésben tárgyalják, mint átvezetést a pátriárkák történetébe. Egy másik vélemény szerint Szem nemzetségtáblája, mint átvezető rész még az őstörténethez (*Ter* 11,10–26), Terach (Ábrahám) nemzetségtáblája (*Ter* 11,27–32) viszont már a pátriárkák történetéhez tartozik. Ezt az utóbbi álláspontot követjük értekezésünkben.³¹

3.1.2. Az őstörténet összetétele

A bibliai őstörténet, a *Ter* 1–11. fejezet kánoni szövegében két szövegtípust állapítható meg. Nagyobb szövegegységekre szétválasztva ezek a következők: az egyik típus az ún. „papi” szövegek (1,1–2,4a; 5,1–32; 6,1–9,29*; 10,1–31*; 11,10–26), a másik a papi szövegek eltávolítása után maradt szövegállomány, a nem papi szövegek, amelyet „Jahvistának” is neveznek (2,4b–4,26; 6,1–9,29*; 10,1–31*; 11,1–9). A csillaggal megjelölt egységekben a Jahvista és a papi szövegek egyaránt megtalálhatók. Az

³¹ Az őstörténet terjedelmének problémájára azért kell kitérni, mert a vízözönt (*Ter* 6,1–9,17) követő két szövegegység: a népek táblája (*Ter* 10,1–32) és a bábeli torony története (*Ter* 11,1–9) már a történelmi ember világához tartozó elemeket tartalmaznak (állam, nemzetek, szervezet, közösség stb.). Ezekre megfigyelésekre támaszkodnak azok az álláspontok, amelyek szerint az őstörténet csak a vízözön lezárásáig tart, ami utána következik, az már a jelen történelemhez tartozik és az Ábrahám ciklus része. A vízözön terjedelmére vonatkozó véleményekre és érvekre a jelen értekezés szempontjából nem tekintjük szükségesnek részletesebben kitérni, a téma ismertetését lásd RÓZSA H., *Genesis könyve I.*, 23–27.

őstörténet mindkét szövegtípusa a babiloni fogság összefüggésében helyezkedett, és az üdvtörténet érettebb kiértékelésén alapul.

A papi őstörténet viszonylag kevés elbeszélés-jellegű szöveget tartalmaz és a nemzetségtáblák révén kronológiai összefüggésre szerkesztett. Szerkezetileg két egymással ellentétbe helyezett egységre épül. A teremtés elbeszélése a kezdetet írja le, anélkül, hogy utalna az ember bukására. A vízözön-elbeszélés, amely bemutatja a bűnt és a bukást, kontrasztban áll a kezdettel. A kezdet ugyanis úgy ábrázolja a teremtést, mint a káoszból létrejött tökéletes rendet, míg a befejezés (a bűn következményeként a vízözön) viszont azt mutatja be, hogy a káosz ismét betör a rendbe. A teremtés tökéletességének és a vízözönben a káosz visszatérésének ellentéte jól bemutatja az emberi bűn a teremtés pusztulását előidéző katasztrofális hatását. Ezt követően azonban Isten irgalma helyreállítja a világ rendjét. A papi őstörténet súlypontja Isten szövetsége az egész világgal (*Ter* 9,1–17), amely biztosítékot nyújt a vízözön után helyreállított új világrend szilárd fennállására.

Az őstörténet nem-papi, azaz Jahvista változata jóval színesebb és gazdagabb papi szövegekenél. Anyaga elsősorban elbeszélésekből áll és a kronológiai adatoknak nincs szerepük. Az ember teremtésével kezdődik és a bábeli torony építésével zárul. A Jahvista őstörténet átfogó képet rajzol meg az emberről illetve életteréről, amelyben az Isten és az ember cselekedetei ellentétes irányúak. Az emberi valóságot kettősség jellemzi. Egyrészt az isteni rend jelen van az életében és meghatározza egzisztenciáját, másrészt az autonómia és a bűn következményei is ott tevékenyek. Megismerjük az emberi bűnösség különféle formáit, ugyanakkor Isten üdvözítő tevékenységét is, amely a bűnös emberi cselekedettel szemben ismételten az újrakezdés lehetőségét kínálja fel. A szerző Izrael üdvtörténeti tapasztalatára támaszkodva Istent egyszerre mutatja be teremtő, irgalmas és üdvözítő s egyben büntető, az embert számon kérő voltában.³²

³² A papi és nem papi, azaz Jahvista őstörténet szövegeinek teológiai kiértékelését, valamint a két őstörténet szövegeinek egybedolgozását, ill. az ebből adódó értelmezési kérdéseket az őstörténet kánoni formájában lásd R. RENDTORFF, *Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte* (1973, 19–29, in *Gesammelte Studien um Alten Testament*, München 1975, 198–208.

Az elmondottakból kitűnik, hogy az őstörténet végső, kánoni formája a nem-papi, azaz a Jahvista, és a papi szövegek változatából összetett, amelyben a Jahvista szövegek viszonylag laza összefüggése a papi szövegek genealogikus sorozatába helyezettek, és ezzel az őstörténet eseményei az időbeliségbe és egymásutániségbe kerültek. Érvényre juttatják az őstörténet jelenlegi formájának történet jellegét, és kapcsolatát Izrael Ábrahámmal kezdődő történelmével.³³ A teremtés első napja a

³³ Külön kell megemlíteni Claus Westermann álláspontját (C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (BK/I/1) Neukirchen 1976²), aki a bibliai őstörténet lényegének megjelölésére az „Urgeschichte” (őstörténet) helyett az „Urgeschehen” (őstörténés) kifejezést tartja megfelelőnek. Szerinte a Ter 1–11. fejezet elbeszélései nem azt akarják elmondani, hogyan lett az ember, sem a rossz irányába történő fejlődését, hanem az ember teremtményi voltát bemutatni a maga nagyságában (Isten áldása) és korlátozottságában (halál, korlátozottság, bűn) (*conditio humana*), úgy ahogyan az mindenkor jelen van a történelemben, de minden üdvtörténeti folyamatosság nélkül. Vagyis az emberi egzisztencia etiológiájáról van szó: az őstörténés nem a jelen adottságok valódi oka, hanem csak az ember adottságainak ábrázolása vagy bemutatása. Ezért a Ter 1–11. fejezet nem tekinthető történelemnek, mert Isten üdvözítő cselekedetei a történelemben mindig szemtanúk előtt történnek, az őstörténésben nincsenek tanúk. A Ter 1–11. fejezet nem az emberiség rosszabbodását akarja bemutatni, a bűn lavinaszerű növekedését, hanem a teremtmény Isten elleni lázadásának lehetőségeit, s ezzel a teremtés eredeti jó volta új megvilágításba kerül. Igaz, hogy a Ter 1–11 egyes elbeszélései a jelen kánoni formájukban vonatkozásban állnak a történelemmel abban, hogy folyamatos összefüggésbe kerültek (nemzetségtáblák Ádámtól Ábrahámig), de az őstörténés elbeszéléseinek a jelenhez csak közvetett vonatkozásuk van a történelem médiuma által. Ez azt jelenti, hogy az őstörténés elbeszélései az ember örök, időtlenül érvényes adottságait hangsúlyozzák. Az Ábrahámmal való összekapcsolásban az jut kifejezésre, hogy a Ter 12. fejezettel kezdődő történelemben az ember ugyanolyan, amilyenek a Ter 1–11. fejezetben megismerjük, azaz az őstörténés a történelemben élő ember révén van kapcsolatban a jennel. A Ter 12. fejezettel kezdődő történelemre nézve pedig azt jelenti, hogy az őstörténés együtt halad Isten népének történetével. Az őstörténés, még ha őstörténetnek nevezzük is, nem az emberiség előtörténete abban az értelemben, mintha a szerző Istennek azokat az üdvözítő tetteit beszelné el, amelyek az Ábrahámmal kezdődő üdvtörténet előtti időben történtek. C. Westermann álláspontjával szemben hangsúlyozni kell, hogy az őstörténet a nemzetségtáblák révén összekapcsolódik az üdvtörténettel, tehát annak része. Az őstörténet valóban bemutatja a *conditio humana*-t, az emberi állapotot, de azt a maga történeti folyamatosságában ábrázolva az első bűntől, a bűn, azaz az Istennek való ellentmondás megjelenését az élet minden területén, egészen végső kibontakozásáig, a bábeli torony építéséig,

történelem első napja, és egy folyamatos kontinuitást találunk Ábrahámig, Ábrahámon keresztül pedig Izrael népének történetével, amely Isten kegyelmi természetű válasza az emberiség bábéli torony építésében bekövetkezett csődjére. A két elbeszélés egyetlen bibliai őstörténetben összefoglalva jól bemutatja az ember üdvösségre hívott és ugyanakkor bukásnak kitett állapotát üdvtörténeti folyamatosságba belehelyezve. A két forrás szövegeinek kombinációja, amelyben a bűnről és a büntetésről szóló Jahvista elbeszélések a papi teremtéstörténet tökéletes teremtsével éles kontrasztban állnak, még jobban aláhúzza, hogy honnan hová jutott az ember. A hatnapos papi teremtéstörténet ugyanis fokozottan hangsúlyozza a teremtés (és az ember) jó és üdvösségre rendelt voltát, és így jó és üdvös kezdet szembevető viszonyítási alapot nyújt a bűnös ember helyzetének felméréséhez³⁴ egyben Isten kegyelmi tetteinek értelmezését is a bűnös ember iránt.

3.2. Az ember üdvösségre való meghívottsága és bukása az őstörténet folyamatában

3.2.1. *A világ teremtése (Ter 1,1–2,4a), az ember eredete és bűnbeesése (Ter 2–3)*

A bibliai őstörténet hatnapos teremtéstörténettel indul (*Gen 1,1–2,4a*: P), mint mindennek kezdete. A teremtés Isten nagy és ingyenes kegyelmi tette és a teljes tökéletesség jegyében áll, amelyet aláhúz a teremtcselekményekkel összefüggésben „a látta Isten, hogy jó” kijelentés (*Ter 1,4.12.18.21.25*). A hatodik napon pedig, az egész teremtés rendjének tökéletességét erősíti meg a következő kijelentés: „És látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott, íme, nagyon jó” (*Ter 1,31*). Az ismétlődő kifejezések megerősítik, hogy minden tökéletesen megfelel Isten akaratának.

Az egész valóság Isten áldásának és így az üdvösségnek hordozója, amely különösen az ember teremtésénél jut kifejezésre. Az ember adományai (*Ter 1,26–28*) és a róla való gondoskodás (*Ter 1,29–30*) – Isten

amikor az emberi közösség kollektíve olyan akar lenni, mint az Isten (Az egész kérdéshez lásd L. RUPPERT, „*Urgeschichte*” oder *Urgeschehen?*, *Zur Interpretation von Gen 1–11* (1979), in *Studien zur Literargeschichte des Alten Testaments*, (SBAB 18) Stuttgart 1994, 66–88. értékezését, amelyben vitába száll C. Westermann megállapításaival.)

³⁴ L. RUPPERT, „*Urgeschichte*” oder *Urgeschehen?*, 86

képmására és hasonlatosságára teremtet, és a teremtés élére, minden élőlény fölé állított, s ez a helyzete a megsokasodása révén a jövőre is biztosított – az áldás és az üdvösség hívottság tanúi.

Ebben a tökéletes rendben nincs célzás a bűnre vagy ennek lehetőségére, de ezt a képet kiegészíti az ember eredetéről szóló elbeszélés (*Ter* 2-3: J).³⁵ A paradicsomkert elbeszélése (*Ter* 2,4b–25) képszerűen mutatja be a megteremtett ember állapotát, aki Istennel harmóniában él, és a Teremtő gondoskodásában részesül (*Ter* 2,8–17). A hatnapos teremtetéstörténethez hasonlóan az ember teremtése, helyzete és feladatának meghatározása a jelen esetben is Isten áldásának, az üdvösségnek a jegyében történik, de az ember helyzetében megjelenik új elem. Teremtett állapotának tartóssága egy feltételhez kötött, mégpedig Isten akaratának teljesítéséhez (tiltott fa gyümölcsének kerülése: *Ter* 2,16–17). Ezzel eleve adódik a folyamatos választás és döntés helyzete (folyamatos, mert mindig Isten mellett kell maradnia) az ember számára, s vele egyben a kísértés és a bukás lehetősége.

Az ember megkísértését és bukását a bűnbeesés története (*Ter* 3,1–7) beszéli el. A kísértésben felajánlott lehetőség – „Olyanok lesztek, mint Isten, jónak és rossznak tudói” (*Ter* 3,5) – választása az Istennel való szembekerülés. A mondottakat összefoglalva az „ismerni jót vagy rosszat” lényegére nézve azt jelenti: eldönteni, hogy mi a jó és mi a rossz,

³⁵ Az őstörténet kánoni formájában a hatnapos teremtetéstörténet (*Ter* 1,1–2,4b) elbeszéli a világ teremtését és utána a paradicsomkert elbeszélés bevezető része (*Ter* 2,4b–25) úgy tűnik, megismétli azt, de szemléletében és irodalmi eszközeiben eltérő formában. Ezt az ismétlést hagyományosan az őstörténet forrásaival magyarázzák. Azaz a *Ter* 1–11. fejezetének kánoni formája a két elbeszélő mű, az ősbiblia Jahvistának nevezett elbeszélő mű és a későbbi Papi-írás őstörténetének összedolgozásából jött létre, s a két elbeszélő mű őstörténetének a világ teremtését elbeszélő bevezető egység egymásutániságba került. A két elbeszélés esetében azonban nem beszélhetünk egyszerűen két teremtetéstörténetről az őstörténet kánoni formájában. A hatnapos teremtetéstörténet helyzete az őstörténetben olyan, hogy mindazt, ami következik, azt maga mögé rendeli és „teremtés utáni” jellege van. Maga a *Ter* 2,4b–7 kétségtelen az őstörténeti kezdetekhez tartozik, de amit elbeszél az „teremtés utáni”, amelyet a *Ter* 1,1–2,4a már valami módon előkészített. Megfigyelhető ugyanis, hogy a *Ter* 1,1–2,4a a világ formálását és rendezését beszéli el, míg a *Ter* 2,4b–25 feltételezi a föld létezését és azt írja le, hogy a föld hogyan lett benépesítve. A *Ter* 1,1–2,4a teremtetéstörténet, míg a *Ter* 2,4b–25 viszont eredettörténet (RÓZSA H., *Genesis könyve I.*, 117).

mi az üdvös és a mi káros az ember számára. Ez egyedül és kizárólag Isten joga. A *kísértés* azt a teljes autonómiát ajánlja fel az embernek, hogy kizárólag ő szabja meg tetteinek normáját, és ne rajta kívül álló határozza meg.

A bűn következménye az isteni büntetés, amely az embert egész valóságában érinti, először három ünnepélyes isteni kijelentés (*Ter* 3,14–19), majd a kertből való kiűzetés formájában (*Ter* 3,20–24). Az bűnbeszélés elbeszélése finoman azt is érzékelteti, hogy az első Istennek való elmentmondás az ember magához való viszonyában, énjében is végzetes változást hozott létre. Megjelenik tudatában valami, ami eddig nem volt. A bűn első és legmegrendítőbb hatása az a tény, hogy az ember felismeri meztelenségét és befedi magát. A bibliai szerző rendkívül egyszerű, de félreismerhetetlen módon, ehhez az eseményhez köti az ember belső harmóniájának megrendülését, amikor az emberben megjelenik annak tudata, hogy többé már nem teljesen ura önmagának, vágyainak és kívánságainak (*Ter* 3,7).

A bűnös ember Istenhez való viszonya is alapvetően megváltozott, amikor elrejtőzködik Isten elől (*Ter* 3,8). A kert képszerű formában fejezi ki Isten és ember viszonyának közvetlenségét és zavartalanságát. A kertnek ezt a jelentéstartalmát az elbeszélésben egy erőteljes antropomorfizmus is aláhúzza: Isten az esti hűvös szellőben a kertben, az ember közvetlen életterében sétált, kifejezve Isten és teremtménye bizalmas kapcsolatát. Eddig Isten közösségében éltek és megtapasztalták adományozó jóságát, vagyis csak az üdvözítő és jóságos Istent ismerték, most viszont megjelenik az ítélkező és büntető Isten tapasztalata is az emberiség üdvtörténetében.

Az első bűn elkövetése után Isten a büntetés ellenére sem vonja meg az embertől irgalmát és üdvösségre való meghívását is fenntartja. Erre az elbeszélés két mozzanata mutat rá. Az ember Évának nevezte feleségét, mert ő lett minden élő anyja (*Ter* 3,20). Az asszony neve חַוָּה (*chavvah*), jelentése az „élők anyja”, amely a חַיָּה (*chajah*) „élni” igével és a חַי (*chaj*) „élet” főnévvel áll összefüggésben. Az emberi élet a bűn és büntetés ellenére is tovább megy. Nem veszítette el értelmét és célját, amire Isten teremtette, tehát reményteljes marad. Ezt a bizalmat fejezi ki a névadás. Az ember továbbra is Isten áldását bírja, mert élet továbbadása

csak Isten áldásával lehetséges (*Ter* 1,28; vö. 1,22), Az őstörténet nemzetségtáblái együttesen ennek az az áldásnak tanúi. Ezért a *Ter* 3,20. vers a névadással azt is jelenti, hogy Isten megbüntette ugyan az embert, de nem hagyja el és kimutatja iránta irgalmát, amely tovább kíséri majd az emberiséget az egész üdvtörténet folyamán. Az elbeszélésnek még egy apró részlete szintén Isten bűnös ember iránti gondoskodását hirdeti, amikor bőrruhát készített az embernek és feleségének, és felöltöztette őket (*Ter* 3,21). Tehát a bűn után sem szűnt meg az Isten és ember közötti kapcsolat. A bőrruha Isten jóságát és irgalmát tanúsítja, aki a bűnbeesés után is segíti és üdvösségre hívja az embert. A két mozzanat a bibliai szerző reflexiójának is tekinthető, aki Izrael üdvtörténeti tapasztalatából tekint vissza a kezdetekre. Mindaz, amit Izrael Isten megbocsátó jóságáról megélt, már a kezdetekben is jelen volt.

3.2.2. *A bűnbeeséstől a vízözönig* (*Ter* 4,1–5,32)

Az első bűn egy folyamatot indít el. A bűn lavinaszerűen növekszik, és új meg új formában jelenik meg az élet minden területén. Úgy tűnik, hogy az üdvösségre hívott ember egyre inkább eltávolodik attól az áldás és üdvösség állapotától, amelyre Isten teremtette. A sötét kép ellenére az ember mégsem veszítette el üdvösségre hívottságát, s mint az őstörténet tanúsítja továbbra is Isten gondviselése kíséri,

3.2.2.1. *AZ ELSŐ GYILKOSSÁG: KÁIN ÉS ÁBEL TÖRTÉNETE* (*TER* 4,1–16)

Az első bűn után Káin és Ábel történetében, a testvérgyilkosságban végződő rivalizálásban lép fel ismét a bűn. A bibliai szöveg finoman érzékelteti, hogy az ember helyzetében változás történt. Amíg az első bűn elkövetése után a tettesek nem tagadják tettüket, még ha a felelősséget másra is hárítják (*Ter* 3,12–13), addig Káin visszautasítja Isten kérdését, hogy felelős lenne testvére sorsa iránt: „Nem tudom! Talán őrzője vagyok testvéremnek?” (9. vers). A gyilkos kihívó válasza is utalás az emberi állapot első bűn nyomán bekövetkezett romlására.

A testvérgyilkosság súlyos dolog, és Isten büntetése is ezzel arányos: Káin Isten átkában részesül (*Ter* 4,11–12). A megátkozott ember és annak minden dolga elkülönített lesz, sőt az is átkozottá válik, aki vele közösséget ápol. Ezért Káin az átok következtében kitagadott lesz minden

emberi közösségből, amely eddig védelmezte életét, s így Istentől és embertől távol kell élnie. Hazátlan, űzött és nyugtalan életmódot folytat, mindenkitől kitaszítva, s bárki kénye kedve szerint megölheti. Amikor ennek láttán Káin kétségbeesetten Istenhez kiált, aki enyhíti büntetését és jelet tesz Káin homlokára, hogy ne ölje meg senki. Bár kitaszított és gyilkos, mégis Isten védelme alatt áll, senkinek sincs joga, hogy megölje őt. Az átok következtében nem léphet többé Isten színe elé, de Isten mégsem vonja meg a gondviselését teremtményétől.

3.2.2.2. A KÁINITÁK ÉS SZETITÁK NEMZETSEGTÁBLÁJA (Ter 4,17–24)

Az őstörténet a Káin nemzetségtábláján felsorolt utódokhoz kapcsolja a kultúra és civilizáció eredményeinek megjelenését (földművelés, városépítés, állattenyésztés, zeneszerszámok, vas- és fémművesség), ugyanakkor a gyilkos szándék és tett gátlástalan megnövekedését is, a nemzetségtábla utolsó tagjának, Lámechnek alakjában. Lámech a bosszúdálában dicsekszik, de egyben fenyeget is a rajta esett sérelem kegyetlen megtorlásával (Ter 4,23–24). Kimondja, hogy a legkisebb sértést sem hagyja megtorlatlanul, hanem kegyetlenül és határozottan visszaüt, anélkül, hogy a vérbosszú törvényeit a legcsekélyebb mértékben is tiszteletben tartaná (lásd például Kiv 21,12–26). A gyilkos indulat növekedése kitűnik a Káin történetére való utalásban. Káin még megelégedett az isteni védelemmel, és a vérbosszú Istentől megszabott hétszeres mértékével (Ter 4,15). Lámech viszont maga áll bosszút hetvenhétszeresen, azaz a gyilkos bosszújának nincs határa. Azzal, hogy ősének, Káinnak a védelmére kimondott isteni szóval indokolja bosszúvágyát (Ter 4,15: „Aki Káint megöli, annak hétszeresen kell bűnhődnie”; Ter 4,24: „Ha Káint hétszer bosszulják meg, Lámechet hetvenhétszer”), kifejezi Istent káromló magatartását, amely már minden mértéket elvet. Lámech önmaga féktelen állításában semmi beveszi az emberi életet és az emberi életet védelmező Isten tekintélyét.

Ebben a sötét háttérben Káin nemzetségtáblájához kapcsolódik egy másik, mindössze három tagból álló nemzetségtábla: Ádám-Szet-Enos (Ter 4,25–26). Szet fiával, Enos idejében kezdtek JHWH nevét segítségül hívni (Ter 4,26). Káin nemzetsége a teljes megromláshoz vezetett, míg Szet nemzetségével az emberiség másik, Istennek tetsző ága indul el és új utat keres. Szet nemzetségével veszi kezdetét a vallás az emberiség

történetében. Szet nemzetsége tudatosan szembe állított Káinéval. Felismerik, hogy saját erejükből, akár a brutális erőszak révén, nem képesek megteremteni üdvösségüket, és azt kizárólag csak Istentől, a teremtés egyedüli urától várhatják. Az új kezdés lehetősége Isten gondoskodásának eredménye. Ezt a hitet fejezi ki Ádám kijelentése is Szet születésekor, amikor az új emberi életet Isten adományának tekinti, akit a megölt Ábel helyett kapott. Az emberiségnek tehát „az Édentől távol” (*Ter* 3,24) is van lehetősége, hogy Isten előtt járjon, és más utat válasszon, mint az, amelyen Káin és utódai elindultak.

3.2.2.3. ÁDÁM NEMZETSÉGTÁBLÁJA (*Ter* 5,1-32)

Az első bűn (*Ter* 3,1-7), az első gyilkosság (*Ter* 4,1-15), a kultúra és civilizáció eredete, majd a Lámechtól eredő és gyilkos indulattal telt nemzetségének története (*Ter* 4,16-24), valamint az emberiség új, Istent kereső ága megjelenése (*Ter* 4,25-26) után a bibliai őstörténet egy hosszú nemzetségtábla formájában bemutatja az emberiség életének a vízözönig terjedő szakaszát (*Ter* 5,1-32). A nemzetségtábla szerepe bemutatni azt, hogy az emberiség Isten áldásától vezetve miként tölti be a földet. Azonban az első bűnök után elfoglalt helyzete az őstörténetben új hangsúlyt is ad a nemzetségtáblának. Az élet továbbadásán és kibontakozásán túl rámutat arra, hogy az emberiség a napjainkig is tartó kibontakozásában, a bűn sötét színeinek ellenére az ember a teremtő Isten áldásának hordozója, ennek erejében megy tovább az emberi élet. Ez az áldás végigkíséri az emberiség sorsát, teremtésétől egészen a történelem befejezéséig; továbbá az ember minden esendősége és bukása ellenére Isten képmása marad.

Ádám nemzetségtábláját egy prológuus vezeti be (*Ter* 5,1-2), amely egy feliratból (1a vers) és az ember teremtésére való visszautalásból áll (1b-2. vers): „Ez Ádám nemzetségének könyve: Azon a napon, amikor Isten az embert teremtette, Istenhez hasonlónak alkotta őt. Férfinak és nőnek teremtette őket, megáldotta őket, s nevüket embernek nevezte azon a napon, amelyen teremtettek”.

A prológuus a nemzetségtáblát szoros összefüggésbe hozza a hatnapos teremtéstörténettel (*Ter* 1,1-2,4a), méghozzá annak az ember teremtéséről szóló szakaszával (*Ter* 1,26-31), amelynek egyes részleteit majd-

nem szó szerint idézi: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá... (26. vers) Isten megteremtette az embert, saját képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket. (27. vers) Isten megáldotta őket...” (28. vers) A prológius a *Ter* 1,26–31 három fontos elemét veszi át: 1^o Isten az embert hasonlatosságára (דְמוּת: d^emut) teremtette; 2^o férfinak és nőnek teremtette; 3^o megáldotta őket.

A tíz tagból álló, Ádámól Noéig terjedő nemzetségtáblának tehát az a szerepe, hogy az ember teremtésétől elvezessen a történelembe és bemutatassa az embert teremtő Isten szándékának megvalósulását. Ugyancsak három fontos, az egész emberiségre vonatkozó dolgot jelent ki: az ember méltósága, istenképisége mindig megmarad, az ember teremtése az Ádámól eredő nemzedékekben folytatódik (*Ter* 5,3–32), s végül az emberiség növekedésében az Istentől adományozott életerő megy tovább. A 3. vers szerint Ádám, amikor 130 esztendő lett „magához hasonló, saját képmása szerinti (בְּדִמּוּתוֹ כְּצַלְמוֹ; *bidmutó k'calmö*) fiút nemzett, akit Szetnek hívott”. Az első fiúnál, akit Ádám nemzett, a szöveg azt hangsúlyozza, hogy a fiú egészen atyjához hasonlít, vagyis ő is az istenképiség hordozója.

A bukásnak kitett ember az első bűntől egészen Lámechig egyre inkább elhatalmasodik bűn az ember életében, de Ádám nemzetségtáblája arról tanúskodik, hogy az emberiség tagjai között mindig vannak olyanok, akik az üdvösségre hívott voltakna megfelelően Istent keresik. A nemzetségtábla hetedik tagjáról, Hénóchról ezt olvassuk: „Hénóch Istennel járt (22. vers) egész életkora 365 évet tett ki (23. vers). Istennel járt, azután nem volt többé, mert Isten elvitte őt” (24. vers). A „valakivel járni” (הִתְחַלֵּךְ אִתּוֹ) kifejezés a bibliai hagyományban az jelenti, hogy valakivel bizalmas kapcsolatban lenni (pl. *1Sám* 25,15). A jelen esetben Hénóch Istennel járt (וַיִּתְחַלֵּךְ אִתּוֹ הָאֱלֹהִים: 22.24. vers), és ugyanezt olvassuk még Noéről is (*Ter* 6,9), majd a pátriárkákról (וַיִּתְחַלֵּךְ לִפְנֵי: *Ter* 17,1), Ábrahámról és Izsákról (*Ter* 24,40), vagyis az ősatyák Istennel való különleges kapcsolatát emeli ki a kifejezés. Hénóch esetében a kétszeres ismétlése annak, hogy Istennel járt, kiemelkedő voltát húzza alá. Ezek után Hénóch „nem volt többé, mert Isten elvitte őt” (*Ter* 5,24). A bibliai szerző teológiai értelmű kijelentésével van tehát dolgunk, amely-

ben kifejezésre juttatja azt, hogy e világban Istennel élő igaz Hénokh istenközössége nem szűnik meg a világból való távozásával sem.

3.2.2.4. A VÍZÖZÖN (TER 6,1–9,17)

Az ember szembefordulása Istennel és bűnének elhatalmasodása az őstörténetben a vízözönnel (Ter 6,1–9,17) olyan mértéket ölt, hogy kétségessé teszi az üdvösségre teremtett világ értelmét, és kiváltja Isten büntető ítéletét a föld vízözönnel való elpusztítására. A vízözön elbeszélését az emberiség állapotának két részből álló leírása vezeti be. az az emberi bűn több formáját is bemutatja (Ter 6,1–8). Ebből megismerjük azt a helyzetet, amely Istent arra indítja, hogy büntetésként az emberiséget vízözönnel elpusztítsa el. Az első részben a bűn határtalan növekedését egy ősi, mitologikus-politeisztikus kicsengésű elbeszélés szemlélteti az istenfiak és az emberek leányainak házasságáról (Ter 6,1–4), míg a második rész megállapítás formájában rámutat az ember romlottságára, és ismerteti az ennek láttán hozott isteni döntést (Ter 6,5–8).

A vízözön elején az emberi bűn egy formáját mutatja be az istenfiak és az emberek leányainak házassága (Ter 6,1–).³⁶ Az istenfiak és az emberek leányai közötti házasság egy bűnös emberi törekvést világít meg. Ezt fejezi ki Isten büntető döntése, amikor ezt mondja: „Nem marad életető lelkem az emberben örökké, mivel csak test. Életkora csak 120 év legyen” (Ter 6,3). Nem a csábító istenfiakat (a bűnösöket) és nem is az (inkább csábítónak, mint elcsábítottak tekinthető) emberek leányait bünteti, hanem az embert általában, aki csak „test” vagyis halandó, múlandó. Az embert bünteti tehát, aki valami hasonló jelenséget követett el, mint amit az istenfiak és az emberek leányainak házassága jelent, azaz olyan bűnös emberi törekvést, amellyel átlépni akarja saját teremtményi határait és emberfeletti, isteni fensőbbiségre tör, és az isteni világot akarja elérni. Semmibe veszi az isteni és emberi, az égi és földi valóság közötti határt, az Isten által teremtett világrendet. Lényegében ugyanaz a szándék jelenik meg most is, akárcsak az első bűn esetében (Ter 3,1–7), amikor az ember olyan akar lenni, mint Isten. Isten ennek a

³⁶ Az istenfiak és az emberek leányainak házassága a bibliamagyarázat vitatott kérdése. A téma kifejtését lásd RÓZSA H., *Genesis I*, 244–253.

törekvésnek az életkor kijózanító korlátozásával szab határt, amely tökéletesen leleplezi az élet őrült felfokozásának hiábavalóságát.

Az emberiség állapotának leírása a második részben (*Ter* 6,5–8) Isten megállapítja az emberi gonoszság nagyságát, de ezt nem abban konkrét tetteben méri le, amelyben a bűn elérte az isteni türelem határát. Ennél egy sokkal mélyebb és tragikusabb igazságot mond ki. Az ember gonoszságának nagysága abban áll, hogy egész szándékvilágában és törekvésében mindenkor a rosszra irányul: „JHWH látta, hogy nagy az ember gonoszsága (רעה) a földön és szíve gondolatának minden képezménye (כל-יצר מחשבת לב) nap mint nap csak rossz... ” (*Ter* 6,5 sköv.). Tehát többről van szó, mint adott helyzetekben elkövetett, minden mértéket meghaladó bűnös cselekedetéről, vagy arról, hogy egyes nemzedékek mérhetetlenül romlottak, mint például a vízözön nemzedéke. A romlás már emberi tettek eredőjénél megtalálható. A kijelentés értelmét már az értekezés első részében részletesebben elemeztük.

A keserű minősítés jól érzékelteti, hogy az ember szándékvilágában van valami tehetetlenségi nyomaték, amely folyamatosan a bűn, azaz az Isten elleni döntés irányába vonzza. Radikálisabban nem is lehetne jobban felfedni az emberi gonoszságot. Nemcsak a vízözön nemzedéke gonosz, hanem így volt ez múltban és így lesz a jövőben is. Az emberiség életében a vízözöntől visszamenőleg megfigyelhető a bűn lavinaszerűen növekvő láncolata (*Ter* 3; 4,1–16; 4,23–24; 6,1–4), de Isten ítéletéből az is nyilvánvaló, hogy a jövőben sem várható javulás és fordulat. Az ember mindig ugyanaz marad, és Isten a vízözön után tekintettel lesz teremtménye gyengeségére: „Ezt mondta magában JHWH: Nem átkozom meg többé a földet, hiszen az emberi szív vágya ifjúkorától kezdve hajlik a rosszra” (*Ter* 8,21). S ténylegesen közvetlenül a vízözön után már Noé családjában felüti fejét a bűn (*Ter* 9,18–29), a bábéli torony történetében pedig tetőpontját éri (*Ter* 11,1–9). A jónak teremtett ember olyanná vált, aki folytonosan szembefordul Teremtőjével.

Isten mégsem akarja az eredetileg üdvösségre hívott embert és a teremtés művét végérvényesen elpusztítani. Legalább egy maradékot megment, és ezzel lehetőséget nyújt egy új kezdet számára. Az üdvösség örök tervét a bűn nem teheti semmissé. A bibliai szerző Isten saját magának tett szemrehányásával, vívódásának és szomorúságának em-

beri módon való leírásával (*Ter* 6,6: „Megbánta JHWH, hogy embert alkotott a földön, és bánkódott szívében”) vezet be azt a kegyelmi döntést, hogy a büntetésből mégis lesz menekülés és újrakezdés: „Noé azonban kegyelmet talált JHWH szemében” (*Ter* 6,8).³⁷ Az idézett szövegből nem derül ki, hogy Noé jobb lenne, mint a többi ember. Majd csak később (*Ter* 6,9) fog elhangzani Noé igaz volta. Megmenekülése mindenképpen Isten nagy kegyelmi tette.³⁸

A vízözön után két egymást követő ünnepélyes kijelentésben erősíti meg szándékát a teremtés rendjének fenntartására, amelyet nem tesz függővé az ember gonoszságától. A vízözön elbeszélés Jahvista szövege szerint Isten egy eskü jellegű kijelentésben erősíti meg ezt: „Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, hiszen az ember szívének szándéka ifjúkorától kezdve rossz. Nem török el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem. Mostantól fogva, amíg a föld áll, nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka” (*Ter* 8,21–22). Isten megerősíti az ember számára az élet lehetőségét egy olyan világban, amelynek szilárd rendjét biztosította. Teszi ezt kegyelmi természetű kijelentését annak ellenére, hogy ismét idézi az ember állapotáról a vízözön büntetését kiváltó ítéletét (*Ter* 6,5). Az ember mindig ugyanaz marad, és Isten a vízözön után tekintettel lesz teremtménye gyengeségére. A jónak teremtett ember olyanná vált, aki folytonosan szembefordul Teremtőjével. Éppen ez az esendőség indítja Istent, hogy irgalmat gyakoroljon az emberen, és ez az irgalom oldja fel az ember üdvösségre való meghívása és bukott mivolta közötti szakadékot. Ezért Isten kijelentése több mint a vízözön befejezése, és büntető igazságosságának határt szab a jövőre nézve is.³⁹ A vízözön-elbeszélés papi szövege Isten Noéval, ill. általa az egész teremtett renddel kötött

³⁷ Az őstörténet jahvista szövegeinek látásmódja szerint Isten határt szabott jogos büntető igazságosságának, és felfoghatatlan kegyelmi döntése vezette, hogy irgalmazzon az embernek (J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997², 25–27

³⁸ Noé igaz voltát a vízözön-elbeszélés papi szövege mondja ki (*Ter* 6,9), míg a jahvista szövege nem (*Ter* 6,8).

³⁹ J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, 26

szövetségében erősíti meg ígéretét a világ rendjének fenntartására és megőrzésére (*Ter* 9,1–17).

A vízözön összességében rámutat arra, hogy Isten megbocsátó irgalma nagyobb, mint büntető igazságossága. az emberiség azért él, mert Isten a kezdetektől fogva nem azt teszi vele, amit bűnei miatt megérdemelne, hanem jóságát és irgalmát érvényesíti teremtményével kapcsolatban. Isten az ember bűnössége ellenére is fenntartja és megőrzi a világ rendjét. Isten új emberiséget teremt Noé családjából és alkalmat ad az újrakezdésre.

3.2.3. A népekké kibontakozott emberiség a vízözön után Noétól Terachig, Ábrahám atyjáig (Ter 9,18–11,26)

A vízözön előtt az elbeszélések szereplője az ember vagy az „emberek”, a vízözön után azonban megjelenik az élet új jelensége, az egyedeket átfogó nagyobb közösség, a nép is. A következő események igazolják Isten megállapítását a vízözön után (*Ter* 8,21), hogy az ember szívének szándéka ifjúkorától kezdve rossz, és ez az állapot a jövőben is megmarad. A vízözönrel Noé fiaitól egy megújult, büntől megtisztult emberiség veszi ugyan kezdetét, de már Noé családjában ismét felüti fejét a bűn, és a népek sorsára is rányomja bélyegét. Nemcsak az egyed, hanem a közösség is szembefordulhat Istennel, amikor abszolút autonómiát követel magának és tudatosan az öntörvényűséget akarja érvényesíteni az élet minden területén. A népek sorsát az őstörténet három szakaszban mutatja be, a bűn megjelenése Noé családjában (*Ter* 9,18–29), a népek táblája (*Ter* 10) és a bábeli torony története (*Ter* 11,1–9).

Az őstörténet szerint az emberiség egyetlen nagy közösség, család, a népek a maguk sajátosságában is egymásnak testvérei és egyelőek. Az emberiség Isten teremtménye parancsa nyomán bontakozott ki, és a népek eredete az emberiség sokasodására adott isteni áldásra vezethető vissza (*Ter* 1,26 sköv.; 9,1). A népek Istentől rendelt sokszínűsége azonban nem oldja fel egységüket és egyenlőségüket. Ez ugyanis annak a méltóságnak következménye, hogy Isten az embert saját képmására teremtette, amit a teremtéskor jelent ki (*Ter* 1,26), majd megismétel Noénak és fiainak (*Ter* 9,6), akikről bibliai a hagyomány leírása szerint a népek származnak (*Ter* 9,19). Az istenképiség adományában és méltóságában tehát kivétel

nélkül mindenki részesül, népekre Isten gondot visel, és az üdvösségre vezeti őket (Iz 2,1–4=Mik 4,1–4; Iz 19,16 sköv.; 66,18 sköv.; Jón 4,11–12). A történelmi valóság mégis ennek az ellentétét tanúsítja. A népek viszonyában nem a testvériség és egyenlőség, hanem az emberi méltóságot, az istenképiséget megalázó szolgaság és megkülönböztetés, alá- és fölérendeltség, leigázás, gyűlölet és megvetés érvényesül. Az őstörténet rámutat, hogy ez a jelenség nem a teremtés eredeti tervéből adott, hanem kezdettől fogva az Isten rendjével szembe forduló bűnös és féktelen emberi hatalomvágy következményeként lépett a történelembe.

3.2.3.1. NOÉ ÉS FIAI (TER 9,18–29)

A vízözön után, Noé fiainak cselekedetében, a részségében lemeztele nedett apját kigúnyoló Kám magatartásában, és a három fiú egymáshoz való viszonyában, Kám utódainak szolgaként való alávetettségében előrevetítődik a népek népeknek való alávetettség jelensége. Az a hallatlan dolog, hogy az egyenlőnek teremtett testvért szolgaságba vessék, a teremtő Isten szándéka van, és az ember most ennek a szándéknak ellentmondóan cselekszik.

3.2.3.2. A NÉPEK TÁBLÁJA (TER 10,1–32)

A népek táblája a vízözönből megmenekült Noé családjához, három fiához kapcsolja az emberiség eredetét az árvíz katasztrófa után: „Ezek Noé fiainak, Szemnek, Kámnak és Jáfetnek utódai. Fiaik a vízözön után születtek” (Ter 10,1), „Ezek Noé fiainak nemzetségei származásuk és népeik szerint. Tőlük származnak a népek a vízözön után” (Ter 10,32). Az emberiség tehát egyetlen nagy család, mert egyetlen családtól származik, és olyan egységet alkot, amelyben a nemzetek minden különbségtétel nélkül összetartoznak. A népek táblája a megsokasodásra adott isteni parancs és áldás nyomán bemutatja az emberiség kibontakozását a népek sokféleségében. Az ember teremtése után „Isten megáldotta őket is így szólt hozzájuk: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet...” (Ter 1,28), majd a vízözön előtti emberiség nemzetségtáblájában megismétli ezt az áldást, felidézve az ember teremtését (Ter 5,1), s ugyanez történik a vízözön után is, amikor „Isten megáldotta Noét fiaival együtt... Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet...” (Ter 9,1). Mindez összes-

ségében azt jelenti, hogy a népek Isten teremtő akaratából léteznek, s mindegyikük azonos rendeltetésű, értékű és méltóságú.

Az emberiség közösségének a teremtő Isten szándéka szerinti egységét azonban felborítja a birodalomalkotásban érvényesülő féktelen hatalomvágy. A nemzetségtáblában mindez a birodalomalkotó Nimród személyéhez kapcsolódik (*Ter* 10,8–12). Nimród az erőszakos és hódító mezopotámiai uralkodók típusa (mint például Gilgames is), akinek uralma új jelenség kezdetét jelenti az emberiség életében: a szolgátságba döntő zsarnoki hatalom megjelenik a földön. Ennek a hatalomváagnak klasszikus megjelenését a bibliai szerző szerint a nagybirodalmakban ismeri meg.

3.2.3.3. A BÁBELI TORONY (*Ter* 11,1–9)

Az őstörténet záró epizódja és egyben végkifejlete a bábéli torony építése, amelyben az emberi bűn egy új, a bibliai őstörténetben eddig még be nem mutatott formáját ismerjük meg. Eddig az ember mint egyed, most azonban az emberiség mint közösség is szembefordul Istennel, amikor abszolút autonómiát követel magának és tudatosan az öntörvényűséget akarja érvényesíteni az élet minden területén. Az emberi közösség saját teremtményi határait átlépő szándékát, Istennek kijáró nagyság és autonómia megszerzésének vágyát az elbeszélés az égig érő torony építésével fejezi ki (*Ter* 11,4). A torony építésének szándékát maga Isten minősíti ilyennek, mikor ezt mondja: „Ez csak kezdete tevékenységüknek. Ezután már semmi sem lesz nekik lehetetlen, aminek megvalósítását gondolják” (*Ter* 11,6).

Az a motívum, hogy az ember az égig szeretne emelkedni és Isten nagyságával versenyezni, mint Isten ellenes bűnös vágy, már a prófétai irodalomból is ismert. Izajás próféta könyvében a Babilonra kimondott isteni ítélet így hangzik: „Azt gondoltad magadban: én az égbe megyek föl, az Isten csillagai fölé állítom trónomat. Az egybegyűlés hegyén telepszem majd meg, messze fenn, északon. Felszállok a felhők magasába, hasonló leszek a Fölségeshez” (*Iz* 14,13–14).

Az emberiség sorsának vízözön utáni eseményei most végponthoz érnek. Bár Isten eddig nem tett semmit az ember isteni renddel ellentétes cselekedeteivel kapcsolatban, most a bábéli torony építése kihívja

büntetését. Összefűti nyelvüket, és szétszórja őket az egész földön, s abbahagyják a város építését (Ter 11,7–8).

Az égig érő torony építésében megnyilvánuló bűn és büntetés összefüggésben áll az őstörténet kezdetével. Első bűn azt a lehetőséget kínálja fel az embernek, hogy olyan lesz, mint Isten (Ter 3,5) a jelen esetben az emberi közösség akarja átlépni teremtményi határát és megszerezni az Istennek kijáró autonómiát.⁴⁰ Hasonló törekvésnek lehetünk tanúi még az istenfia és az emberek lányainak házasságánál, amely az ember gonoszságával együtt kiváltja a vízözön büntetését (Ter 6,1–4.5–7) A vízözön utolsó epizódjában az ember végleg elfordul Istentől, ill. befordul vele, és az általa felkínált üdvösségtől.

3.2.3.4. SZEM NEMZETSÉGTÁBLÁJA (Ter 11,10–26) – TERACH ÁBRAHÁM ATYJA (Ter 11,26)

Az eseménysor Isten büntetésével végződik, de nem ez Isten végső szava, hanem az üdvösség. A bábéli torony elbeszélését Szem, Noé fiának nemzetségtáblája követi (Ter 11,10–26). Szem nemzetségtáblája köti össz-

⁴⁰ A Ter 11,6-ban Isten megállapítása az emberek szándékáról a torony építésével és Ter 3,22-ben az első bűn után vers szerkezetében (וַיִּחְשְׁבוּ...), de gondolatmenetében is azonos elemek találhatók:

6a. vers: „Íme (הִנֵּה), egy nép és egy nyelve van mindnyájuknak. Ez az, amit ők tenni kezdenek.

6b. vers: És most (וַעַתָּה) már semmi sem lesz elérhetetlen előttük, amit csinálni szándékoznak.”

3,22a vers: „Íme (הִנֵּה), az ember olyan lett, mint egy közülünk, tudja mi a jó és mi a rossz.

3,22b vers: És most (וַעַתָּה) nehogy kinyújtsa kezét, és vegyen az élet fájáról is, egyék és örökké éljen.”

Ami eddig történt *csak tevékenységük kezdete*. Ahogyan a Ter 3,22-ben az evés a jó és rossz tudás fájáról csak előjátéka annak, hogy az ember az élet fájáról is egyen, esz-közt találjon a halál ellen, úgy a *toronyépítés is csak előjátéka* annak, hogy vélt *nagyságát tovább növelje*. Ettől kezdve semmi sem lát elérhetetlennek, amit tenni akar: „semmi sem lesz elérhetetlen (לֹא יִבְצֵר) előttük, amit csinálni szándékoznak (וַיִּחְשְׁבוּ)”. A héber szöveg a בָּצַר igét használja nifal igetörzsben „megközelíthetetlen, lehetetlen volt” jelentésben a יָצַח igével „tervez, szándékozik” összefüggésben. Olyan autonómiáról van szó, amely az ember korlátozottságát nem akarja tudomásul venni, s megszerzése Istennel teszi egyenlővé.

sze az őstörténetet a jelen történelemmel, közelebből a pátriárkák Ábrahámval kezdődő történetével. A genealógiának az a feladata, hogy szemléltesse, miként bontakozik ki Ábrahám története, s rajta keresztül Izraelé az emberiség egyetemes történetéből. Az őstörténet vízözön utáni szakaszát a bibliai szerző már Izraelre való tekintettel szerkesztette. Az új emberiség képviselője Noé, aki ugyan a vízözön előtti ősatyákhoz tartozik (*Ter* 5,1–32), de a nagy katasztrófát túlélve, személyében a vízözön előtti és utáni emberiség között fennálló folytonosságot képviseli. Fiain keresztül tőle erednek a föld népei, és Szem genealógiáján át a nemzetségek töretlen sora vezet Terachig, Ábrahám atyjáig, Izrael ősatyjához (*Ter* 11,26). Ő azonban már a jelen történelemben lesz az üdvösség hordozója. Ezért nemzetségtáblája (*Ter* 11,27–32) sem az őstörténethez, hanem a pátriárkák történetéhez tartozik.

A bibliai szerző az üdvtörténet folyamatosságáról akar tanítást adni, amikor a Szem nemzetségtáblájában kapcsolatot teremt Noé és Ábrahám között. A világ és az emberiség teremő Istene egyben Izrael Istene. A teremtésben elkezdett üdvözítő terve először az ember megáldásában nyilatkozik meg (*Ter* 1,28), hatékonysága pedig az élet továbbadásában és kibontakozásában válik valósággá, miként ezt a vízözön előtti ősatyák genealógiája tanúsítja. Majd amikor a vízözön után Isten megismétli áldását Noénak (*Ter* 9,1.7; vö. 1,28), bizonyítékot ad arra nézve, hogy a teremtés iránti hűsége a bűn ellenére is megmarad. Isten az emberiség bábéli torony építésével bekövetkezett bukása után is töretlenül érvényben tartja az embernek üdvösségre szóló meghívását, amely Ábrahám kiválasztásán át Izraelben folytatódik, hogy majd az Ábrahámnak adott áldás egyszer visszaáradjon az emberiségre (*Ter* 12,1–3).⁴¹ Az Ábrahám kiválasztásával kezdődő üdvtörténet Isten válaszának tekinthetjük az őstörténetben bukott ember számára.

⁴¹ Az őstörténet és Izrael Ábrahámval kezdődő üdvtörténetének kapcsolatát lásd L. RUPPERT, „*Urgeschichte*“ oder *Urgeschehen*?, 87; R. RENDTORFF, *Hermeneutische Probleme* 200–201.205–206

Összefoglalás

A bibliai hagyomány Izrael üdvtörténetének tapasztatára alapozva mutatja be azt az állapotot, amelyet Pál apostol fogalmaz meg a legáltalóbban, azaz az üdvösségre való meghívottság, és ennek elutasítása az ember helyzetének mindenkori jellemzője.

A témát értekezésünkben először a bibliai hagyomány általánosabb keretében vizsgáltuk, amelyben Izrael tapasztalata számtalan példát szolgáltatott az ember esendőségére. Az ellentétet ugyanakkor maga Isten hidalja át, aki kegyelmi tettével a bukott ember számára újból és újból lehetőséget teremt a visszatérésre. A bibliai hagyomány felismerte azt is, hogy az ember Istennel való szembefordulása nem csupán külső körülmények következménye, hanem az ember énjében, szándékvilágában való adottság az, amely az embert a bűn, illetve az Isten akaratával ellenes döntés irányába vezeti. A prófétai hagyományban Jeremiás és Ezekiel igehirdetésében fogalmazódik meg az a felismerés, hogy Isten egyszer ezt a bűnre való hajlandóság belső nyomatékát feloldja, és olyanná teszi énjét, hogy képes legyen töretlenül Isten akaratát követni, és mindig mellette dönteni.

Második lépésben a bibliai őstörténet keretében foglalkoztunk a témával, a kezdetekről szóló tanítás összefüggésében, vagyis olyan események sorozatához kapcsolva, amelyek meghatározzák a mindenkori emberiség sorsát. A kezdetnél áll a világot és embert teremtő Isten, aki mindent jónak alkotott és az embert üdvösségre hívta. Ezért az őstörténet alapvetően jónak értékeli a teremtés rendjét, noha majd a kezdeteket a bűnök sorozata kíséri végig. Első látásra úgy tűnik, Isten terve az emberiséggel kudarccal végződik, de ez a pesszimista kép nem meríti ki a teljes valóságot. Az ember Isten képmására teremtett mivolta mindvégig megmarad, és mindig vannak olyanok, mint például Hénok vagy Noé, akik hűségesek maradnak Isten teremtésben kitűzött szándékához. Az ember Isten teremtménye, akit nagyra hívott és nagygyá is lehet, de egyúttal esendő is. Sorsában azonban nincs magára hagyatva, mert Isten üdvözítő szándéka, s egyben segítsége végigkíséri történetét. Üdvözítő tervét nem ítélni kudarca a bűn. Az újrakezdés lehetőségét ismételtelen felajánlja az emberiségnek, miként a bábéli torony elbeszélése

után is azt teszi, amelyet a szemiták nemzetségtáblája, s benne Ábrahám nemzetsége követ (*Ter* 11,10–32). Az Ábrahámnak adott ígéret reménységre szólít: „Nagy néppé teszek. Megáldalak és naggyá teszem nevedet s te magad is áldás leszel. Megáldom azokat, akik téged áldanak, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (*Ter* 12,2–3). Ábrahám kiválasztása az üdvtörténet új korszakát indítja el. Ez a folyamat Izrael népén keresztül Jézus Krisztushoz, mindenek üdvözítőjéhez vezet, miként Pál apostol az Ábrahámnak adott ígéretet értelmezi: „Nos, az ígéret Ábrahámnak és utódjának szólt. Nem így olvassuk utódainak, többes számban, hanem egyes számban, utódodnak, aki Krisztus” (*Gal* 3,16).

A bibliai hagyomány és benne az őstörténet végső tanulsága, hogy az esendő ember nem elveszett, hanem mindig számíthat Isten kegyelmi segítségére, aki az embert üdvösségre teremtette és üdvösségre is fogja vezérelni.

FODOR GYÖRGY

„Kísértés” az Ókori Keleten

A bibliai „megkísértés”, vagy „kísérteni” szó mint teológiai *terminus technicus* nem található meg az ókori Közel-Kelet vallásaiban. Ártó,rontást hozó, betegséget és halált okozó démonok és istenségek természetesen vannak, de mindez nem felel meg annak a „megkísértés” fogalomnak, amit mi hagyományosan tanítunk a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás alapján, sem Isten és ember, sem Sátán és ember, sem ember és ember vonatkozásában. Ennek alapvető oka az, hogy az ókori Közel-Kelet vallásai politeista vallások, isteneik pedig „összetettek”: egyszerre lehetnek jóindulatúak és pusztítók. Elég csak az egyiptomiak Szét istenére gondolnunk, aki képes volt sötétséget és káoszt előidézni, ugyanakkor erős védelmezője volt az országnak háború esetén, vagy általában az oly nagyon tisztelt viharistenekre, mint Enlil, Baál, Tesup.¹ Ezek az istenek a természet kiszámíthatatlan erőinek (pusztítás – termékenység) s egyszersmind a szeszélyes emberi természetnek is megjelelnítői. „A tiszta gonosznak, a sátánnak az alakja akkor jelent meg, amikor megszületett az egyistenhit... Az egyetlen isten csak jó lehet”.² Arról a bonyolult „meg hasonlászról” pedig végképp nem esik szó a politeista vallásokban, amit a *Teremtés könyve* így fejez ki: „... az emberi szív vágya ifjúkorától kezdve hajlik a rosszra” (*Ter* 8,21), Szent Pál pedig így: „bár a jót akarom tenni, a rosszra vagyok kész” (*Róm* 7,21). Ezen

¹ A. R. W. GREEN, *The Storm God in the Ancient Near East* (BJS 8), Winona Lake 2003, 281–285.

² TARJÁNYI B., *Miért engedi Isten, hogy a Sátán kísértsen?*, in: *Jeromos Füzetek* 87 (2012), 37–38.

utóbbi kijelentések elsődleges oka nyilvánvalóan a kinyilatkoztatás egyedülálló Isten- és emberképében és erkölcsi tanításában található meg.

Mindazonáltal az a tény, hogy maga a szó és annak teológiai szempontból differenciált jelentése nem szerepel az ókori keleti kultúrákban, nem jelenti azt, hogy a „megkísértés” emberi egzisztenciát érintő „egyetemes” tartalmát ne fedezhetnénk fel ezekben a vallásokban.

Ezen túlmenően azt is tartsuk szem előtt, hogy az *Ószövetség* bibliai hagyománya jól ismeri az ókori Közel-Kelet szellemi világát és gyakran felhasználja annak irodalmi formáit, valamint az ókori keleti bölcsességi gondolkodás toposzait. Az ókori keleti bölcsességi gondolkodásról általánosságban annyit el kell mondanunk, hogy ez az a praktikus, olykor racionális életfelfogás, amely nem egyszer bontani kezdi azt a falat, amelyet a mítoszok emeltek, hogy mögötte az istenek kényük-kedvük szerint bánjanak az emberekkel.

Kiindulásképpen szögezzük le azt a tényt, hogy az ókori Kelet birodalmi mind szakrális királyságok, a köztük nyilvánvalóan meglevő különbségek ellenére. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az állam politikai, társadalmi és gazdasági stabilitását a szakrális monarchia biztosítja. Az istenvilággal való harmónia szavatolja a biztonságot, az erős intézmények működését, a rendet, az etikus magatartást, s nem utolsósorban a vallási és szellem élet kibontakozását. Egy olyan komplex rendszerben hittek tehát, amely rendet biztosít az életben és amelyet szilárd tradícióként adhattak tovább a következő generációknak, s amely mint ilyen, megingathatatlanak, sőt örökkévalónak tűnt.³

Mint minden rendszernek, az imént felvázolt hitrendszernek is megvannak a működési feltételei. Ezek közül a legfontosabb az „erkölcsi okság” elve. A szakrális királyon és a papságon keresztül isteni tekintéllyel bíró törvények adatnak az országnak. Az „erkölcsi okság” (*Tun-Ergehen*) azt jelenti, hogy amennyiben az ország vezetői betartják ezeket és ezáltal biztosítják az istenvilággal való harmóniát, akkor megvalósul a rend és a jólét, ha és amennyiben nem, akkor zavar és legrosszabb

³ T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin 1977, 6–25.

esetben pusztulás lesz a törvényszegés következménye. Ez az erkölcsi-egzisztenciális oksági elv az egyén életére is érvényes.⁴

Véleményünk szerint a nagy ókori vallások történetében a kísértés mibenléte nem más, mint hogy megkérdőjelezi a rendszer működését, sőt olykor magának a rendszernek a létezését is. Három példával kívánjuk bizonyítani állításunk helyességét, egy egyiptomival, egy hettitával és egy mezopotámiaival.

Az egyiptomi irodalom egyik legkülönösebb alkotása egyetlen példányban, egy berlini papiruszon (*Pap. Berlin 3024*) maradt ránk, melynek a kutatók *Az életunt beszélgetése lelkével* elnevezést adták (az egyiptomi szövegben nincs cím).⁵ Közismert, hogy az egyiptomi irodalom túlnyomó része vallási tartalmú (mítoszok, himnuszok, temetési és halotti szertartások, sztlélé-feliratok, mágikus rituálék stb.) Kisebbségben vannak a profán tartalmú szövegek (szerelmes költemények, hárfás dalok, életrajzok stb.). A bölcsességi szövegek valahol a kettő között helyezkednek el. Tágabb értelemben *Az életunt beszélgetése lelkével* a bölcsességi-egzisztenciális irodalomhoz tartozik, de mégis kilóg abból (*quasi* „kakukktójasnak” nevezhetnénk). Azért, mert a klasszikus (sztereotip) bölcsességi irodalmat teljesen áthatja az istenvilágban és az általánosan elfogadott tradícióban (államrend, erkölcs stb.) gyökerező stabilitás, ami – mint látni fogjuk – a mi papiruszunk szerzőjére egyáltalán nem jellemző.⁶

Ebben az írásban ugyanis valaki öngyilkosságra készül. Már maga a gondolat is teljesen idegen az egyiptomi embertől és annak erkölcsi normáitól. Ezt a kultúrát ugyanis az élet tisztelete hatotta át. A hosszú életet, az öregséget és az utódokat az istenek ajándékának tartották, amit – erkölcsös életvitel esetén – örök élet követett; az Óbirodalom első századaiban csak a fáraó, a Kr. előtti III. évezred vége felé azonban már min-

⁴ J. ASSMANN, *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas-kultúrákban*, Budapest 1999, 228–231.

⁵ V. H. MATTHEWS – D. C. BENJAMIN, *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East*, New York/Mahwah 1997, 208.

⁶ KÁKOSY L., *Ré fiaí*, Budapest 1979, 270–285.

denki készülhetett a túlvilági életre.⁷ A mi papiruszunk Kr. e. XXI. század közepén, tehát az I. Átmeneti Kor (Kr. e. 2155–2040) végén készült, amikor már vagy az örök élet, vagy a teljes megsemmisülés (amitől rettegtek az egyiptomiak) várt minden emberre (megtört a fáraók monopóliuma az örök élet vonatkozásában).

Nem áll módunkban elemezni az egyiptomi lélekformákat (*Bá, Ká és Ákh*). Témánk szempontjából a lényeg az, hogy a *Bának* mint szellemi léleknek kellett elkísérnie hordozóját a halálba, a sírkamrába, ahol a *Ká* vette át az irányítást. Néha nem világos, hogy a *Bá* vagy a *Ká* érvel-e az élet ügyvédjeként az öngyilkosjelölttel szemben. Majd, miután megszabadult a fizikai test korlátaitól, előjöhetett a sírból és tetszése szerint felkereshette azokat a helyeket, ahol jól érezte magát a világban stb. Csak-hogy a földi életben a fizikai test és annak *Bá* lelke eltéphetetlenül egybetartozik, sorsuk egymástól függ. A *Dialógusban* a *Bá* (vagy a *Ká*?) nem akarja elkísérni hordozóját abba a halálba, amely nem természetes módon fejeződik be, mert akkor számára sincs örök élet. Kéri a férfit, hogy éljen, sőt olykor zsarolja is, a végső pusztulással fenyegetve őt.

Miért akar a férfi öngyilkos lenni? Azért, mert felborult körülötte a világ szilárdnak hitt rendje, ő hiába erkölcsös, senkiben nem tud megbízni, senki nem védi meg, nem működik az, amiben hitt.⁸ Álljon itt egy rövid idézet az *Életunt beszélgetése lelkével* címen ismert (vita)iratból:

„Lelkem, tényleg azt akarod, hogy tovább éljek?

Miközben az életem erősebben bűzlik, mint egy rothadó hal a déli napszakban... vagy a krokodil lehelete?

⁷ KÁKOSY, *op. cit.* 103; vö. még S. MORENZ, *Egyptian Religion*, Cornell University Press, Ithaca 1992, 192; J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament – introducing the conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, Michigan 2006, 315.

⁸ „A régi rend letűnése alapjaiban rendítette meg azt a biztonságérzetet, melyet az Óbirodalom évszázadokon át folyamatosan funkcionáló intézményei keltettek. Ezek nemcsak az életet szabályozták, de biztosítéknak látszottak a lélek és a test örökléte számára is... Ipuwer nyíltan hangot ad ezeknek a gyötrő kérdéseknek, amikor így beszél az istenségről: '...Hol van Ó ma, talán alszik Ó? Íme, nem látom hatalmát!'; vö. KÁKOSY, *op. cit.* 103.

Olyan előttem ma a halál, mint midőn meggyógyul egy beteg, mint kimenni újra baleset után.

Olyan előttem ma a halál, mint a balzsam illata, mint vitorla alatt ülni szeles napon.

Olyan előttem ma a halál, mint a lótosz illata, mint ülni részegség partjain...⁹

Az Óbirodalom 2155 körül véget ért. Az ország egyre nagyobb anarchiába süllyedt, de még éltek az aranykor istenek által szavatolt társadalmi és erkölcsi rendjének emlékei, szóban és írásban is. Az anarchia évtizedeiben sokakat megkísértett az a gondolat, hogy talán nem is létezik a *maat*, a kozmikus rend és annak a fáraó által biztosított földi megvalósulása s különböző, *quasi* „hitetlen” megoldásokba menekültek (szkepticizmus, hedonizmus, öngyilkosság...). Mi lett megrázó dialógusunk vége? Nem derül ki. Többen arra gondolnak, hogy a *Bá* beleegyezett az öngyilkosságba. Véleményünk szerint győzött az életigenlés. A lélek ezt mondja: „Tégy áldozatot a tűzre, ragaszkodj az élethez... De ha itt az idő, hogy meghalj, és tested visszatér a földbe, én veled leszek, és együtt leszünk egy helyen örökre.”¹⁰

A következő esemény kb. 700 évvel később a hettiták földjén, Kis-Ázsiában játszódik, de sok erős szállal kötődik az ókori Közel-Kelethez. Nemcsak azért, mert a hettiták számos istenséget és rituálét vettek át az akkádoktól és a hurritáktól, hanem – mint látni fogjuk – történelmük szorosan összefonódik az ókori Közel-Kelettel.

A kétségbeesett egyiptomi helyett történetünk főszereplője most egy király, II. Mursilis, aki szintén önkínzó tépelődéstől szenved. Ő azért gyötrődik, mert Hatti (a hettiták) népét a pestis pusztítja, immár 20 éve. Mursilis, miután a pestisben apja, Suppiluliumas és bátyja (a trónörökös II. Arnuwandas) is meghalt, kétségbeesetten keresi a „miért”-re a választ, akárcsak Jób vagy a zsoltáros. Miután meg van győződve a maga ártatlanságáról, a múltban keresi a választ és meg is találja, mert vagy

⁹ KÁKOSY, *op. cit.* 283.

¹⁰ V. H. MATTHEWS - D. C. BENJAMIN, *op. cit.* 208–214. A szerzők releváns tartalmi és formai rokonságot feltételeznek az *Életunt beszélgetése lelkével* c. dialógus és néhány ószövegségi írás között (vö. Jób, *Prédikátor*, *Jeremiás*, *Ámosz könyvének* egyes fejezetei, ill. versei); S. MORENZ, *op. cit.* 186–192.

nem létezik az isteni igazságosság (ez a kísértés), vagy kell, hogy legyen oka a szenvedésnek. Valaminek ki kellett váltania az istenek büntetését. Mursilis király kutatni kezd a múltban: megtalálják a nagyon régi, un. *Kurustama szerződést*, amely arról szól, hogy Hatti viharistene (*Tesup*) annak idején a hettita Kurustama lakóit Egyiptomba vezette, ahol azok letelepedtek és békében éltek. Egyiptom és Hatti ennek kapcsán örök békét kötöttek, amelyet esküvel pecsételtek meg Hatti viharistene (a fő-isten) és az egyiptomi istenek színe előtt. Mursilis apja, Suppiluliumas azonban vagy nem tudott, vagy nem vett tudomást erről a szerződésről, mert amikor az 1330-as években Karkemist ostromolta, megtámadta az Egyiptomhoz tartozó Amkát, ahonnan vezérei foglyokkal, marhákkal és juhokkal tértek vissza a király színe elé és valószínűleg e hadjárat végén, hazatérésük során pestist hurcolnak be hazájukba. Megvan az ok! Az istenek színe előtt tett eskü megszegése miatt bűnhődött meg a király és elsőszülött fia, és bűnhődik a nép. A cselekvés-elszenvedés (*Tun-Ergehen*) oksági összefüggést az istenek biztosítják, működik tehát a hitrendszer egyik legfontosabb eleme! Mursilis következő lépése a szakrális rend helyreállítása, vezeklés által, amelynek 3 része van: dicséret, vallomás és áldozat (vö. a héber *tódá*)¹¹. Ez a 3 szakasz világosan megkülönböztethető Mursilis imájában:

„Hatti viharistene, uram, és ti istenek, én uraim, így van ez: az emberek vétkeznek. És az én atyám is vétkezett és áthágta parancsát Hatti viharistenének, az én uramnak. Én azonban semmiben sem vétkeztem. Így van ez: az atya vétké átszáll a fiúra. Énrám is átszállt az én atyám vétké. De most én megvallottam Hatti viharistenének, az én uramnak, és az isteneknek, az én uraimnak: így van, mi követtük el. És mivel én most az atyám vétkét megvallottam..., legyetek hozzám ismét barátságosak és úzzétek ki a pestist Hatti országából!... Hatti országa már megbűnhődött... Elétek óhajtok járulni. És mivel hozzátok imádkozom, hallgassatok meg! Mivel semmi rosszat nem

¹¹ A történeti részt J. ASSMANN, *op. cit.* 232–239 alapján foglaltuk össze. A témához lás még: A. KURT, *Az ókori Közel-Kelet* (ford. Mohay Gergely), Budapest-Piliscsaba 2005, 129–133.

cselekedtem, és az akkoriak közül, akik hibáztak és rosszat cselekedtek, már senki sem él, rég halott... lássátok: az országért engesztelő ajándékokat adok nektek, istenek, az én uraimnak, a pestis eltávoztatásáért, csak távoztassátok el szívemből a kint, lelkemből a bánatot!”¹²

Ez volt a hettita példa. Az alaphelyzet – *mutatis mutandis* – ugyanaz, mint a kétségbeesett egyiptomié: az egyén krízise, mert nem érti, mi történik körülötte, miért nem biztosítják az istenek a rendet és a nyugodt életet. A megoldás azonban merőben más, mint az egyiptomié. A hettita király azzal, hogy az erkölcsi okság elvét kivetíti a múltra, vezekel és engesztel, a hitbeli és erkölcsi magatartás meglepő tanúbizonyságát nyújtja.

A harmadik megoldás (a megkísértésre) Mezopotámiából való, sumér eredetű, akkád változatban, a címe: *Supe-ameli bölcsessége*.¹³ Mindezt összevetve ez áll a legközelebb az ószövetségi bölcsességi irodalomhoz.¹⁴ Ebben a műben a haldokló apai, praktikus tanácsokkal látja el fiát. A fiú bólogat, de válaszában többször is kétségbe vonja az apja által feltárt erkölcsi értékek (istenfélelem, tisztelet, becsület, józanság...) hitelességét és értelmét: hiába épít az ember kemény munkával életében házat magának, ha végül a halállal az alvilág sötét verme lesz az örökös

¹² Mursilis imájának magyar fordítását – rövidítve és tömörítve – C. W. CERAM, *A hettiták regénye*, Budapest 1964, 110 oldaláról idézzük. A teljes szöveget és annak elemzését lásd: W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Ergänzungreihe 1), Göttingen 1975, 191–196.

¹³ V. A. HUROWITZ „The Wisdom of Supe-Ameli”, in R. J. CLIFFORT, *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Houston 2007, 37–50.

¹⁴ Idézhetnénk még több más, hasonló tartalmú írást is ebben a témában, pl. az egyiptomi Anii és Amenemope tanítása, a „sumér Jób”, vagy a szintén sumér Surupák intelmei stb. A teljes áttekintéshez lásd: M. GILBERT, *Les cinq livres des sages*, Cerf, Paris 2003; J. L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom: An introduction*, Jon Knox Press, Louisville 2010. Az ókori keleti bölcsességi irodalom központi témái az Ószövetségben leginkább Jób, a Prédikátor és a Példabeszédek könyvekben, valamint számos zsoltárban bukkannak fel; vö. J. J. COLLINS, *Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility*, in L. G. PERDUE – B. B. SCOTT – W. J. WISEMAN, *In Search of Wisdom: essays in memory of John G. Gammie*, Westminster, J. Knox Press, Louisville, 1993. 100 sköv.

lakóhelye, és Ereskigal, az alvilág fejedelme az ő atyja. Ebből a pesszimizmusból kizárólag a teológiai bölcsességben talál kiutat: a világon nem az ember irányítja a dolgok menetét, hiszen a mezők termékenysége is az esőtől függ, ami vagy esik, vagy nem. Végső soron rámutat az isteni erőkre, amelyek garantálják az apa által feltárt etikai bölcsességet.¹⁵ Hasonló gondolatmenet jelenik meg a sumér Surupák intelmeiben és jóval később az ószövetségi *Jób* és *Prédikátor könyveiben*.

Az ókori Keleten a rend eszméje és a valóság között gyakran tapasztalható ellentmondás ösztönzést adott arra, hogy az emberi lét nyomorúságával, az igazságtalansággal és a szenvedéssel, valamint a lélek halál utáni sorsával foglalkozzanak.¹⁶

A protokanonikus *Jób könyve* minderre közvetett választ ad: „az ember nem lehet vitapartnere a mindenható és mindent bölcsen elrendező Istennek, aki megőrzi titkait teremtménye előtt, de ugyanakkor bizalomra szólítja fel őt, feltárva neki gondviselő hatalmát, amely a mindenségben fenntartja a rendet, hogy a káoszba ne hulljon. A természet csodáiban megnyilvánuló isteni tevékenység vigasztalást, biztosítékot nyújt arra, hogy az ember életét szintén Isten bölcsessége irányítja, még a szenvedésben is, ahol az emberi értelem nem képes azt megérteni... Az ember meghajol az isteni gondviselés előtt, tudomásul veszi, hogy a szenvedés és a halál a véges emberi értelem számára felfoghatatlan, de a végtelenül bölcs Isten világrendet irányító gondviselésében van értelme és megoldása.”¹⁷

A *Supe-Ameli bölcsessége* és a „babiloni teodicea” nem jut el eddig, de nagyjából ezen az úton jár. Még kevésbé jut el a halál utáni jutalmazás gondolatáig, jöllehet bizonyos szempontból előkészíti az utat számára. Míg az *Ószövetségben* – különösen a fogság alatti és utáni időben – mind jobban kidomborodik az élő Isten éltető hatalma, ami végső soron elvezet a feltámadás és az örök élet tanításáig, addig a környező vallások

¹⁵ Kocsis T., *A Bölcsesség útja* (Licencia dolgozat), Budapest, 2012, 60.

¹⁶ A téma átfogó bemutatását lásd: Rózsa H., *A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben*, in *Isten a kezdet és a vég*, Budapest 2010, 444–450.

¹⁷ Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, Budapest 1996, 368.

(kivéve az egyiptomit) megmaradnak a kezdeti szinten: az istenek a földön élő ember boldogságáról gondoskodnak csupán, az alvilágban nincs igazi élet, ott visszatér a káosz-erők hatalma.

Mi marad a mítoszokban hívő földi halandó számára? Az alternatíva egyik oldala: belenyugvás, beletörődés az istenek akaratába, akik – minden negatív empirikus tapasztalat ellenére – bölcsen rendezik az emberek sorsát. A másik: a lázadás, amikor az ember szinte követeli „az isteni igazságtételt”, ami nem merül ki a hagyományos jutalmazásban (hosszú élet, jólét, egészség, utódok), hanem burkoltan a halál utáni élet elérését célozza.

Három megkísértést, három különböző megoldást láthattunk az *Ószövedség* környezetében. A megkísértés hátterében mindhárom esetben társadalmi káosz és/vagy egyéni szenvedés húzódik meg, ami hitkrízist okoz: lehet-e hinni abban, hogy az istenek szavatolják a rendet és gondoskodnak az igaz módon élő, az istenek törvényeit betartó emberről? A megkísértett személyek különböző választ adnak egzisztenciális krízis-helyzetükben. Véleményünk szerint a legmaradandóbb, a leginkább előremutató a harmadik, a mezopotámiai válasz, amely igen nagy hatással volt a bibliai bölcsességi hagyományra, s amely megnyitja a horizontot az isteni igazságosság halál utáni kiterjesztésére is.¹⁸

¹⁸ Ismételtén hangsúlyoznunk kell, hogy az egyiptomi vallás az eszkatológia (amelyen most a *de novissimis*-t értjük) terén élen járt, de minden bizonnyal nem hatott közvetlenül a sémi népek vallásaira.

TARJÁNYI BÉLA

Kísértők a Bibliában

Vallástörténeti előzmények

Mielőtt szorosán vett témánkkal foglalkoznánk, szeretnék előjáróban néhány szót szólni a vallástörténeti előzményekről.

A közismert ókori vallások tanulmányozása során megfigyelhető, hogy a sátán alakja csak a monoteista vallásokban jelenik meg, a politeista vallásokban még nincs megfelelője. Az ókori egyiptomiak több istent imádtak, de nem volt közöttük egyetlen egy sem, amely megtestesítette volna a gonoszt. Az egyiptomiak istenei összetettek voltak: lehettek egyszerre támogatók és ártók. A korai időkben Nadabában emeltek templomot egyik istenüknek, Szétnek, akit mindig egy mitikus állatfejjel ábrázoltak. Szét volt a sötétség, a sivatag, a viharok és a káosz istene. Sok olyan tulajdonsággal bírt, amit ma az ördögnek tulajdonítunk. Mitikus történetében találunk ilyen elemeket. Szét féltékeny volt testvére, Oziriszre, ezért törbe csalta, meggyilkolta, testét pedig sok-sok darabra vágta. E szörnyű tette alapján az egyiptomiak erőszakosnak tartották Szétet, de nem gonosznak. Bár félték tőle, mégis hódoltak előtte. Templomokat építettek a tiszteletére, a zarándokok pedig messze földről is eljöttek templomába, hogy áldozhassanak ennek a veszedelmes istennek. Szét nem a sátán volt, rendelkezett jó tulajdonságokkal is, például erős volt és férfias. A háború isteneként ő védte meg az egyiptomiakat a hódítóktól.

Az ókori egyiptomiak hite szerint minden isten okozhatott szerencsétlenséget. A cél tehát az volt, hogy a mi oldalunkra állítsuk őket. Karnak templomegyüttesének egyik részét például Mútnak szentelték, egy

másik egyiptomi istenségnek. Ennek az istennőnek az egyik megjelenési formája az oroszlán-alak volt, a neve azt jelenti: a hatalommal bíró. Mútnak két oldalát ismerjük. Olykor békés és gondoskodó volt, máskor a vérszomjas, pusztító természete mutatkozott meg, nem egyszer minden látható ok nélkül. Minden egyiptomi isten befolyásolható és megbékíthető volt, ha az ember a megfelelő ajándékkal és imával járult elé. Mút templomában a tiszteletére emelt egyik oszlop feliratából kiderül, hogy az emberek rendszeresen étkeket hoztak az istennőnek, hogy megmeneküljenek a haragjától. Leggyakrabban sört vittek neki, mert a sörtől békés lett és gondoskodó. Ha nem volt elég sör a templomában, nagyon dühös tudott lenni, és az ember ellen fordult. – Az egyiptomiak még a haragvó, bosszúálló, kegyetlen istenségeket sem tekintették ördögnek. Azt tartották, hogy a jó és a gonosz ugyanannak az éremnek a két oldala.

A görögök Pán istenének szentélye Galileában volt, Cézarei Filippi közelében. Pán a természet (vizek barlangok), a zene és a termékenység istene volt. Vidám volt és szórakoztató, a heves orgiák és szenvedélyek, a kicsapongás istene. Nagy szarvakkal, kecskelábakkal, szőrös patákkal ábrázolták, mégsem tekinthetjük őt a gonoszság megtestesítőjének. Nagyon népszerű istenség volt. Nagy Heródes díszes szentély emeltetett azon a helyen, ahol őt már régtől fogva tisztelték. A 7. századig, a moszlimok érkezéséig virágzott itt a tisztelete.

A hinduizmusban is sok isten van; van istene a gazdagságnak, a tudásnak stb. A hindu hitvilág szerint egyes istenek olykor szerencsétlenséget, bajt, betegséget okoznak. A Káli istennő jellemzője a hatalmas erő és a pusztítás. Úgy ábrázolják, hogy véres kardot tart a kezében, és levágott emberfejekből készült nyakláncot visel. Társa, Síva a teremtés és a pusztítás istene. Kálinak és Sívának vannak félelmetes tulajdonságai, de a hinduk nem tekintik őket gonosznak. Kálinak nagy ereje van, ő bünteti meg az embereket, ha valami rosszat tesznek.

Miként Egyiptomban és a görögöknél, úgy a hinduizmusban sincs ördög. Szerintük a gonoszt az emberek teremtik, az emberek saját maguk válnak gonosszá. A hindu istenek, akár a többi politeista vallás istenei, az összetett emberi természet tükröződései. A politeizmusban az istenek nem jók vagy gonoszak, hanem összetettek. Magukban

hordozzák ennek a világnak minden aspektusát, nem csak a jót. Sokoldalú lények, akik képesek a gyengéd szeretetre és rettenetes pusztításra is. A gonosz az embertől származik, nem a természetfölötti lényektől.

A tiszta gonosznak, a sátánnak az alakja akkor jelent meg, amikor megszületett ez egyistenhit. Az egyetlen Istenről ugyanis már nem lehetett azt feltételezni, hogy szeszélyes és önkényes, nem lehetett azt feltételezni, hogy ha úgy tartja kedve, borsot tör az ember orra alá, bajt, betegséget, szerencsétlenséget küld rá. Az egyetlen isten csak jó lehet.

Az egyistenhit elfogadtatásának első ismert kísérlete Echnaton fáraó nevéhez fűződik, aki a Kr. e. 14. században bevezetett reformjával a napkoronggal fémjelzett Aton tiszteletét tette kizárólagossá Egyiptomban. Kezdeményezését utódai – és természetesen a régi istenek és templomok papsága – sürgősen eltörölték, és visszaállították a többistenhitet.

Az egyistenhit, amely a világ népeinek vallási életére döntő és meghatározó hatással volt és maradt, az izraeliták körében jelent meg a sínai kinyilatkoztatással. Általánosan elterjedté és elfogadottá azonban még a választott nép körében is csak a Kr. e. a 8. századtól tekinthető Ezekiás király reformja nyomán. A király leromboltatta minden más isten templomát és szentélyét, és betiltotta ezen istenek tiszteletét, ami addig bizony még az izraeliták körében is népszerű volt.

Kr. e. 560 körül az iráni Zarathusztra minden isten tiszteletét elvetette, kivéve Ahura Mazdáét („Bölcs Úr”, későbbi perzsa kiejtés szerint *Ormuzd*), a bölcs teremtető istenét. A prófétának adott kinyilatkozás szerint ő teremtette az anyagi világot, vele együtt az embert is, aki eredendően jó, és Ahura Mazda segítője, barátja. Kísérői a *halhatatlan szentek* (*Amesha Spenta*), az isteni lényeg személyes képviselői. Ezek a helyes rend, a jó felfogás (*vohu mano*), az uralkodók hatalma, az „*armaiti*”, azaz az isteni odaadás az emberek iránt, a tökéletesség és a halhatatlanság. A vallás követői hitüket a „jó vallásnak” hívják.

Kr. u. első században megszülető kereszténység a zsidóság egyistenhitét követve szintén monoteista vallásként jelent meg a világban, azzal a különbséggel, hogy a keresztények szerint az egy Istenben három személy van: az Atya, a Fiú és Szentlélek.

Egy próbálkozás a Római Birodalomban: Miután Aurelianus császár legyőzte Palmyra királynőjét, Zenóbiát (274), győzelmeit *Sol Invictus-*

nak, a Győzhetetlen napnak tulajdonította, ezért Rómában hatalmas templomot épített neki, és bevezette, ill. kötelezővé tette annak ünnepét december 25-én. (Ez a kultusz már az első században megjelent Rómában a Pompeius által idehurcolt cilíciai kalózok által. Eredetileg augusztusban ünnepelték.)

Végül a Kr. u.-i 7. sz. elején született meg az iszlám a maga szigorú egyistenhitével. Ezekben a vallásokban az a közös, hogy a vallás által tisztelt egyetlen Istennek végtelen a hatalma, ő a teremtő, s ő végtelenül jósa és igazsa Isten. Semmiféle ártás, gonoszság, rosszindulat nem tulajdonítható neki.

De ha csak egyetlen Isten van, ő pedig jó, rajta kívül pedig nincs más isten, akkor honnan ered a rossz, a halál, az ember életében és történelmében tapasztalható sok-sok szenvedés, honnan ered a gonoszság? Mivel mindezt nem lehetett az egyetlen, jó és igazsa Isten számlájára írni, és az ember saját magát sem vádolhatta mindezzel, nyilvánvalóvá vált, hogy létezik egy gonosz szellem, a sátán, aki igyekszik elrontani, tönkretenni mindazt, amit Isten alkotott. A judaizmusban és a kereszténységben ez a Sátán, Istennek egyik szellemi teremtménye, aki fellázadt Isten ellen, és ártani akar az embernek, de alá van vetve Isten halalmának. Az iszlám is számol a sátán léteével (*Iblisz*), de itt a sátán csak az embernek ellensége: Isten magasabban áll annál, sem hogy ellensége lehessen. Végül a manicheizmusban a Szent Szellemmel, a Bölcs Úr és a teremtményei közötti közvetítővel a Gonosz Szellem, Angra Mainju (másik nevén *Ahriman*) áll szemben, és szüntelen harcban áll a jó Szellemmel, sőt, az ősi istenek (*daevas*) is a Rossz démonjai, akik azon merkednek, hogy az embereket eltérítsék a rossz irányába. (*Pogány istenek: Baál, Molok – Szt.*)

A Sátán: a kísértő a Bibliában

1. A sátán elnevezése

Az Ószövetségben csak a sátán (**שָׂטָן** [*hassátán*] = az_ellenfél, a_vádló; *Jób* 1,6; *1Krn* 21,1) és az ördög (**διάβολος** [*diabolosz*] = rágalmazó, vádló, ör-

dög; *Bölcs* 2,24) megjelölés fordul elő, valamint egy jelkép, a kígyó (*Ter* 3,1).

A *Szentírás*on kívüli zsidó irodalom szókincse viszont már sokkal gazdagabb: sátán, ördög, Masztéma, Szammaél, Béliál, „a sötétség angyala”, „a bűn lelke”, kozmokratór (κοσμοκράτωρ [*koszmokratór*] = világ_ura), „őskígyó”, „minden sátán feje”, „a halál angyala”, „a gonosz” (ὁ πονηρός [*ho ponérosz*]), vádló (κατήγορος [*katégorosz*]), „az embergyilkos”, „hazug”, csábító, „a démonok fejedelme”.

Míg az *Ószövetség* csak néhány helyen emlékezik meg a sátánról, az *Újszövetség* – a zsidó irodalomhoz hasonlóan – igen sokszor (legalább 100 helyen) beszél róla. Az itt előforduló megjelölések legnagyobb része azonos a többi zsidó írásban előforduló kifejezéssel: sátán (36-szor), ördög (37-szer), Béliál (2Kor 6,15), őskígyó (*Jel* 12,9; 20,2), „e világ fejedelme” (*Jn* 12,31), „a gonosz” (1Jn 2,13.14; 3,12; 5,18.19), „vádló” (κατήγορος [*katégorosz*]), „ellenség” (*Mt* 13,39), „csábító” (πειράζων [*peirazón*], *Mt* 4,3), „e világ istene” (2Kor 4,4), „a levegő hatalmának fejedelme” (*Ef* 2,2), „a démonok fejedelme” (*Mk* 3,22); vö. „a sárkány” (*Jel* 12,3), Belzebul (βεελζεβούλ [*beelzebúl*], vö. héb. בַּעַל זְבוּל [*ba`al zebúl*] = vidékek, lakások ura, 7-szer).

2. A sátán ábrázolásai

A külső jellemzők számos korábbi istentől származnak. A pata és a szőrös láb a görög Pántól való, a szarv Pántól és a vihar istenétől, Baáltól, a szigony a római Neptunusztól, a villás fark pedig az egyiptomi Széttől.

3. A sátán szerepe

A *Biblia* kertelés és szépítés nélkül elmarasztalja az embert a bűnökért. Az egész *Szentírásra* érvényes, amit Jézus a Szentlélekről mond: „vádolja a világot a bűn miatt” (*Jn* 16,9). A kinyilatkoztatott szövegek egyértelműen tanítják, hogy az ember maga felelős a bűneiért: Isten „senkit sem csábít rosszra. Minden embert a saját kívánsága vonzza és csábítja, úgy esik kísértésbe. Azután a kívánság, ha már megfogant, bűnt szül” (*Jak* 1,13–15). – Az emberben, aki tudatára ébred felelősségének, kialakul az

önvád, a bűntudat. A bűntudat a kinyilatkoztató Isten értékes ajándéka, mert arra ösztönöz, hogy igyekezzünk megszabadulni a bűnöktől, elkerülni azokat.

A túlzott önvád azonban bénítólag hat. De ettől megszabadul az ember, amikor a kinyilatkoztatásból megismeri, hogy bűneiért nem ő felelős egyedül és kizárólag. A *Szentírás* nem ítéli el teljesen a bűnös embert. Egyrészt rámutat, hogy a gyöngé embernek – Isten akaratából – komoly próbákat kell kiállnia (= Isten „kísérti”, próbára teszi őt), így bizonyos mértékig érthető, hogy gyöngeségében időnként elbukik, hűtlennek bizonyul (jóllehet „Isten senkit sem hagy erőin felül kísértést szenvedni”, *1Kor* 10,13). Másrészt feltárja a bűnöknek az emberen kívül levő okát is: megismertet bennünket a csábító alakjával, aki azon fáradozik, – igen sokszor sikerrel –, hogy félrevezetve, becsapva bűnre vigye az embert.

Néhány helyen már az *Ószövetség* is utal arra, hogy bűnök azért fordulnak elő, mert valamilyen külső hatalom, ártó akarat rá igyekszik venni az embert, hogy ne engedelmeskedjék Istennek, ne álljon helyt a próbatételekben, ne tegye a jót, a helyeset. Az ősszülőket a kígyó csábítja el (*Ter* 3,1–5; vö. *Bölcs* 2,23: sátán), Dávidot pedig a sátán „kísérti meg” és veszi rá arra, hogy (Isten akarata ellenére) népszámlálást tartson (*1Krón* 21,1). A sátán két másik esetben azt igyekszik bebizonyítani, hogy valaki bűnös és méltatlan Isten szeretetére (*Jób* 1,6–2,6: *Jób*; *Zak* 3,1–2: *Józsue* főpap).

A zsidó irodalom lényegesen több bűneset kapcsán beszél a csábító-ról: Kain a sátán ösztönzésére ölte meg Ábelt (*MózJel* 2); Noé fiait a sátán („*Masztéma*”) és csatlós szellemei csábították el (*Jub* 11,5); Ábrahámot Isten a sátán („*Masztéma*”) ösztönzésére tette próbára (*Jub* 17,16); Mózes és Áron idejében Béliál támasztotta Jachnét és testvéreit (*Damaszk* 5,18–19). Amikor Mózes a hegyen volt, a sátán minden lehetséges módon igyekezett megtörni az izraelitáknak Mózesbe vetett bizalmát; utoljára megmutatta nekik Mózes levegőben függő koporsóját, hogy elhitesse: Mózes meghalt (*bSab* 89a). A sátán nyílást csinált a tetőn, ahol Batseba ült, hogy Dávid lássa és megkívánja őt (*bSanh* 107a); Júdát elvakította, hogy eladja a testvérét (*12PátrVégr Júd* 19,4). A zsidó történelem folyamán minden évben elküldik Béliált Izrael ellen (*Damaszk* 4,12–13);

a sátán vádolja az embereket Isten előtt bűneik alapján (*etHén* 40,7; *Jub* 1,20 stb.), erőszakkal beavatkozik Izrael történetébe: Mózeset meg akarja ölni (*Jub* 48,2,10); Dávidot a filiszteusok földjére csalja, hogy megöljék (*bSanh* 95a). Ezért kéri a Jubileumok könyve, „hogy Belchor lelke ne uralkodjék rajtuk, ne vádolhassa őket előtted, hogy az igazság útjáról le ne térítse őket, és el ne pusztuljanak színed elől távol” (*Jub* 1,20).

Miként a zsidó irodalom, úgy az *Újszövetség* is lépten-nyomon felhívja a figyelmet a sátán ártalmas tevékenységére, csábító szerepére. Ő az, aki konkolyt vet a búza közé (= gonosztságot, bűnt az emberek közé, *Mt* 13,39p); aki ellensége minden igazságnak és áskálódik az Úr egyenes útja ellen (*Csel* 13,10); aki csapdát állít a keresztényeknek (*Ef* 6,11; *1Tim* 3,8), hogy romlásba döntse őket (*1Tim* 6,9). Uralkodik a halálon (*Zsid* 3,14); elnyomja, szorongatja az embereket (*Csel* 10,38); elviszi az ígét, amelyet elvetettek (*Mk* 4,15); megkötözte (betegséggel) Ábrahám leányát (*Lk* 13,16). Jézus tanítványait kikérte, hogy megrostálja (*Lk* 22,31); Ananiást megkísértette, hogy vétkezzék a Szentlélek ellen (*Csel* 5,3). Jézust el akarja téríteni útjáról (*Mk* 8,33p); az ő műve Júdás árulása (*Jn* 8,21; 13,2,27). A híveket fogságba veti, hogy próbára tegye őket (*Jel* 2,10); mint ordító oroszlán körüljár, keresve, kit nyeljen el (*1Pét* 5,8) stb.

4. A „kísértés” egyéb formái a Szentírásban

A szentírási kísértés-fogalom közelebbi vizsgálatot igényel. A bibliai szövegekben szereplő héber נִסָּה [nissáh] = kísértett és görög πειράζω [peirazó] = kísérték szót nem lehet mindig, minden további nélkül „bűnre_vinni, csábítani” értelemben felfogni és fordítani. A kísértés fogalmának pontos, bibliai értelmét csak akkor tudjuk megállapítani, ha figyelembe vesszük, hogy ki az, aki „kísért”, és mi ezzel a célja. Eszerint a „kísértés” lehet istenkísértés, próbatétel és (bűnre)csábítás.

a. *Istenkísértés* – az ember „kísérti” Istent: *Kiv* 17,2,7; *Szám* 14,22; *MTörv* 6,16; *Zsolt* 78,18.41.56; 95,9; 106,15; *Iz* 7,12.

A Biblia gyakran említ olyan eseteket, amikor emberek „kísértik” Istent. A választott nép Istent kísérti a pusztában, amikor a vízhiány miatt lázadozik (*Kiv* 17,1–7), amikor visszavágyik Egyiptom húsosfazekai mellé

(Kiv 16,3), amikor méltatlankodik a bajok és szenvedések miatt (Szám 14). Istent kísérti Mózes és Áron is, akik nem hisznek Isten gondviselő szeretetében, türelmében (Szám 20,12), Ananiás és Szafira pedig az Úr Lelkét, amikor letagadják az eladási ár egy részét (Csel 5,9).

Az istenkísértés azt jelenti, hogy az ember nem bízik meg Istenben, nem hisz hatalmában, szeretetében és jóságában, – bár mindezt állandóan tapasztalja. Isten ugyanis kérés és provokáció nélkül is újra és újra olyan tetteket hajt végre, amelyekből egészen nyilvánvaló, hogy ő mindig hű és jóságos, választottai érdekében mindent meg tud tenni, – és meg is tesz. Ha az ember mindezek ellenére mégis megkérdőjelezi az ő hatalmát és jóságát újabb bizonyítékokat követelve, súlyosan megbántja Istent:

„Atyáitok megkísértettek (a pusztában), bizonyítékot követeltek, jóllehet látták tetteimet. Negyven évig viszolyogtam a nemzedéktől...” (Zsolt 95,9)

Ez a véttség a legsúlyosabb büntetést érdemli:

„Azok az emberek, akik látták dicsőségemet s azokat a jeleket, amelyeket Egyiptomban és a pusztában mutattam, s mégis már vagy tízszer megkísértettek s nem hallgattak szavamra, nem látják meg azt a földet, amelyet atyáiknak esküvel ígértem.” (Szám 14,22–23)

Vö. Mózes és Áron, Szám 20,12; Ananiás és Szafira, Csel 5,9–10. Isten és az ember jó kapcsolata ugyanis csak azon az alapon épülhet fel, ha az ember, – aki önmagában nem bízhat –, teljes bizalommal van Isten iránt:

„Mert azok, akik nem kísértik (Istent), megtalálják, és azoknak, akik nem bizalmatlanok iránta, kinyilvánítja önmagát.” (Bölcs 1,2)

Amennyire indokolatlan, sőt bűnös dolog az istenkísértés, annyira helyénvaló, sőt szükségszerű az ember megkísértése, a próbatétel.

b. Próbátétel – Isten vizsgálja az embert: *1Kir* 10,1; *2Krón* 9,1; *Dán* 1,12.14 (*Sir* 37,27); döntés elé állít: *Kiv* 15,25; próbára tesz: *Ter* 22,1; *Kiv* 16,4; 20,20; *MTörv* 8,2.16; 13,4; 33,8; *Zsolt* 26,2; *2Krón* 32,31; valamivel: *Bír* 2,22; 3,1.4.

A kinyilatkoztatás korábbi szintjén, mindenekelőtt az *Ószövetség* néhány helyén találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten is „kísért”: megkísérti az embert. A legismertebb példa Ábrahám áldozatának története:

„Isten megkísértette Ábrahámot, mondván: (..) Vedd egyetlen fiadat, akit szeretsz, Izsákot, menj Mórija földjére, s ott mutasd be égőáldozatul stb.” (*Ter* 22,1–19)

További példák: Isten azért küldi a mannát a választott népnek, hogy „megkísértse” őket (*Kiv* 16,4–5), ezért adja törvényeit (*Kiv* 20,20), ezért vezeti őket 40 éven át a pusztában (*MTörv* 8,4), ezért hagyja meg a pogányokat az Ígéret földjén (*Bír* 2,2) stb. A számtalan bűnesethez képest, amelyről az *Ószövetség* beszámol, tulajdonképpen elenyésző azon helyek száma, ahol a *Biblia* kifejezetten beszél arról, hogy Isten „kísért”. De más formában vagy burkoltan egyéb esetekben is megemlékezik Isten szerepéről. Az *összülők* történetében Isten helyezi a paradicsomkert közepére a jó és a rossz tudásának a fáját, ő tiltja meg a fa gyümölcseinek élvezetét, így végső soron ő teremti meg a helyzetet, amelyben az első emberek elbuknak. Jób történetében Isten ad engedélyt a sátánnak arra, hogy az istenfélő Jóbot megkísértse, vagyonát, családját, egészségét tönkregygye (*Jób* 1,6–2,6). A szentírási példák – és a mindennapos tapasztalat – alapján az ószövetségi bölcs végül kijelenti: „Fiam, ha Isten-nél szeretnél szolgálni, készülj fel a kísértésekre!” (*Sir* 2,1)

A kérdéses bibliai szövegek természetesen semmi kétséget sem hagynak afelől, hogy amikor Isten „kísérti” az embert, nem az a célja, hogy a bűnt előidézzé. Éppen ellenkezőleg: a kísértésben Isten alkalmat teremt az ember számára, hogy bebizonyítsa hűségét, engedelmességét, és így méltónak bizonyuljon az ő szeretetére és jócselekményeire. Amikor Ábrahám készségesen előkészül az áldozathoz, Isten így szól:

„Most már látom, hogy féled az Istent, és egyetlen fiadat sem tagadtad meg tőlem! (...) Mivel ezt tetted, (...) gazdagon megáldalak!” (*Ter* 22,13–16)

A mannára vonatkozó előírás közlése után pedig ezt mondja:

„(A népet) meg akarom kísérteni (= próbára akarom tenni), hogy parancsom szerint jár-e el” (*Kiv* 16,4).

Mózes Isten parancsaival kapcsolatban ezt a magyarázatot adja:

„Isten azért jött (és adta parancsait), hogy megkísértsen (= próbára tegyen) és felébressze bennetek az iránta való félelmet, és így elkerüljétek a bűnt.” (*Kiv* 20,20)

Ezek a „kísértések” tehát valójában próbatételek, amelyek során nyilvánvalóvá válik, hogy ki az ember, tud-e hűséggel és engedelmességgel válaszolni Isten hűségére és gondviselésére. Istent tilos kísérteni, mert az ő hűségét nincs okunk kétségbe vonni; – az ember azonban állhatatlan, ezért szükséges, hogy újabb és újabb próbák során tanújelét adja Isten iránti hűségének.

Isten kezében a próbatételek egyben a nevelés eszközei is. Aki a sorozatos próbatételekben mindig újra helytáll, az megedződik, megerősödik, növekszik a jóban, egyre méltóbb, megbízhatóbb társává válik Istennek a kölcsönös szeretetben:

(Az igazak) kevés nevelés után nagy jótéteményben részesülnek, mert Isten megkísértette és magához méltónak találta őket. Mint aranyat a kohóban, megvizsgálta őket (*Bölcs* 3,5–6).

Bár az Isten által rendelt kísértések próbatétel-jellege és nevelő célzata teljesen nyilvánvaló, az *Újszövetség* e tekintetben mégis sokkal tartózkodóbb. Egyetlen helyen sem beszél arról, hogy Isten „kísértene” valakit. Az ószövetségi kifejezésmódnak itt már csak a nyomait fedezhetjük fel:

Jézust Isten Lelke viszi a pusztába, hogy megkísértse az ördög (Mt 4,1; vö. Mk 1,12), a Miatyánk szerint a tanítványoknak kérni kell Istent: „Ne vígy minket a kísértésbe!” (Mt 6,13). Pál pedig megnyugtatja a híveket: „Isten erőtökön felül nem hagy megkísérteni, hanem a kísértéssel együtt a szabadulás lehetőségét is megadja” (1Kor 10,13). Próbákról, megpróbáltatásokról természetesen az *Újszövetség* is beszél, de ezeket nem „kísértéseknek” nevezi (leginkább „gyötrelmeknek”, θλίψεις [*thlip-szisz*]).

Az *Újszövetség* azért kerüli az Istentől jövő „kísértések” említését, mert az ilyen kijelentéseket félre lehet érteni. *Jakab levelében* ezt olvasuk:

„Senki se mondja, aki kísértést szenved: – Az Isten kísért –, mert az Istent nem lehet rosszra csábítani, és ő sem csábít rosszra.” (Jak 1,13)

Bizonyára azért írja ezt az apostol, mert a keresztyények között voltak olyanok, akik Istenre akarták hárítani a felelősséget a bűneikért: Isten kísért, tehát ha vétkezünk, nem vagyunk hibásak. Ez a felfogás alapvetően összeegyeztethetetlen Isten szentségével, jóságával, és teljes szabadsághoz, felelőtlenséghez vezetne.

5. A sátán kiléte, célja és indítéka

Arra vonatkozólag, hogy ki a sátán, és miért akar ártani az embernek, a *Szentírásból* nem kapunk részletes felvilágosítást. E tekintetben a bibliai szövegek igen szűkszavúak:

Egy napon az történt, hogy az Isten fiai (= az angyalok) fölke-rekedtek, és az Úr elé járultak. A sátán is megjelent közöttük. Az Úr így szólt a sátánhoz: „Honnét kerülsz ide?” A sátán ezt felelte az Úrnak: „Szerte bebarangoltam a földet és bolyongtam rajta.” Akkor az Úr így szólt a sátánhoz: „Felfigyeltél-e szolgámra, Jóbra?” stb. (*Jób* 1,6–2,6).

Isten halhatatlanságra teremtette az embert, és saját lényének képmásává tette. A sátán irigysége révén azonban a világra jött a halál, és akik vele tartanak, azok megtapasztalják (Bölcs 2,23–24).

Minden bűn kezdete a gőg (Sir 10,15).

Az angyalokat, akik nem becsülték meg méltóságukat, és elhagyták lakóhelyüket, a nagy nap ítéletére (Isten) örök bilincsekben, sötétségben tartja (Júd 6)

Az álmodozók (...) káromolják az (égi) hatalmasságokat, jóllehet még Mihály főangyal sem mert káromló ítéletet kimondani, amikor Mózes holtteste miatt heves vitába szállt a sátánnal, csak ennyit mondott: Büntessen meg az Úr! (Júd 9–10) „Láttam a sátánt, mint villámot, az égből lezuhanni” (Lk 10,18).

Mindebből csak azt tudjuk meg, hogy a sátán angyal, gőgös, elhagyta égi lakóhelyét (lezuhan), irigy az emberre, és hogy Mihály főangyallal valamilyen vitája volt Mózes holtteste miatt. Világosan érezhető, hogy ezek a bibliai helyek utalások. A szerzők (és az olvasók) ismernek valamilyen történetet, leírást, amely elbeszéli a sátán bukásának történetét, és bemutatja a sátánban lévő, ember és Isten iránti gyűlölet eredetét. Az az elbeszélés nem került be a Bibliába, de más korabeli és későbbi írásművek megőrizték több változatát, töredékét. Ezek az írások nem sugalmazott, szentírási szövegek, de igen figyelemreméltóak, mert megvilágítják azt a hitvilágot, amelyet a szentírási szövegek feltételeznek, és amelyekre a bibliai kijelentések utalnak, támaszkodnak. Mielőtt a *Szentírás* sátán-képét közelebbről meghatároznánk, tekintsük át a rendelkezésünkre álló, legfontosabb biblián kívüli szövegeket:

A bukott angyal (Kumrán) – Te teremtetted Béliált is, csapdaként a kísértés angyalainak, – birodalma a sötétségben honol, s ez van tanácsában: gonosszá tenni, vétkekbe sodorni bárkit. És sorsának minden szelleme: a pusztulás küldöttei. (A fény fiainak harca)

Apokrif – A sátán felsóhajtott és így szólt: Ádám, ellened irányul minden gyűlöletem, irigységem és fájdalom! Miattad úztek és távolítottak el

engem dicsőségemből, amelyet az égben az angyalok között élveztem, és miattad taszítottak le a földre. – Ádám válaszolt: Mit tettem ellened, miben vétettem? Miért üldözől bennünket, amikor mi sem nem bántottunk meg, sem nem sértettünk meg téged? – A sátán ezt válaszolta: Ádám, hogyan mondhatod ezt? Hisz miattad űztek ki onnan engem! Amikor téged teremtettek, akkor űztek ki engem a Paradicsomból. Amikor Isten az élet leheletét beléd lehelte, és arcodat Isten képére megformálta, Mihály elhozott téged és kiáltott minden angyalnak: Imádjátok az Úr Isten képmását, amint Isten megparancsolta! – És maga Mihály imádta először, majd hívott engem is: Imádd JaHVeH képmását! – Azt válaszoltam: Nekem nem kell Ádámot imádnom. – És amikor Mihály erőltetett, hogy imádjam, ezt mondtam neki: Miért erőltetsz engem? Csak nem fogom azt imádni, aki alacsonyabb és fiatalabb nálam? Engem öelötte teremtettek! Én már meg voltam teremtve, amikor őt teremtették. Neki kell imádnia engem! – Amint ezt a többi angyal meghallotta, akik alattvalóim voltak, ők sem akarták őt imádni. – Mihály így szólt: Imádd Isten képmását! Ha nem teszed, Isten haragra gerjed ellened. – Azt válaszoltam: Ha ő haragra gerjed ellenem, trónomat az ég csillagai fölé emelem és hasonló leszek a Magasságbelihez! – Az Úr Isten azonban haragra gerjedt ellenem, angyalaimmal együtt száműzött engem dicsőségünkől, és így minket miattad űztek ki lakásunkból ebbe a világba, a földre. Nagyon elkeseredtünk, mert igen nagy dicsőségtől fosztottak meg bennünket. Téged pedig olyan örömben, boldogságban kellett látnunk, és ez elszomorított bennünket. Ezért álnokul behálóztam asszonyodat és elértem, hogy miatta téged is kiűztek örömeiből, boldogságodból, ahogyan engem kiűztek dicsőségemből.

Amikor Ádám megtudta mindezt az ördögtől, felkiáltott hangosan sírva: Uram, Istenem, a te kezeden van életem! Távolítsd el tőlem ezt az ellenfelet, aki lelkemet pusztulásra akarja juttatni, és add nekem a dicsőséget, amelyet ő elveszített! – Az ördög pedig egyszerre eltűnt előle. Ádám mégis kitartott a bűnbánatban: 40 napig állt a Jordán vizében. (Ádám és Éva élete, 12–17)

De a főangyalok rendjéből az egyik, az alatta lévő renddel együtt elfordult, és az a lehetetlen gondolata támadt, hogy trónját a felhőknel magasabbra a föld fölé helyezi, és így egyenlő lesz rangban az én (isteni) erőmmel; és én letaszítottam őt a magasból angyalaival együtt. És (azóta) szüntelen repül a légben a mélység fölött. (szlávHén 29,4–5)

Amikor az emberek fiai megsokasodtak, azokban a napokban (Ter 6,1) szép és kedves lányaik születtek. De mihelyt meglátták őket az ég fiai, az angyalok, megkívánták őket, és így szóltak egymáshoz: Rajta, válasszunk magunknak feleséget az emberek leányai közül és nemzzünk gyermekeket! De a vezetőjük, Szemjasza így szólt hozzájuk: Félek, hogy majd mégsem viszitek végbe ezt a tettet, és e nagy bűnért egyedül én fogok bűnhődni. – Ekkor így válaszoltak mindannyian: Esküdjünk meg mindnyájan, és kötelezzük magunkat átok terhe alatt, hogy végrehajtjuk ezt a dolgot. – Meg is esküdtek mindannyian, és átok terhe alatt kötelezték rá magukat. Kétszázan voltak összesen, akik Járed napjaiban leszálltak a Hermon csúcsára. (...) Ezek, és velük a többiek mind feleséget vettek maguknak, mindegyikük kiválasztott magának egyet, és kezdtek bemenni hozzájuk, és tisztátalanná tenni velük magukat. Megtanították őket varázslásra, ráolvasásra és gyökörszelésre, és megmutatták nekik a (gyógyító) növényeket. Az asszonyok teherbe estek, és 3000 könyök hosszú óriásokat szültek, akik azután felélték az emberek vagyonát. Amikor az embereknek nem volt már semmijük, az óriások ellenük fordultak, és őket is megették. Az emberek pedig madarak, állatok, csúszómászók és halak evésével kárpótolták magukat, ették egymás elől a húst, és megitták a vért. Igazságtalanságtól jajveszékelt a föld... (etHén 6–7)

(A Messiás-főpap) megnyitja a paradicsom kapuit, eltávolítja az Ádámot fenyegető kardot, és a szenteknek enni ad az élet fájáról, (..) és megkötözi Béliárt. (LéviVégr 18)

Megkérdeztem a béke angyalát, aki jött velem: Kinek készítették ezeket a (kínzó) eszközöket? – Azazél seregei számára, hogy megfogják és a teljes kárhozat mélyébe vessék őket. Durva kövekkel fogják befedni állkapcsaikat, amint a Lelkek Ura megparancsolta. Azon a nagy napon Mihály, Gábor, Ráfaél és Fánuel megragadják őket és a tüzes kemencébe vetik, hogy a Lelkek Ura bosszút álljon rajtuk igaztalanságukért, azért, hogy a sátánnak alárendeltjei voltak, a föld lakóit pedig elcsábították. (etHén 54,4–6)

Talmud – Rabbi Jehúda ben Téma (200 körül) mondta: Az első ember asztalhoz telepedett Éden kertjében, és a szolgáló angyalok húst sütöttek és bort szűrtek neki. Akkor meglátta őt a kígyó, és látta dicsőségét, és irigykedni kezdett rá. (Sanh 59b)

Midrás – (A Ter 2,25 után a 3,21-nek kellene következnie. Miért követi a 3,1?) Rabbi Jehósua ben Qarcha (150 körül) mondta: Hogy tudomásodra hozza, hogy az a gonosztevő (a kígyóban a sátán) milyen bűnből kifolyólag

támadott rájuk (Ádámra és Évára). Mert látta őket, hogy mit tesznek, (...) és megkívánta Évát. (*Gen Rabba 18 12c*)

Az óskigyó így szólt: (...) Ádámot megölöm, és Évát feleségül veszem; és most a Ter 3,15-ben ez áll: Ellenségeskedést vetek közéd és az asszony közé stb. (*Sota 9b Bar*)

Irigység, kéjvágy és dicsőségvágy viszi el az embert a világból. A szolgálattevő angyalok így beszéltek Isten előtt: Világok Ura! Mi az ember, hogy figyelmedre méltatod, az ember, aki a lehelethez hasonló? – Isten így válaszolt: Miként ti engem itt a magasságban dicsőítetek, úgy ő lesz az egyetlen, aki odalenn megvall engem. De nem csak ez: Vajon ti oda tudtok-e menni, nevet tudtok-e adni minden teremtménynek? – Odamentek, és nem tudtak. Ádám pedig mindjárt odament és minden teremtménynek megadta a maga nevét, ld. Ter 2,20. Amikor a szolgálattevő angyalok látták ezt, így szóltak (egymáshoz): Ha nem koholunk tervet Ádám ellen, hogy vétkezzék teremtetője előtt, nem fogunk föléje kerekedni. – Szammaél pedig nagy angyalfejedelem volt az égben; míg a kajjáknak (vö. Ez 1,5–7) és a szeráfoknak hat szárnyuk volt, Szammaélnak tizenkettő. Fogta csapatát, és leszálltak (a földre). Megvizsgálta az összes teremtményt, amelyet Isten alkotott, és olyan okosat egyet sem talált, mint a kígyó, ld. Ter 3,1. De úgy nézett ki, mint a teve. Felült rá és lovagolt rajta. (...)

Mihez lehet ezt hasonlítani? Olyan emberhez, akit gonosz szellem szállt meg; annak sugallatára tesz mindent, amit cselekszik; annak sugallatára mond minden szót, amit kiejt, és semmit sem tesz a gonosz szellem sugallata nélkül, aki fölötte van.

Így tehát a kígyó is Szammaél sugallatára tette mindazt, amit cselekedett, és mondata mindazt, amit beszélt. Róla mondta az Írás, Péld 14,32: „A rossz (szelleme) űzi a gonosztevőt.”

Hasonlóan a királyhoz, aki feleséget vett, és mindennek, amiye csak volt, drágaköveinek, gyöngyeinek úrnőjévé tette.

Ezt mondta neki: Legyen a te kezében minden, amim csak van, kivéve ezt az edényt, amelyben skorpiók vannak. – Ekkor odalépett hozzá egy vén, és ecetet kért tőle. Ezt mondta neki: Hogyan bánik veled a király? – Az asszony így felelt: Nekem adott és a kezembe helyezett mindent, amiye csak van, kivéve ezt az edényt, amely skorpiókkal van tele. – Az így szólt: Nincsenek inkább a király ékszerei ebben az edényben? És ő nem csak azért mondta ezt neked, mert másik asszonyt akar venni, és ezeket neki fogja

adni? – Ádám ez a király, az asszony Éva, a vén pedig, aki ecetet kért, a kígyó. Rájuk vonatkozik (Zsolt 36,13): „Íme, így buknak el a bűnösök.”

A kígyó így gondolkozott magában: Ha Ádámmal beszélek, tudom, nem hallgat rám, mert a férfit mindig nehéz gondolataitól eltéríteni. Íme, ezért az asszonnyal beszélek, aki könnyelmű a gondolkodásában; mert tudom, ő hallgatni fog rám, hisz a nők minden teremtményre hallgatnak, mert 'dörék az asszonyok, és nincs bennük ismeret' (Péld 9,13). – A kígyó elment és így szólt az asszonyhoz: Valóban kaptatok egy parancsot ennek a fának a gyümölcseivel kapcsolatban? – Az így válaszolt:

Igen, (Ter 3,3) a kert közepén levő fa gyümölcseiről azt mondta Isten, hogy ne egyetek azokból, még csak ne is érintsétek! – Szavai között megtalálta az ajtót, amelyen beléphetett. Ezt mondta az asszonynak: Ez a parancs nem más, mint az irigység kifejezése, mert mihelyt esztek erről a fáról, olyanok lesztek, mint az Isten: ahogyan ő világokat teremt és semmisít meg, úgy ti is képesek lesztek világokat teremteni és megsemmisíteni; amint ő öl és éltet, úgy ti is képesek lesztek ölni és éltetni, ld. Ter 3,5. – Ezután a kígyó odament a fához, megérintette azt. (..) Azután a kígyó elment és ezt mondta az asszonynak: Lám, megérintettem a fát, és nem haltam meg! Érintsd meg te is, és te sem fogsz meghalni! – Az asszony odament és megérintette a fát. Ekkor megpillantotta a halál angyalát feléje indulni. – Így szólt: Talán most mégis meghalok. Akkor Isten más asszonyt fog teremteni neki és Ádámnak adni. Íme, rá fogom venni, hogy egyék velem. Akkor, ha meghalunk, mindketten meghalunk, ha pedig életben maradunk, mindketten élni fogunk! – Azután vett és evett a fa gyümölcseiből, és adott a gyümölcseiből a férjének is, hogy egyék vele, ld. Ter 3,6. – Amikor Ádám evett a fa gyümölcseiből, meglátta, hogy mezítelen, és szemei felnyíltak, és fogai elvástak. Így szólt az asszonyhoz: Mi ez? Miből adtál nekem enni, hogy szemeim felnyíltak és a fogaim elvástak? Tudom, hogy amint az én fogaim elvástak, úgy el fognak majd vászni az összes következő nemzedékek fogai is! (PirgeREI 13)

Miért nevezik őt (Mihály főangyalt a Ter 14,13-ban) „menekültnek”? – Mert amikor letaszította szentségük helyéről Szammaél és alattvalóit, az megkapaszkodott Mihály egyik szárnyában, hogy őt is lehúzza és letaszítsa. De Isten kimenekítette Mihályt a kezéből, ezért nevezik őt „menekültnek”. (uo. 27)

A kígyó így szólt: (...) Íme, elmegyek és becsapom őket, hogy egyenek (a fáról) és megbűntessék őket; én pedig a földet a magam számára birtokba veszem. (*Num Rabba* 8)

(*Korán*) – (Isten így szól az emberhez:) Mi helyeztünk el téged a földön, és gondoskodtunk számodra ételről rajta, de te kicsit sem vagy hálás! Megteremtettünk téged, azután megformáltunk. Az angyaloknak pedig ezt mondtuk: Imádjátok Ádámot. – És ők imádtak is (téged), kivéve Ebliszt, aki nem tartozott azok közé, akik imádtak. (Ekkor Isten) így szólt: Mi akadályoz meg téged abban, hogy imádd (Ádámot), jóllehet megparancsoltam ezt neked? – Azt válaszolta: Én kiválóbb vagyok nála: engem tűzből teremtetél, őt pedig sárból. – (Ekkor Isten) így szólt: Takarodj le innen (a paradicsomból), mert nem viselkedhetsz itt ilyen gögösen! Takarodj! – És megvetett leszel. – Ezt válaszolta: Adj nekem haladékat a feltámadás napjáig! – (Ekkor Isten) így szólt: Valóban, azok közé fogsz tartozni, akik haladékat kaptak. – (Az ördög) így szólt: Mivel romlásba döntöttél engem, szűk útjaidon leselkedni fogok (az emberekre), rajtuk ütök előlről és hátulról, jobb kezük felől és baljuk felől, és nagyobb részüket nem fogod hálásnak találni. – (Isten) így szólt: Takarodj innen, te megvetett és elűzött! Valóban: bárki kövessen is téged, megtöltöm veletek a poklot; de (ami téged illet,) ó Ádám, lakozzál feleségeddel a paradicsomban, egyetek, amit csak akartok! Ezt a fát azonban meg ne közelítsétek, nehogy a bűnösök közé soroltassatok. – A sátán azonban felajánlotta kettejüknek, hogy felfedi meztelenségüket, amely rejtve volt előttük, és így szólt: Uratok nem másért tiltott el titeket e fától, mint azért, nehogy angyalokká váljatok, vagy halhatatlanokká váljatok. – Meg is esküdött nekik: Bizony, én azok közé tartozom, akiknek helyes a tanácsa. – És félrevezetéssel előidézte bukásukat. És amikor megérintették a fát, meztelenségük nyilvánvalóvá lett számukra, és paradicsomi leveleket kezdtek összefűzni, hogy betakarják magukat.

És az ő Uruk szólította őket: Nemde eltiltottalak benneteket e fától? És nem mondtam nektek, hogy: Bizony, a sátán esküdt ellenségeket nektek? – Azt válaszolták: Ó Urunk, igaztalanul bántunk lelkünkkel! És ha meg nem bocsátasz, és nem kegyelmezel nekünk, bizonynal elveszünk! – (Isten) így szólt: Távozzatok lefelé! Egyiktek legyen a másik ellensége! Lakóhelyetek a földön lesz, ételetek egy évszakra való! – (Isten) így szólt: Ott fogtok élni, és ott fogtok meghalni, és onnan fogtok elvitetni (a feltámadáskor).

A halál angyala – A Rabbik (150 körül) mondták: Egyetlen ember sem elég hatalmas, hogy megmeneküljön a halál angyalának szellemétől. (...) Egyetlen ember sem mondhatja a halál angyalának: Várj rám, míg számadásom lezárom, azután jövök! (Midrás)

A halál angyaláról azt mondják, hogy tele van szemekkel. Amikor egy beteg haldoklik, ott áll a fejénél kivont karddal a kezében; a kard hegyén egy csepp méreg. Amint a beteg meglátja, megijed, kinyitja a száját, a halál angyala pedig behullatja a mérget a szájába. Ettől hal meg, emiatt megy a pusztulásba, emiatt sárgulnak meg szemei. (Talmud)

Amikor Kóré pártot ütött Mózes ellen, a halál angyala ki akart vonulni, hogy megsemmisítse őket; ha kivonult volna, megölte volna egész Izraelt. Mózes azonban a szövetség sátránál időzött, (...) és meglátta, hogy ki akar vonulni. Ezért rögtön szólt Áronnak (Szám 17,11): Fogd a füstölőt s tegyél bele tüzet az oltárról stb. Végezz értük engesztelő szertartást sietve; ugorj már, szedd össze magad, miért állsz itt csodálkozva? Menj gyorsan a közösséghez! – Áron megkérdezte: Uram, mit látsz? – Ő ezt válaszolta: A halál angyalát látom, amint kivonul, hogy Izrael ellenségeit (= a vétkes izraelitákat) megölje; mert 'Qecef kijött Jahvétől'. (Midrás)

Szammaél angyal, a törvényszegő, minden sátán vezére óráról órára várta Mózes halálát. Így szólt: Mikor jön már el a kijelölt idő vagy pillanat, amikor Mózes meghal, hogy leszállhassak és elvihessem tőle a lelkét? – Róla mondta Dávid: a törvényszegő az igazra leselkedik, és meg akarja ölni, Zsolt 37,32. Nincs ugyanis a sátánok között még egy olyan gonosztevő, mint Szammaél, és a próféták között sincs még egy olyan igaz, mint Mózes, hisz írva van: 'Izraelben nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, akivel az Úr szemtől-szembe találkozott, MTörv 34,10. (...) Szammaél tehát, a gonosztevő, várakozott Mózes lelkére, és így szólt: Mikor kezd már sírni Mihály, és az én szám nevetéssel telni? – De Mihály ezt mondta: Hogyan, te gonosztevő? Én sírjak, te meg nevetsz? (...)

Abban az órában (amikor Mózes halála elérkezett) Isten így szólt Gáborhoz: Gábor, menj és hozd el Mózes lelkét! – Az így válaszolt: Világ Ura! Hogyan nézhetném én végig annak halálát, aki hatvanszor tízezerrel ér fel, és hogyan vonulhatnék haraggal az ellen, akiben ilyen szavak rejtőznek (Móz hálaéneke, MTörv 32)? – Ekkor Isten Mihályhoz fordult: Vonulj ki, és hozd el Mózes lelkét! – Az így szólt: Világ Ura! Én voltam az ő tanítója, ő pedig az én tanítványom, nem láthatom az ő halálát! Ekkor Isten Szammaélhoz, a gonosztevőhöz szólt: Vonulj ki, és hozd el Mózes lelkét!

Ő mindjárt haragba is öltözött, felkötötte kardját, és rémségbe burkolva odament Mózeshez. Amikor meglátta őt, hogy ott ül és írja Jahve teljes nevét, és hogy arcának ragyogása a napéhoz hasonló, Mózes maga pedig Jahve Cebaót angyalához, megijedt tőle, és így szólt: Bizony, nincs angyal, aki Mózes lelkét elragadhatná! – De még mielőtt Szammaél mutatkozott volna, Mózes tudta már, hogy jönni fog. Mikor pedig Mózes meglátta, félelem és rettegés fogta el, mint a szülő asszonyt, és meg sem tudta nyitni a száját, hogy szóljon Mózeshez, míg az meg nem szólalt: (...) Mit akarsz itt? – Ő így válaszolt: Azért jöttem, hogy elvigyem a lelkedet. – Mózes: Ki küldött? – Szammaél válaszolt: Az, aki minden embert teremtett. – Mózes: Nem fogod elvinni lelkemet! (...) Távozz, gonosztevő, ne beszélj így! Menj, menekülj tőlem, nem adom neked a lelkemet! – Szammaél azonnal visszatért, és beszámolt a Mindenhatónak. Isten ezt mondta Szammaélnek: Menj és hozd el Mózes lelkét. – Ő tüstént kihúzta kardját a hüvelyéből, és odalépett Mózeshez. De Mózes megharagudott, kézbe vette a botot, amelyre a teljes Jahve-név rá volt vésve, és teljes erővel Szammaélra sújtott, mire az elmenekült; Mózes pedig üldözte a teljes Jahve-névvel, majd kivett egy sugarat a szemei között lévő ragyogásból, és megvakította Szammaél szemeit.

Most végül elérkezett Mózes számára a pillanat vége. (...) Mózes így szólt Istenhez: (...) Kérlek, ne add lelkemet a halál angyalának kezébe! – (...) Az így szólt hozzá: Ne félj, én magam gondoskodom rólad és temetésedről! (Midrás)

Mikor pedig Mózes meghalt a hegyen, elküldetett Mihály, hogy temesse el a testét. De az ördög káromolta Mózes, gyilkossággal vádolva őt, mert megölte az egyiptomit. Az angyal azonban nem hagyta őt káromolni. Ezt mondta az ördögnek: Félemlítsen meg téged az Isten! (Mózes mennybevétele)

Mert az ördög viaskodott az angyallal (Mihálllyal), és nem akarta megengedni neki, hogy eltemesse (Mózes) testét. Ezt mondta: Mózes gyilkos, hisz megölt egy embert Egyiptomban, és elrejtette a homokban (Kiv 2,12). Ekkor Mihály könyörgött az Istenhez, és mennydörgés és villámlás keletkezett, és az ördög azonnal eltűnt. Mihály pedig eltemette őt (saját) kezeivel. (szláv Mózes-monda)

A gonosz ösztön – Rabbi Eliézer ben Jaakób mondta Rabbi Pinchász ben Jair (200 körül) nevében: Isten így szólt: A gonosz ösztönt én teremtettem. Légy elővigyázatos, nehogy bűnre csábítson! De ha mégis bűnre visz, legyen gondod arra, hogy bünbánatot tarts! Akkor elveszem bűniedet, amint írva van, Iz 46,4: 'Én teremtettem' (a gonosz ösztönt), 'én fogom elvinni' (a bűnt), 'én fogom hordozni és megváltani' a Gyehenna itéletétől. (Midrás)

Rabbi Jehúda ben Nachmáni (280 körül), Rés Lágis (250 körül) tolmácsolója tárta fel: Mit jelent Mik 7,5: 'Ne higgy a gonosznak, és ne bízzál benne'? – Ha a gonosz ösztön ezt mondja neked: Vétkezz! Isten meg fog bocsátani!, ne hidd el, mert írva van: 'Az ember ösztöne gonosz ifjúságától fogva', Ter 8,21. (Talmud)

Isten mondta: Ebben a világban a gonosz ösztön miatt sokasodtak el a vétkek, de az eljövendőben (= a messiási korban) 'kiveszem testetekből a kőszívet (és hússzívet adok nektek)', Ez 36,26; mert írva van: 'Izrael háza nem lesz többé mentsvár, hogy emlékeztessen a vétkekre, stb.' Ez 29,16. (Midrás)

Rés Lágis (250 körül) mondta: Ugyanaz a sátán, ugyanaz a gonosz ösztön, és ugyanaz a halál angyala. Ugyanaz a sátán, mert írva van: 'Ekkor a sátán eltávozott az Úr színe elől', Jób 2,7. Ugyanaz a gonosz ösztön; amott (ugyanis) ez áll: 'Szíve gondolatainak ösztöne „csak” gonosz mindegyre', Ter 6,5, itt viszont ez áll: '„Csak” az életét kíméld!', Jób 2,6. Ugyanaz a halál angyala, mert írva van: '„Csak” az életét kíméld!', Jób 2,6. (Talmud)

A fenti (és hasonló) szövegek figyelembevétele szükségszerű a szentírás-magyarázat során, mert bármily szerteágazóak és fantáziadúsak is ezek a leírások, 1. azon nép körében születtek, amely Isten üzenetét teljes egészében hallotta és hordozta (nem csak a Bibliában rögzített tanítást); 2. az itt szereplő elnevezések, kifejezések és motívumok jó része szerepel a bibliai, újszövetségi szerzőknél is (pl. „a levegő hatalmának fejedelme”, Ef 2,2; „felemelkedni az égbe – aláhullani a pokolba”, Iz 13,14–15; Ez 28,2,8; Mt 11,23; Lk 10,15); 3. az Újszövetség helyenként kifejezetten utal ezekre az elképzelésekre, történetekre (pl. Júd 9: Mózes temetése; 2Pét 2,4 – Júd 6–7: az angyalok vétke földi asszonyokkal); 4. egy esetben az Újszövetség szent könyvként idéz egy ilyen apokrif szöveget

(Júd 14–15 = *etHén* 1,9). – Nyilvánvaló az is, hogy a keresztény hagyomány sokat merített ezekből a *Szentírás*on kívüli leírásokból, illetőleg a leírások alapjául szolgáló szidó hagyományból.

Szükséges és hasznos tehát tanulmányoznunk mindazt, ami a) összhangban áll az *Újszövetséggel*; b) ami kiegészíti ismereteinket; és c) ami megvilágítja az *Újszövetségi Szentírás* egyes helyeinek háttérét és értelmét.

Mindezek alapján – figyelembe véve a fenti szövegek képi nyelvezetét – a sátánra vonatkozó ismereteinket a következőkben foglalhatjuk össze:

a) A sátán kiléte – A sátán főangyal, mint Mihály, Gábor és a többiek (vagyis tiszta szellemi lény; azok közé tartozik, akiknek a hatalma – ismereteink szerint – Isten után a legmagasabb nagyságrendű a szellemi lények világában). – A sátánt Isten teremtette (tehát nem a lehető legtökéletesebb szellemi létező, nem Isten). – A sátán angyalfejedelem, azaz alárendeltjei vannak: 'az ő angyalai', 'a sátánok', 'az ördögök', 'a démonok', 'a tisztátalan lelkek'. (Ez a beszédmód állandó a vallásos nyelvben, de a sátán(ok) számának meghatározásához nem nyújt biztos támpontot. Az „egy és több” kategóriája ugyanis a szellemi létezők világában másként – vagy nem – érvényes, miként az „itt és máshol”, „most és máskor” stb. kategóriák sem.)

b) A sátán bűne (= célja) – A sátán próbatétel elé került és elbukott. (Isten őt sem teremtette gonosznak: szabad döntés következtében lett azzá. Ő is – mint minden teremtett szellemi lény – magában hordozta a bukás lehetőségét, mert teremtették, mert nem abszolút tökéletes, mint Isten.) – Bűne miatt a sátánt Isten letaszította az égből, kizárta a mennyei boldogságból. (Megszűnt az Istennel, teremtőjével való harmonikus kapcsolata; ezzel együtt elveszítette a kapcsolat gyümölcseit is, a békét, az örömet stb. Megtérésre nem volt lehetősége, mert számára nincs „most és máskor”, „így és máshogy”.)

A sátán bűne a gőg, az Isten elleni lázadás: „Trónomat az ég csillagai fölé emelem stb.” (Istennel egyenlő akar lenni, illetőleg Isten fölé kerekedni, megszerezni magának Isten hatalmát és dicsőségét. Természetes,

hogy ez nem sikerülhet, vagyis ez a lázadás értelmetlen, valóban „sátáni”).

Azóta a sátán irigy az emberre. Irigységből elérte, hogy az emberek bűnt kövessenek el, és elveszítsék a paradicsomi boldogságot. Ez is „sátáni” törekvés: ha én nem lehetek boldog, a másik se legyen az! Szívből gyűlöli az embert, minden áron ártani akar neki, például betegséggel gyöttri, halálát okozza. Mindenekelőtt azonban arra törekszik, hogy az ember is vétkezzék, és elveszítse Isten jóindulatát, szeretetét, jótéteményeit. (A sátán bűne időtlen; földi fogalmakban úgy is mondhatjuk, hogy állandóan történik. Ennek az egyetlen és állandó sátáni bűnnek része és evilági vetülete a kísértések sorozata, amellyel a sátán az embereket is Isten elleni engedetlenségre, lázadásra ösztönzi. Követőket keres, társakat a bűnéhez; igyekszik meghiúsítani Isten akaratát, keresztezni Isten terveit a világban.)

c) A sátán indítéka az önzés (bűnös önállítás) két alapvető formája: a hatalomvágy és a boldogságvágy. Mint Istenhez közelálló főangyal, részese Isten hatalmának (ld. alárendelt angyalok), de nem elégszik meg ezzel. Megkívánja Isten hatalmát és dicsőségét, megkísérli megszerezni azt: „Hasonlóvá leszek a Magasságbelihez!” Miután kitaszítják az égből, e világban, az emberek fölött igyekszik minél nagyobb hatalomra szert tenni. Ezzel kárpótolja magát azért, hogy nem uralkodhat az égen. (Hatalmába keríti az embereket, elragadja őket Istentől.)

A boldogságvágy nála bűnös formában jelentkezik. Miután elveszítette az engedelmes angyalokat megillető boldogságot, irigykedik a paradicsomi békében élő emberre: „Téged pedig olyan örömben, boldogságban kellett látnunk, és ez elszomorított bennünket.” Mivel saját, igazi boldogságát visszaszerezni nem áll módjában, „sátáni” örömöket keres magának: bűnre viszi az embert, hadd veszítse el ő is a boldogságát. Örömei a káröröm (az emberrel szemben) és a bosszúállás öröme (Istenrel szemben). (Amikor a szeretetre rendelt teremtmény elbukik, megszületik benne a gyűlölet, és megjelennek annak gyümölcsei. Mindez annál nagyobb fokú, minél nagyobb szeretetre lett volna képes, hiszen: 'mindig a legfelső esik legnagyobbat', vö. *corruptio optimi pessima est.*)

d. A sátán módszere – A sátán sikerének legfőbb titka abban rejlik, hogy nem nyíltan támad, hanem álcázva, rendszerint a jó álarca mögé rejtőzve (vö. „bárányok képében jönnek, belül pedig ragadozó farkasok”; Mt 7,15). Ezt juttatják kifejezésre azok a képek, amelyekben – a róla szóló leírások szerint – megjelenik: kígyó (*Ter* 3,1), szegény koldus (*Talmud Qid* 81a), pásztor (uo., *Sanh* 95a), madár (uo., 107a), a fény angyala (*ÁdÉl* 9), imádkozó angyal (*MózJel* 17).

Az Újszövetség számos esetben kifejezetten is figyelmeztet a sátán álnokságára. „Minden ravaszsággal tele van” a sátán (*Csel* 13,10), „hazug ő, s a hazugság atyja” (*Jn* 8,44), a keresztényeket állandóan a sátán kelepccéje fenyegeti (*Ef* 6,11; *1Tim* 6,9; *2Tim* 2,26). Az ember sohasem érezheti magát biztonságban tőle, mert hisz „a világosság angyalának tettei magát” (*2Kor* 11,14 = *ÁdÉl* 9). Ő a „megtévesztés fejedelme” (*12-PátrVégr Júda* 19,4).

A kígyó ezután felmászott a paradicsomkert falára. Abban az órában pedig, amikor Isten angyalai felmentek Istent imádni, a sátán angyalalakot öltött és énekelte a dicsőítő éneket, mint az angyalok. Közben áthajolt kissé a falon, hogy meglásson őt, mint angyalt. (Móz Jel 17)

A sátán működése zavaró erő az ember életében. Az ember (egyéni és közösségi) kibontakozása eleve a testi és szellemi lét feszültségének jegyében zajlik, ahol a „test” megköveteli a magáét, de a szellem fokoatosan úrrá lesz rajta. A sátán tevékenysége ezt a (feszültségében is kiegyensúlyozott) folyamatot zavarja meg, mégpedig gyakran éppen a szellem oldaláról, amely felé az ember eredendő bizalommal tekint, ill. ahonnan csak jót vár. Ezért fordul elő oly sokszor, hogy az ember a jót rossznak, a rosszat jónak, az ártalmat hasznosnak tartja. Ez a sátán „kelepccéje”.

– A „test” oldaláról támadva a sátán természetellenesen megsokszorozza a testi összetevő erejét, hatását: a testiséggel gúzsba köti a szellemet.

A Sátán Bibliája, 1968 (részletek)

(..) Hajnalodik. Új fény születik az égből. Lucifer feltámadt, hogy most ismét hirdesse: „Ez a Sátán korszaka! A Sátán uralkodik a földön!” A hamis istenek meghaltak. Itt a varázslatos, szeplőtelen bölcsesség hajnala. Diadalmaskodik a TEST, és hatalmas Templomot építünk, szentelünk nevének. Az ember üdve nem az önmegtagadástól függ többé. Mindenki megtudja, hogy az élő és a test világa a legjobb előkészület mindenfajta örök gyönyörökre!

(Előszó)

A Sátán az embert képviseli, aki csak egy másik állat, néha jobb, többnyire rosszabb, mint azok, amelyek négy lábon járnak; az embert, aki mind közül a leggonoszabb állattá lett!

(7. alapigazság)

Ez aszott acél- és kősvatagban felemelem szómat, hogy halljátok. Intek keletre és nyugatra, jelt adok északra és délre, hirdetvén: Halál a gyöngékre, üdv az erőseknek! (Sátán I,1)

Áldottak az erősek, mert birtokolni fogják a földet;

Átkozottak a gyöngék, mert a jármot fogják örökölni!

Áldottak a hatalmasok, mert az emberek tisztelni fogják őket,

Átkozottak az erőtlenek, mert kiirtják őket!

Áldottak a bátrak, mert a világ urai lesznek;

Átkozottak a tisztesszerűek, mert szöges patkók gázolják le őket!

Áldottak a győztesek, mert a győzelem a jog alapja;

Átkozottak a legyőzöttek, mert örökre rabok lesznek!

(Sátán V,1–4)

Nem vagyunk-e mindnyájan természetünknel fogva ragadozó állatok? Létezhet-e tovább az emberiség, ha felhagy azzal, hogy prédálja egymást? Nem pontosabb kifejezése-e a „szeretet”-nek a „gyönyör és testi vágy”, amely a faj fenntartását szolgálja? (...) Gyűlöld ellenségedet teljes szívedből, és ha arcul üt téged valaki egyfelől, SÚJTS oda neki a másik oldalon! Verd őt tönkre, – hisz az önvédelem a legfőbb törvény! (...)

Üss, ha ütnek, utálj, ha utálnak, ítélkezz, ha megítélnek –, tégy hozzá bátran bőséges ráadást is! Szemet szemért, fogat fogért –, igen, négyszeresen, százszorosan! Légy a Réme ellenségednek, és ha útjára engeded, lesz egy kis ráadás-bölcsessége, hogy kérőddzék rajta. Így tekintélyt szerzel magadnak életed minden útján, és lelked – a te halhatatlan lelked –

élni fog. Nem elérhetetlen paradicsomban, hanem azok fejében és csontjaiban, akik megtanultak tisztelni téged. (Sátán III,4–9)

6. Márk tanítása

Jézus próbatételének történetét Márk nem csupán az időrendi illeszkedés miatt közli írásának első fejezetében. Szerinte ez az elbeszélés irányadó, vagyis (hasonlóan az előző és következő részekhez: 1,9–11; 1,14–15) Jézussal kapcsolatban alapvető, lényeges teológiai gondolatot tartalmaz: Jézus győzött a kísértések, a sátán felett. Ez a gondolat Márk evangéliumának egyik vezérfonala.

Az evangélista többször is kitér arra írásában, hogy Jézus élete mindvégig tele volt kísértésekkel, próbatételekkel. „Kísértették” őt a farizeusok: égi jelet kértek tőle (8,11), álnok kérdéseket tettek fel neki, hogy „próbára tegyék” (10,2), vagy az adópénzzel kapcsolatban „törbe csalják” (12,15). Nem véletlen, hogy mindezekben az esetekben a **πειράζειν** [*peirazein*] = kísérteni szó áll az eredeti szövegben. De megkísérti őt saját tanítványa, Péter is: el akarja téríteni őt a szenvedés útjáról. Jézus válasza igen kemény: „Távozz, sátán!” (8,33). „Kísértést” (= próbatételt) jelentenek számára a getszemáni éj gyötrelmei is. Márk még itt, Jézus földi életének utolsó perceiben is megemlékezik a Mester útját követő kísértésekről: „Virrasszatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek! – mondja Jézus tanítványainak. – A lélek ugyan kész, de a test erőtlén...” (14,38).

Ha mindezek mellett tekintetbe vesszük a számos ördögűzést is, amelyről Márk beszámol, egészen nyilvánvaló számunkra, hogy az evangélista különös gonddal igyekszik bemutatni, hogy Jézus élete tele volt próbatételekkel, kísértésekkel, de ő helytállt, döntő győzelmet aratott a sátán felett. Isten uralma (= az új paradicsom) megkezdődött, a sátán uralmának vége. Az ördöggel, és csatlósaival, a tisztátalan lelkekkel, démonokkal szemben verhetetlen az Isten Lelkével megerősített Isten Fia (1,21–28.32–34.39; 3,11.22–30; 5,1–20; 9,14–29). Jézus fellépése („jöve tele”, vö. **ἐρχομαι** [*erchomai*], 1,14.24.39) döntő vereséget jelent a démonok számára: nekik is el kell ismerniük őt, mint az Isten Fiát (1,24).

Mindehhez Márk evangéliumában alkalmas bevezető volt a pusztai próbatétel jelképekben gazdag leírása.

Amikor Márk különös figyelmet szentel Jézus kísértéseinek és a sátán feletti győzelemnek, nem tesz mást, mint kidomborít, előtérbe helyez egy adott gondolatot a fennmaradt Jézus-hagyományból. Az *Újszövetség* számos helye tanúsítja, hogy Jézus nagy jelentőséget tulajdonított megkísértésének. Láthatjuk ezt egyik példabeszédéből például (az erős emberről, Mk 3,27), amelyben utal arra, hogy legyőzte a sátánt. Ez a győzelem volt az, melynek alapján teljhatalommal rendelkezett a gonosz lelkek felett. Későbbi győzelmei (próbatételek, ördögűzések) már nem alkalomszerű támadások a sátán ellen. Sokkal többet jelentenek. Azt, hogy az üdvösség ideje elkezdődött, folyamatban van a sátán megsemmisítése (vö. Mk 1,24: ἀπολέσαι [apolesai] = elveszíteni). Ebben a tanítványok is részt vesznek, – és ez kitörő örömmel tölti el Jézust, amikor visszatérnek térítő útjukról, és elbeszéli a sátán felett aratott győzelmeiket. Örömeben így kiált fel: „Láttam a sátánt, mint villámot az égből lezuhanni!” (Lk 10,18: „letaszíthatni”).

A sátánt (‘először’) Isten taszította le az égből, de bukása csak akkor vált véglegessé, döntő verességgé, amikor Jézus, az Ember győzött felette, és e győzelem erejében tanítványai is győzedelmeskednek. Íme, már most ez a helyzet: a sátán tehetetlen, „megkötötték”, „kirabolják” (Mk 3,27), a paradicsom feltáru (vö. „kígyókon, skorpiókon jártok”, Lk 10,19), a kiválasztottak neve be van írva az élet könyvébe (uo. 20).

Ez a győzelem és a Jézussal kezdődő paradicsomi állapot csak a bűnt zárja ki, a kísértést nem. Sőt, a próbatételek szükségszerűen jelen vannak (a földi paradicsom ezért nem azonos még a „Mennysorzággal”!). Jézus pusztai tartózkodása idején ugyanis az események valójában nem időben, hanem csak logikailag követik egymást: Jézus nem egyszer, hanem folyamatosan („negyven napig”) szenved kísértést, folyamatosan áll ellen a csábításnak, és ezért (nem ezután) valósul meg körülötte a paradicsom. Az Istenhez való közelség és hűség (itt a földön) nem zárja ki a kísértést, jöllehet a hűség és engedelmesség paradicsomot hoz létre. A keresztény ember is újra és újra kísértést szenved, mégis paradicsomban él, a béke és a szeretet országát alakítja, ha Jézussal együtt hűséges az Atyához.

Az Újszövetségnek ez a tanítása egészen eredeti. A sátánnak a jelenben kezdődő megsemmisüléséről nem tud sem az Ószövetség, sem a zsinagógai oktatás, sem Kumrán. Jézus kijelentései azonban egyértelműek és határozottak, bár a sátán vereségének ténye még csak a hit szemével látható. A sátán még hatalmába kerít. Azok fölött azonban semmi hatalma sincs többé, akik hisznek Jézusban, akik „ővele vannak”.

Azért mondtam el ezeket nektek, hogy békességet találjatok bennem. A világban üldözést szenvedtek, de biztatok, mert én legyőztem a világot!
(Jézus búcsúbeszéde, Jn 16,33)

7. Függelék

Rabbi Rashi (1040–1105) kommentárjából – Iz 53,5: *Söluménu* – Azok a csapások, amelyeknek reánk (ti. a pogány népekre) kellett volna beteljesedniük, reá (Izraelre (hullottak, vagy más értelmezés szerint mi békeségben voltunk és a feddés bennünket illetett volna, de bűneink miatt reá, Izraelre hullott.¹

Edfuban Kr. e. a 3. századra megváltozott az egyiptomiak gonoszról alkotott fogalma. Az állandó harcok közepette az egyiptomiak, éppúgy, mint az izraeliták, kezdték a világot feketének és fehérnek látni, nem pedig sokszínűnek. Ez az istenekről alkotott felfogást is érintette. Kialakulóban volt az egységes gonosz fogalma. Az edfui templomot **Hószusznak**, Szét unokaöccsének szentelték. Szétet vagy kétezer éven át a pusztító erők forrásaként tisztelték, ekkortájt azonban véres pusztítását kezdték gonosznak látni, akit el kell pusztítani. Ennek ábrázolását látjuk a templom falán, amint a hatalmas Hórusz legyőzi az aprócska víziló képében ábrázolt Szétet. Szét előbb még a lábain áll, megbéklyózva, aztán már a hátán fekve, Hórusz lándzsájával halálra sebezve. Ez nagy újdonság. Szét egykor hatalmas istenség volt, aki előtt hódoltak, most pedig minden gonoszság megtestesítője, akit le kell győzni.

¹ SCHWEITZER JÓZSEF, *Deutero-Jesája és a Szenvedő-szolga dalok a zsidó exegézisben*, in „*Akik az igazságra oktattak sokakat...*”, Szent István Társulat, Budapest 2005, 319.

Korán / Kereszténység – Mindkét vallás gonosz lénynek tekinti a sá-tánt, az emberiség megkísértőjének. Ő az, aki tévútra vezeti az embert. Az iszlámban azonban nem tekintjük a sá-tánt Isten ellenségének. A sá-tán az ember ellensége. Isten magasabban áll annál, semhogy ellensége lehessen. A gonosz ellen a dzsiháddal harcolunk. A dzsihád azt jelenti, hogy minden erőnkkel azért küzdünk, hogy Istennek tetsző életet él-jünk. A Próféta azt mondja: a dzsihád legkiválóbb formája az a dzsihád, amelyet az ember a saját vágyai ellen vív. A sá-tán próbák elé állít. Min-den embert egy angyal és egy ördög kísér. Amikor az angyal a jó útra vezetne minket, a sá-tán megpróbál ettől eltéríteni. Az angyal a jobb vál-lunkon ül, az ördög a balon.

Kempis Tamás – *Míg e világban élünk, megpróbáltatás és kísértés nélkül nem lehetünk. Ezért van megírva Jób könyvében: „Csupa kísértés az ember élete a földön”.*

(c) Azért úgy volna rendjén, hogy mindnyájan figyeljünk a ránk leselkedő kísértésekre, és virrasztva imádkozzunk; alkalmat ne adjunk az ördögnek arra, hogy túljárjon az eszünkön, mert az ördög sohasem alszik, hanem körüljár, keresve, kit nyelhetne el. Senki sem olyan tökéletes és szent, hogy némelykor kísértésbe ne esnék, lehetetlen azoktól teljesen megszabadulnunk.

b) A kísértések azonban igen gyakran igen hasznosak, ha mégoly keservesek és súlyosak is: mert megalázzák, megtisztítják és lélekben kiművelik az embert. Minden szent sok megpróbáltatáson és kísértésen ment át, úgy haladt előre a jóban. (...)

(a) Ember amíg csak él, teljesen sohasem lehet biztonságban a kísértésektől, mert bennünk van a kísértések forrása: hiszen rosszra hajló akarattal születtünk. Amint az egyik kísértés visszahúzódik, egy másik üti fel a fejét: mindig van, ami gyötörjön, mert elvesztettük hajdani kincsünket, a háborítatlan boldogságot. A vasat a tűz próbálja meg, az igaz embert a kísértés. Sokszor nem tudjuk, mire vagyunk képesek, és a kísértés megmutatja, mik vagyunk. (Kempis Tamás: Krisztus követése)

Felhasznált irodalom

- W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Springer, Berlin 1962¹⁷, נסבן címszó.
- TARIÁNYI BÉLA, *Az örömhír Márk evangélista szerint, A Mk 1,1-15 magyarázata*, Szt. Jeromos Kat. Bibliatársulat, Budapest 1998⁴.
- Henoch Apokalypsise*, ford. HAMVAS BÉLA, Bibliotheca, Budapest 1945.
- Egyiptomi Halottaskönyv CXI fejezet*, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1994.
- Egyiptomi Halottaskönyv CXII-CXC fejezet*, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1995.
- KÁKOSY LÁSZLÓ, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- KÁKOSY L. – VARGA EDITH, *Egy évezred a Nílus völgyében*, Gondolat Kiadó, Budapest 1970.
- KÁKOSY L., *Varázslás az ókori Egyiptomban*, Lárky Könyvkiadó, Budapest 2002.
- OTTO BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (Stuttgarter Bibel-Studien 58), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1972.
- H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-V., C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1982.

KOCSIS IMRE

Kívánság, belső meghasonlottság és a megváltást követő megújult élet

Róm 7,7–8,17

Az ember megkísértettségéről, bűnre való hajlamáról és a bűnnek való kiszolgáltatottságáról Szent Pál többször is ír leveleiben, de azt is hangsúlyozza, hogy Krisztus megváltása következtében a hívő ember biztos segítséget kap Istentől ahhoz, hogy Isten szeretetében meg tudjon maradni, és Isten akaratának megfelelően tudjon élni (vö. *1Tessz* 4,1–12; *1Kor* 5–6; 10,1–13; *2Kor* 11,1–4; *Gal* 5,13–26). A téma részletes és rendszerezett kifejtését a *Római levél* 7. és 8. fejezeteiben találjuk. Értekezésünk lényegében ennek elemzésére irányul.

1. A Róm 7–8 helye és szerepe a megigazulásról szóló érvelésben

Miután az 1,18–4,25 egységben Pál nyilvánvalóvá tette, hogy a megigazulás Jézus Krisztus megváltása révén Isten ingyenes kegyelméből jut osztályrészül a híveknek, az 5,1–8,39 egységben a megigazulás gyümölcseire irányítja a figyelmet. Ezek közé tartoznak: az Istennel való kien-gesztelődés és béke (5,1–11), a bűn szolgaságából való felszabadulás (6,1–23), a törvénytől való szabadság (7,1–6), valamint az, hogy a hívek a Szentlélek irányítása alatt állva Isten gyermekeinek és Krisztus társ-örököseinek tudhatják magukat (8,1–39). A felsorolt témákhoz kapcsolódóan az apostol hosszabb megfontolásokat tesz a bűn és a kegyelem (5,12–21), valamint a törvény és a bűn (7,7–25) kapcsolatáról.

A 7. és a 8. fejezetek szorosan összetartoznak. A 7,1–6-ban Pál azt tudatosítja, hogy a keresztény ember nem áll többé a törvény uralma alatt, hiszen a törvény csak addig kötelezi az embert, amíg él. Ám a keresztények a keresztségben Krisztussal együtt meghaltak (6,3–4), s így szabaddá váltak a törvénytől.

A szakasz végén az alábbi, igen tanulságos kijelentések olvashatók: „Amíg ugyanis a test szerint éltünk, a törvény folytán a bűnök szenvedélyei működtek tagjainkban, s azok halálra hoztak gyümölcsöt. Most azonban, miután meghaltunk annak, ami minket fogva tartott, felszabadultunk a törvény alól, hogy a Lélek újdonságában szolgáljunk, és ne a betű elavult módján” (7,5–6). Ezeket a mondatokat témafelvezetésnek tekinthetjük, hiszen az első mondat (7,5) tartalmát a 7,7–25-ben, a másodikét (7,6) pedig a 8,1–17-ben fejti ki az apostol.

2. Róm 7,7–25

⁷Mit mondjunk tehát? Azt, hogy a törvény bűn? Semmi esetre sem! De a bűnt nem ismertem, csak a törvény által, mert a kívánságot nem ismertem volna, ha a törvény nem mondaná: „Ne kívánd!”. ⁸De a bűn, mivel alkalmat kapott a parancs által, felkeltett bennem minden kívánságot; törvény nélkül ugyanis halott volt a bűn. ⁹Valamikor én törvény nélkül éltem, de amikor a parancs megérkezett, a bűn életre kelt, ¹⁰én pedig meghaltam, és a parancs, amelynek életet kellett volna adnia nekem, számomra halált hozónak bizonyult. ¹¹Mert a bűn, amely alkalmat nyert a parancs által, becsapott engem, és megölt általa. ¹²Így tehát a törvény szent, a parancs is szent, igaz és jó. ¹³Az lett hát a halálom, ami jó? Semmi esetre sem. Hanem a bűn, hogy bűnnek mutakozzék, halálat okozta olyasmivel, ami jó, és a bűn így felettébb bűnösnek bizonyult a parancs által.

¹⁴Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én azonban testi vagyok, rabszolgája a bűnnek (szó szerint: el vagyok adva a bűnnek). ¹⁵Magam sem értem, hogy mit teszek. Mert nem azt teszem, amit akarok, hanem azt teszem, amit gyűlölök. ¹⁶De ha azt teszem, amit nem akarok, helyeslem a törvényt, hogy jó. ¹⁷Így már nem is én cselekszem azt, hanem a

bennem lakó bűn. ¹⁸Tudom ugyanis, hogy a jó nem lakik bennem, azaz a testemben; mert megvan bennem az akarat a jóra, de a jót megtenni nem tudom. ¹⁹Hisz nem teszem a jót, amelyet akarok, hanem azt teszem, amit nem akarok, a rosszat. ²⁰Ha pedig azt cselekszem, amit nem akarok, már nem én teszem azt, hanem a bűn, amely bennem lakik. ²¹Így tehát én, aki a jót akarom tenni, azt a törvényt találom, hogy a rossz áll hozzám közel; ²²mert belső emberi voltom szerint gyönyörűségemet találom Isten törvényében, ²³de más törvényt érzek tagjaimban, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a bűn törvényének foglyává tesz, amely tagjaimban van. ²⁴Ó, én szerencsétlen ember! Ki szabadít meg e halálnak testétől? ²⁵Hála legyen Istennek, Jézus Krisztus, a mi Urunk által! Így tehát én magam az értelmem által Isten törvényének szolgállok, a test által azonban a bűn törvényének.

A szakasz két alegységre bontható: az elsőt a 7–13. versek, a másodikat a 14–25. versek alkotják. Az elsőben múlt időben állnak az igék, és a hangsúly azon van, hogy a bűn miatt a törvény éppen az ellenkezőjét éri el, mint ami az eredeti célja lett volna. A második alegységben, jelen idejű igékkel, a bűn uralma alá került ember meghasonlott állapotát mutatja be az apostol.¹

Fontos hangsúlyozni, hogy Pál főcélja nem antropológiai, hanem apologetikus: elsősorban nem az emberben végbemenő benső konfliktusokat kívánja elemezni, hanem a törvénnyel kapcsolatos kijelentései helytelen értelmezésének akarja elejét venni. Korábbi fejtegetései során ugyanis többször (3,20; 4,15; 5,13.20; 6,14; 7,5) szoros kapcsolatba hozta a törvényt és a bűnt. Ez a tény könnyen azt a gyanút kelthette a zsidó és a zsidó-keresztény kortársaiban, hogy az apostol voltaképp azonosítja a két valóságot. Pál ezért tartja fontosnak, hogy a törvény és a bűn kapcsolatáról bővebben szóljon. Világossá teszi, hogy a törvény önmagában tekintve „szent, igaz és jó” (7,12). Sőt a törvény „lelki” (7,14), vagyis Isten Lelkétől származik, s hitelesen fejezi ki Isten akaratát. Tehát nem a

¹ A Róm 7,7-25-tel kapcsolatban bőséges szakirodalom áll rendelkezésünkre. A fontosabbnak tartott tanulmányokra, valamint a *Római levél*hez írt jelentősebb kommentárokra a részletkérdések fejtegetései során fogunk hivatkozni.

törvény eredetével vagy tartalmával van a probléma, hanem a hatékonyságával: a bűn hatalmával szemben gyengének bizonyult.²

2.1. Az „én” kiléte

Mielőtt a szakasz néhány kijelentését közelebbről megvizsgáljuk, mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogyan is értelmezendő az egyes szám első személyben történő előadás: kicsoda is az alanyként megjelenő „én”? A 7. és a 8. fejezetek kapcsolatát ismertetve voltaképp már kinyilvánítottuk azt a meggyőződést, hogy a 7. fejezet szóban forgó szakaszában nem a megigazult, hanem a megigazulást nélkülöző emberről van szó. Persze nem feledhetjük, hogy az egyháztörténelem során a 7,14–25 szakaszt többen úgy tekintették, mint ami a megkeresztelt ember belső küzdelméről szól.³ Luther Márton éppen erre a szakaszra alapozta azt a tanítását, hogy a keresztény ember egyszerre igaz és bűnös (*simul justus et peccator*).⁴ A mai exegeták között kevesen vannak, akik ilyesformán értelmezik a szövegegyeséget.⁵ A biblikusok túlnyomó többsége – felekezeti hovatartozástól függetlenül – úgy látja, hogy a szakaszban a „régí”, megváltatlan ember állapotát mutatja be az apostol.⁶ Erre vonatkozólag több meggyőző érv is felsorakoztatható: a) A 6. fejezetben Pál azt állítot-

² Pál apostol törvénnyel kapcsolatos felfogásához vö. H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982²; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Fortress, Philadelphia 1983; M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 115–128; I. BENDIK, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die «New Perspective on Paul»*, Kohlhammer, Stuttgart 2010, 188–194.

³ A Róm 7,14–25 értelmezéstörténetéhez vö. S. LYONNET, *Les étapes du mystère du Salut selon l'épître aux Romains*, Cerf, Paris 1969, 139–160; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer II* (EKK VI/2), Benziger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vlyn 1989², 101–117.

⁴ Luther nézetének bővebb kifejtéséhez lásd V. STOLLE, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 210–228.

⁵ Vö. A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 210–213; C. E. B. CRAINFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans I* (ICC), T&T Clark, Edinburgh 1975, 342–347; J. D. G. DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A), Nelson & Electronic, Nashville 1988, 387 sköv.; PECSUK O., *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*, Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 266k.

ta, hogy a keresztények felszabadultak a bűn uralma alól. Így az a kijelentés, hogy „el vagyok adva a bűnnek” (7,14), csak a megváltatlan emberre érvényes. b) A szakaszból hiányoznak azok a sajátos megnevezések, amelyek egyéb szövegekben a keresztények állapotát jelölik (pl. a Lélek által történő vezetés). c) A 8,1-ben Pál egyértelműen kijelenti, hogy az előzőekben bemutatott reménytelen állapot a Krisztushoz tartozókra már nem vonatkozik.

Persze tovább kérdezhetünk: konkrétan ki is az az „én”, aki a szóban forgó szakaszban megszólal? Erre vonatkozólag több vélemény is napvilágot látott a biblikusok körében.

a) A múlt század kezdetén közkedvelt volt az a nézet, miszerint autobiografikus szövegrésszel állunk szemben.⁷ Pál itt saját tapasztalatát írja le, amelyet fiatalkorában átélt, amikor a mózesi törvény követelményeivel szembesült. Ez a nézet Werner Georg Kümmel 1929-ben megjelent monográfiáját⁸ követően túlhaladottnak mondható (legalábbis a klasszikus formájában, vagyis ha az autobiografikus jelleget kizárólagos értelemben vesszük). Egyfelől ellentmondani látszik annak, amit Pál más helyen (*Fil* 3,6; *Gal* 1,13–14) farizeusmúltjáról ír. Másfelől nem fedelhetjük, hogy a szóban forgó szakasz voltaképp a törvény apológiája. A leírtaknak csak akkor van igazán meggyőző erejük, ha bennük nemcsak Pál személyes élménye tükröződik. Az egyes szám első személy tehát nem más, mint retorikus forma egy általánosabb érvényű valóság

⁶ Vö. R. BULTMANN, *Röm 7 und die Anthropologie des Paulus*, in *Exegetica* (szerk. E. Dinkler), J. C. B. Mohr, Tübingen 1967, 198–209; LYONNET, *Étapes*, 156–160; K. KERTELGE, *Paulinische Anthropologie nach Röm 7*, in *ZNW* 62 (1971) 105–114; E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), J. C. B. Mohr, Tübingen 1973, 190; J.-M. CAMBIER, *Le „moi” dans Rom. 7*, in *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (szerk. L. de Lorenzi), St Paul’s Abbey, Rome 1976, 13–44: főképp 35–38; H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK NT VI), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1977, 229; FARKASALVY D., *A római levél*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1983, 90; D. ZELLER, *Der Brief an die Römer* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1985, 138; WILCKENS, *Römer*, 76; J. A. FITZMYER, *Romans* (AB 33), Doubleday, New York 1993, 464 sköv.; P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 105–107; O. HOFIUS, *Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7–25a*, in Uö, *Paulusstudien II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 104–154, 111. Visszafogottabban nyilatkozik K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK NT 6), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006³, 162.

⁷ A nézet egyik meghatározó jelentőségű képviselője G. A. DEISSMANN, *Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1911.

⁸ W. G. KÜMMELE, *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus*, Hinrichs, Leipzig 1929.

kifejezésére.⁹ Mindazonáltal több kutató is azon véleményének ad hangot, miszerint nem zárható ki annak lehetősége, hogy a leírtak háttérében valamilyen formában Pál személyes tapasztalata is ott áll.¹⁰

b) Az „én” azzal a fiatal zsidó fiúval azonos, aki a gyermeki ártatlanság korából a kamaszkorba lép át, s ezért a mózesi törvény előírásai kötelező érvényűekké válnak számára.¹¹ Ez a nézet sem igazán meggyőző. Pál érvelése nem pusztán kamaszkori problémákra vonatkozik. Azt is nehezen tudnánk megmagyarázni, miként állíthatná Pál egy körülmetélt és törvényben már oktatást nyert izraelita fiúról, hogy „törvény nélkül” (7,9) élt.

c) Az „én” voltaképp Izraelt, illetve az emberiséget jelöli a Sínai-hegyen történt törvényadás előtt és után.¹² A nézet képviselői arra hivatkoznak, hogy a Róm 5,12–21-ben Pál három nagy üdvtörténeti szakaszt különböztet meg: Ádámtól Mózesig – Mózesről Krisztusig – a Krisztus-

⁹ Ilyesfajta retorikus „én” található az egyéni panasz- és hálaadó zsoltárokból, valamint a qumráni himnuszokban (pl. IQH 1,21–23; 3,24–26; 4,30–38). Egyesek az ókorban jól ismert *prosopopoiia* kifejezésformára utalnak: a beszélő egy másik személyt jelenít meg. Vö. S. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven 1994, 258–284. Mindazonáltal kérdés, hogy az „én”-től Pál tényleg teljesen függetleníti-e magát.

¹⁰ Vö. R. H. GUNDRY, *The Moral Frustration of Paul before his Conversion. Sexual Lust in Romans 7:7–25*, in *Pauline Studies* (Festschrift F. F. Bruce), W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1980; 228–245; G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 181–268; J. Ch. BEKER, *Der Sieg Gottes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, 99k; J. LAMBRECHT, *The Wretched „I” and its Liberation. Paul in Romans 7 and 8*, Peeters Press, Louvain 1992, 73–91; M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (Erträge der Forschung), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 157. A Fil 3,6-ban olvasható kijelentés, miszerint Pál farizeusként „a törvény szerinti igazság dolgában kifogástalan” volt, szerintük nem mond ennek ellen. A Fil 3,6-ban ugyanis Pál korábbi, farizeusi álláspontja tükröződik, a Róm 7-ben viszont az a nézet, ahogyan Pál keresztényként visszatételekint megtérés előtti múltjára.

¹¹ Vö. R. CORNELI, *Epistola ad Romanos*, Lethielleux, Paris 1890, 363–367; F. PRAT, *Théologie de saint Paul I*, Beauchesne, Paris 1909 276 sköv.

¹² Vö. G. SCHRENK, art. ἐντολή, in *ThWNT* II (1935) 547; E. STAUFFER, art. ἐγώ, in *ThWNT* II, 355k; P. BENOIT, *La loi et la croix d’après Saint Paul. Rom. VII,7–VIII,4*, in *Uö, Exégèse et théologie* II, Cerf, Paris 1961, 9–40, főképp 11–19; A. VAN DÜLMEN, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968, 109k; D. J. MOO, *Israel and Paul in Romans 7.7–12*, in *NTS* 32 (1986) 122–135; LAMBRECHT, *Wretched „I”*, 64 sköv.; FITZMYER, *Romans*, 465.

sal kezdődő kor. A törvényadás Mózes által történt, és csak ettől kezdve lehet igazi törvényszegésről beszélni. Ezen magyarázatot illetően „a bűnt nem ismertem” (7,7) okoz nehézséget, hiszen az emberek Mózes előtt is követtek el bűnt. Persze a megjegyzést tágabb értelemben is fel lehet fogni: törvény nélkül az ember nem volt teljes tudatában bűnös tette súlyosságának (vö. *Róm* 3,20).

d) Az „én” Ádámmal, az emberiség ősatyjával azonos.¹³ A 7,7–13-ban ugyanis több lehetséges kapcsolódási pont állapítható meg a paradicsomkertről szóló elbeszéléssel:

- „Törvény nélkül éltem” (9a v.): utalás Ádám eredeti helyzetére.
- „Parancs” (ἐντολή: 8. 9a. v.): a *Ter* 2,16–17-ben adott tilalomra utal.
- „A bűn alkalmat talált” (8a. 11a. v.): A „bűn” (ἁμαρτία) itt meg személyesített hatalomként jelenik meg, s lényegében azt a szerepet tölti be, mint amit a *Ter* 3-ban a kísértő kígyó, illetve a *Bölcs* 2,24-ben az ördög.
- „Felkeltett minden kívánságot” (8b. v.): a mondat a *Ter* 3,6-ra vonatkoztatható („az asszony látta, hogy a fa evésre jó, szemre szép és tekintetre gyönyörű”).
- „Becsapott engem” (11. v.). Ez a megfogalmazás a *Ter* 3,13-ra emlékeztet, ahol Éva mondja védekezésként: „a kígyó rászedett engem”.

¹³ Vö. LYONNET, *Étapes*, 113–137; KÄSEMANN, *Römer*, 183–188; SCHLIER, *Römerbrief*, 223–226; R. SCHNACKENBURG, *Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes*, in *Jesus und Paulus* (Festschrift W. G. Kümmel) (szerk. E. E. Ellis, – E. Gräßer), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 283–300, 293k; FARKASFALVY, *Római levél*, 82–84; WILCKENS, *Römer*, 79–83; STUHLMACHER, *Römer*, 98–100; THEOBALD, *Römerbrief*, 157; HOFIUS, *Der Mensch im Schatten Adams*, 125–135; U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2003, 369k; HAACKER, *Römer*, 163 sköv.; S. SCHREIBER, *Der Römerbrief*, in *Einleitung in das Neue Testament* (szerk. M. Ebner – S. Schreiber), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 280 és 296; A. REICHERT, *Literarische Analyse von Römer 7,7–25a*, in *The Letter to the Romans* (szerk. U. Schnelle), Uitgeverij Peeters, Leuven 2009, 297–325; E. SÜLD, *Adam bei Paulus in Römer 7: Bemerkungen zur paulinischen Paradiesgeschichte*, in *The Letter to the Romans*, 771–777.

Bár ez a magyarázat sokak tetszését elnyerte, mégis úgy látjuk, hogy több nehézség, illetve nyitott kérdés is felmerül vele kapcsolatban:

– A szakaszban Ádám neve nincs megemlítve, szemben a *Róm* 5,12–21-gyel.

– A kifejezésmódot tekintve csak a 7,11-ben találunk egyértelmű kapcsolódási pontot a paradicsomkert elbeszéléssel (ἐξαπατάω = becsap, félrevezet; LXX: ἡπάτησεν; *Róm* 7: ἐξηπάτησεν).

– Az apostol nem az Ádámnak adott tilalmat idézi, hanem a dekalógus utolsó parancsát.

– A „törvény” (νόμος) szó a *Római levél* egyéb helyein – leszámítva néhány egész általános alkalmazást – a Sínai-hegyen adott mózesi törvényt jelöli. Ez a megállapítás a 7,14–25-re is érvényes. Miért kellene a 7,7–13-ban másként értelmezni a főnevet? Ezzel az ellenvetéssel szemben többen arra a korabeli szemléletre utalnak, amelyet a *Targum Neofiti* I tükröz. Ebben ugyanis *Ter* 2,15-re vonatkozólag ez áll: „Az Úr Isten fogta az embert, és az Éden kertjébe helyezte, hogy megtartsa a törvényt és kövesse annak parancsait.”¹⁴ Kérdés persze, hogy Pál feltételezhette-e olvasói részéről ennek a sajátos zsidó szemléletnek az ismeretét.¹⁵

– Azok, akik az „ént” Ádámmal azonosítják, csak a 7,7–13 al egységre vonatkozólag tehetik ezt meg. A 7,14–25-ben már más-ként kell az „ént” értelmezniük: úgy, mint az „Ádám árnyékában élő ember” (E. Käsemann¹⁶), vagy mint a törvény teljesítésére kötelezett zsidó (S. Schreiber¹⁷). Mivel a 7,7–25-ben ugyanaz az „én”, ugyanaz a „törvény” és ugyanaz a „bűn” szerepel, nem látszik igazán logikusnak a fenti megkülönböztetés.

¹⁴ Vö. főképp LYONNET, *Étapes*, 135; WILCKENS, *Römer*, 79.

¹⁵ Vannak, akik azt is nehézségként említik, hogy a *Ter* 3-ban voltaképp nem Ádám, hanem Éva megkísértéséről van szó. Pl. GUNDRY, *Moral Frustration*, 230 sköv. Az ellenvetést nem tekinti döntő érvényűnek S. KRAUTER, *Eva in Röm 7*, in ZNW 99 (2008) 1–17.

¹⁶ KÄSEMANN, *Römer*, 190. Hasonlóképpen HOFIUS, *Der Mensch im Schatten Adams*.

¹⁷ SCHREIBER, *Römerbrief*, 280.

A felsorolt értelmezési módok közül nagyon nehéz választani, hiszen mindegyiknek van támadható pontja. Éppen ezért a nézetekben levő ösztönző elemek alapján igyekszünk egyéni álláspontot kialakítani.¹⁸ E tekintetben a harmadik magyarázati mód a leginkább a figyelemre méltó, bár a negyedik nézet, sőt az első nézet módosított változata – a leírtakban valamiképp Pál tapasztalata is jelen van – sem teljesen elutasítandó. A harmadik magyarázati mód joggal hangsúlyozza, hogy a szakasz értelmezésénél nem szabad figyelmen kívül hagyni az 5,12–21 tartalmát, főképp az alábbi kijelentéseket: „egy ember által jött a *bűn* (ἁμαρτία) a világba” (5,12); „A törvény azonban *közbejött* (παρεισῆλθεν), hogy megsokasodjék a véték” (5,20) (vö. 7,9: jött a parancs ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς). A 7,7–25-ben tehát mindvégig az „Ádám árnyékában élő emberről” van szó, aki a mózesi törvénnyel szembesülve tapasztalja meg a bűn pusztító erejét. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy az 5,12–21-ben az egész emberiséget érintő üdvtörténeti távlat áll előttünk, míg a 7,7–25-ben az ember mint olyan kerül a figyelem középpontjába.¹⁹ Így a leírtakban valamiképp mindenki önmagára ismerhet, aki az Istentől jövő törvénnyel szembe találja magát. Úgy gondoljuk, hogy a „törvény nélkül éltem” (7. v.) kijelentést nem szükséges szigorú időhatárhoz kötni (bár az 5,12–21 üdvtörténeti felvázolása alapján a megjegyzést csak a Sínai-hegyen történt törvényadást megelőző emberiségre lehetne érteni). A kijelentés egyszerűen egy logikai érvelés kezdete is lehet: induljunk ki abból a helyzetből, hogy „törvény nélkül éltem”.²⁰ Persze azt is fontos kiemelni, hogy az Ádám örökségét hordo-

¹⁸ A szakirodalomban is megfigyelhető, hogy egy-egy kutató több magyarázati módot igyekszik egymással összekapcsolni: pl. Ádám és autobiográfikus vonások: THEISSEN, *Psychologische Aspekte* 181–268; THEOBALD, *Römerbrief*, 157; Izrael és autobiográfikus vonások: MOO, *Israel and Paul*, 122–135; LAMBRECHT, *Wretched „I”*, 64–91; Izrael és Ádám: A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu selon l'épître aux Romains*, in RB 57 (1950) 368–375; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001², 273k.

¹⁹ Igen találó G. SCHRENK (ἐντολή, 547) megkülönböztetése: *menschheitgeschichtlich* – *menschengeschichtlich*.

²⁰ Hasonlóképpen vélekedik – úgy tűnik – ZELLER, *Römer*, 139. Arról sem feledkezhettünk meg, hogy a zsidósággal rokonszenvező pogányoknak is volt lehetőségük a törvény megismerésére és elfogadására. Mindazonáltal S. Stowers tézise, miszerint a 7,7–25-ben leírtak kizárólag nem-zsidókra vonatkoznak, nyilvánvalóan egyoldalú.

zó ember helyzetét az apostol keresztény megközelítésből, a Krisztusba vetett hit fényében tárja elénk.

Mivel az 5,14-ben Pál a mózesi törvény megszegését Ádám törvényszegésével hozza összefüggésbe, egyáltalán nem zárható ki, hogy a 7,7–13-ban a paradicsomkert-elbeszélést is szem előtt tartotta. Ám nem kizárólag Ádám tapasztalatáról akart szólni. Ez inkább a tágabb hátteret képezi. A mózesi törvény átadását követő kedvezőtlen helyzetet Ádám engedetlenségére való kitekintéssel mutatja be. Ha elfogadunk ilyesfajta rejtett utalást a paradicsomkert-elbeszélésre, még inkább lehetővé válik, hogy a leírtaknak általánosabb érvényt tulajdonítsunk.²¹

2.2. A kívánságokat kiváltó törvény (7,7–13)

A Pál által idézett tilalom – „ne kívánd” – a dekalógus 9. és 10. parancsolatában egyaránt megjelenik. A *Kiv* 20,17 héber szövegében szereplő חָמַד (*chamad*) ige nemcsak a belső érzést jelöli, hanem a belőle fakadó cselekvést is. A „kívánni” voltaképp annyit jelent, mint törekedni megszerezni.²² Alexandriai Philón a „kívánságot” minden igazságtalanság forrásának tekinti.²³ A palesztinai zsidó hagyomány is hasonló szemléletről tanúskodik.²⁴

A páli értelmezést tekintve különösen fontos az *1Kor* 10,6. Az apostol a pusztai vándorlás nemzedékére hivatkozva így int: „mi ne kívánjuk meg a rosszat, mint ahogy ők megkívánták”. A „rosszat megkívánni” kifejezés Pál érvelésében nagy valószínűséggel azokra a bűnökre utal előre, amelyek az *1Kor* 10,7-től kezdődően felsorolást nyernek: a bálványimádásra, a paráználkodásra, a zúgolódásra és az istenkísértés-

Vö. S. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven 1994, 258–284.

²¹ Megfontolásra méltónak tartjuk az alábbi megjegyzést: „A történet «mindenki» tapasztalatához kapcsolódik, de nem «mindenkinek» kellett szükségképpen így átélni azt.” S. KRAUTER, «Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, ...» Röm 7,7b und antike Äußerungen zu paradoxen Wirkungen von Gesetzen, in *ZThK* 108 (2011) 1–15, 5.

²² Lásd E. GERSTENBERGER, art. חָמַד, in *THAT* II (1975) 579–581.

²³ Vö. De Decalogo 173.

²⁴ Vö. Ádám és Éva élete 19; Ábrahám apokalipszise 24,10.

re.²⁵ A „ne kívánd” tilalom így általánosabb érvényt kap, s voltaképp az egész dekalógust, illetve az egész törvényt összefoglalja. Joseph A. Fitzmyer joggal jegyzi meg: „Ez az epitomé a törvény lényegét fejezi ki, a törvényét, amely arra irányult, hogy megtanítsa az embereknek: ne engedjék, hogy a Teremtő helyett teremtett dolgok vonzáskörébe kerüljenek.”²⁶

A „Ne kívánd” tilalom hatását így írja le az apostol: „De a bűn, mivel a parancs által alkalmat kapott, felkeltett bennem minden kívánságot” (7,8). A bűn, amely mint már meglévő hatalom jelenik meg, éppen a tilalom által hívja elő azt, ami a tilalom tárgya. A birtokvágy éppen annak fékezése révén erősödik. Ez persze olyan tapasztalat, amiről a Biblián kívüli iratokban is szó esik: „*Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.*” („Mindig a tiltott után törekszünk, és a meg nem engedettet kívánjuk.”)²⁷

Pál e tekintetben két szempontot hangsúlyoz különösen:

a) Nem a törvény a kívánságok kiváltó oka, hanem a bűn. A törvény csak „alkalmat” ad a bűnnek a kedvezőtlen cselekvésre. A törvény alapvetően az életet célozta, de a bűn által mégis éppen az ellenkezőjét, a halált eredményezte.

b) A bűn cselekvését a „becsapni” (ἐξαπατάω) igével jelöli az apostol. Miként említve lett, az ige a *Ter* 3,13-mal hozható összefüggésbe. Az első bűnről szóló elbeszélésben a becsapásnak ez a lényege: a kígyó azt sugallja az asszonynak, hogy a tilalom hátterében Isten féltékenysége áll, és hogy a tilalom megszegése által olyanok lehetnek, mint Isten. A *Róm* 7,11-ben Pál azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a törvény – akarata ellenére – minden esetben

²⁵ Vö. Kocsis I., „A mi okulásunkra lettek megírva”. *Keresztény midrás az 1Kor 10,1–13-ban*, in *Studia Biblica Athanasiana* 7 (2004) 19–36, 29k.

²⁶ FITZMYER, *Romans*, 466.

²⁷ OVIDIUS, *Amores* 3,4.17. Egyéb példákat sorol fel THEISSEN, *Psychologische Aspekte*, 225 sköv.; H. HOMMEL, *Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung*, in *Uö*, *Sebasmata II*, Mohr Siebeck, Tübingen 1984, 141–173; S. KRAUTER, «Wenn das Gesetz nicht gesagt hätte, ...» *Röm* 7,7b und antike Äußerungen zu paradoxen Wirkungen von Gesetzen, in *ZThK* 108 (2011) 1–15.

alkalmat ad a „félrevezetésre”: az élet korlátozójának tűnik, holott voltaképpen célja éppen az élet, a kiteljesedett élet. Lehetséges, hogy az apostol rejtetten azzal a zsidó felfogással száll szembe, miszerint a *Tóra* a legjobb eszköz arra, hogy a rossz forrásának tekintett kívánságot (a „gonosz ösztönt”) legyőzzük.²⁸

2.3. A bűn uralma alatt álló ember (7,14–25)

A 14–25. versekben is a törvény apológiája folytatódik, de új megközelítésben. Amíg a 7–13. versekben a hangsúly azon volt, hogy a bűn a törvényt kihasználja és annak eredeti célja ellen fordítja, addig a 14–25. versekben a „énnek” a bűnnel szembeni tehetetlenségére irányul a figyelem. Éppen ez a tehetetlenség a végső oka annak, hogy az ember képtelen teljesíteni a törvényt.

Az apostol ezt a tényt már a 14. versben világosan megfogalmazza: „Tudjuk ugyanis, hogy a törvény lelki, én azonban testi vagyok, rab-szolgája a bűnnek.” Az itt szereplő σάρκινος melléknév a σάρξ főnévből származik, amelyről célszerű külön is szót ejteni. A főnév az *Ószövetség* görög fordításában (mint a héber בשר megfelelője) és az *Újszövetség*ben az ember anyagi valóságát s az avval együtt járó gyengeséget és korlátozottságot jelenti. Tulajdonképpen értelme: hús, hústest. Pálnál a szó többnyire negatív tartalmú. Nemcsak a fizikai, hanem az erkölcsi gyengeséget is jelöli, úgymint az önzést, érzékiséget, vagy az ösztönök szabadjára bocsátását. Farkasfalvy Dénes szavaival élve „a «test» Pál számára az emberi testet és annak a bűn szolgálatában játszott szerepét, önállító és önző magatartását jelenti.”²⁹

„Magam sem tudom, mit teszek” – írja Pál a 15. versben. Nyilván nem abban az értelemben, hogy a cselekvő személy ne lenne tudatában annak, amit tesz (lásd a 18. verset). Sokkal inkább arról van itt szó, hogy az ember nem ismeri fel önmagát a cselekvésében: „Titok vagyok ma-

²⁸ Vö. ZELLER, *Römer*, 141.

²⁹ FARKASFALVY, *Római levél*, 95. A σάρξ szó páli használatához vö. még E. SCHWEIZER – F. BAUMGÄRTEL – R. MEYER, art. σάρξ, in *ThWNT* VII, 98–151; A. SAND, *Der Begriff „Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen*, Friedrich Pustet, Regensburg 1967; U. SCHNELLE, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1991, 66–71.

gam számára.”³⁰ Ezt követően a bűn alá vetett ember belső szétesettségét és önmagától való elidegenedését szemlélteti az apostol. A 15–20. versekben rendszeresen visszatér a θέλω (= akarok) ige, amely az általános értelemben vett szándékot, hajlandóságot, nem pedig a szilárd akaratit elkötelezettséget jelenti.³¹ Pál tehát arra utal, hogy az eszmény és a valóságos élet között hatalmas a különbség.

Igen érdekes a 18. versben tett megállapítás: „a jó nem lakik bennem”. Klaus Haacker azt tanácsolja, hogy pontosan figyeljünk oda az igére: „lakik”. „Időnkénti látogatások még nem egyenlők a «lakozással». Pál nem vonja kétségbe, hogy az emberi életben előfordulnak jó tettek, de kijelenti, hogy az emberi természetben (itt „hústest”, tehát Isten segítségét nélkülöző) a jó nem igazán van jelen, míg a bűn «befészkelődött», szokásszerűen hatást gyakorol.”³²

A 19–20. versek tartalmával kapcsolatban felmerül a kérdés, vajon csak arról van-e itt szó, hogy a bűn hatalma alatt az ember nemigen tudja kivitelezni a jóra irányuló szándékát. Megfontolandó egy másik értelmezési lehetőség is: az ember a jót szándékozva cselekszik, de a megvalósítást követő visszatekintés során ez mégis rossznak bizonyul.³³

A 21–23. versekben Pál két törvényt állít egymással szembe. Az egyik az „Isten törvénye” (22. v.), amely voltaképp azonos az „értelmem törvényével”, vagyis az értelemmel belátott és elfogadott törvény. Ezzel szemben áll a „más törvény tagjaimban”, illetve a „bűn törvénye” (23. v.). Ez utóbbi kifejezéseknél a „törvény” (νόμος) tágabb értelmű: szabályt, szabályszerűséget jelöl. A bűn törvénye nem más, mint a bűn elkövetésének törvényszerűsége. Az ember önmagára hagyatva, ösztönös vágyainak kiszolgáltatva szinte törvényszerűen teszi a rosszat még akkor is, ha a jót értelmével belátja. Pál szemlélete szemben áll azzal a főleg hellenista körökben ismert nevelési elvvel, miszerint az erkölcsös magatartás legfőbb előfeltétele éppen a jó megismertetése.³⁴ Az apostol érveléséből egyértelművé válik: kevés az, hogy értelmet a

³⁰ FITZMYER, *Romans*, 474.

³¹ Uo. Hasonlóképpen magyarázza az igét FARKASFALVY, *Római levél*, 87.

³² HAACKER, *Römer*, 167.

³³ Vö. FARKASFALVY, *Római levél*, 88; HAACKER, *Römer*, 168.

törvény útmutatásaival látjuk el, hiszen attól a rosszra való készítés még nem szűnik meg. Persze azt sem szabad elhallgatni, hogy Páléhoz hasonló megnyilatkozásokat is lehet találni az ókori görög és latin szerzők irataiban. Szabadjon ismét Ovidiust idézni: „*Sed gravat invitam nova vis, aliudque cupido. Mens aliud suadet: video meliora proboque, deteriora sequor.*” („Új erő von magával engem, szerencsétlent és más kíván a kívánság, más sugall az értelem: látom a jobbat és jóváhagyom, a rosszat követem.”)³⁵

Végül azt is fontos tudatosítani, hogy bár a szakaszban megjelenő dualizmus rokonságot mutat a görög-hellenista antropológiával, az apostol gondolatvilága nem azonos a hellén iratokéval. Ő ugyanis nem önmagában a testi mivoltot tekinti a nyomorúság forrásának, hanem az emberben lakó bűnt, amely főleg a testre van kihatással. Az igazi alternatíva nem a „testben lenni” vagy „nem testben lenni”, hanem, hogy kié a testem, kinek az uralma alatt állnak a tagjaim. Ezen a ponton fontos emlékezetünkbe idézni, hogy a testi mivoltra Pál nem kizárólag a σάρξ főnevet használja, hanem a σῶμα szót is, amely az esetek többségében pozitív kicsengésű.³⁶

3. Róm 8,1–17

¹Nincs tehát már semmi kárhoztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak. ²Mert az élet Lelkének törvénye Krisztus Jézusban megszabadított téged a bűn és a halál törvényétől. ³Ami ugyanis lehetetlen volt a törvénynek, mert erőtlenné vált a test miatt, azt Isten (végbevitt): elküldte saját Fiát a bűn testéhez hasonló testben a bűn miatt,

³⁴ Vö. G. S. HOLLAND, *The Self against the Self in Romans 7,7–25*, in *The Rhetorical Interpretation of Scripture* (szerk. S. E. Porter – D. L. Stamps), Sheffield 1999, 260–271, 267.

³⁵ OVIDIUS, *Metamorphoses* VII 19–20. Az idézet háteréhez vö. ROKAY Z., *Szent Pál apostol és Ovidius*, in *Jel* 20 (2008/1) 8–9. A mondat magyar fordítását is ebből a cikkből kölcsönöztem.

³⁶ Vö. E. SCHWEIZER, art. σῶμα, in *ThWNT* VII, 1057–1063; SCHNELLE, *Anthropologie*, 66–71; J. GNILKA, *Az Újszövetség teológiája*, SZIT, Budapest 2007, 45.

és kárhozatra ítélte a bűnt a testben, ⁴hogy a törvény rendelkezése beteljesedjék mibennünk, akik nem élünk test szerint, hanem a Lélek szerint.

⁵Akik ugyanis a test szerint valók, a testi dolgokra törekszenek, akik pedig a Lélek szerint, a lelkiekre törekszenek. ⁶Mert a test törekvése a halál, a Lélek törekvése pedig élet és béke. ⁷Ezért a test törekvése ellenszegülés az Istennek, mert nem veti alá magát Isten törvényének, hiszen nem is képes rá. ⁸A test szerint valók nem lehetnek Isten tetszésére. ⁹Ti azonban nem a testben, hanem a Lélekben vagytok, ha valóban Isten Lelke lakik bennetek. Akiben viszont nincs meg Krisztus Lelke, az nem az övé. ¹⁰Ha azonban Krisztus bennetek van, a test halott a bűn miatt, a Lélek pedig élet a megigazulás által. ¹¹S ha annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halálból, akkor Ő, aki feltámasztotta Jézus Krisztust a halálból, életre kelti halandó testeteket is bennetek lakó Lelke által.

¹²Ennélfogva, testvérek, nem vagyunk a test lekötölezettjei, hogy a test szerint éljünk. ¹³Ha ugyanis a test szerint éltek, meghaltok, de ha a Lélekkel megölték a test cselekedeteit, élni fogtok. ¹⁴Mert akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. ¹⁵Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét csak féljete, hanem a gyermekké fogadás Lelkét, akiben azt kiáltjuk: „Abba, Atya!” ¹⁶Maga a Lélek tanúsítja lelkiünknek, hogy Isten gyermekei vagyunk. ¹⁷Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: Isten örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei, amennyiben vele együtt szentvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.

A szakasz rövid bevezetővel (1–4. v.) kezdődik, amelyben Pál a megváltás tényét tudatosítja: Krisztus helyettesítő halálának következtében a hívők felszabadultak a bűn hatalma alól, és a Szentlélek által képessé váltak Istennek tetsző módon élni. A bevezető után a Lélek szerinti életre buzdít az apostol. Mondanivalóját – az 5–11., illetve a 12–17. versekben – két lépésben, de hasonló gondolatmenetet követve fejti ki: először a „testet” és a Lelket állítja egymással szembe, majd a Szentlélek jelenlétének pozitív hatásaira hívja fel a figyelmet.³⁷

³⁷ A 8. fejezet elemzéséhez a kommentárokon kívül vö. H. PAULSEN, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1974; P. VON DER OSTEN-

3.1. Szabadulás a meghasonlott állapotból (8,1–4)

Azt követően, hogy a 8,1-ben Pál röviden utal a Krisztus-hívók új helyzetére, a 8,2-ben kijelenti: „Mert az élet Lelkének törvénye Krisztus Jézusban megszabadított téged a bűn és a halál törvényétől.” A „bűn és a halál törvénye” nyilván azonos a 7,22-ben említett „bűn törvényével”. A másik törvény az „élet Lelkének törvénye”. A kifejezés megértéséhez – Stanislas Lyonnet meglátását követve³⁸ – figyelembe kell venni azokat az ószövetségi jóvendöléseket, amelyek az „új szövetségre” vonatkoznak. Jeremiás próféta szerint az az „új szövetség” lényege, hogy Isten az ember szívébe írja a törvényét (*Jer* 31,33). Ezekiel pedig új lelket ígér: Isten a saját Lelkét helyezi az emberbe, s így teszi őt alkalmassá arra, hogy parancsai szerint éljen (*Ez* 36,26–27). A szívbe írt törvény, illetve az emberi bensőben lakó Lélek szorosan összefüggenek. Isten a Lelkének adományozásával írja a törvényt a szívbe. A Szentlélek, aki lakást vesz a megkereszteltben, áthatja a szívet, vagyis az akarati és döntési központot, és Isten akaratának megfelelő életmódra hangolja az embert, sőt ehhez a szükséges segítséget is megadja. Megszűnik az áthidalhatatlan feszültség a kívülről jövő isteni törvény és a belső „törvény” között, amely az embert Isten akaratával ellentétes cselekvésre vezeti. A Lélek által a hívó belsőleg is azonosulni tud Isten parancsával.

A megszabadítás végső okát az apostol a 3. versben adja meg, amikor Krisztus megváltására utal. Amit a törvény nem tudott elérni, mert gyen-

SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975; E. LOHSE, *Analyse und Interpretation von Röm 8, 1–17*, in *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (szerk. L. de Lorenzi), St. Paul's Abbey, Rome 1976, 129–146; W. GRUNDMANN, *Das Gesetz des Geistes und das Gesetz der Sünde*, in Uö, *Wandlungen im Verständnis des Heils*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980, 24–46; F. VOUGA, *L'esprit comme langage du changement. Lecture du chapitre 8 de l'épître aux Romains*, in *LumVi* 34/173 (1985) 17–27; J. P. LOUW, *A Receptor's Understanding of a Reasoned Discourse: Romans 8.1–17*, in *Meanful Translation: Its Implications for the Reader* (szerk. J. P. Louw), United Bible Societies, Reading/New York 1991, 87–107; KOCIS I., „Isten elküldte Fiának Lelkét”. A Szentlélek Pál apostol tanításában, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004, 140–164; H. GIESEN, *Befreiung des Gesetzes aus der Sklaverei der Sünde als Ermöglichung der Gesetzeserfüllung* (Röm 8,1–4), in *BZ NF* 53 (2009) 179–211.

³⁸ LYONNET, *Étapes*, 161–186; Uö, *Études sur l'épître aux Romains*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990, 231–241.

ge volt a „testtel” (σάρξ) szemben, azt saját Fiának elküldésével valósította meg Isten. A „Fiú” a bűn testéhez hasonló formában jött el közénk. A görög szövegben szereplő ὁμοίωμα főnév azt jelzi, hogy a „testet” illetően szoros a kapcsolat az emberek és Krisztus között, de teljes azonosságról nem beszélhetünk, hiszen Krisztus büntelen volt. Ám az kétségtelen, hogy Jézus teste valóságos emberi test volt, amely által valódi sorsközösséget tudott velünk vállalni: képes volt a bűn negatív következményeit (szenvedés, halál) magára venni. A „kárhozatra ítélte” (κατακρίνω) ige az 1. versben olvasható „kárhoztató ítélet” (κατάκριμα) főnévre utal vissza. A Krisztusban hívők azért mentesek az ítélettől, amelyet a bűn szükség-szerűen maga után von, mivel az ítélet már megtörtént, mégpedig Krisztus testében, amelyet ő irántunk való szolidaritásból vett fel s adott áldozatul a kereszthalálban. Figyelemre méltó, hogy Pál nem Jézus, hanem a bűn elítéléséről beszél. Mivel Jézus személyes bűn nélkül, az emberiség bűnét hordozva (vö. 2Kor 5,21) szenvedett és halt meg, a halálában megvalósuló isteni ítélet voltaképpen a „bűn” halálra ítéletét jelenti: leleplezi a bűn alávalóságát, s egyben véget vet uralmának.

Krisztus megváltó halálának céljáról Pál a 4. versben ír: „...hogy a törvény rendelkezése beteljesedjék mibennünk.” Érdekes, hogy az apostol „rendelkezésről” beszél, nem pedig rendelkezésekről. Ennek az lehet az oka, hogy Pál számára a törvény egy parancsban, a szeretet parancsában foglalható össze (vö. Gal 5,14; Róm 13,8–9).³⁹ Arra is felfigyelhetünk, hogy a „beteljesedni” ige szenvedő alakban áll (πληρωθῇ = beteljesedjék), amely Istenre utaló szenvedő szerkezetként (*passivum divinum*) értelmezendő. Ebből következik, hogy a törvény rendelkezésének, vagyis a szeretetnek a megvalósítását Isten teszi számunkra lehetővé a Szentlélek által (természetesen szabadságunk teljes tiszteletben tartásával).

3.2. A *sarx* – *pneuma* ellentét (8,5–8.12–13)

A 8,1–4-ben leírtakból kétséget kizáróan kiderül, hogy Pál apostol éppen a Szentlélek működését tartja a megváltottság jelének és biztosíté-

³⁹ Eléggyé egyéni érvelés után ugyanerre a végkövetkeztetésre jut H. GIESEN is. A német szerző jogosan hangsúlyozza, hogy itt alapvetően az erkölcsi törvényről van szó, s nem a rituális előírásokról; vö. *Befreiung*, 204

kának: a Krisztusban hívők a Szentlélektől vezetve képessé válnak Isten akaratának teljesítésére. Pál ugyanakkor azt is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a bűn uralmától való megszabadulás még nem végleges, hiszen a hívő ember is visszaeshet a régi állapotba. Ennek kifejezésére szolgál a σάρξ – πνεῦμα (szarx – pneuma) ellentét, amely az 5–17. versekben kétszer is megjelenik (5–8. és a 12–13. versek). Ez az ellentét – a σάρξ szó fentebb kifejtett értelme alapján – voltaképpen az Isten ellen lázadó bűn és az isteni életet közvetítő Szentlélek ellentéte.⁴⁰

Az 5–8. versekben az apostol azt tudatosítja, hogy a hústest és a Lélek két princípiumot, alapirányt képviselnek, amelyek alapvetően meghatározzák az uralmuk alá került ember létét, életvitelét, gondolkodását és akaratát. Megjegyzendő, hogy az 5–7. versekben olvasható φρονέω igét és a φρόνημα főnevet a hivatalos fordítások általában a „törekedni”, illetve „törekvés” szavakkal adják vissza. Valójában a görög szavak mind a „gondolkodni” – „gondolat”, mind a „kívánni” – „kívánság” értelmet magukban hordozzák.⁴¹ Nyilvánvaló, hogy a két alapirány radikálisan különbözik egymástól. A hústest arra ösztönzi az embert, hogy önmagába zárkozzék, és így gondolatai és vágyai önmagára irányuljanak. Éppen ezért a hústest kívánságait követve az ember képtelen önmagát Istennek és törvényének alávetni, hiszen azok gyökeresen ellenkeznek vele. Isten törvénye a mások felé való megnyílást és önzetlen szeretetet kéri, amire csak a Lélek ösztönzi az embert, s ezáltal életet és békét biztosít.

A 12–13. versekben a hangnem figyelmeztetővé válik. Pál ismét nyomatékkal állítja: a megváltott ember ugyan nincs többé elkötelezve a hústestnek – a 7. fejezetben bemutatott szomorú állapot, a bűn hatalmának való kiszolgáltatottság nem érvényes többé rá –, ám ez nem jelent

⁴⁰ Az ellentét háttéréhez és bővebb értelmezéséhez vö. E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1968; E. MAUERHOFER, *Der Kampf zwischen Fleisch und Geist bei Paulus*, Trachsen Verlag, Frutzingen 1980; J. FREY, *Die paulinische Antithese von „Fleisch” und „Geist” und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*, in ZNW 90 (1999) 45–77; J. LAMBRECHT, *The Implied Exhortation in Romans 8,5–8*, in *Gregorianum* 81 (2000) 441–451; SCHNELLE, *Paulus*, 375–378; KOCIS, „Isten elküldte”, 160–162.

⁴¹ Vö. VARGA ZS., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 993–994; GYÖRKÖSSY A. – KAPITÁNYFI I. – TEGYEY I., *Ógörög magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993, 1182.

még abszolút biztonságot. Ezért a hívőnek fenntartás nélkül el kell köteleznie magát Krisztusnak, és alá kell vetnie magát a Szentlélek irányító tevékenységének. Csak így biztosítható a már megszerzett „életben” való megmaradás. Szembeötlő, hogy a 13. versben a test cselekedeteinek kiirtására buzdít az apostol. A „megölni” ige formája (θανάτωτε; jelen idő) azt jelzi, hogy folyamatos, a földi élet egész tartamára kiterjedő cselekvésről van szó. A Krisztus iránti elkötelezettséget, amely a keresztségben kifejeződött, mindennap meg kell újítani. Ez persze nem pusztán emberi erőfeszítést igényel belső önfegyelem vagy aszkézis formájában (bár Páltól ez a gondolat sem idegen; vö. 1Kor 9,27; Kol 3,5–6). A „megölés” a Szentlélek által történik, aki mint egy új életvitel forrása a maga isteni hatóerejével fékezi meg a hústest halált eredményező törekvéseit.

Mindent egybevetve elmondhatjuk: a *szarx* – *pneuma* ellentét által Pál nyilvánvalóvá teszi, hogy a Szentlélek által megvalósuló megigazulás folyamat, amely még nem ért véget. A hívő ember egyfajta pszichológiai konfliktust él át, hiszen személye a hústest és Lélek „harctere” (vö. Gal 5,17). Ám a Szentlélekre való készséges és engedelmes ráhatyalkozás megőrizz attól, hogy ez belső meghasonlottsághoz és kilátástalansághoz vezessen. Ha a kísértéstől és a bűntől való végleges mentesítést nem is mondhatjuk magunkénak, az ítéletnek való reménytelen kiszolgáltatottságtól sem kell tartanunk. A Lélek segítségének állandó megtapasztalása folytonos vigasz, bátorítás és a lelki erő forrása azok számára, akik a keresztyény hivatást komolyan veszik – s ha szükséges, a megtérés által ismét elkötelezetten vállalják.⁴²

⁴² Hasonlóképpen fogalmaz Farkasfalvy Dénes is: „A belső kettősség a keresztségben megigazult lélek számára is megmarad, hiszen «reményben kaptuk» a megigazulást... Csupán nem helyes ezt a pszichológiai konfliktust, a kettősség megtapasztalását a «justus et peccator» dogmatikai dualizmusáig szélesíteni. A keresztyény ember belső harcának élményét helyesebb a remény nyelvén kifejezni: a Lélek által kapott megigazulás kiutat jelent számunkra a belső meghasonlottság reménytelenségéből. Isten Lelke az emberből ismét egészet és épét alkot, de ez nem máról holnapra történik, hanem folyamat, amely csak a végső feltámadásban csúcsosodik ki.” *Római levél*, 91.

TAKÁCS GYULA

Vágy, kísértés, krízis a Szent János-i reveláció-fogalom összefüggésében

A teljes Szent János-i korpusznak a reveláció fogalmáról alkotott koncepciója összefüggésében vizsgáljuk a témát: vágy, kísértés, krízis. A Szent János-i iratokban megtalálható ez a három fogalom, de kevészer, és sajátos jelentéssel. A vágy, az *epithümia* (ἐπιθυμία) háromszor található az *1Jn* 2,16–17-ben. Ez az alapszöveg a szó használatához. Itt a „test vágyáról”, a „szemek vágyáról”, illetve a „világ vágyáról” van szó. Egyszer előfordul a *Jel* 18,14-ben, ahol a „lélek (*psükhé*) vágya” kifejezés szerepel. Továbbá a névszónak megfelelő ige, az *epithümeó* (ἐπιθυμέω) van egyszer, a *Jel* 9,6-ban: „vágyódni fognak a halál után”. A kísértés, a *peiraszmosz* (πειρασμός) mindössze egyszer található, a *Jel* 3,10-ben: „megőrizlek téged a kísértés órájától”. A névszónak megfelelő ige, a *peiradzó* (πειράζω) háromszor fordul elő. Ezek is a *Jelenések könyvében*, a 2,2,10-ben és a 3,10-ben. A 2,2-ben a hamis apostolok „kipróbálása” értelmében, és csak a 2,10-ben és a 3,10-ben a sajátosan vett „kísértés” jelentéssel. Az *ítélet* jelentésű szavak, a *kriszisz* (κρίσις), a *krima* (κρίμα), és az igei alak, a *krinó* (κρίνω) 48-szor fordulnak elő a Szent János-i írásokban, de ez nem az ember krízisét jelenti, mint a címben szereplő szó, hanem az ítéletet, az ítéletet.

A Szent János-i koncepció vizsgálatakor nem is ezekről a fogalmakról akarnék elsősorban gondolkodni, hanem ezekhez a fogalmakhoz a Szent János-i koncepcióban domináns reveláció-fogalmat szeretném mint értelmező keretet, mint nem díszletszerű hátteret odaállítani. Szent János ugyanis nem antropológus, szent János teológus. Teológusként Szent János a reveláció teológusa. A Szent János-i reveláció-fogalom sa-

játossága pedig az, hogy a reveláció redemptív reveláció: Isten megvált azzal, hogy megmutatja önmagát, feltárja benső titkát – ami a Szeretet. Nem a bosszúállás tehát, nem a pusztítás, nem a halál, hanem az Élet. Ez „az Élet jelent meg” (*hé dzóé ephaneróthé*, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη; *1Jn* 1,2). Az „Isten igazságosságnak apokalipszise” mindenki számára üdvösségre (*szótéria* – σωτηρία) szolgál (vö. *Róm* 1,16–17). Teológia, reveláció, redempció – ezt a három pontot szeretném összekapcsolni és háttérül a címben felsorolt három fogalom mögé állítani.

A vágy, a kísértés, a krízis az embert leíró fogalmak. Szent János viszont Istenről beszél. Teológusként azonban úgy beszél Istenről, ahogyan Isten ‘az ember Istene’, ahogyan ‘odaadta magát az emberért’. Isten az emberért van, mégpedig annyira, hogy önmagához hasonlítja, asszimilálja – odaadja testét, hogy egyék, és vérét, hogy igyanak belőle. Az étkezés az egyesülés szimbóluma. Isten úgy szereti az embert, hogy közösséget, koinóniát akar vele (vö. *1Jn* 1,3). Vagy egyszerűbben kifejezve: az Isten szereti az embert, az Isten emberszerető. Az *1Jn* 1,3 mondatát parafrasztikusan átalakítva, Isten vallomásaként olvasva, így fogalmazhatnánk: ‘A mi közösségünk közösség az emberrel’ – és ez az *angelia* (ἀγγελία) az *euangelion* (εὐαγγέλιον), a jóhír hírüladása. Az *angelia*, a hírüladás revelációt jelent, revelációt a maga egész teljességében, azaz ontológiai eseményként. A megváltás asszimiláció – Isten felemeli önmagához és önmagába az embert. Az asszimiláció pedig alapvetően revelatív módon történik. Isten kommunikálja, közli önmagát, és a kommunikációban megvalósítja a kommuniót, a közlésben a közösséget. Így a revelációt a redempció összefüggésében értjük.

A Fiú hatalmat kapott az Atyától, hogy örök életet adjon mindenkinek. „Az örök élet pedig az, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust” (*Jn* 17,2,3). A Fiú tehát hatalmat kapott a revelációra. Ő, aki egyedül látta az Atyát, eljött, hogy „exegetizálja” Őt, hogy ‘kinyilatkoztassa’ (vö. *Jn* 1,18). Hatalmat és méltóságot kapott arra, hogy megnyissa a könyvet – ez az Ő győzedelmes műve: „Íme, győzött az oroszlán Júda törzséből, Dávid sarja, hogy felnyissa a könyvet, és felbontsa annak hét pecsétjét!” (*Jel* 5,5). A reveláció és a redempció összefügg egymással. A könyv megnyitására szóló méltóság alapja: „mert megölték, és saját véreddel megváltottál Istennek” (*Jel* 5,9).

Ez az indok a könyv vételéhez és pecsétjeinek felnyitásához. Mondhatjuk talán, hogy Szent János nem a kereszthalálban történt redempciót helyezi előtérbe, hanem az inkarnációban megvalósult revelációt hangsúlyozza. Az inkarnáció az Ige, a *Logosz* eljövetele a világba, aki „megvilágít minden embert” (vö. *Jn* 1,9). Mondhatjuk – de csak ha tudjuk, hogy az inkarnáció szent Jánosnál áldozati jellegű. A „testté lett Ige” igazában „hússá lett” (*sarx egeneto* - σὰρξ ἐγένετο *Jn* 1,14). A „hús” feltehetőleg az áldozat anyagát jelenti. Az Ige tehát az áldozat alakját öltötte fel, nem ragaszkodván az „isteni morfé”-hoz, Isten alakjához (vö. *Fil* 2,6). Az áldozat alakjában eljött Isten-Ige az Atyát mutatta meg, Istent, a Szeretetet (vö. *Jn* 4,8.16). Ez a megvalósult, teljessé lett reveláció a redempció, az ember megváltása.

Szent János első levelében Isten egyik definíciója: „Az Isten Világosság” (ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν; *1Jn* 1,5). Azaz Isten – a mi nézőpontunkból nézve – revelátum, kinyilatkoztatott Isten. Jézus a kánai jelben dicsőséget mutatta meg (*Jn* 2,11), – úgy, ahogyan a hét jelben is, amelyet a *Szent János evangélium* elbeszél. És a kereszthalál is a Szeretet Dicsőségének epifániája volt. „Abban ismertük meg a szeretetet, hogy Ő miérettünk az Ő életét letette” (*1Jn* 3,16). A szent jánosi reveláció-fogalom sajátossága abban áll, hogy a revelátum maga Isten. Isten önmagát nyilatkoztatja ki az embernek – ugyan emberi alakban, vagy emberi szóval, de önmagát. Amikor pedig kinyilatkoztatja magát, akkor adja, odaadja magát. A reveláció donáció: odaadta önmagát értünk – és nekünk adta magát. Isten az emberé, az ember Istene.

A reveláció szót hallva hajlamosak vagyunk arra gondolni, hogy a reveláció egyszerű közlés, kommunikáció Isten és az ember között, és ennek a kommunikációnak a tárgya az ember. Mintha a reveláció antropológia lenne. Nem! A reveláció teológia – Istent-mondás. Ha ezt a szót még tovább akarnánk alakítani, akkor teodonációt kellene mondanunk. A reveláció *theo-donum* – Isten-adás. Isten önmagát beszéli ki. A revelációban Isten nem az embertől elvárt magatartást kommunikálja, amikor törvényt ad. Nem úgy ad törvényt az embernek, ahogy megszabja a csillagok járását vagy az évszakok változását. – Hajlamosak vagyunk erre gondolni. Törvényt ad a Sínai hegyen, vagy új törvényt a Boldogságok hegyén, a Búcsúbeszédben új parancsot. A „ne ölj!” vagy az „ellenfeleddel békülj ki még útközben!” – az ember emberiségét megfogal-

mazó eszmények lennének, az embert az „emberhez” vezető út. De nemde azt mondta Jézus: „Én vagyok az Út!” (Jn 14,6), és az „én vagyok” ebben a mondatban akár „Jahweh” jelentésű formula is lehet. Nem a „Jahweh”-nevet adja tehát, Jézus önmaga „Vagyok”-ját létformaként, útnak az ember számára? És ez az Út, aki Ő Maga, nemde hozzá Magához vezeti el az embert? Nem feladatot ír elő mint a szövetség, az összetartozás, a kommunió feltételét, hanem ajándékot nyújt át, önmagát adja ajándéku, pecsétként, ingyen – kegyelemként, hogy ez legyen az emberrel megvalósított *koinónia*, az örök szövetség. Ez a Törvény az Isten bölcsessége: Krisztus a kereszten. És ez a Törvény valóban üdvözített minden embert (vö. 1Kor 1,18–31).

Ez tehát a redemptív reveláció, amit nem lehet megérteni az inkarnáció megkerülésével. Ha az inkarnációban az Ige lett testté, az Ige, aki Istennél volt, aki volt kezdetben, aki Isten (vö. Jn 1,1.14), akkor a reveláció Igéje, igéi mindannak – ugyan az emberi szellem, az emberi beszéd rabszolgá alakját öltötten, de annak – epifániája, megjelenése, megjelenései, aki – egyedül Ő – látta az Istent, és exeketizálta (vö. Jn 1,18).

A redemptív reveláció megvilágítására hadd hivatkozzam csupán utalásként a *Zsidókhoz írt levél* exordiumára (Zsid 1,1–4), ahol a „fiúian beszélt” (ἐλάλησεν ... ἐν υἱῷ) tartalmának kibontásaként a „bűnök megtisztítását megtevén, ült magasságokban Fenség jobbján” mondat áll (Zsid 1,2.3). A „bűnök megtisztítását megtevő és a Fenség jobbján méltóságban ülő” Krisztus az Isten fiúi beszéde. Ugyanerre a kibontásra szolgál az egész *Zsidókhoz írt levél*, amikor leírja Jézus redemptív művét mint főpapi liturgiát.

A közlés, a verbális reveláció, és az Isten önmaga donációjaként megvalósított kommunikáció, azaz a redempció egymással összefüggő, egymást fedő tények. Ez a Szent János-i koncepció és a nyelvezet alapvető jelensége. Isten önmagát revelálja. Talán a szó maga nem egészen szerencsés. Ugyanis a reveláció szó inkább intellektuális feltárulkozást jelent. Isten revelációja viszont az *apokalüpszis* eseményéhez áll közelebb: a *velum* elvétele a latinban, a *kalümma* eltávolítása a görögben. Mind a *velum*, mind a *kalümma* a *numen*, az isteni valóság rejtélyességének szimbóluma. A reveláció az intellektuális szintű feltárulkozást sejteti, az *apokalüpszis* inkább az erő, a dominancia érvényesülését fejezi ki. Mivel

azonban Isten nem csupán értelmi tartalom, amelyet a reveláció feltár, és nem is pusztán erő, amelyet az *apokaliüpszisz* szó megjelenít, ezért nemcsak megmutatja, avagy érvényesíti önmagát, hanem mivel Isten Szere-tet, azaz személyes, azért ajándékozza magát. Ezt a tényt talán jobban ki-fejezi az epifánia szó, bár ez sem egészen. A leginkább találó az *euangelion* lenne.

Isten tehát önmagát revelálja, és önmagát revelálva adományozza ön-magát, hogy önmaga árán önmaga számára vásárolja meg, váltsa meg az embert. A történet azonban itt nem áll meg, mivel a kinyilatkoztatás nem megálló kép, nem statikus. A kinyilatkoztatás provokatív, a kinyilatkoz-tatás történet – ezért történik: olyan, mint a folyam, amely elsodor – tér-dig ér, majd derékig, és elborít egészen (vö. Ez 47,1–12). Isten nem tájé-koztat bennünket önmagáról, nem azért nyilatkoztatja ki magát, hogy tudjuk, ki Ő. Az Ő manifestációja nem manifestum, hanem epifánia – személyes megjelenés. Isten azért és úgy nyilatkozik meg, hogy a szeretet-tet tudjuk meg belőle, a szeretet erejét. *Szent János első levelében* Isten má-sodik definíciója: „Az Isten Szeretet” (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν; 1Jn 4,8.16). A szeretet pedig, mivel erő, nem elégszik meg a közléssel, a szeretet közvet-lenséget akar – akar és eredményez – és nem tér vissza dolgovégezetlen, amiként az eső sem. A szeretet hatékony, és minden hatalom az övé, és minden erő. Ezért Isten revelációja redemptív megnyilatkozás.

Viszont ha így van, akkor itt sem állhatunk meg. Hiszen ez a törté-net – ugyan Isten története, avagy az Isten tette – az emberben történik meg, és nem is nélküle. A történetnek az emberig kell elmennie – és a Szeretetnek magához kell vonzania az embert. „Hozzá megyünk, és la-kást készítünk nála” (πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα; Jn 14,23). A redempció az Isten transzparenciája az ember-ben. És itt – ahol felragyog a Hajnal fénye – számítanunk kell a sötétre. Isten számít erre – hiszen Ő tudja, mi lakik az emberben (vö. Jn 2,25). Is-ten számít arra, hogy megjelenése áldozat kell legyen. Ezért „úgy sze-rette Isten a világot, hogy odaadta egyszülött Fiát” (Jn 3,16). Úgy szeret-te, hogy ennek a szeretetnek epifániája – megjelenése és tanúsága – „Jézusnak, az Ő Fiának a vére, amely megtisztít bennünket minden bűntől” (1Jn 1,7). Úgy szerette, hogy „a fény a sötétben világít” – látszik (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει; Jn 1,5).

Isten számít erre – de nekünk is számításba kell vennünk: „Ha mondjuk, hogy bűnt nem bírunk, önmagunkat csaljuk meg, és az igazság – a revelátum, azaz Isten maga, Isten odaadottsága mivoltában – nincs bennünk. Ha megvalljuk bűneinket, hűséges és igaz, hogy elbocsássa nekünk a bűnöket, és megtisztítson minket minden igaztalanságtól” (1Jn 1,8–9). És másutt: „Látni fogja Őt minden szem, és akik Őt átszúrták. Mellüket veri majd miatta a föld összes népe” (Jel 1,7).

A reveláció az exteriorizált Isten. Ő viszont – önmagát kítárva a megtestesült Fiúban – az emberszív ajtajánál áll. Áll, és zörget is. Arra vár, hogy az emberben interiorizálódjék, hogy lakást vegyen nála (vö. Jel 3,20; Jn 14,23). Az Isten – aki a Szeretet – interiorizált valóság: interiorizált, benső, bensőséges – azaz önmagával koherens. Ez az Isten békéje. Ilyen az Isten, és ilyennek is kell lennie. Ilyen is marad: valami interiorizált. De a reveláció – az inkarnáció – a redempció annyit jelent, hogy Isten nem ragaszkodik önmaga morféjához, az isteni alakhoz, a bensőséghez. Kilép ebből, exteriorizálódik – és belép az ember rabszolgaságába, a bűn nyomorába (vö. Fil 2,6–7). „Átokká lett értünk” – mondja szent Pál (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα; Gal 3,13). „Mindenben hasonlónak kellett lennie testvéreihez” (Zsid 2,17).

A kritikus pont éppen ez. A *Szent János evangélium* prológausa parabolikus vonalának mélypontja: „testté lett” (σὰρξ ἐγένετο – Jn 1,14).¹ /1./ És ezen a ponton számolnunk kell az emberrel – az emberrel negatív szférában, ahogy az 1Jn 2,16–17 írja le: „mivel minden, a világban levő, a testnek a vágya, és a szemeknek a vágya, és az életnek a dicsekvése nincs az Atyától, hanem a világtól van. És a világ elűzetik és az ő vágya”. Szent Pál ugyanezt az állapotot, a bűn egyetemességét így foglalja össze: „Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik Isten dicsőségét” (Róm 3,23). Ez a világ, ez a test az ember – az ember nem teremtettsége kozmoszában, nem az Istentől érintettsége alakjában, nem a szentség formájában, hanem a bűn helyén, a halál pusztájában, abban a hiányban, amelybe a vágy – az ἐπιθυμία, a kísértés – a πειρασμός és a krízis – a κρίσις lépcsőfokai vitték. Ez a krízis elvágta őt az Élettől, a Szeretettől, a Fénytől, a Békétől, kiűzte az Isten-Jelenlét kertjéből, elszakította Isten-

¹ M. E. BOSSARD, *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953, 99–108.

tól. A halál sötét kozmosza ez a világ. És ebbe a halálba, ennek a világnak sötétjébe szállt alá a Fény, a Szeretet, az Isten.

A bűn, a bűnös ember – és a revelációban felragyogott Revelátum, a fiúi tanúságban kimondott atyai Igen találkozása, a sötétség és a Világosság titokzatos pillanata, drámai, de mégsem tragikus katarzisa szemléltetésére két szöveget szeretnék kiemelni a Szent János-i írásokból: *1Jn* 1,8–10 és *1Jn* 3,6–10. A két szöveg egymásnak ellentmondani látszik: az első a bűnök megvallását sürgeti, és ezzel az ember bűnösségét állítja. Így hangzik:

- 1,8 Ha megvalljuk, hogy bűnt nem bírunk
önmagunkat csaljuk meg,
és az igazság nincs bennünk.
- 1,9 Ha megvalljuk a bűneinket,
hűséges és igaz,
hogy elbocsássa nekünk a bűnöket,
és megtisztítson minket minden igaztalanságtól.
- 1,10 Ha mondjuk, hogy nem vétkeztünk,
hazuggá tesszük Őt
és az Ő igéje nincs bennünk.

A második szöveg viszont a bűnre való képtelenséget fejt ki:

- 3,6 Minden, az Őbenne maradó,
nem vétkezik,
minden a vétkező
nem látta Őt,
sem nem ismerte Őt.
....
- 3,9 Minden, az Istenből született,
bűnt nem tesz,
mivel az Ő maga benne marad,
és nem képes vétkezni,
mivel az Istenből született.

Az ellentmondást – úgy tűnik – tovább fokozza az a tény, hogy mindkét állítás ugyanarra a fundamentumra épül – nevezetesen a revelációra. Az első szövegben „az igazság nincs bennünk” a revelációval való szembehelyezkedést jelenti. Ez a mondat szerkezetileg párhuzamos „az Ő igéje nincs bennünk” sorral, ahol „az Ő igéje” kifejezés még egyértelműbben a revelációt jelenti. A parallelizmus révén az „igazság” szót is a revelációra vonatkoztathatjuk. A „hazuggá tesszük Őt” pedig arra utal, hogy az Isten revelációja tartalmazza az ember bűnösségének állítását. Sőt ennél többről van szó, többről, mint egyes állításokról Isten kinyilatkoztatásában. A reveláció teljessége a bűnös emberrel kezdeményezett isteni dialógus. Ha az ember nem bűnös, akkor az egész reveláció értelmetlen, hamis, „hazug”. Jézus így fogalmazza meg küldetését: „Nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket” (Mt 9,13). Ha Jézust „igazak” veszik körül, akkor illuzórikus az Ő jelenléte, amint illuzórikus lenne az orvos látogatása az egészségesnél (vö. Mt 9,12). Szent Pál a Prédikátor szavát alkalmazva így foglalja össze az emberi történelmet: „Nincs igaz egy sem” (Róm 3,10 – Préd 7,20). Illetve: „Mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik az Isten dicsőségét” (Róm 3,23).

Az idézett szövegben a „ha mondjuk” többes szám 1. személyben, de többes szám 2. vagy 3. személy értelemmel a levél címzettjei, a Szent János-i közösség körében fellelhető heretikusok véleményét vezeti be: „bűnt nem bírunk”, „nem vétkeztünk”. A tagadás háttérében az a gnosztikus jellegű felfogás húzódhat meg, miszerint ők az erkölcsi követelmények és bűnök felett állnak. A későbbi gnosztikus tanításban ez úgy fogalmazódik meg, hogy a belső szikrát vagy pneumát nem érinti az alsó világ szennye. A háttérben tehát megváltás-tani tévedés rejlik, tudniillik, hogy a megváltás nem a historikus reveláció módján és útján történik, hanem egy közvetlen és individuálisan a lélekbe juttatott ismeret/gnózis, szikra, lélek/pneuma által.²

A herezist a végső eszkatológikus harc összefüggésébe helyezi az „önmagunkat csaljuk meg” kifejezés. A reflexív ige jelentése: „csalásba vezetjük!”. A csalás (πλάνη) és a megcsal (πλανάω) szavak az eszkatológikus dualizmus terminusai, amelyeknek ellentéte az igazság (ἀλήθεια).

² R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984⁸, 84.

Ezért folytatódik így a mondat: „és az igazság nincs bennünk”.³ Ennek az emberre vetített helyzetnek Istenre vonatkozó parallelje a „hazuggá tesszük Őt, és az Ő igéje nincs bennünk”. A 6. vers „hazudunk” szava szintén eszkatológikus terminus, amelyben sátáni aspektus van.⁴

Mind a „hazug”, mind az „Ő igéje” szavak a reveláció tényét adják hozzá az eszkatológikus harc képéhez. Az eszkatológikus harc valóban az Isten Igéjének harca. Ő a „fehér lovas”, és fegyvere a „szájából előtörő kétélű kard”, az Ige igéje (vö. *Jel* 19,11.13.15). Mivel pedig az eszkatológikus harc a redempció eseménye: Isten győz, és megmenti övét – azért ebből világos, hogy a redempció a reveláció módján történik. A reveláció azonban történelmi esemény. Nem pusztán verbális, avagy intellektuális közlés. A reveláció historikus. A redempció Jézus kereszthalála formájában valósul meg, de Jézus kereszthalálában megjelenik, revelálódik az Isten. Jézus kereszthalála a Szeretet epifániája. „Isten szeretete abban nyilvánult meg irántunk, hogy megszülött Fiát küldte a világra, hogy általa éljünk” (*1Jn* 4,9). Jézus kereszthalálában nyilvánul meg Isten irgalma – és győz: megváltja a bűnösöket.

A revelatív redempcióra utal a 9. versben a „hűség és igaz” szavak jelenléte. Ezek az epitetonok az *Ószövetség*ben a bűnök megvallásának kontextusához tartoznak. A „hűség” az Isten üdvösség-ígéreteire vonatkozik, amelyek közé tartozik a bűnök elengedése. Az „igaz”, a *saddiq* pedig az *Ószövetség*ben sohasem büntető, bosszúálló igazság értelemben, hanem üdvözítő igazság, irgalom jelentéssel szerepel.⁵ Ez a hűség Isten önmagára – a Szeretet valóságára – tett esküjének szilárdsága.⁶ A *Zsid* 2,17 Jézust „irgalmas és hűség” főpapnak nevezi, és a két epiteton jelentésének kifejtéseként hozzáteszi: „hogyan kiengesztelje a nép bűneit”.

A bűnösség tudata és a bűnök megvallása tehát nemhogy nem ellentétes Isten igéjével, hanem a redemptív reveláció, az ige hatékonyságá-

³ Qumránban az Igazság Tanítójának ellenfele a Hazugság Férfia. A *4Ezd* 19,17-ben ez a mondat áll: „Akkor jobban kiterjed az igazság, és közel jön a hazugság”.

⁴ A *Jn* 8,44 a Sátánt a „hazugság atyjának” nevezi.

⁵ Vö. *Neh* 9,33: „Te hú vagy mindabban, ami bennünket ért, te hú voltál, mi pedig hűtlenül cselekedtünk.”

⁶ R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 86–88.

nak állítása. Szent Ágoston mondata: „Még nem tökéletesen ragyog az Ő élete, mivel bennünk vannak a bűnök, de már elkezdődött világítani, mivel megvan a bűnök megvallása.”⁷

A másik szöveg, az 1Jn 3,6-10, a keresztény *impeccabilitas*-át – vétkezni képtelenséget állítja.

- 3,6 Mindenki, az őbenne maradó
nem vétkezik.
- 3,9 Mindenki, az Istentől született
bűnt nem tesz,
mivel az ő magja benne marad
és nem képes vétkezni,
mivel az Istentől született.

A 9. versben a két párhuzamos mondat között, a centrumban ez áll: „mivel az ő magja benne marad”. A ‚mag‘ (σπέρμα) jelentése sok modern szerző szerint a Szentlélek, mint az isteni élet princípiuma. Azonban az isteni élet princípiumát az *Újszövetség*ben sehol sem nevezik „mag”-nak. Emiatt egyesek gnosztikus hatást tételeznek fel a szó használatában. Schnackenburg pusztán kifejezésbeli hasonlóságra gondol.⁸ Helyesebb azonban a régi szerzők (Alexandriai Szent Kelemen, Phótiosz, Szent Ágoston, Beda Venerabilis) és néhány modern szerző magyarázata, amely szerint a „mag” Isten igéjét jelenti.⁹ Ez a metafora előfordul mind a zsidó tradícióban, mind a korai kereszténységben.¹⁰

⁷ Idézi I. DE LA POTTERIE, *Adnotationes in exegesis Primae Epistolae S. Iohannis*, Roma 1966/67, 52.

⁸ R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* 190–191.

⁹ I. DE LA POTTERIE, *op. cit.* 107.

¹⁰ 4Ezd 9,31: „Íme, én elvetem, mint magot, bennetek a törvényemet, és gyümölcsöt hoz bennetek.” A magvető példabeszéde a szinoptikusokban: Mt 13,1–9; *par.* Mk 4,14: „a magvető az igét veti”; Lk 8,11: „a mag az Isten igéje”; 1Pét 1,23.25: „újjászületve nem romlandó, hanem romolhatatlan magból Isten élő és örökké megmaradó igéje által... ez az ige, amelyet evangelizáltak nektek”.

A 9. vers elején és végén az „Istentől születtség” áll, mint a vétkezhetetlenség fundamentuma. Az Istentől születés szent Jánosnál a hittel, illetve Isten ígéjével kapcsolatos. Az evangélium prológusában ez áll: „hatalmat adott, hogy Isten gyermekei (τέκνα = szülöttei) legyenek – azok, akik hisznek az ő nevében, akik nem vérből, nem a test akaratából, sem a férfi akaratából, hanem Istenből születtek.” (Jn 1,12.13). Szent János első levelében pedig ezt olvassuk: „Mindenki, a hívő, hogy Jézus a Krisztus, az Istenből született. ...Minden, az Istenből született, legyőzi a világot. És ez a győzelem, a legyőző a világot, a mi hitünk. (1Jn 5,1.4). A 4. vers a hit – Istenből születés fogalompárhoz hozzákapcsolja a „győzelmet” is. A győzelem a „vétkezhetetlenség” megfelelője, mivel a „világ” a „bűn” kifejezése ebben a mondatban.

Azt látjuk tehát, hogy a vétkezhetetlenség illetve a világ, a bűn feletti győzelem princípiuma az Isten ígéje, amely a hit által interiorizálódik – bennünk marad és működik. A vétkezhetetlenség pozitív megfelelője a „tisztaság”. A Szent János-i írásokban a belső megtisztulás princípiuma is a revelált ige: „Ti tiszták (καθαροί) vagytok az ige által, amelyet elmondtam nektek” (Jn 15,3).

Ezzel elértünk ahhoz a konklúzióhoz, hogy a bűnök megvallásához hasonlóan a vétkezhetetlenség, a bűnöktől való mentesség fundamentuma is a reveláció. A két állítás közti látszólagos ellentmondást azal tudjuk feloldani, ha a revelációt szótériológiai funkciójában értjük meg, vagyis a revelációt mint redemptív revelációt fogjuk fel. A megváltás a „bűnökkel” szembesül – és „elveszi a bűnt”. Szent Pál is az ember egyetemes bűnösségére, mint az oszlop lábazatára építi rá az embert „igazzá tevő” megváltó tettet a *Római levél*ben. „Vétkeztek mind” (Róm 3,23) – így foglalja össze a bűn históriájának hármas tablóját (vö. Róm 1,18–3,20). Ehhez a bűn-freskóhoz illeszti hozzá az Isten megigazulást művelő megváltó tétének leírását a Róm 3,21–31-ben.¹¹

A „vétkezhetetlenség” fogalmának megértéséhez nem elegendő a fogalom redukálása, például speciálisan súlyos bűnökre. Szent Ágoston és a latin tradíció a szeretet megsértésére, mások a szív keménységére

¹¹ Lásd bővebben: TAKÁCS GYULA, *Római levél*, Paulus Hungarus/Kairosz, 7–13; Az Újszövetség irodalma II. Levelek – Jelenések könyve, Budapest 2000, 87–90.

vonatkoztatják a vétkezhetetlenség fogalmát. Egyes modern szerzők (pl. Windisch, Chaine) az „ideális keresztény élet” leírását látják benne. Ezzel szemben a „nem tud vétkezni” (οὐ δύναται ἀμαρτάνειν; 1Jn 3,9) abszolutisztikus és reális jellemzés.¹²

A kijelentés értelméhez úgy juthatunk közelebb, ha a mondatot visszahelyezzük az apokaliptikus és bölcsességi tradícióba. Eszerint az igazak eszkatológikus privilégiuma a bűntől való mentesség. Az Iz 60,21-ben adott jellemzés – „néped csupa igazakból áll” – kontextusa a 60,19-ben leírt eszkatológikus állapot: „Nem lesz többé nappali világosságod, és a hold fénye nem világít neked, hanem az Úr lesz örök világosságod, és Istened az ékességed.” Az izajási mondat visszacsendül a *Jelenések könyve mennyei* Jeruzsálemének jellemzésében: „A városnak nincs szükségére sem a napra, sem a holdra, hogy világítsanak benne, mert Isten fényessége világítja meg azt, és lámpása a Bárány” (*Jel* 21,23). Ezekiel könyvében a szennytől való megtisztulás biztosítéka az „új szív” és „új lélek”, vagyis az isteni Lélekben való részesedés: „Tiszta vizet hintek rátok, és megtisztultok minden szennyetektől. Új szívet adok nektek, és új lelket adok nektek... Az én Lelkemet adom majd belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek” (*Ez* 36,25.26–27). Szent Pál szintén a „Lélekre” utal, mint a keresztény lét- és élet-mód forrására: „A Lélek szerint járjatok, és ne teljesítétek a test kívánságait” (*Gal* 5,16).

A bölcsességi tradícióban a bűntől való mentesség oka az ember bensőjében lévő olyan spirituális realitás, amely Istennel függ össze: Isten ígéje, törvénye, igazság, bölcsesség, ismeret. Néhány példa ennek szemléltetésére:

Zsolt 37,31: „Szívében van Istenének törvénye, és nem ingadozik lépése”.

Zsolt 119,11: „Szívembe rejtem igédidet, hogy ne vétkezzem el-
lened.”

¹² I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh 3,6–9*, in *L'Evangile de Jean* (Recherches bibliques III), Louvain 1958, 161–177.

Sir 24,22: „Aki rám (a bölcsességre) hallgat, meg nem szégyenül, akik értem fáradnak, nem esnek bűnbe.”

A zsidó tradícióban tovább folytatódik ez a szemlélet. Az isteni princípium, amely interiorizálódik az emberbe, eredményezi az ember büntelenségét:

Qumráni 1 QS 4,20: „Isten az igazság által megtisztítja az ember tetteit.”

Hénoch 6,8: „Akkor bölcsesség adatik a választottaknak ... és már nem fognak vétkezni.”¹³

Szent János ugyanezt a „mag” metaforával fejezi ki, amely Isten bennünk lévő – a hittel interiorizált – igéjét, igazságát jelenti. Ez válik a szentség princípiumává. Jézus így imádkozik a búcsúbeszédben tanítványaiért: „Szenteld meg őket az igazságban. A te igéd igazság” (*Jn 17,17*). Szent Jánosnál mégis valami új mozzanat van: a vétkezhetetlenség oka nem csupán Isten igéjének jelenléte – *praesentia*-ja és *immanentia*-ja – bennünk, hanem Isten igéjének maradandósága, állandósága – állapottá válása. A „hívő” „maradó” Istenben (ὁ ἐν αὐτῷ μένων – *1Jn 3,6*). A *participium imperfectum* itt olyan epiteton, amely a hívő állandó státusát írja le. A jelenléte felváltja a benne-lét, a *praesentia* az *immanentia*-ban válik teljessé. A 6. vers „maradó” (μένων) *participium*ának párja a 9. vers marad (μένει) *praesens imperfectum*. Ez az *imperfectum perfectum* értelmű, mivel alanya „az Ő magja” Isten igéje – akiben változásnak árnyéka sincsen (vö. *Jak 1,17*). Az Ő jelene örök jelen, és az Ő akciója befejezett és tökéletes státus.

Ennek a két *imperfectum* alakú, de *perfectum* jelentésű igealaknak a befejezett értelmét támasztja alá a szakaszban található négy *perfectum* alakú ige. A 6. versben ugyan a negatív szféráról, a „vétkezőről” mondja: nem látta (οὐχ ὥρακεν), nem ismerte (οὐδὲ ἔγινωκεν), de értelemszerűen ezeknek a *perfectum*oknak pozitív ellentéte az „őbenne maradóra”

¹³ A példák: I. DE LA POTTERIE, *Adnotationes in exegesis Primae Epistolae S Joannis*, Roma 1966/67, 108.

vonatkozik: „nem vétkezik” (οὐχ ἁμαρτάνει) – ő tehát ‘látta’ és ‘ismerte’, a látás és az ismerés státusában van. A 9. versben pedig a pozitív szférát írja le. A mondat inklúzióját az „Istenből született” (ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος) *participium perfectum*, illetve az „Istentől született” (ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται) *praesens perfectum* alak képezi. Mind a négy igealak az Istennel való közösség, kommunió kifejezésére szolgál, és az említett két *imperfectum* alak („maradó”, „marad”) *perfectum* értelmének szinonim kifejezése.

Szent Jánosnál egyébként megfigyelhető a természetfeletti születés két szempontjának megkülönböztetése: belépés Isten fiainak életébe a γεννηθῆναι (születni) *aoristos*-szal kifejezve (Jn 1,13; 3,3–8), illetve a keresztény létezés végső státusa a γεγεννημένος (született) *perfectum*-mal megjelölve. Ez utóbbiról mondja Szent János, hogy „nem képes vétkezni”.¹⁴ Hasonló distinkciót szent Pálnál is felfedezünk. Tudja, hogy a „kitűzött célt” még nem érte el, még nem „tökéletesített” (τετελείωμαι), noha Krisztus már „magához ragadta”, ezért erőit megfeszítve „fut a kitűzött cél felé” (Fil 3,12–14). A keresztény „meghalt Krisztussal” (σὺν Χριστῷ) és él Krisztus Jézusban (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), de még nem él Krisztussal együtt (vö. Róm 6,8,11), ezért vágyódik Krisztussal lenni (ἐπιθυμία ἐχω ... σὺν Χριστῷ εἶναι; Fil 1,23). Megkülönbözteti a jelen rejtett állapotát és a jövő dicsőség kinyilvánult voltát (vö. Róm 8,25–27; Kol 3,3–4).¹⁵

A vétkezetlenség a keresztény lét teológikus szemléletében tárul fel. Ekkor a keresztény létet Isten oldaláról nézzük, és mint az Istennel való kommunió végleges és befejezett állapotát értjük meg. Ebben az állapotban pedig egyértelmű a véték lehetetlensége, tudniillik az Isten oldaláról nézve a keresztény lét transzcendens lét, Istentől van, tiszta kegyelem – emiatt szent, romolhatatlan és dicsőséges örökség (vö. 1Pét 1,4).

¹⁴ Uo. 109.

¹⁵ W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, 121.

Összefoglalás

Isten alászállott – σαρκὶ ἐγένετο – ‚hús lett’ (Jn 1,14), meglátogatta a holtakat. A ‚hús’ az ember legelidegenültebb formája. Krisztus a rabszolga alakját öltötte (Fil 2,7). De nem azért jött, hogy krízis - κρίσις- legyen, hogy elítélje a világot (vö. Jn 3,17). Azért jött, hogy körülvegyék Őt mind a bűnösök és étkezzék velük (Lk 15,1–2). Lehajolt – de nem azért, hogy Ő legyen az első, aki követ vet a porba hullottra, noha Ő valóban bűn nélkül volt (Jn 8,6–8). Azért jött, hogy tanúja legyen az Igazságnak (Jn 18,37), hogy revelálja az Atyát, hogy exegetizálja a Szeretetet (vö. Jn 1,18). Azért hajolt le, hogy írjon a porba, hogy ‚írja’ ércnél maradandóbban, hogy revelálja a Szeretetet – hogy odaadja a pornak önnön Arcát, hogy Arcának teremtmő, újat teremtmő fényét áraszsa szívünkbe (2Kor 3,18; 4,6), hogy jelet tegyen az ember homlokára, *tau*-jelet - a fiúi alázat, a *ta-peinószisz* dicsőségét adja reá, a keresztét – ezt a bölcs balgaságot, ezt az erős gyengeséget (1Kor 1,23–25), a menyegző ruháját. Azért jött, hogy az igazság által – és Ő az Igazság (Jn 14,6) – tisztává tegye az embert, amint Ő tiszta (vö. 1Jn 3,3: ἀγνίξει - ἁγνός).

Lehajolt – alászállott. Noha Úr Ő, és Mester – de utolsó lett, és életét adta a sokaságért. Mindenki Szolgája! Rabszolgaként mosni kezdte tanítványai lábát. És azért tette, hogy hozzá tartozzanak (Jn 13,4–5. 8), azért, hogy kövessék, hogy követhessék a szűk ajtón, amikor „aláűz” (ὑπάγω) az Atyához (Jn 13,33), amikor az engedelmesség – a halál, a kereszthalál, engedelmesség – fiúi útján bemegy a dicsőségbe, a fiúi dicsőségbe, és méltán illeti meg Őt a Fiú név (vö. Fil 2,8–9). Amikor „ön-magát aláveti”, akkor ebben az alávetésben legyenek mindenek alávetettek neki, „hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Hogy „vele legyenek” – ezért jött – és „benne maradjanak” (Jn 15,4), az Ő morféjában, a fiúság alakjában (Fil 2,6), és gyümölcsük maradandó legyen (Jn 15,16). Ő a Trónból áradó Folyam (Jel 22,1), aki elsodor magával (Ez 47,2–5), de ezt úgy teszi, hogy az Irgalom Trónjához vivő széles, egyenes út körmenetét vezeti (Jel 21,24–26), mint Bárány-Pásztor.

TARJÁNYI ZOLTÁN

A kísértés erkölcssteológiai megközelítése

Erről a témáról, amelyre most felkérést kaptam, hogy tartsak egy előadást, néhány évvel ezelőtt írtam egy tanulmányt a Rózsa Hubát közsöntő kötetbe¹, így természetes, hogy néhány alapvető gondolat és adat most is szerephez jut.

Kiindulópontként azt az optikát kell magunk elé állítanunk, hogy az ókori, pogány görög gondolkodásmódban az erkölcsös viselkedés azt jelentette, hogy megfelel a természetnek; a bibliai látásmódban pedig az igaz Istennel való szövetségre alapozódott ugyanez. Tudniillik arra, hogy amikor megtörtént a Mózes-közvetítette szövetség, az Istenhez való hűséget kizárólag azzal lehetett megvalósítani, hogy az ő parancsai alapján él az ember. Ismeretes, hogy Mózes 613 parancsot hirdetett ki Isten nevében. 365 negatívát és 248 pozitívát, ezzel jelezve, hogy a hamis istenek nem léteznek, nem tudnak az emberrel kapcsolatba lépni, az igaz Isten azonban az év minden napján az ember minden csontját uralni akarja.

Az ószövetségi *Szentírás*ban több héber szó is szerepel a kísértésre, de ezek mindegyikét görögre a *peiraszmosz* kifejezéssel fordította a *Sep-tuaginta*.² Mindenesetre e megközelítésben az Isten oldaláról jövő, az embert megpróbálni, megvizsgálni akaró szándék a lényeg: mint ahogyan a fémet a tűzben próbálják, azért, hogy kiderüljön minősége. Így

¹ *Adalékok a kísértés bibliai és erkölcssteológiai jelentéstartalmához*, in *Akik az igazságra tanítottak sokakat*, szerk. Fodor György és Tarjányi Béla, Szent István Társulat, Budapest 2005, 412–422.

² SIMON LÉGASSE, *La tentation dans la Bible*, in *Dictionnaire de spiritualité*, 1990, XV, 194.

tehát a kísértés nem más, mint hogy egy szellemi létező (Isten) tapasztalatot szerez egy másik szellemi létező (az ember) hűségéről. Mózes élete végén, amikor Lévit megáldja, ezt mondja neki: „Tökéletességedet és tudományodat szent emberednek adtad, akit próbára tettél a kísértésnél, perbe fogtál a pörölés vizénél.” (MTörv 33,8) Az alaptípusa ezen Istentől jövő próbatételnek Ábrahám áldozata. Isten arra kíváncsi, hogy Ábrahám jobban szereti-e Istent, Izsák ajándékozóját, mint Izsákot, Isten ajándékát. Annak kell kiderülnie, hogy Ábrahám meghozza-e az engedelmesség áldozatát (Ter 22). Mindezen effajta Istentől jövő megpróbáltatást összefoglal Judit beszéde a vének előtt, amikor így szól: „Adjunk hálát az Úrnak, a mi Istenünknek, aki próbára tesz minket, mint atyáinkat. Emlékezzetek arra, hogyan bánt Ábrahámmal és Izsákkal, s hogy mik történtek Jákobbal... Amint őket nem égette el, amikor szívüket kipróbálta, minket sem büntet, hanem figyelmezteti az Úr ostromával azokat, akik hozzá közelednek.” (Jud 8,25–27)

Mindezen vonatkozás mellett a *Biblia* beszél olyan történetről is, ahol már a kísértőnek, a sátánnak is szerep jut (vö. Ádám és Éva a paradicsomban, Ter 3,5). Végül pedig *Jób könyve* a szenvedést mint próbatételt szerepelteti.³ Mindhárom típusú próbatételt a *peiraszmosz* és a *tentatio* szóval fordítja a görög és a latin nyelvű *Szentírás*.

Ugyanez figyelhető meg az újszövetségi *Bibliában* is: Jézus a pusztában legyőzi a kísértőt, majd a kereszten minden kísértést összefoglalva legyőzi a bűnt és a halált. Azt a feladatot adja követőinek, hogy állhatatosak legyenek akár az üldözések ellenére is: „Virrasszatok és imádkozzatok, nehogy kísértésbe esetek” (Mt 26,41). Pál apostol látásmódja ugyanezt viszi tovább: Isten megengedi a kísértést (1Kor 10,13), hiszen azt a kiküzdendő életért kell a keresztényeknek elviselniük (2Tim 3,12), tehát szinte szükségszerű, hogy bekövetkezzen. Az ember csak így demonstrálhatja Isten, Jézus és Egyház iránti hűségét.

Ezen bibliai adatokat értelmezve először Órigenész állította, hogy Jézus pusztai megkísértésében összefoglalva és beteljesítve szerepel mindenféle emberi megpróbáltatás. Ugyanis benne van Ádám vesztes küz-

³ *Biblikus teológiai szótár*, szerk. X. LÉON-DUFOUR, ford. Szabó Ferenc, Róma 1974, 1101–1104.

delménék kiigazítása, benne van Jób próbatételében a pogányok próbatétele, de benne van Isten népéé is. Ez utóbbi arra utal, hogy nem Isten teszi próbára az embert, hanem az ember kísérti Istent: nehéz helyzetben zúgolódván jelet követeltek, hogy Isten bizonyítsa be azt, hogy ott is jelen van, velük van (Kiv 17,1–7).⁴

A teológusok reflexiói

Szent Ágoston az első a teológusok közül, aki alaposan szemügyre vette a kísértést. Műveiben 47-szer idézi a (*Septuaginta*-fordítást alapul véve) Jób 7,1-et: „Vajon nem kísértés-e az ember élete a földön?”. Mindenesetre nagyon tanulságos, hogy *Vallomásai* 10,41-ben az 1Ján 2,16-ban szereplő három vágyban foglalja össze a kísértés fajtáit. „Határozott parancsod az, hogy megtartóztassam magam a test kívánságaitól (*concupiscentia carnis*), a szemek kívánságától (*concupiscentia oculorum*), és a világi nagyravágyástól (*ambitio saeculi*).” Ágoston a test kívánságaihoz sorolta a szexualitást és a létfenntartáshoz szükséges étel-ital magunkhoz vételét a gyönyörűség miatt. A szemek kívánsága nála: az összes érzékszervi inger (illat, hang, szép látvány), mely Isten helyett az ember figyelmét a földi dolgok felé fordítja. S végül a világi nagyravágyás nem más, mint a hiúság és a gőg. Megjegyzendő mindez a *concupiscentia* következménye: az első ember bukásának a következménye lett a rendezetlen vágy, azaz a bűnre való hajlam.⁵ Fontos hozzátennünk, hogy Ágostonnál szerepet kap a sátán, de igazában a bűnre hajlamos ember a felelős: „Az ördög és angyalai csak a benned uralkodó testit kísértik... Amit nem győztél le magadban, nem szelídítettél meg, nem hajtottad uralmad alá.”⁶

Ágostonnak köszönhetünk egy alapvető és eligazító meghatározást: „*Deus tentat ut doceat, diabolus tentat ut decipiat.*”⁷ Azaz Isten azért teszi próbára az embert, hogy tanítsa és nevelje, a sátán pedig azért, hogy be-

⁴ GUÉRRIC COUILLEAU, *Les pères et les moines*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XV, 217–220.

⁵ PESTHY MONIKA, *A csábítás teológiája*, Kairosz, Budapest 2005, 346–348.

⁶ Uo. 349.

csapja és rászedje. Még egy kiegészítést tegyünk Ágostonhoz. Rengeteg művében foglalkozott erkölcsi problémákkal, s általában a „boldogság” és a „szeretet” a kulcsszavak nála. De végső soron az erkölcs alapja mégis az *engedelmesség*. E látásmóddal a bibliai optikát veszi át. „Ágoston erkölcsi tanítása ezzel válik el a filozófiától, melynek ugyanakkor megőrizte általános struktúráját. A parancsok és az engedelmesség gondolata nem okoz zavart egy ilyen módon értelmezett tanításban, melynek közepén Isten áll: ő szabályozza az emberek magatartását, s őrá irányulnak az emberek cselekedetei. Törvényeivel gondosan irányítja az ember életét, melynek végén ő maga áll.”⁸ Egy megjegyzést azért fűzünk hozzá az eddigiekhez: a teremtéstörténet 3. fejezete világosan tanítja az emberről, hogy „bűnbeesésében szerepe volt egy külső, Isten- és emberellenes erőnek... bár mibenlétét a szerző teológiaiilag nem írja körül pontosan”.⁹

Hogy mi az ember elesésének oka, azt a bibliai optikában szükséges meglátnunk. „A pszichológiai elméletek a bűn mechanizmusáról alapvetően idegenek az ószövetség felfogásától. A sémi gondolkodásmód az embert mindig egészében tekinti: mind a test-lélek szembeállítása, mind az egyes lélekreszek megkülönböztetése idegen számára. Ebből következik, hogy nem ismer semmilyen belső csábítót, mert ahhoz az kellene, hogy legyen egy (alantasabb) lélekresz, mely a másik (magasabb rendű) lélekreszt bűnre akarja vinni. Az effajta megkülönböztetés a görög filozófiát jellemzi, és ennek hatása jelenik meg a zsidó, ill. később a keresztény gondolkodásmódban.”¹⁰ Mindenesetre a sátán működését mindig vallotta az Egyház hite, de egyben működésének határait is: az örökkévalóság Istené, vele szemben a bukott angyal csak a jelen világ bűnei mögött tud állni. „A tanításnak és a hatalomnak két útja van. A két út között nagy különbség van. Az egyikre Isten angyalai ren-

⁷ *Serm. II,3*, idézi CESLAS SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1991, 1221.

⁸ THOMAS DEMAN, *Szent Ágoston tanítása az erkölcsről*, ford. Obrobina László, Jel Kiadó, Budapest 2005, 128–129.

⁹ RÓZSA HUBA, *Kezdetben teremtette Isten, A bibliai őstörténet magyarázata*, Jel Kiadó, Budapest 1997, 79.

¹⁰ PESTHY M., id. mű, 40.

deltettek, akik a fényre vezetnek, a másokra a sátán angyalai. Az egyik öröktől fogva mindörökké úr, a másik a jelen kor törvénytelenységének a vezére.”¹¹

Szent Ágoston szerint Isten a próbára tevő kísértéssel az embernek ad alkalmat az érdemszerzésre és a megszentelődésre. Ennek a típusa szerinte Jób története, s ilyen értelemben az egész keresztény élet nem más, mint állandó megkísértettség. A bűnre csábító, a sától jövő kísértésnél pedig arra kell gondolnunk, hogy ezt maga Jézus Krisztus is átélte a pusztában, tehát a keresztény tulajdonképpen a jézusi életből kap tapasztalatot, amikor ilyet átél.¹² Mielőtt Aquinói Szent Tamás gondolkodásának bemutatására rátérnénk, röviden érintenünk szükséges a szerzetesi gondolat megjelenését és elterjedését is. Ugyanis azzal, hogy előbb a remeték, majd a monasztikus szerzetesek kivonultak a világból, tulajdonképpen magányba vonulásukkal be akartak vonulni a pusztai megkísértést szenvedő Jézus lelkiületébe. Nem öncélúan a harcért vágyakoztak, hanem a Szent Páltól származó igazság megtapasztalásáért: hogy ti. megtalálják a Jézus Krisztussal való teljes, kizárólagos és megosztottság nélküli egységüket (1Kor 7,34). E tekintetben fontos rámutatni, hogy ez időben terjedt el az Egyházban (előbb a szerzetesi életre, azután általában a keresztény életre vonatkozóan) a hét főbűn elleni mindennapos harc: így képes az ember minden tekintetben és totálisan, Jézus Krisztus kegyelmi fölvertezettségének a birtokában rendületlenül legyőzni a rosszat, a bűnt.¹³

Szent Tamás a kísértés valóságát is a lehető legkomplexebb módon próbálta megragadni. Ezt a definíciót adta róla: „Sajátos értelemben kísérteni annyi, mint tapasztalatot szerezni valamiről. Ámde azért szerzünk tapasztalatot, hogy megtudjunk valamit, ezért minden kísértő célja a tudás. De olykor a tudás további célokat szolgál. Jó célt, amikor valaki tudni akarja, hogy valaki más tudását vagy erényes mivoltát tekintve milyen. Rossz célt, amikor ezt azért akarja tudni, hogy a másikat

¹¹ Barnabás levele, 18,1–2, ford. VANYÓ LÁSZLÓ, in *Apostoli atyák*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 242.

¹² JEAN-LOUIS BRUGUES, *Dictionnaire de morale catholique*, CLD, 1991, 440–441.

¹³ G. COUILLEAU, *Les pères et les moines*, 234–235.

becsapja vagy tönkretégye.”¹⁴ Szent Ágostontól átveszi a *tentatio probationis* (Istentől jövő, megpróbáló próbatétel), és a *tentatio deceptionis vel seductionis* (a gonosztól, a másik embertől, a világtól, avagy a testtől jövő kísértés, melynek mindig az a célja, hogy az ember bűnt kövessen el, azaz ne legyen hűséges Istenhez).¹⁵

A *Summa contra Gentiles*-ben ezt olvassuk: „Isten megengedi a bűnt, de soha nem oka a bűnnek. Az ember akkor vétkezik, amikor elfordul Istentől, mint végső céljától. Márpedig lehetetlen, hogy Isten akarja elfordítani magától az embert. Tehát soha nem lehet Isten a bűn oka.”¹⁶ Emellett Aquinóinak köszönheti a teológia, hogy milyen látószögben tárgyalták a kísértést a későbbiekben. 1) Kerete mindig az eredeti bűn (tehát az, hogy az ember nem akar engedelmeskedni Istennek); 2) az eredeti bűn következménnyel járt az ember természetére: az értelem elhomályosult, az akarat rosszra hajló lett; 3) a keresztény embert immár a Megváltó Jézus Krisztus kegyelme táplálja, aki sikeresen legyőzte a kísértőt és a kísértést; 4) a *concupiscentia* mégis mindvégig ott van az ember cselekedetein; 5) következésképpen az ember mindig ki lesz szolgáltatva a kísértés csábításának, 6) mindezek miatt az embernek szüksége van gyógyszerekre és kegyelmi erőforrásokra, hogy Krisztushoz hűséges maradjon.¹⁷

Mindenesetre, ahogyan Szent Ágoston, Aquinói sem hárít minden felelősséget a sátánra, a kísértőre. Hangoztatja, hogy a sátán nem képes uralni az ember értelmét és akaratát, csupán külső (látás, hallás, ízlelés, tapintás, szaglás) és belső (képzelet, emlékezet, szenvedélyek) érzékszerveinkre tud hatással lenni, tehát csakis indirekten képes befolyásolni értelmünket és akaratunkat. „A sátán nem tud gondolatot adni belénk, hogy azt bensőnkben létesítené, mivel a gondolkodási képesség használata az akarattól függ.”¹⁸ Fontosnak tartja megjegyezni Szent Tamás, hogy nem szabad az embernek azt gondolnia, hogy minden kísér-

¹⁴ *Summa Theologica* I, q. 114. a. 2.

¹⁵ Uo. I. q. 114. a. 3.

¹⁶ THOMAS D' AQUIN, *Somme contre les gentils* CLXII, Cerf, Paris 1993, 769.

¹⁷ ANDRÉ DERVILLE, *Du moyen âge au 20e siècle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XV. 236.

¹⁸ *Summa Theologica* I. q. 114. a. 2.

tés az ördög műve: a bensőnkben levő kívánságok, a régi bűneink által kialakult rossz szokásaink (*vitium*), de saját meggondolatlanságunk is kísértésbe hoznak minket. S itt utal *Jakab apostol levelére*: „Senki se mondja kísértés idején: az isten kísért engem. Isten nem kísérhető a rosszra, de maga sem kísért senkit. Mindenki úgy esik kísértésbe, hogy saját kívánsága vonzza és csábítja.” (*Jak 1,14*)¹⁹

A keresztény középkorban, mint röviden felvázoltuk, meglehetősen központi helye volt a kísértésnek, de soha nem a sátánt okolták érte kizárólagosan a szerzők. Amikor azután a nominalizmussal, majd a kazuisztikával megjelentek a szubjektív szempontok túlhangsúlyozásai, ill. a szórszálhasogató értelmezések, a pápáknak kellett kiadniuk eligazító dokumentumokat. Boldog XI. Ince pápától kettő ilyen is találunk. Egyfelől 1679-ben ezt a laxista tételt ítélte el: „Olykor az is feloldozható, aki nagyon közel tartózkodik egy bűnre vezető alkalomhoz, amelyet kikerülhetne, de nem akar kikerülni, sőt azt egyszerre szándékosan keresi, illetőleg önmagát annak kiteszi.”²⁰

Néhány évvel később ugyanez a pápa Molinos alábbi tévedését ítélte el: „Akármilyen gondolatok támadhatnak bennünk imádság közben, még ha Isten, a szentek, a hit és a szentségek ellen valók is, ha akarattal nem tápláljuk, és akarattal nem űzzük el, hanem közömbösen és megadással tűrjük őket, a hívő imát nem fogják megakadályozni, sőt azt még tökéletesebbé is teszik, mivel a lélek ilyenkor még jobban megadja magát az isteni akaratnak.”²¹

Utaltam már a néhány évvel ezelőtt megjelent hasonló tematikájú írásomra. Ebben iparkodtam a közép- és újkori lelkiségi irodalomra is utalni a kísértéssel kapcsolatban (Loyolai Szent Ignác, Avilai Szent Teréz, Szalézi Szent Ferenc, Tanqueray), hiszen széles körben ezek tették ismertté a katolikusok mindennapi életében a kísértés reális veszélyeit, valamint legyőzésének lehetőségeit és módszereit. Mostani előadásomban igyekszem csak a morálteológusok, valamint az Egyház Tanítóhiva-

¹⁹ Uo. I. q. 114. a. 3.

²⁰ DENZINGER - HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. Burges Ferenc, Örökmécs-Szent István Társulat, 2004, 2161.

²¹ Uo. 2224.

talának útmutatásait követni és vázolni. A II. Vatikáni Zsinat előtti időben az erkölcsoteológia tanítását világszerte az osztrák jezsuita Noldin vaskos morálteológia-kötetei határozták meg. Hieronymus Noldin (1838–1922)²² olyannyira meghatározta a morálteológia oktatását, hogy nekem 1952-es kiadású köteteim vannak tőle. Nos, ebben a zsinat előtti optikában a kísértés a következő módon lett tárgyalva. Mi a belső oka a kísértésnek? A *concupiscentia*, azaz a bűnre vivő hajlam. Ezt mindenki megtapasztalja, mert mindenki örököse Ádámnak. Három iránya van: a test (*concupiscentia carnis*), a gazdagság (*concupiscentia oculorum*) és a hírnév (*superbia vitae*). Mi a külső oka a kísértésnek? Ez a világ, mert eltérítheti az embert igaz végső céljától; valamint a gonosz lélek. Bár neki nincs hatalma az ember akarata fölött, de ingerelni és megtevesztteni képes azt.²³

Korunk egyházi tanítása

Mielőtt e tanításra rátérnénk, szükséges egy előzetes megjegyzést tennünk. Ha magunk elé képzeljük a középkori kísértéssel foglalkozó írásokat (nem csak a teológusokét, hanem a lelkeségi irodalom és a prédikációk sokaságát), akkor azt kell megállapítanunk, hogy a régiek sokszor nem csak érintették a démonhitet, hanem olykor túlzásokba is estek. Sokszor a babonáság is beférkőzött az egyre inkább folklorizálódó átlagkeresztény hitbe (elég csak a mai szemmel nézve elképesztő boszorkányperekre gondolnunk, melyek pár száz évvel ezelőtt történtek). A másik véletlet pedig korunk átlagos hitű és műveltségű kereszténye képviseli: a kísértésben hisznek, hiszen mindenki megtapasztalja, de kísértőben nem. Ma egyre inkább nem létező valóságként kezelik a sátánt, inkább mintegy a rossz megszemélyesítőjének szimbólumaként tekintenek rá. Jóllehet Baudelaire nyomán sokan azt is hangoztatják, hogy az ördög legnagyobb ravaszsága az, hogy kialakítja az emberekben azt a hitet, hogy ő nem is létezik, – mégis általánosságban elmondható, hogy

²² DIÓS ISTVÁN, Noldin, szócikk a *Magyar Katolikus Lexikonban*, szerk. Diós István, Szent István Társulat, 2004, IX. 828.

²³ NOLDIN, *De principiis, Summa theologia moralis*, Oeniponte, 1952, 292–297;

a keresztény közgondolkodás eljutott oda, hogy kísértő nélküli megkísértésről gondolkodik. Márpedig ha a sátán valóban nem létezik, akkor a zsidó és a keresztény hitnek, ha nem is központi, de egyik eleme hullik ki az Istennel együttműködő életből. Éppen ezért az is a teológusok feladata, hogy a történetiség és az exegézis segítségével minél mélyebbre ássanak, s feltárják (saját helyén kezelve) a személyes rossz, a sátán valódi kilétét és működésének valóságát és határait. A Tanítóhivatalnak pedig az a kötelessége, hogy őrködjön a kinyilatkoztatás integritásán: hogyan bontakozott, majd teljesedett be Isten megváltói terve, s hogyan lesz a Szentlélek által megóvott katolikus Egyház hite teljes e vonatkozásban is.²⁴ E látószögben teszi hozzá korunk francia morálteológusa, Xavier Thévenot azt a gondolatot, hogy a *Biblia* helytelen értelmezése is kísértés-alkalommá válhat. Ugyanis ha kiragadjuk az összefüggésekből a szavakat, avagy mágikus értelemben használjuk őket, akkor alapvetően félreértjük a *Szentírás* üzenetét. Ő négy feladatot jelöl meg, hogyan lehet e csapdát elkerülni: 1) Imádságos kíváncsisággal kell olvasni, mégpedig folyamatosan a *Bibliát*; 2) Mindét szövetség könyveinél figyelembe kell venni a történetkritikai kutatás adatait; 3) Őrizni kell a hűséget a *Szentírást* értelmező katolikus Egyház tradíciójához; 4) Naivitás nélküli, de állandó dialógusban kell párbeszédet folytatnunk korunk antropológiájával.²⁵

A morálteológusok közül Häring tanításával foglalkozunk elsőként. Mindkét nagy opusában részletesen foglalkozik a kísértéssel. A „Krisztus törvénye” című köteteiben abból indul ki, hogy a sátán, a kísértő (1Tessz 3,5; Mt 4,3) sajátos módon minden üdvösségünket kockáztató emberi bűnben szerepet játszik, mert úgy harcol Isten ellen, hogy teremtményét és képmását, az embert akarja eltéríteni örök céljától. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy a sátán olykor másokat, mindenekelelt a világot alkalmazza, hogy megkísértse az embert. De soha nem tudja bűnre kényszeríteni az embert, mert ha az ember kibírja a nyomást, akkor nem követ el bűnt, s így próbatétel lesz a dologból. Éppen ezért engedi meg Isten a kísértést: „Mindig örömmel tartásatok, ha különféle kí-

²⁴ ANDRÉ GODIN, *Psychologie de la tentation*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XV. 249–251.

²⁵ XAVIER THÉVENOT, *Avance en eau profonde*, Desclée de Brouwer, Paris 1997, 59–61.

sértésbe estek, hiszen tudjátok, hogy hitetek megpróbáltatása békétűrést szerez. A békétűrés pedig tökéletességre viszi a tetteket.” (*Jak 1,2-4*) Hogyan lehetséges az embernek uralnia a kísértést? – teszi fel kérdést. Válasza: a szentségi étellel, az imával, a világ dolgairól való elmélkedéssel, amelyet a Bölcsesség és a kereszt fényében végzünk, valamint az éber lelkiület és az aszkézis fenntartásával. Így tud az ember szíve totálisan és permanensen Isten felé fordulni.²⁶

A „Krisztusban szabadok” című, nem sokkal halála előtt megjelent nagy munkájában pedig a *Biblia* alapján még részletesebben foglalkozik a kísértéssel. Ugyanis a kereszténynek a Szentlélek-vezette Egyházra kell támaszkodnia. Hogyan kapták meg a megkülönböztetés adományát a kiválasztottak? Úgy, hogy feladták és meghaladták az egoista ént, azaz a megtéréssel leváltották életüket irányító pozíciójából. Így lettek a régi ember helyébe kerülő új emberré: „oktassátok szelíden egymást és hordozzátok egymás terhét!” (*Gal 6,1-2*). Hozzáteszi, hogy ezért ne azt kérjük Istentől, hogy minden kísértéstől őrizzen meg minket, hanem csak a veszélyesektől. Mert a hitnek szüksége van állandó erősödéssre, s általunk mások hite is ez irányban fog elmozdulni: „Szeretteim, ne lepődjete meg a szorongatásokon..., inkább örüljete, hogy részetek lehet Krisztus szenvedésében!” (*1Pét 4,12*). Tudnunk kell ugyanis, hogy a kereszténynek nem az a feladata, hogy kimeneküljön a bűnös világból, hanem az, hogy Krisztus tanítványaként egyre jobban azonosuljon Mesterével.²⁷

Gondolatmenetünk végén röviden nézzük a *Katolikus Egyház Katekizmusának* összegző kijelentéseit. Először is azt rögzíti, hogyan kell értelmeznünk a Miatyánkban Jézus által ajkunkra adott kérést: „ne vígy minket kísértésbe!” (*Mt 6,13*). A válasz ez: „ne hagyj minket kísértésbe jutni!”, ill. „ne engedd, hogy engedjünk a kísértésnek!”.²⁸ Hangsúlyozza, hogy különbséget kell tennünk a belső ember fejlődéséhez szükséges kísértés (*Lk 8,13-15*; *2Tim 3,12*); a kipróbált erényre irányuló meg-

²⁶ BERNARD HÄRING, *La loi du Christ*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, I. 476–478.

²⁷ B. HÄRING, *Libres dans le Christ*, Cerf, Paris 1998, 446–448.

²⁸ KEK 2846; megjegyzendő, hogy a *Dictionnaire de spiritualité* is hasonlóképpen értelméz: SIMON LÉGASSE, *La tentation dans la Bible*, XV. 211.

próbálás (Róm 5,3–5); valamint a bűnbe és a halálba vezető (Jak 1,14–15) kísértés között.²⁹ Idézi Szent Pál fontos igazságát: „Hűséges az Isten, erőtkön fölül nem hagy megkísérteni, hanem a kísértéssel együtt a szabadulás lehetőségét is megadja, hogy kibírjátok” (1Kor 10,13).³⁰

A KEK bátorító üzenetet is tartalmaz: Jézusban meglátjuk a győztes harcot a kísértővel (Mt 4,1–10), ezért meggyőződéssel állíthatjuk, hogy „Krisztus helyettünk győzte le a kísértőt: »Főpapunk ugyanis nem olyan, hogy ne tudna együtt érezni gyöngeségeinkkel, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, a bűntől azonban ment maradt« (Zsid 4,15).”³¹

Evetovics Kunó (1898–1971) ciszterci szerzetespapként a már emlegetett Noldin *Morálteológia* kötetekből lényegében egy rövidítést készített magyarul. Ebben olvasható többek között az is, hogyan lehet védekezni a kísértéssel szemben: egyfelől a *resistentia positiva* (ellenkező értékre gondolás, ill. feléje mozdulás), másfelől a *resistentia negativa* (sem ellene, sem mellette nem tesz semmit az ember) lehetséges.³² Engedtettsék meg, hogy saját múltamból idézzek fel egy esetet, amivel rávilágítok, hogy a passzív ellenállás nem csak hogy hatékony lehet, hanem ez az egyedüli módunk a megszabadulásra. Fiatal pap voltam, amikor megjelent magyarul Friedenthal hatalmas Luther-monográfiája. Ebben szerepel az, hogy 1510-ben Luther Wittenbergből mint katolikus ágostonos szerzetespap Rómába zárandokolt. Ájtatosan végiglátogatta a szent helyeket, a bazilikákat, és a sok átlagos tisztességu és nagyon kevés szentéletű pap mellett hihetetlenül züllött és cinikus paptársakat is felfedezett. Tudnunk kell, hogy a középkori ember borzasztóan félt az örök kárhozattól, ezért mindenki végrendeletében misealapítványt is rendelt: 1-3-5-10 stb. évig minden nap egy szentmisét mondjanak el lelki üdvösségéért. A sok misealapítvány miatt nagyon sok miséző papra volt szükség (akkor vált szokássá, hogy egy átlagos templomban 6–8, egy bazilikában akár 20 mellékoltárt építettek), akiknek a napi egy mise

²⁹ KEK 2847.

³⁰ Uo. 2849.

³¹ Uo. 540.

³² EVETOVICS KUNÓ, *Katolikus erkölcszociológia*, Szent István Társulat, Budapest 1940, I. 137.

bemutatásán kívül semmilyen lelkipásztori megbízása nem volt. Nyilván a szentéletűek miséjük után beteget látogattak, de nagyon sokan a kocsákban és a bordélyházakban múltatták két mise között az idejüket. S azt vette észre Luther, hogy ez a züllött réteg, amikor elmondja mise közben az alapítás igéit, majd az úrfelmutatás után térdet hajt, maga elé mormolja: „kenyér vagy, az is maradsz”, s ugyanígy tesz a bor átváltoztatása után is.³³ Nos, a könyv olvasása után minden szentmisében az úrfelmutatás utáni térdhajtáskor eszembe jutott: „kenyér vagy, az is maradsz”. Egy idő után szinte már félttem a misézéstől, mert, ahogy haladtam előre benne, már a prefációnál ott volt a lelkemben: nemsokára megint átfut agyamon az áhítatot tönkretevő gondolat az átváltoztatásnál. Idős papbarátomhoz fordultam, aki bölcsen a következőt mondta: egy lavór vizet nem lehet úgy lecsendesíteni, hogy folyton simogatjuk a víz felszínét. Le kell tenni oldalra, nem kell vele törődni, nem kell nézegetni, nem kell foglalkozni vele, – s egy idő után a víz mozdulatlan lesz. Ezt kell alkalmazni az ilyen, szinte reflexszerűen bekövetkező sajátos kísértéssel kapcsolatban is: nem kell vele törődni (*resistentia passiva*), de közben az ember egyre inkább Istenbe igyekezen belekapaszkodni.

Megpróbáltuk felvázolni a kísértés valóságának erkölcszociológiai vonatkozásait. Láttuk, hogy a megkísértettség hozzátartozik emberi létünkhöz, mert csak így leszünk képesek Isten, Jézus és Egyház iránti hűségünket kinyilvánítani. Ha megfelelő lelkiállattal élünk, és használjuk a kegyelmi eszközöket, akkor (bár sokszor kemény küzdelemmel) Jézus segítségével le tudjuk győzni a bűnre csábító kísértést. A megpróbáló kísértésekért pedig még hálások is tudunk lenni.

³³ RICHARD FRIEDENTHAL, *Luther élete és kora* (ford. Terényi István), Gondolat, Budapest 1977, 102–105.

HEGYI MÁRTON

Ehetett volna-e Ádám Istennek tetsző módon a jó és rossz tudás fájáról?

Megfontolások a Gen 3 egzisztenciális megközelítéséhez

Írásomban a *Biblia* első lapjain olvasható bűnbeesés-történettel foglalkozom; a katolikus dogmatika keretei között, szisztematikus teológiai szempontból, Karl Rahner teológiai antropológiájának látószögében,¹ Paul Tillich néhány belátását is gyümölcsöztetve.² A főcím kissé provokatív kérdésfeltevése és az alábbi szövegben rá adott válasz egy teológiai hipotézis vázlatát rajzolja ki. Először körvonalazom az eredeti bűn mai katolikus teológiában bevett értelmezését, amelyhez tartom magam (1), majd kijelölöm megközelítem szempontját (2). Ezután meghatározom a bibliai antropológia néhány alaptételét és -fogalmát a rahneri és – másodsorban – a tillichi gondolkodás fényében (3). Ezt követi gondolatmenetem központi szakasza, amelyben ezekre az alapfogalmakra és -tételekre támaszkodva felvázolom a bűnbeesés-történet egy lehetséges értelmezését (4). Végül röviden reflektálok néhány kínálkozó ellenvetésre (5), és egy összegzéssel zárom gondolatmenetemet (6).³

¹ Vö. KARL RAHNER, *Die Sünde Adams*, in *Schriften zur Theologie* 9, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 259–275; UÖ, *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Budapest 1983, 126–135.

² Vö. PAUL TILICH, *Systematic Theology* II, The University of Chicago Press, Chicago 1967, 19–44; német fordítás: *Systematische Theologie* II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1958; magyarul: *Rendszeres teológia*, Osiris, Budapest 1996, 253–271. A jelzett angol és német, ill. magyar kiadás néhány – köztük nem egy lényeges – szöveghelyen eltér egymástól.

³ Jelen dolgozatban nem változtattam lényegesen a konferencián elhangzott szövegen és annak spekulatív jellegén, esszéisztikus műfaján; apró kiegészítések mellett

1. Az eredeti bűn értelmezése a mai katolikus teológiában

A teológiatörténet során több megoldási kísérlet született az eredeti, ill. áteredő bűn kérdéskörére, az ágostoni modelltől kezdve egészen az evolúciós elméletet integráló modellekig. Talán nem számít durva leegyszerűsítésnek kijelenteni, hogy a 20. századi teológiai gondolkodás leginkább a történetiség szempontjának előtérbe állításával gazdagította a protológiát; azzal a gondolattal, hogy a világ és az ember – egyénileg és közösségi-társas dimenzióban egyaránt – fejlődésre van hivatva, és így vagy úgy *de facto* fejlődött, fejlődik is. Egyre inkább polgárjogot nyert az a gondolat, hogy az ember nem „készen teremtett” lény volt, teleaggatva megannyi természetes és természetfeletti tökéletességgel, hanem olyan létező, aki történelmének elején viszonylag kezdetleges módon birtokolta az istenképiséget, és arra volt hivatva, hogy saját közreműködésével bontakoztassa ki azt. A *Gen* 3-ban elbeszélt történet eszerint az ember törzsfejlődésének kezdeti szakaszához köthető, amikor az ember első ízben szembesült szabadságával és erkölcsi felelősségével. Az embernek az ebben a kitüntetett helyzetben hozott döntésén múlt, hogy első képviselőjén/-in keresztül az emberiség részesül-e Isten teljesebb önkinyilatkoztatásában, és történelme Isten által akart irányban halad-e tovább, vagy sem. Mivel pedig az ember első (vagy legalábbis igen korai) szabad tettevel visszautasította Isten kegyelmi közeledését, az emberiség fejlődését maradandóan megjellegzte az isteni kegyelem hiánya.⁴

Ez az értelmezés alkalmas kiindulópontot nyújthat egy a szónak jó értelmében időszerű protológiához, hiszen pozitíve integrálja az evolúciós világszemléletet a bibliai üdvtörténet „kezdet-beteljesedés” sémá-

csupán néhány ott elhangzott hozzászólásra való rövid reflexiómat építettem be. Most sem törekszem – vállaltan – a szövegben kifejtett gondolatok szerteágazó – történetkritikai szempontokat és a patrisztikus szövegmagyarázatot egyaránt figyelembe vevő exegetikai, valamint dogmatikai és erkölcszteológiai – vonatkozásainak alapos áttekintésére. Ha így tettem volna, egyrészt meghazudtoltam volna a kötetet – mely mégiscsak a *konferencia-előadásokat* hivatott közölni –, másrészt átléptem volna az észszerűség szabta terjedelmi határokat. E *másik* szöveg megírása kétségtelenül szükséges, ám több időt és elmélyült kutatómunkát igényel.

⁴ A témáról magyar nyelven PUSKÁS ATTILA kézikönyve nyújt összefoglalást: *A kegyelem teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2007, különösen 228–245.

jába. E megközelítés azonban további kérdéseket is fölvet, pl.: Volt-e (ill. milyen hosszú) valóságos léte a történelem elején a „paradicsomi állapotnak”, vagy sem? Az emberi evolúció mely szakaszára datálhatjuk a *Gen 3*-ban elbeszélte eseményeket? Monogenizmus, vagy poligenizmus? – Kétségtelen, hogy rendkívül izgalmas kérdésekről van szó. Ám az is kétségtelen, hogy inkább teoretikus jellegű problémák ezek, melyek tisztázásához kevés támpontunk van, s ha sikerül is koherens, meggyőző válaszokat találnunk, akkor is kétséges a válaszok valódi, egzisztenciális hordereje.

Számos, a fejlődés gondolatát elfogadó 20. századi teológus nem is ragadt meg efféle teoretikus kérdéseknél, hanem világosan látta, hogy jóval termékenyebb módon lehet megközelíteni az eredeti bűn kérdés-körét, ha alapvető emberi tapasztalatainkra reflektálva gondolkodunk róla. Karl Rahner például így fogalmaz: „Mindenekelőtt úgy szerezhettünk tudomást, tapasztalatot az eredendő bűnről és úgy foghatjuk fel az értelmét, ha saját léthelyzetünk vallási-egzisztenciális értelmezéséből, önmagunkból indulunk ki.”⁵ Ezzel a kijelentésével Rahner hitet tesz az eredeti bűn egzisztenciális értelmezésének lehetősége mellett, sőt transzcendentális protológiája felfogható e megközelítés egyik lehetséges válfajaként. Ha más módon is, szintén egzisztenciális megközelítésre törekszik Paul Tillich.⁶ Azonban tudjuk, hogy az „egzisztenciális interpretáció” jelszava bizonyos esetekben túlhajtásokhoz, a

⁵ K. RAHNER, *A hit alapjai*, 130. Voltaképpen ugyanebből az – anakronisztikus fogalommal élve – módszertani alapvetésből indul ki a – sugalmazott! – történeti etiológiát megalkotó *Gen 3* szerzője is, leszámítva természetesen, hogy nem ismeri az eredeti bűn fogalmát.

⁶ Akkor érthetjük meg a két teológus megközelítése közötti különbséget, ha világossá válik, mit tekintenek az ek-szisztencia („ki-állás”) „honnán”-jának és „hová”-jának. Míg Rahner szerint az ember egzisztencialitása a partikuláris, kategoriális létből a transzcendenciába való kiállást jelenti, addig Tillich – aki kifejezetten a szóval való etimologizálásból indul ki – a nemlétből a létbe, közelebből a potencialitásból a ténylegességbe való kiállást érti egzisztencialitáson. E kétféle kiállást, azaz Rahner és Tillich egzisztencialitás-értelmezését az emberi létezés dinamikus jellegének gondolata kapcsolja össze. Amint Rahner szerint az ember transzcendentalitása kategoriális aktusaiban – azaz történetiségében – bontakozik ki, úgy Tillich szerint az ember önténylegesítése – belső lehetőségeinek megvalósítása – olyan mozgatórugó, amely teljes létét, egész életét meghatározza.

kinyilatkoztatás redukciójához vezetett. Éppen ezért, ha a *Gen* 3 egzisztenciális megközelítésére törekszünk, röviden tisztázni kell, pontosan mit is jelent ez a célkitűzés.

2. Az egzisztenciális megközelítésről

A helyesen értett egzisztenciális megközelítés nem keverendő össze semmifajta teológiai egzisztencializmussal. Az különbözteti meg egy mástól a kettőt, hogy míg az előbbi csupán szempontot jelöl ki, addig az utóbbi ideológiát kreál a megközelítésmódból. Míg a teológiai egzisztencializmus a következő bennfoglalt állítást teszi: *kizárólag ezen az úton tárul fel a kinyilatkoztatás teljessége és valódi mibenléte*, addig az egzisztenciális megközelítés csupán ennyit mond: *e megközelítésmód (egy lehetséges) kulcsot ad a kezünkbe a kinyilatkoztatás minden értelmezési keret meghaladó teljességének megértéséhez*. Az egzisztenciális megközelítés, ha jól élnek vele, *a katolikus dogmatika szolgálólánya*, azaz: nem törekszik többre és másra, mint arra, hogy valóságos emberi tapasztalatok összefüggésében vizsgáljon kinyilatkoztatott igazságokat (vagyis nem keverendő össze a szintén ideologikus jellegű relativista szubjektivizmussal sem). A jól értett egzisztenciális megközelítés voltaképpen *fenomenológia*: hit-tapasztalataink szerkezetének, konstitúciójának feltárását jelenti.

De hogyan érvényesíthető ez az egzisztenciális–fenomenológiai megközelítés az eredeti bűn vizsgálata során? Úgy, hogy alapvetően nem a főtebb néhány példával illusztrált hol-mikor-hogyan jellegű teoretikus kérdések érdekelnek minket, hanem olyan kérdések, amelyek a kísértés, a bűnbeesés *belső szerkezetére* irányulnak. Ehhez az emberlét kiváló fenomenológiai elemzését nyújtó Karl Rahner, valamint Paul Tillich teológiájának néhány antropológiai belátására fogok támaszkodni, melyeket négy fogalom köré rendezve – *istenképiség, önténylegesítés, öntanszcendencia, fejlődés* – fejtek ki.⁷

⁷ Egy a témáról szóló teljes értékű írás természetesen megkívná Rahner és Tillich teológiai antropológiájának, valamint az eredeti bűnről szóló értelmezésüknek részletes ismertetését és – főleg az utóbbi szerző – kritikáját. Erre azonban jelen kerektek között nincsen mód.

3. A bibliai antropológia néhány alaptétele a rahneri és a tillichi teológia fényében

A bibliai antropológia legalapvetőbb állítása, hogy az ember Isten képmása. Ez a *Szentírás* összefüggésében azt jelenti, hogy teremtményi határai között képes párbeszédre lépni Istennel, befogadni önközlését, és válaszolni rá. De mit jelent ez közelebből; mi teszi lehetővé ezt a párbeszédet, és hogyan zajlik? Ha Isten és ember, teremtető és teremtmény között végtelen távolság van – aminek az *Öszösvetség* embere is tudatában volt –, akkor párbeszédük a szó köznapi értelmében soha nem lehet közvetlen. Az embernek a végtelen Istenre nyitott léte véges, függvénytani fogalommal élve korlátos, mégpedig kétszeresen is. „Oldalról” korlátos, amennyiben mindig csak a részlegesség módján van dolga önmagával, másokkal, a világgal, magával a léttel; céljához csak úton tud eljutni, az abszolút léthez csak létezőkön keresztül tud eljutni. Rahner kategorialitásnak nevezi ezt, Tillich pedig – ha más hangsúllyal is – sorsnak.⁸ Az ember emellett „előlről-hátulról” is korlátos: életideje véges; megszületett, és meg fog halni. Ám nincs mindenestül bezárva ketős korlátosságába; olyan szabad dinamika jellemzi, melynek révén, ha csak intencionálisan (vektorszerűen) is, mindig meghaladja behatároltságát, és evilági tevékenységei révén valóságosan Isten felé közeledhet: önmagában és másokban mint Isten képmásaiban, valamint az Isten létét tevékenységén keresztül feltáró természetben és történelemben mint közvetítő közegben magával Istennel tud találkozni.

⁸ Rahner transzcendentalitás- és kategorialitás-fogalmát katolikus teológus körökben közismert volta miatt nem kell különösebben magyarázni. Ami Tillich sorsfogalmát illeti: a teológus nem valamiféle idegen hatalom által meghatározott, változathatlan előrerendeltség (fátum) értelmében beszél sorsról, hanem az ember szabad döntései alapjának tekintti: „a sors létünk konkrétisége, amely minden döntésünket a *mi* döntésünké teszi [...] A sors én vagyok, ahogy adva vagyok, ahogy a természet, a történelem formált, és önmagam formáltam magamat. Az én sorsom a szabadságom alapja; az én szabadságom részesedik a sorsom alakításában. Nem a szabadság ellentétét jelöli, hanem annak feltételeit és korlátait [...] poláris korrelációját”; *Rendszeres teológia*, 157; kiemelés az eredetiben. Istenben Tillich szerint sors és szabadság teljességgel egybeesik (Isten sorsa önmaga, azaz ő a végtelen szabadság), az ember pedig véges szabadság; vö. uo., 263.

Mivel az ember Isten képmása, legkevésbé közvetett módon önmagában találkozhat Vele; Isten, ahogyan Szt. Ágoston mondja, *interior intimo meo*. Úgy is fogalmazhatunk tehát – sőt talán helyesebb is volna ezt mondanunk –: saját létünk nem csupán kitüntetett *közvetítő közege* Istennel való találkozásunknak, mintha Isten kívül állna rajtunk, hanem az Istennel való találkozás, párbeszédben-levés (ami öntudatunk, magunkkal való párbeszédképességünk alapja és hordozója) a mi volta-képpeni *létünk*. S mivel ezt – teremtményként, zarándok állapotunkban – csak részlegesen tudjuk megélni, *vágyunk* Istenre és arra, hogy hasonlóvá váljunk hozzá, sőt ez létünk legalapvetőbb mozgatórugója; nemcsak azért, mert a bűn révén elszakadtunk tőle, hanem elsősorban azért, mert a képmásai vagyunk. Vagyis: az Istenhez hasonlóvá válás nemcsak a *bukott*, hanem már a *teremtett* embernek is vágya, sőt feladata. Ha tehát az ember *legsajátabb* belső vágyait, lehetőségeit ténylegesíti, akkor szükségképpen *istenképiségét* valósítja meg, Isten iránti vágyát realizálja, és Istenhez válik hasonlóbbá (*imago – similitudo*). Az ember önmegvalósításra, mindig többre irányuló törekvése tehát nem elbizakodottságából vagy önkényes döntéséből fakad, hanem Isten ültette az ember lényébe, ezért elidegeníthetetlen joga, sőt kötelezettsége is egyben. Rahner a teremtett ember egzisztenciálonológiai, Tillich pedig a bukott ember pszichológiai elemzésével mutatja ki az önmegvalósítás, önténylegésítés elemi dinamizmusát.⁹

Az öntranszcendencia rahneri gyökerű fogalma az ember Isten által akart önténylegésítésének belső (ontológiai) szerkezetét domborítja ki. Eszerint az ember többé válásához két dologra van szükség: Isten kegyelmére és az ember közreműködésére. A kegyelem azt jelenti, hogy Isten fenntartja az ember transzcendentális nyitottságát, és szakadatlanul felkínálja önmagát a kategoriális viszonyok és aktusok közepette, ^{mint} ezek voltaképpeni, transzcendens iránypontja és célja. Az emberi

⁹ Míg Rahner vonatkozó elemzései mind az eredeti igazság és szentség állapotában élő, mind a bűnbeesett emberre érvényesek, addig Tillich elemzései csak az utóbbira, lévén hogy számára – a platonista hagyománynak megfelelően – „van egy pont, ahol – logikai különbségeik ellenére – a teremtés és a bukás egybeesik”; TILlich, *Rendszeres teológia*, 271. Tillich ezen gondolatának részletes magyarázatára és kritikájára e helyütt nincs mód.

közreműködés pedig annyit jelent, hogy az ember *transzcendens* rendeltetésüknek megfelelően hajtja végre kategoriális aktusait. A helyesen kibontakoztatott emberi öntranszcendencia tehát – némi leegyszerűsítéssel – nem más, mint a kegyelem által önmagán mindig túlléptetett szabadság önigenlése, helyesebben: a mindig többre irányuló szabadság együttműködése a kegyelemmel.

4. A *Gen 3* elbeszélése az ember próbatételéről és bukásáról

Jól ismerjük azt a történetet, amely az *Ószövetség* kontextusában történeti etiológiaként értelmezhető, olyan elbeszélésként, amely Izrael üdvtörténeti tapasztalatainak mérlegét vonja meg és a jelen helyzet okát világítja meg kódolt módon, szimbolikusan, az emberiség egyetemes történelmének összefüggésébe ágyazva.¹⁰ Tudjuk azt is, hogy a történet igazi egzisztenciálfilozófiai súlya, realitása az *Újszövetségben* (a páli teológiában), az ember bűntől való krisztusi megváltásának fényében domborodik ki, amely – a megváltás – azt eredményezi, hogy az Istentől elfordult ember (róla beszél a *Gen 3*) újra eljuthat Istenhez, sőt Krisztusban el is jutott hozzá. Mivel minden részt az őt meghatározó egész fényében kell megértenünk, a bűnbeesés-történet *szimbólumait* is végső soron a mitikusnak tűnő történet mögötti *realitás* összefüggésében kell dekódolnunk. Vagyis jogunk van arra, hogy a *Gen 3* értelmezésekor elsősorban ne időhöz kötött kulturális kódokat lássunk a szimbólumokban, s ezek megfejtésével ne a korhoz kötött tanítást olvassuk ki a történetből, hanem – a történet egyetemes érvényét tudatosítva és sugalmazottságában való szilárd hitben – arra fókuszáljunk, hogy miként írják le az „első”, ill. a mindenkori ember Istentől való elfordulásának folyamatát. Amint tehát a szent szerző is saját kérdésfeltevésének horizontján („Miért határozza meg Izrael történetét a bűn, az Istentől való elfordulás?”) fogalmazott meg – sugalmazott módon – egyetemes érvényű történetet, úgy mi is megtehetjük, hogy saját kérdésfeltevésünk horizontján („Milyen a bűnbeesés belső szerkezete?”) értelmezzük a szent szerző által megfogal-

¹⁰ Vö. RÓZSA H., *Kezdetkor teremtette Isten / A bibliai őstörténet magyarázata* (Ter 1–11.), Jel, Budapest 1997, 14 sköv.

mazott történet lényegi mondanivalóját, tanítását – különösen akkor, ha kérdésfeltevésünk talán explicitebb módon hatol a történet voltaképpeni problematikájába, és átfogóbb, mint a szent szerzőé. Az egzisztenciális értelmezés tehát ebben az összefüggésben nem más, mint a történeti etiológia pandanja. Nézzük tehát, hogy miről tanít bennünket ebből a szemszögből a bibliai bűnbeesés-történet.

Rögtön az elbeszélés elején megjelenik a kígyó, aki azt sugallja, hogy az ember egyen a jó és rossz tudás fájáról, amit Isten megtiltott, és azt ígéri: „olyanok lesztek, mint az isten(ek)”. Úgy tűnik tehát, a kísértés arra irányul, hogy az ember lépje át teremtményi határait. Azonban nem egészen ez a helyzet. Az előző szakaszban felsorolt teológiai antropológiai belátások világossá tették, hogy az ember létének legbelsejébe Isten eleve belekódolta azt a törekvést, hogy felülmúlja önmagát, és Isten önmagát tette ennek a mozgásnak az iránypontjává. Az ember teremtszétfölötti célja és beteljesedése maga Isten. Az ember *vágyik* erre. A genezisébeli kísértés tehát nem valami *irreális* gondolat realitásáról vagy valami *helytelen* törekvés helytállóságáról akarja meggyőzni az embert, hanem éppen lényének legreálisabb, legsajátabb, legigazibb dinamikáját veszi célba. A kísértés maradéktalanul az ember Isten által akart dinamikájának szerkezetéhez illeszkedik, úgy azonban, hogy a kísértés az ember Isten utáni vágyának eltérítését célozza. Az tehát, hogy az ember a kísértés hatalma alá kerül, formális szempontból nem jelent mást, mint hogy Isten iránti vágya modifikálódik. Vagyis: az ember Isten által belé ültetett és Őrá irányuló vágya egyszersmind *megkísérthetségének alapja, lehetőségi feltétele*. A régi teológiai alapelvet parafrázálva elmondhatjuk, hogy nemcsak a kegyelem épít a természetre, hanem a kísértés is; „tentatio supponit [*at destruit!*] naturam”.

Ám ezzel csupán szerkezetileg, mechanizmusát tekintve írtuk le a kísértést; kérdés, hogy mitől válik hatékonnyá. A főntebb vázolt alaptételekből következően a kísértés csakis az ember diszpozíciója miatt lehet hatékony, e diszpozíció eredője pedig végeredményben nem lehet más, mint az ember tudatos döntése. Az ember ugyanis csakis akkor és csak abban az esetben kerülhet a kísértés *hatalma* alá, ha saját szabadságában *teherként* tekint teremtményi alaphelyzetére. Vagyis: ha kettős korlátosságát immár nem Isten felé tartó *útjának lehetőségeként* fogja fel,

hanem a Hozzá való *mielőbbi hasonlóvá válás akadályaként*, és elveszíti azt az akár reflektált, akár reflektálatlan evidenciáját, hogy kategorialitása, időbelisége nem elzárja, hanem éppenséggel megnyitja őt transzcendentalitásának fokozatos kibontakozása felé. A kísértésben az embert saját szabadon véghezvitt nézőpontváltásának köszönhetően az a csábító képzet keríti hatalmába, hogy teremtményi adottságainak ellentmondva egy egyszeri aktussal érje el transzcendens célját. Igen érdekes és figyelemre méltó, ahogyan a történetbeli kísértő fogalmaz: „*amely napon abból esztek [...], olyanok lesztek, mint az isten(ek)*” (Gen 3,5). Korábbi megfontolásaink fényében feltűnő, hogy a kísértő nem ígér semmi olyat, ami ne volna eleve beleírva az ember létébe. Az ember már mindig is Istenre irányul, Őrá vágyakozik, és arra hivatott, hogy Hozzá váljék hasonlóvá. A kísértő nem tud ennél többet, vagy más, ennél vonzóbb dolgot kínálni. Ígérete arra vonatkozik, hogy az Istenhez való hasonlatosságot azon nyomban, az ember közreműködését igénybe vevő fejlődési folyamat kikerülésével, mintegy varázsütésre is el lehet érni. Ha valami, hát ez *csábíthatja* az embert arra, hogy *vágyát* a kísértőnek engedelmeskedve ténylegesítse.

De ennél még tovább kell kérdeznünk: Mi hozza létre egyáltalán a kísértés alaphelyzetét, vagyis mi a végső és voltaképpeni oka annak, hogy az ember teherként éli meg kettős korlátosságát, és emiatt bedőlhet (s szinte törvényszerűen be is dől) a kísértésnek? Csak az okozhatja ezt, hogy *már előbb*, a kísértő csábításának való engedés előtt kiszakadt az Istennel való közösségből. Figyeljük csak meg a Gen 3 szövegét! Az elbeszélés szerint az egész megkísértettségi szituációt, pontosabban annak komolyra fordulását az teszi lehetővé, hogy az ember figyelme nem Istenre irányul, hanem a kísértő felé fordul. A kígyó addig ismeretlen hangját nem az Istennel való közösségben hallgatja az ember, – kevésbé líraian: – a kísértő által mondott, egyszerre megrettentő és vonzó dolgot nem viszi bele azonnal az Istennel való párbeszédbe, hanem a kígyóval kezd párbeszédet. A kísértés hatékonyságának, a bűnös tett elkövetésének ez a lehetségségi feltétele. Azaz: mielőtt az ember evett volna a fáról, tulajdonképpen *már bűnt követett el*, vagy, úgy is fogalmazhatnánk: *már elkövette a bűnt*. Minden, amit ez után tesz (hogy eszik a fáról, és társának is ad a gyümölcsből), már csak következmény. Az igazi,

alapvető bűn tehát nem Isten parancsának megszegése, hanem az az ezt megelőző fejlemény, hogy az ember kilép az Istennel való zavartalan párbeszédből, közösségből, vagyis: eltorzítja istenképiségét. Talán nem túlzás kijelentenünk: ez a kiszakadás a voltaképpen, eredeti bűn.

Milyen következményei vannak ennek az ember életére nézve? A *Gen 3* több isteni büntetést is leír, melyekről egy lélektani elemzés kimutatná, hogy voltaképpen nem is büntetések, hanem az isteni pedagógia legnagyobb jótéteményei.¹¹ Ezeknél az inkább didaktikus – vagy, mond-

¹¹ Ha lélektani szempontból is érzékenyen olvassuk Isten és ember bűnbeesés utáni szóváltásának dinamikáját – szándékosan nem a „párbeszéd” szót használtam –, észrevehetjük, hogy Isten továbbra is nyílt dialógust akar fenntartani az emberrel, és érdemi párbeszédet kezdeményez; egyenes kérdéseket tesz fel, és egyenes válaszokat (teljes áttetszőséget) vár; sőt nem is a saját logikája mentén haladva vizsgálja ki a helyzetet, hanem az ember válaszaival által kijelölt úthoz idomul; ám hiába meríti ki ennek összes lehetőségét, nem talál partnerre az emberben. Isten még a Vele való közösségből kilépett embernek is felkínálja azt a lehetőséget, hogy mintegy szimmetrikus viszonyban *dialógus*partnerre legyen, és maga az ember határozza meg valahogyan önmagát és helyét radikálisan új léthelyzetében, s így lépjen Isten elé – megbánva tettét, vagy legalábbis érdemben magyarázatot adva rá. Ám az egymást követő kérdésekre adott válaszok a napnál is világosabbá teszik, hogy az ember, szégyenerőztől, vagy inkább félelemből, nem hajlandó erre – miközben nagyon is rosszul érzi magát az Istentől és embertársától is elzárkózott és emiatt megzavarodott, káoszba zuhant léthelyzetében. Isten látja, hogy e léthelyzet (káosz) megoldást (rendet; kozmoszt) kíván, hisz’ kezdetől ez a teremtés logikája („*ordo ab chaos*”), s az emberben mint tudatos szellemi lényben immár szubjektív, belsővé vált törvényszerűsége is. Isten az embert ismerve tudja, hogy bármifajta (még ha nem is az ideális) rend sokkalta élhetőbb számára a teljes káosznál. Az ember tudja, érzi, hogy rosszat tett, és ha nem is képes érdemben hozzájárulni helyzete orvoslásához, annak legalább felszíni rendezését áhítja. Isten tudja, hogy léte mélyén az ember szinte kívánczik a bűnhődés után, hiszen ez – ha csak primer szinten is – legalább részben le tudja győzni a káosz rémét, mivel *valahogyan* értelmezi – és ezáltal élhetővé teszi – azt a radikálisan megváltozott léthelyzetet, amelybe jutott, még ha nem is nyújt gyökeres orvoslást (ez utóbbihoz az ember közreműködésére is szükség volna). Isten látja, hogy az ember nem hajlandó, vagy inkább nem tudja kivenni a részét a radikálisan új léthelyzetére adható megoldás kereséséből, ezért maga oldja meg a helyzetet. Úgy teremt lélektanilag legalábbis élhető kozmoszt a káoszból, hogy az ember iránti szeretetből, eleget téve az ember kimondatlan zsigeri vágyának – hogy maga Isten értelmezze újra léthelyzetét – újrászabályozza létét és a Vele való kapcsolatát. A bűnbeesett ember számára tehát a büntetés – illetve a törvény – nem súlyos teher, hanem megkönnyebbülés; annak lehetősége, hogy immár újra ismert szabályok

hatnánk: ontikus – büntetéseknel azonban még alapvetőbb – ontológiai – következmény, hogy az Isten utáni vágy és a kísértés viszonyrendszerre konfúzzussá válik; a búzába konkoly keveredett. Az ember immár nem hallja magában tisztán – sőt mintha nem is akarná hallani – Isten hangját, elveszítette párbeszédképességét az Istennel. Jól szemlélteti ezt a *Gen* 3-ban az ember Isten előli menekülése, majd az egyenes válaszadás előli kitérés.

De mi következik abból, hogy az ember „nézőpontváltásával” követte el a voltaképpeni bűnt, akkor, amikor Isten helyett a kígyóval kezdett párbeszédet? Egyrészt az, hogy az ember bűne nem morális természetű – azaz nem valamilyen az ember *kategoriális* viszonyait szabályozó isteni rendelkezésnek szegül ellene –, hanem transzcendentális síkon kell értelmeznünk. Gondolatmenetünknek ezen a pontján azonban inkább azt kell megfontolnunk: hogyan cselekedhetett volna helyesen a *Gen* 3 főszereplője? A válasz teljesen nyilvánvaló: úgy, hogy megmarad az Istennel való közösségben, azaz nem követi el az eredeti bűnt. Ha viszont – főttebbi megfontolásaink fényében, felismerve logikai különbségüket – elválasztjuk egymástól az Istennel való közösségből történő kiszakadást és a fáról való evést, világossá válik, hogy ezzel még nem válaszoltuk meg a következő kérdést: mit jelent mindez a tiltott fa vo-

szerint élhet – ha torzult módon is – a világban, valamint az embertársával és Istennel való közösségben. Az üdvtörténeten végighúzódo isteni pedagógia pedig nem más céloz, mint azt, hogy felkészítse az embert léthelyzetének *gyökeres* orvoslására. Ennek egyik lényeges pontja a sínai törvényadás, amely egészen más típusú törvényt nyújt, mint az ember életének *Gen* 3-ban történő újraszabályozása. A mózesi törvényadás kiváltója és lényegi motívuma immár nem az ember félelme, hanem az Isten megtapasztalt hűsége iránti viszont-hűség és -szeretet. Krisztusban pedig – emberi természetén keresztül – a megváltás egyik előfeltételéként maga az ember is a lehető legteljesebb módon hozzájárul bűnös léthelyzetének orvoslásához. A krisztusi megváltásban – és ennek alapjaként magában a megtestesült Ige személyében – megvalósul a tökéletes párbeszéd és együttműködés Isten és ember között, és az ember – létét új dimenziókba emelő – helyreállítása. Ebben az összefüggésben érdekes párhuzam kínálkozik a *Gen* 3 főszereplőjének magatartása és Jézusnak a Getszemáni kertben tanúsított magatartása között. Míg az első ember nem vitte Isten elé a benne támadt vágyat, addig Jézus fenntartás nélkül és teljes áttetszőséggel az Atya elé vitte belső késztetéseit, és ez tette lehetővé, hogy tisztán felismerje akarátát, s aszerint cselekedjen.

natkozásában; hogyan kellett volna viszonyulnia az embernek a jó és rossz tudás fájához?

Elsőre az erre a kérdésre adott válasz is egyértelműnek tűnik: nem lett volna szabad ennie róla. – Kétségtelen, hogy dicséretet érdemelt volna az ember, ha feltétel nélkül megtartja Isten explicit szavát, és nem eszik a fáról. Ha viszont nem a fáról való evés tettét tekintjük a volta-képpen bűnnek, hanem korábbra, az Istentől való elfordulás pillanatára datáljuk azt, már nem annyira egyértelmű a helyzet. Sőt, korábbi antropológiai alapbelátásaink fényében eljátszhatunk a következő gondolattal: Ádám megtehetette volna, hogy *kérdőleg* – így is mondhatnánk: imádságos lelkülettel – a jó és rossz tudás fájáról való evés kínálkozó *lehetőségét, vágyát* beleviszi az Istennel való párbeszédbe, akár azal a nem titkolt kéréssel, hogy ehessen a fáról. Mi állhatott volna egy ilyen döntés hátterében?

Pusztán formális szempontból ugyanaz, mint ami miatt a *Gen* 3-ban ténylegesen evett a fáról: az, hogy nem „elégzik meg” egyfajta konsztans, gyermeki boldogsággal – Tillich kifejezésével élve: a megvalósítatlan lehetőségek álmodó ártatlanságával¹² –, hanem meg akarja valósítani a lényéből felfakadó vágyakat, lehetőségeket, rásejtve arra, hogy ezek – végső gyökerüket tekintve – Istentől erednek. Ha az ember helyesen dekódolta volna a jó és rossz tudás fájáról való evés ébredező vágyát, tudta volna: semmi más dolga nincs, mint hogy vágyát bizalommal Isten elé vigye. Ott állt előtte annak a lehetősége, hogy az önténylegesség Istentől való beléülését vágyát és annak éppen adódó konkretizálódását saját tudatos döntésével Isten kegyelmébe ajánlja, utalja *vissza*, és az Ő fennhatósága alatt, az Ő esetleges engedélyével, a Vele való közösségben valósítsa meg önmagát. Az ember azonban szabad döntésével nem Istenhez, hanem a kígyóhoz, vagyis *önnön Istentől elrugaszkodott vágyaihoz* fordult: önmagába fordult, pervertálta, saját hatáskörébe vonta önfelülmúlását és annak mikéntjét, azelőtt és anélkül, hogy egyáltalán az Istennel való párbeszéd témájává tette volna a kérdést.

Ezen a ponton azonban fölmerül a kérdés: ha a jó és rossz tudás fájáról való evésre irányuló vágyban az ember önfelülmúlásának Isten által

¹² TILICH, *Rendszeres teológia*, 264.

beléültetett vágya artikulálódik, és ezt a vágyát Isten elé viheti, sőt kell is vinnie, akkor miért tiltja meg Isten a *Gen* 2,17-ben eleve, hogy az ember egyen a fáról? Vajon ellentmondana Isten saját teremtésének azzal, hogy beleülteti az emberbe a hozzá való hasonlóvá válás vágyát, de nem engedi ténylegesíteni azt? Nyilvánvaló, hogy nem lehet szó erről; nem feltételezhetünk ilyen ellentmondást a teremtés logikájában. Az isteni parancsban rejlő paradoxont három dolog megfontolásával oldhatjuk fel.

(1) Először is maga a Biblia engedi meg, hogy ne szó szerint értelmezzük a *Gen* 2,17-ben szereplő tiltást; nem következett be ugyanis az a szankció, amelyet Isten a parancs megszegéséért kilátásba helyezett („amely napon eszel róla, meghalsz”). Az ember nem halt meg, hanem életben maradt.

(2) Rahner protológiája támogatja azt a kijelentést, hogy az isteni parancsot nem kategóriális, hanem transzcendentális összefüggésben kell értelmezni. Azaz: a parancs nem valamely cselekvést tilt meg, hanem az emberi cselekvésnek egy meghatározott *módját*; azt, hogy az ember Istent mellőzve, önhatalmúlag cselekedjen. Sőt, azt mondhatjuk, a *Gen* 2,17 igazában nem tilt meg semmit, hanem ennél *lényegesen többet tesz*: az ember öntranszcendenciájának teljes dinamikáját vonja Isten szuverén hatalma alá. „Szeress, és tégy, amit akarsz” – interpretálhatnánk ezt Szent Ágoston szavaival; vagyis: kategóriális aktusai az ember szabadságában állnak, feltéve, ha azok transzcendentális eredője a szeretet, azaz maga Isten. Más szóval: ha az ember kitart az Istennel való őszinte, feltétel nélküli párbeszédben, vagyis közösségben marad Vele, és tökéletesen áttetsző Feléje – azaz sértetlenül megőrzi istenképiséget –, akkor minden tette helyes lesz, hiszen a jó fa jó gyümölcsöt terem, és aki megmarad Benne, az bő termést hoz.¹³

(3) Könnyen elkerüli a figyelmünket, hogy a *Gen* 3,3 tanúsága szerint a jó és rossz tudásának fája éppen a paradicsomkert kellős közepén van, és nem valamelyik félreeső zugában. Ez nem lehet véletlen. A fát, ill. a hozzá kapcsolódó rendelkezést Isten az ember önfelülmúlásának „útjába állította”, s ha az ember ténylegesíteni, transzcendálni akarja ön-

¹³ Vö. *Mt* 7,17; *Jn* 15,5.

magát, *valamit* mindenképpen kezdenie kell a fával, nem „mehet el mellette”. A fa azonban nem abban az értelemben áll az ember útjában, hogy Isten megálljt akar parancsolni az ember öntranszcendenciájának, hanem abban az értelemben, hogy megkerülhetetlenül nekiszegezi az embernek a kérdést: önfelülmúlását Isten nélkül, Istent megkerülve, Vele szembekerülve akarja, *vagy* Vele közösségben, az Ő szuverén hozzájárulásával, azaz: kegyelemből? Vagy másként: az ember az Istennel való párbeszédben akarja „kiesdeni magának” a fáról való evés lehetőségét (*ha már akarja*), és az Istennel való közösségben elnyert kegyelemből fogadja azt (*már ha megadatik neki*), vagy önhatalmúlag, Isten megkérdezése nélkül nyújtja ki kezét a fa gyümölcseért?

Az eddig mondottakat továbbgondolva kijelenthetjük: parancs formájába öltöztetett szavával Isten nem az ember Iránta való *engedelmességét* teszi próbára, hanem a Benne való *bizalmát* és a Vele való *közösségének* erejét. Parancsával Isten nem megtiltott valamit, hanem *párbeszédet kezdeményezett* saját maga és az ember között, s mintegy közös *játékra* hívta meg az embert, melynek lefolyása és kimenetele nyitott. A jó és rossz tudásának fája eszerint az ember *Istenben* való önténylegesítésére, a kegyellemmel együttműködő szabadság öntranszcendenciájának kalandjára szóló isteni *meghívás* – vagy, biblikus nyelven: az üdvtörténet kezdete. Ha az ember elfogadta volna ezt a meghívást, és Istennel való közösségben akarta volna ténylegesíteni önmagát, akkor – a próbatételen való helytállás után – az ember kreatív szabadságára lett volna bízva öntranszcendenciájának útja-módja.¹⁴ A helyes öntranszcendenciának egyetlen lényegi szabálya lett volna: megmaradni az Istennel való párbeszédben, közösségben (ld. ismét: „szeress, és tégy, amit akarsz”). Az ember azonban kiszakította magát az Istennel való közösségből, és *önkényesen* evett a fáról. Ez olyan helyzetet teremtett, amelyben az ember már nem hallja tisztán Isten szavát, nem hagyatkozhat teljesen lelkiismerete szavára, hanem tételes törvényre van szüksége, amely utat mutat vágy és megkísértettség között hanyódoó lénye számára.

Ha nem járnak alapvetően tévúton főntebbi meggondolásaink, kijelenthetjük: a *Gen* 3-ban nem feltétlenül a jó és rossz tudásának fájáról

¹⁴ Áttételesen eszünkbe juthat Jézus talentumokról és a szolgákról szóló példabeszéde: *Mt* 25,14–29.

való evés *ténye* volt a bűnös, de a *módja* mindenképp. A bibliai elbeszélés pedig azért rejtje el a tett és a tett elkövetésének módja közötti fontos különbségtételt, mert az ember tettében *ténylegesen* egybeesett a cselekvés (formális elem) és annak bűnös végrehajtása (tartalmi elem). S ugyanezt elmondhatjuk a kísértésről is: nem abban állt a kísértés, hogy az emberben felszínre került az önfelülmúlásra irányuló vágy (ld. kígyó), hanem abban, hogy ennek a vágnak a bejelentkezése az *Istentől elforduló embert érte*.

(Hipo)tézisemet röviden így lehetne megfogalmazni: A Gen 3 főszereplője ehetett volna a jó és rossz tudás fájáról, *ha (!)* Isten kikövetelhetetlen kegyelmétől, azaz adományként várta és kapta volna ezt a lehetőséget. Az ember ezt lehetővé tevő magatartásában az Isten iránti hűsége és bizalma mutatkozhatott volna meg, és talán éppen ezzel érdemelte volna ki, hogy egyen az élet fájáról is, azaz: hogy üdvörténete Isten eredeti terve szerint vegyen irányt, és teljesejék be. Így viszont csak a kereszt fája volt képes meghozni azt a természetfölötti életet, amit Isten az embernek szánt.

5. Néhány tisztázandó probléma

Amint korábban utaltam rá, jelen keretek között nincs mód arra, hogy exegetikailag, dogmatikailag és erkölcteológiai jobban megalapozzam a dolgozatban kifejtett gondolatokat. Ehelyett csupán néhány szinte azonnal adódó kérdésre, problémára reflektálok.¹⁵

(a) *Az itt kifejtett gondolatmenet nem biblikus exegézisz, hanem spekulatív eiszegézisz.* Erre a lehetséges ellenvetésre dióhéjban a következőt fe-

¹⁵ Az alább felsorolt lehetséges ellenvetések közül az első kettőt saját magam fogalmaztam meg, az utolsó kettő – ha csak bennfoglaltan is – a konferencián hangzott el. Az előadást követő, számomra termékeny diszkusszió résztvevői között kitüntetett köszönettel tartozom Gesztesy Andrásnak, aki tetszésének kinyilvánítása mellett kérdésével a probléma exegézistörténeti vonatkozásaira irányította a figyelmemet; Tarjányi Zoltánnak, aki hozzászólásával ösztönzést adott a kérdés morálteológiai vonatkozásainak továbbgondolásához; Puskás Attilának, akinek kérdése – az Isten iránti vágy tartalmának meghatározása – alaposabb megválaszolásra szorul; valamint Kruppá Tamásnak, aki az élet fájával kapcsolatos különböző értelmezésekre utalt.

lelhetjük. Nyilvánvalóan tisztázni kell bizonyos alapvető módszertani–tudományelméleti kérdéseket: Hogyan viszonyul egymáshoz a biblikus exegézis (a történeti–kritikai módszer és a patrisztikus hagyományt is beleértve) és a dogmatikus reflexió? Az előbbi eredményei mennyiben és milyen szempontból szabnak irányt az utóbbinak, és határozzák meg tartalmát? De még előbb: Bekövetkezik-e valaha, hogy az exegeták egy-behangzó értelmezést alakítanak ki egy-egy szentírási szövegrészről, melyet a szisztematikus teológia felhasználhat? És egyáltalán: létezik-e „autentikus”, kizárólagos értelmezése egy-egy bibliai szakasznak? Ha pedig az utóbbi két kérdés bármelyikére nemleges választ kell adnunk (vagy legalábbis nem tudunk megalapozott igennel felelni), adódik a viszont-kérdés: Ahelyett, hogy a szisztematikus teológia megkérdőjelezhetetlen és örökérvényű exegetikai eredményekre várna, vajon nem közelítheti-e meg minden különösebb „exegetikai teketória” nélkül (elnézést a szentírástudósoktól!) közvetlenül – ami nem szükségképpen naivitást jelent! –, spekulatív módon a bibliai szövegeket? E kérdések megválaszolása során érdemes szem előtt tartani, hogy maga a *Szentírás* tanúskodik arról: az egymást követő szerzőknél is tetten érhető valami-féle *evolutív folyamat* egy-egy korábban keletkezett bibliai szakasz értelmezésében, és minden különösebb gátlás nélkül kódoltak át szimbólumokat, gondolati tartalmakat – természetesen a lényegi mondanivaló szerves egységében (sőt így tettek az egyházatyák is). A kiinduló ellenvetésre ezért előzetesen a következő kérdéssel felelhetünk: Vajon éppen az imént vázolt tényállás nem igazolja-e annak lehetőségét, hogy – természetesen a korábbi értelmezések lényegét megtartva (azaz a sugalmazott igazsághoz, ill. az egyház tanításához való hűségben, valamint az exegetikai hagyománnyal való minél szerveesebb kapcsolatban) – új látószögből tekintsünk egy-egy szentírási szövegrészre, az ágostoni alapelv („*novum in vetere latet, vetus in novo patet*”) szellemében? Jelen írás nyilvánvalóan már az erre a kérdésre adott előzetes válaszon alapul.

(b) Az előbbi szakaszban mondottak vonatkoztathatók a *kígyó motívumára* is. Természetesen nem szándékozom a szó téves értelmében mítosztalanítani a kígyó alakját, csupán arra alapozok, hogy a kígyó sátnal való explicit azonosítása nem a bűnbeesés-történet szerzőjétől származik, hanem a *Gen* 3 immanens bibliai értelmezéstörténetének ké-

sőbbi állomásához köthető; a *Gen* 3 szerzője az izraelitákat az igaz hittől elcsábító korabeli kánaánita termékenységi kultusz jelképeként szerepelteti a kígyót. Exegetikai előadásában Rózsa Huba karakteresen adott hangot annak („a kígyó nem a sátán”), amit könyvében differenciáltan fogalmaz meg: „a kísértő léte és szerepe csak később tisztázódik a kinyilatkoztatásban”¹⁶. Az tehát, hogy a kígyót, a kísértést, ill. a kísértőt nem a sátánnal azonosítom, természetesen nem a sátán létének, kísértő tevékenységének tagadását jelenti (amint a kegyelmi *tapasztalatról* szóló beszéd sem *Isten* létének, tevékenységének tagadását jelenti). Csupán arról van szó, hogy bármifajta kísértés (akármilyen kísértőtől ered is) csak akkor *hathat egyáltalán* az emberre, ha (1) illeszkedik az ember lét- (és élet-) szerkezetéhez, és (2) mintegy rá tud kapcsolódni belső vágyaira. Az, hogy a kísértés (ill. egy-egy konkrét kísértés) milyen szempontból az emberi lélek, ill. szabadság belső törvényszerűségeiből adódik, és milyen szempontból valamilyen külső forrásból (végső soron a valóban létező személyes rossztól), valamint e két eredő pontosan hogyan viszonyul egymáshoz, külön teológiai kérdés.

(c) A *Gen* 3 egy-egy elemének esetlegességét és történetbeli szerepének enigmatikus jellegét jól szemlélteti az „*élet fájának*” motívuma is. Úgy tűnik, mintha a szöveg valamiféle egymásutániságot feltételezne a jó és rossz tudásának fája és az élet fája között: mintha az embernek előbb ki kellene állnia az előbbihez kapcsolódó próbatételt, hogy utána ehessen az utóbbiról („de nem fogja kinyújtani a kezét, hogy az élet fájáról is vegyen”; *Gen* 3,22). Ha azonban a *Deuteronomium* két útról szóló szakaszának fényében közelítjük meg a bűnbeesés történetét: „nézd, ma szemed elé tártam az életet és az üdvösséget, a halált és a kárhozatot [...] válaszd az életet” (30,15; 19) – ehhez ld. Rózsa Huba jelen kötetben szereplő írását –, akkor párhuzamos lehetőségként is tekinthetjük az egyik, ill. a másik fáról való evést. Úgy vélem, a *Biblia* mindkét kiindulópontot lehetővé teszi.

(d) „Az itt kifejtett gondolatok aláássák az erkölcsi törvény objektivitását, és eljelentéktelenítik a neki való engedelmesség kötelezettségét.” Ez az ellenvetés alapjaiban érti félre az írásomban kifejtett gondolatmenetet. Vála-

¹⁶ RÓZSA H., *Kezdetkor teremtette Isten*, 79.

szom első lépéseként (Tillichhel ellentétben) szükségesnek tartom hangsúlyozni a teremtet (az eredeti igazság és szentség állapotában élő) és a bukott (bűnbeesett) ember léthelyzete közötti különbséget, és leszögezni, hogy értelmezésem nem az utóbbira, hanem az előbbire vonatkozik. Az áteredő bűn hatása alatt élő ember nem hallja magában tisztán Isten hangját, és sokszor még azt az időpillanatot sem tudja tetten érni magában, amikor vétkezik, és cselekvése, lelkiülete eltorzul. A törvénynek való engedelmesség (vagy legalábbis az erre való törekvés) az ő esetében kétségtelenül annak szükséges külső biztosítója, hogy cselekvése, lelkiülete dinamikájának iránypontja Isten. A *Gen* 3-ban leírt történet azonban alapvetően az eredeti igazság és szentség állapotában lévő emberről szól, akit legfeljebb analóg értelemben nevezhetünk erkölcsösnek, engedelmesnek. Mi értelme van ugyanis az engedelmességnek, ill. az erkölcs egész fogalmi körének („*kell*”) ott, ahol örömteli szeretetben megvalósuló személyes találkozás *van*? Sőt, azt mondhatjuk – és *kell* is mondanunk –, hogy a megváltott ember léthelyzete összevethető az eredeti igazság és szentség állapotában élő emberével. Ez még akkor is igaz, ha tudjuk, hogy a megváltás nem a paradicsomi állapot maradéktalan helyreállítását jelenti, hanem annál kevesebbet, de egyszerre valami többet is. Éppen ez legitimálja Szent Ágoston már többször idézett mondását. Szükséges persze reflektálnunk arra, hogy mit jelent pontosan az ágostoni mondás a megváltott (azaz a bűn fogságából megszabadított, de a bűn hatásainak és fenyegetésének még alávetett) ember vonatkozásában. Ehhez Szent János evangélista ad kulcsot a kezünkbe, aki a következőképpen tolmácsolja Jézust: „Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem”; ill.: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat” (*Jn* 14,21.23). Mit jelent ez? Azt, hogy a keresztyén ember élete egy olyan elliptikus pályán való mozgás, amelynek nem egyetlen origója van (mint a körnek), hanem két fókuszpontja: a szeretet és a törvény. Amint az ellipszis azon pontok mértani helye a síkban, amelyeknek két adott ponttól való távolságaik összege állandó, úgy a krisztusi ember helyes cselekedetei is a szeretet és a tételes erkölcsi törvény viszonylatában állnak. A törvényt nem *szabad* középpontba helyeznünk, a szeretetet viszont nem *tudjuk* maradandóan középpontba helyezni. Így arra van szükség, hogy egymást értelmező viszonyba állítsuk életünk-

ben a szeretetet és a törvényt. Ennek kulcsa mindenkor – a bűnbeesés előtt és után egyaránt – ugyanaz: istenképiségünk gondozása, vagyis az, hogy az Istennel való párbeszédben élünk. János újszövetségi összefüggésben fogalmazza meg ugyanezt, felhívva arra, hogy gyökeresedjünk meg abban az igazi szőlőtőben (*Jn 15,1 s köv.*), Akiben megmaradva – mintegy magától – édes és maradandó gyümölcsöt hozhatunk.

6. Összegzés

Írásomban arra tettem kísérletet, hogy két 20. századi teológus, Rahner és Tillich egzisztenciális protológiáját a *Gen 3* vázlatos elemzésében gyümölcsöztessen. Ennek az igen elnagyolt megközelítésnek a keretében a *Gen 3*-at olyan elbeszélésként értelmeztem, amely egyszerre történeti értékű beszámoló az ember bűnbeeséséről és ontológiai mélységű példabeszéd az ember megkísértett öntranszcendenciájáról, s feltárja a kísértés és a bűnbeesés eseményszerkezetét. Nyilvánvaló, hogy csakis akkor és annyiban tarthatóak az előadásban kifejtett gondolatok, ha és amennyiben szolgálni tudják a katolikus dogmatikát.

TAMÁS ROLAND

Homo concupiscens – az ember az üdvtörténet zarándokútján

A mimetikus elmélet és a dramatikus teológia propria

Homo concupiscens – René Girard mimetikus elmélete

René Girard (1923, Avignon)

Francia-amerikai történész és irodalomtudós; 1947 óta az USA-ban él, és 1995-ben történt nyugdíjba vonulásáig különböző egyetemeken tanított. Kultúrantropológiája, amint ő maga mondja, „egyetlen intuícióra”¹ megy vissza. Műve felmutat bizonyos rendszerességet, ez a rendszer azonban mégsem az, amit egy szisztematikus teológus megszokott, és viszonylag könnyen át tudna tekinteni. Girard művének kitűnő rendszerező összefoglalását adja egyik legjobb ismerője, Wolfgang Palaver. Az innsbrucki szociálteológus szerint Girard művét három „részre” lehet tagolni: a mimézissel foglalkozó *antropológiára*, a bűnbakmechanizmust kifejtő *kultúraelméletre*, és az archaikus vallásokat elemző *valláselméletre*. „Amilyen egyszerű a mimetikus elmélet lényege, olyan átfogóak és sokfélék az alkalmazási lehetőségei.”² Mivel Girard elmélete az emberi együttélés feltételeire és struktúráira reflektál, így gondolatai gyakorlatilag minden olyan tudományág számára hasznosak, ahol előkerül ez a kérdés – az antropológiától (etnológiától, szociológiától, pszichológiától, vallástudománytól) kezdve a politológián és közgazdaságtanon át a médiatudományokig, nem utolsósorban pedig a teológiáig.

¹ GIRARD (1997) 179.

² PALAVER (2003) 13.

„Girard egy jelenség. A világon sokan az egyik legnagyobb kortárs gondolkodónak tartják”³ – összegzi a méltató véleményeket Dupuy. Girard elmélete számunkra két okból lehet érdekes. Egyrészt, a korabeli akadémikusokkal ellentétben, sosem osztotta a Max Weber-i szekularizációs elméletet; hiszen az 1960-as évektől megjelenő könyveiben kezdettől fogva rámutatott a vallás társadalmi jelentőségére; így most, amikor a vallás visszatérését figyelhetjük meg, elmélete már csak ez okból is figyelmet érdemel. Másrészt művei nem egy jó szándékú keresztény ember kísérletét jelentik, amellyel saját álláspontját igyekszik igazolni; éppen ellenkezőleg. Visszatekintve korai éveire Girard egy tipikus agnosztikusnak jellemzi magát, akit többek közt éppen a munkássága vezetett el a keresztény hitre (kiegészülve természetesen egy személyes, kegyelmi élménnyel); művei során kérdések fogalmazódtak meg benne, melyek kapcsán lassan felismerte, hogy az evangélium ezekre egyedülálló választ kínál.

Girard első művében (*A vágyakozás alakjai. Az „én” és a „másik” a fikció világában*, 1961) Cervantes, Proust, Stendhal, Flaubert és Dosztojevszkij műveit elemezve felismeri a regényírók mondanivalójában a hasonlóságokat, és arra a felismerésre jut, hogy az ember nem racionális individuum, hanem *szenvedélyes, vágyakozó lény*, akinek a vágyait a *másik ember vágyai* irányítják. „Ezért Girard kritikusan áll szemben mind az autonóm emberről szóló romantikus elképzeléssel, mind egy racionális emberképpel.”⁴ A vágyakozás tekintetében a kulcsszó Girard számára a mimézis. „Ha az ember elsődleges vágyai csillapítást nyernek – sőt olykor már előtte –, intenzív vágyak töltik el, de az ember igazából nem tudja, hogy mire vágyakozzon: a létre vágyakozik – arra a létre, amely érzése szerint hiányzik számára, és amelyet, úgy tűnik, valaki más birtokol.”⁵ Az állattal ellentétben az emberi vágyait nem határozzák meg az ösztönök; az ösztönök helyét mintegy a mimézis veszi át. Girard itt alapvetően különbözik Freud-tól, aki szintén felismerte az ember vágyakozó természetét, de a vágyat, az Ödipusz-komplexus kapcsán, egy

³ Idézi: PALAVER (2003) 17.

⁴ TAMÁS (2008) 243.

⁵ GIRARD (1999) 215.

konkrét tárgyhöz kötötte. A mimetikus elméletben a kulcs a másik ember, ezért a vágyakozás *trianguláris struktúrájú*: a szubjektum egy modellel keresztül vágyódik egy objektumra.

A szubjektum és a modell tehát ugyanarra az objektumra irányulnak. Ebben a konstellációban a *konfliktus* előprogramozott; minél közelebb van egymáshoz a két személy, annál nagyobb a veszélye a konfliktusnak és az erőszaknak. E tekintetben Girard külső és belső mimézisről beszél. Az általa vizsgált regényírókra alkalmazva, a spektrum egyik végén található Don Quijote, aki egy fiktív személyt utánoz, a másik végén pedig *A Karamazov testvérek*ből Iván, aki a mimetikus vágyakozás megtestesítője, és lényegében Szmerdjakovon keresztül az apa gyilkosa. A mimézis tehát konfliktusos mimézis. Mivel pedig maga a vágyakozás nem egy konkrét tárgyhöz kötődik, ezért Marxszal ellentétben, „az igények kielégítése által lehetetlen eljutni a konfliktusok feloldásához”⁶.

Itt ismerhetjük fel a mimetikus elmélet egyik aktuális mondanivalóját. „A mimetikus vágyakozás fejlődése Cervantes-től Dosztojevszkijig modern világunk megszületését tükrözi, amelyben a szintek közötti különbségek eltűnnek az egyenlőség és demokrácia javára.”⁷ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Girard szerint a demokrácia rossz, hanem csupán azt, hogy egy demokratikus társadalomban nincsenek meg azok a korábbi korlátok, amelyek a mimetikus vágyakozást keretek között tartanak; vagyis az ember sokkal kiszolgáltatottabb valamilyen más megoldásra, és „a vallásos hit a demokráciában még fontosabb, mint a múlt korábbi politikai uralkodó formáiban.”⁸

Az eddigiekben láttuk, hogy Girard szerint „az emberi társadalom igen törekeny képződmény, és könnyen krízisbe juthat.”⁹ Mindez fokozottan igaz az ún. „primitív” társadalmakra, amelyek még nem ismernek központi hatalmat és jogrendszert. Girard ezért egy következő lépésben az archaikus társadalmak világát elemzi. Ezekben a társadalmakban, ha mégoly különbözőek is kulturálisan, van egy közös

⁶ NIEWIADOMSKI (2009) 142.

⁷ PALAVER (2003) 89 sköv.

⁸ TAMÁS ROLAND (2007)

⁹ SCHWAGER (2003) 2.

pont: a kollektív áldozatbemutatás. A modern kutatókkal szemben, akik a rítusok mögött csupán emberi képzelőerőt tudnak feltételezni, Girard abból indul ki, hogy az áldozatbemutatás újra meg újra megismételt praktikája mögött egy valós esemény húzódik meg. Az ember mimetikus természete miatt a primitív társadalmakban előbb-utóbb kialakult egy mimetikus krízis, amelynek során a közösségben felgyülemlett erőszak már magának a közösségnek a létét veszélyeztette. Girard szerint azok a társadalmak tudtak fennmaradni, ahol a „mindenki mindenki ellen” elve átsapott a „mindenki egy ellen” erőszakává; a diffúz feszültséget tehát egy véletlen áldozaton keresztül tudták levezetni. Ezt a véletlen áldozatot nevezi Girard bűnbaknak – a bibliai fogalomtól eltérően azonban itt nem egy tudatos, kontrollált cselekményről van szó, hanem egy olyan lincselésről, amelynek nincsenek tudatában az elkövetők, vagyis teljességgel meg vannak győződve az áldozat bűnösségéről és saját igazukról. Mivel azonban az ily módon levezetett erőszak révén helyreáll a társadalmi béke, ezért az áldozat kettős fényben tűnik fel:¹⁰ egyszerre elrettentő és áldást hozó, *tremendum et fascinosum*. Ezzel az elképzeléssel Girard egyszersmind magyarázatot kínál a Rudolf Otto óta szinte *a priori* kategóriaként kezelt, említett fogalompárra is.¹¹

A mítoszok az eredeti eseményt tehát a lincselő tömeg perspektívájából mutatják be, ezért ebben az esetben nemcsak átvitt, hanem szó szoros értelmében igaz Napóleon mondása: a történelmet mindig a győztesek írják. Az *áldozatok* az eredeti esemény szakrális megismétlését jelentik, és a társadalmi stabilitás miatt elengedhetetlenek; az áldozatbemutatás kanalizálja a társadalomban újra meg újra megjelenő erőszakot, amennyiben szakrális keretek között tartja. E tekintetben sokatmondó, hogy az emberáldozatok megszűnése után megjelenő állatáldozatokban az állatot emberként kezelik, megszólítják, felöltöztetik stb. Végül a *tabuk* mindazok a dolgok, amelyek az eredeti gyilkosságra, annak körülményeire emlékeztetnek, ezért használatukat kerülni kell, nehogy újra életre hívják az erőszakot. Az áldozat tehát az archaikus társadalmak

¹⁰ Girard „kettős átvitelről” beszél, amelynek során mind a negatív, mind a pozitív attribútumokat az áldozatra vetítik ki; vö. GIRARD (1983) 46.

¹¹ Vö. RUDOLF OTTO (1987) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München.

fennmaradása szempontjából *conditio sine qua non*; a kultusz krízise az egész társadalom krízisét is jelentette, és azok a társadalmak, amelyekben a kultikus rend megszűnt, az elszabaduló erőszak áldozatai lettek.

A tettesek és az áldozat viszonyának bemutatásában kultúrtörténeti átmenetet képeznek a görög *tragédiák*, amelyekben az a tendencia érvényesül, „hogy a kezdetben világos különbségek megszűnnek. Itt hosszú távon nincsen bölcs és őrzőngő; előbb vagy utóbb mindenkit hatalmába kerít a szenvedély és elvakultság.”¹² Éppen ezért Girard szerint a tragédiák „az áldozati kultusz krízisének szülöttei”¹³, vagyis az imént említett társadalmi krízist tükrözik; feltárják, hogy „az »okok« mindkét oldalon [a tettesek és az áldozat oldalán is; T.R.] ugyanazok, tehát az erőszaknak nincs igazi oka.”¹⁴ És itt érkezünk el Girard gondolatmenetének egy kulcsfontosságú mozzanatához. Miután Girard a görög tragédiákkal foglalkozik, felismeri, hogy a mimézis és a bűnbakmechanizmus problémájára valójában csak a zsidó-keresztény hagyomány kínál megoldást. A zsoltárokból találjuk az első olyan irodalmi emlékeket, amelyek, szemben a mítoszokkal, az *áldozat perspektíváját* tükrözik. Ennek ellenére a zsoltárokat még áthatja a *ressentiment* szelleme, és az erőszak ördögi körét nem tudják áttörni. Ez elsőként az Isten szolgájáról szóló deuteró-izajási dalokban mutatkozik meg, ahol a szolga erőszakmentessége saját erőszakos tetteik felismerésére vezeti a tetteseket. Az *Ószövetség* kapcsán a kinyilatkoztatásból fakadó impulzus mellett még jelen van az archaikus istenkép is, így itt nyomokban még felfedezhető a bűnbakmechanizmus is. Összességében a két szövetségről így nyilatkozik Girard: „Az Ószövetség az érdem, hogy elindította a folyamatot, amelyet aztán az Újszövetség folytat és teljesít be.”¹⁵

Girard számára minden ártatlanul üldözött áldozat Krisztust jelzi előre,¹⁶ aki a bűnbak *par excellence*. Az *Újszövetségben* ugyanis ugyanaz az összefogás mutatkozik meg az áldozat ellen, amit Girard a bűnbak-

¹² SCHWAGER (31994) 19.

¹³ GIRARD (31999) 101.

¹⁴ GIRARD (31999) 72. (kiemelés az eredetiben)

¹⁵ GIRARD (1988) 153.

¹⁶ Vö. GIRARD (2002) 164.

mechanizmus egyik kulcsmomentumának tart. A többi áldozattal ellentétben Krisztus azonban nem véletlenül lesz bűnbakká: „egy olyan kultúrában, amely az erőszakban gyökerezett, elkerülhetetlen volt, hogy a teljesen Erőszakmentes áldozattá váljon.”¹⁷ A hegyi beszédben Jézus egy olyan Istenről beszél, akitől idegen minden erőszak. Ezzel együtt pedig a mimézisre is megoldást kínál. Ez a megoldás azonban, szemben a buddhizmussal, nem a vágyakozás leküzdése, annullálása. Girard szerint „az evangéliumokban minden az utánzásról szól, de Krisztus akarata az, hogy ő maga utánozzon, illetve utánzott is legyen. Ellentétben a modern gurukkal, akik azt állítják, hogy ők maguk senkit sem utánoznak..., de maguknak utánzókat követelnek, Krisztus azt mondja: »utánozzatok engem, amint én utánzom az Atyát«.”¹⁸ Az evangélium világa tehát gyökeresen különbözik a (poszt)modernőtől, amely tagadja az utánzást, és egy látszólagos autonómiát és eredetiséget hirdet.

Girard ugyanakkor nem utópista. Világosan látja, hogy a bűnbakmechanizmus a kereszténység után, sőt annak történetében is (keresztes háborúk, boszorkányüldözések stb.) tovább hatott, és mind a mai napig sincs leküzdve. Ennek „maradványai” pl. a politikai érvelésben megjelenő barát-ellenség séma (gondoljunk csak a hidegháborúra, amelynek vége után az addig lappangó feszültségek hirtelen felszínre törtek), de még inkább az a tény, hogy a modern kor az áldozat mellett állást foglalva (amely önmagában nagyon is a kinyilatkoztatás pozitív következménye) megcseréli a szerepeket, és ma „a legborzasztóbb üldözések az üldöztetés leküzdésének nevében zajlanak”¹⁹. Egy további súlyos probléma, hogy mivel a kinyilatkoztatás eredményeként az archaikus áldozatok már nem képesek az erőszak kanalizálására, viszont az ember nem akarja elfogadni a hegyi beszéd üzenetét, így a modern kor „védtelen” az erőszakkal szemben. Girard szerint ezért egy apokaliptikus korban élünk, amely a tömegpusztító fegyverek megléte miatt minden eddiginél radikálisabban teszi fel a mimézis és erőszak kérdését. Saját magáról Girard pedig úgy véli, hogy ő is csak azért juthatott el erre az

¹⁷ PALAVER (2003) 175.

¹⁸ GIRARD (1997) 74.

¹⁹ GIRARD (1997) 63.

„intuícióra”, mert az apokaliptikus helyzet korunk emberének sajátja, és ilyen élesen korábban nem vetődött fel.

Az ember az üdvtörténet zarándokútján – Raymund Schwager dramatikus teológiája

Raymund Schwager (1935, Balterswil – 2004, Innsbruck)

Jezsuita; 1970–1977 a zürichi *Orientierung* társszerkesztője; 1977-től professzor az innsbrucki egyetem teológiai karának „Dogmatikus és ökumenikus teológia” tanszékén; 1985–1987 és 1999–2003: a teológiai kar dékánja; 1992–1996: a német nyelvterület dogmatikusai és fundamentál-teológusai munkacsoportjának elnöke; a „dramatikus teológia” szellemi atyja; „az egyik legelső olyan teológus, aki az erőszak kérdését hermeneutikailag központi jelentőségűnek tartja.”²⁰

A „dramatikus” szó Schwager egész tudományos munkásságát átfogja. Már disszertációjában megjelenik: *Loyolai Ignác dramatikus egyházértelmezése. Történeti-pasztorálteológiai tanulmány az egyház helyéről Ignác lelkigyakorlataiban és életében* (1970). Fő szisztematikus műve pedig: *Jézus az üdvösség drámájában. Egy biblikus megváltástan alapjai* (1989, ²1996).

Schwagert természetesen befolyásolhatta Hans Urs von Balthasar *Theodramatikja* (1973–1983), ugyanakkor modellje kezdettől fogva annyira más hangsúlyokat követ, hogy egy közvetlen hatás kizárható. „Míg Balthasar a drámát [...] úgy tekintette, mint közvetlenül a háromságos Isten valóságában lejátszódó folyamatot, Schwager kifejezetten biblikus teológiai alapokon építette fel üdvtörténeti-dramatikus modelljét, amely nemcsak az isteni személyek, hanem az emberek meghatározó szerepét is figyelembe veszi.”²¹

Schwager modelljének sajátos hangsúlyát jól érzékelteti egy rövid idézet a disszertációjából: „Ignác konkrét egyháztapasztalata [...] korunkban talán leginkább úgy értelmezhető, mint bátorság [...] a drama-

²⁰ <http://www.fwf.ac.at/de/abstracts/abstract.asp?L=D&PROJ=P21537> (2012. 01. 18.)

²¹ <http://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/raymund-schwager/home.html> (2012. 01. 17.)

tikához. Ez a dramatika azonban nem tragédia, hanem a végső kiengesztelődés biztos reménye élteti. Ahol azonban hiányzik a bátorság ehhez a dramatikához, és elszietett módon keresik a kiengesztelődést, ott valószínűleg nem a mindent átfogó Lélek munkálkodik, hanem inkább a látható struktúrák bálványyszerű abszolutizálása mutatkozik meg.”²² (Ne felejtjük: Schwager ezt három évvel a *Theodramatik* első kötetének megjelenése előtt írja!) Az idézetből jól látható a különbség²³ (de a hasonlóság is²⁴) Balthasarhoz képest: Schwager számára a dráma a világban zajlik, a Lélek „közreműködésével”, és a remény jegyében; ugyanakkor az emberi tevékenység és az általa létrehozott struktúrák nem válnak jelentéktelenné. Éppen itt válik fontossá Schwager számára a mimetikus elmélet; mivel az innsbrucki dogmatikus komolyan veszi a dráma emberi szereplőit, s ez a dráma végső soron a kiengesztelődésről szól, párbeszédet kezd a francia-amerikai kultúrantropológussal, René Girard-al. Az első találkozás kettejük között 1973-ban történt, amit évtizedekig tartó együttműködés követett. „Ennek kapcsán feltételezhető, hogy Schwager dramatikus modellje és Girard mimetikus elmélete kölcsönösen befolyásolták egymást.”²⁵ Schwager esetében a recepció számos alkalommal tetten érhető; Girard pedig egy írásában maga ismerte el, mennyiben korrigálta őt Schwager bizonyos kérdésekben.²⁶

Különböző publikációkat követve Schwager a mimetikus elméletet megpróbálta alkalmazni a keresztény hagyomány néhány kiemelkedő alakjára – ennek eredménye a *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (1986) című kötete; majd pedig a modern exegézis figyelembevételével megírta fő művét, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (1989, ²1996) címmel. Ezt követte a

²² SCHWAGER (1970) 186 sköv.

²³ „Az isteni harag értelmezése során a »Theodramatik« nem mentes teljesen a kétértelműségtől, mivel nem sikerül kellően tisztázni, hogy az ellenségszeretet Istene, akit Jézus a hegyi beszédben hirdetett, miként lehet egyáltalán egy haragvó Isten.” SCHWAGER (²1996) 21.

²⁴ Amiben követi Schwager Balthasart, az „Jézus valódi értelemben vett történelmi hittapasztalatának alapvető lehetősége”. SCHWAGER (1991) 204.

²⁵ <http://www.uibk.ac.at/systheol/schwagerdrama/> (2012.01.18.)

²⁶ Vö. GIRARD (1995) 15–29.

Schwager által megalapított kutatócsoport első közös kiadványa, amely a dramatikus teológiát tudományelméletileg kívánja megalapozni, és annak fő téziseit rögzíti (1995). A tisztán tudományos munkák mellett kiemelendő még a nem kevésbé igényes, ugyanakkor kizárólag narratív eszközökkel dolgozó *Dem Netz des Jägers entronnen. Der Jesusroman nacherzählt von Raymund Schwager* (1991) című regény [sic!], amely – teológiatörténetileg egyedülálló módon – Jézus életét nem a külső események mentén, hanem „belülről”, Jézus szemszögéből mutatja be. Mindez pedig nem véletlen: „Schwager teológiája nagyon is spirituális, a lelkigyakorlatok tapasztalatából élő teológia.”²⁷

Raymund Schwager kezdettől fogva elvetette a magányos harcosként dolgozó teológus képét, és gyakorlatilag első innsbrucki évétől létrehozta a „Religion, Gesellschaft und Gewalt” kutatási projektet (mai nevén: „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung”),²⁸ amelynek keretében különböző teológiai szakok képviselői folytatnak (mind a mai napig) eszmecserét a dramatikus teológiáról. Ugyancsak egyik alapító tagja (és 1991-től 1995-ig első elnöke) volt az interdiszciplináris „Colloquium on Violence and Religion” nemzetközi tudományos társaságnak,²⁹ amely a mimetikus elmélet (kritikus) recepciójával és továbbfejlesztésével foglalkozik.

Miben látja Schwager a dramatikus teológia lényegét? „A keresztény teológiának kezdettől fogva [...] egyik nagy feladata volt, hogy paradox és ellentmondásosnak tűnő bibliai szövegeket egy lehetőleg átfogó megértési horizontba foglaljon, és úgy értelmezzen, hogy a nyelvezetben ne lépjenek fel logikai ellentmondások”.³⁰ Ez a probléma megjelent már a szentháromsági dogmák és a monoteizmus kapcsán is. Egy másik ilyen kérdés, amely ellentmondásokat vet fel, az Isten jóságáról és haragjáról szóló beszéd. Az innsbrucki dogmatikus ezzel kapcsolatban úgy látja, hogy „a teológiatörténet során megjelenő különböző megoldási kísérletek ellenére Isten jóságának és haragjának paradoxonja megoldatlan

²⁷ NIEWIADOMSKI (1995) 31.

²⁸ A projekt honlapja: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/>

²⁹ A társaság honlapja: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/>

³⁰ SCHWAGER (2019) 11.

maradt.”³¹ Egy dramatikus modell ebben az összefüggésben számos előnnyel jár. A kinyilatkoztatás mint dráma szerzője maga Isten; ugyanakkor, amikor a szövegben maga Isten jelenik meg (mint beszélő vagy cselekvő), akkor itt ő is csak egy szereplő. „Hogy ez a személy valóban Istent jeleníti-e meg, az nem dönthető el azáltal, hogy a szövegben az áll: »... és Isten ezt mondta ...« vagy »... és Isten ezt tette ...«.”³² A dramatikus teológia központi tézisei szerint a kinyilatkoztatás drámájában az a személy, amely az isteni szerzőt megjeleníti, és vele egységben cselekszik, Jézus Krisztus.³³ Következésképp az ő személye és sorsa az a kritérium, amelyből kiindulva a kinyilatkoztatás egész drámája értelmezendő. A dráma mint modell alkalmazásának másik előnye az, hogy a felvonások nem önmagukban állnak, hanem értelmezésükben az a meghatározó, hogy egy-egy felvonás kezdetén ki ragadja magához a cselekményt; ettől függően előfordulhatnak ugyanattól a szereplőtől, különböző felvonásokban, egymásnak ellentmondó kijelentések, de a dráma egésze mégis megőrizheti koherenciáját. Ennek megfelelően Jézus életét is felvonásokban képzelhetjük el, amelyek értelmezésében nem hagyható figyelmen kívül, hogy az adott felvonás kinek az iniciatívájára megy vissza, hiszen a cselekmény a szereplők interakciójából él. Egy harmadik előny, hogy a szereplők személye esetében megkülönböztethetjük a szerepet és a szubjektumot; így például Júdas árulása esetében az üdvtörténeti szerep még semmi definitív ítéletet nem jelent az ő személyes üdvösségéről.

Schwager a következő felvonásokban tárja elénk Jézus drámáját. *Első felvonás*: „Isten elközelgett uralma”.³⁴ „Az Isten elközelgett uralmáról szóló üzenettel Jézus Atyaként hirdette meg Istent, aki a feltétlen megbocsátás készségével fordul ellenségeihez, a bűnösökhöz [...]. Jézus a különböző csoportokra oszlott és sokféle konfliktus által megosztott

³¹ WANDINGER (2003) 175. Schwager úgy látja, hogy ez a kérdés Páltól kezdve Markionon és Canterbury Anzelmon át Karl Barthig és Hans Urs von Balthasorig jelen van; vö. SCHWAGER (1996) 12–23.

³² WANDINGER (2003) 185.

³³ Vö. SCHWAGER / NIEWIADOMSKI (1996) 334 sköv.

³⁴ Vö. SCHWAGER (1996) 43–75.

népet új módon akarta egybegyűjteni.”³⁵ Hermeneutikai szempontból fontos, hogy ebben a felvonásban egyértelműen Jézus a kezdeményező; az itt megjelenő istenkép tehát „azt az Istent mutathatja, akit Jézus maga hirdetni akart.”³⁶ Jézus hallgatói azonban nem úgy reagáltak, mint Ninive lakói; a *második felvonás* meghatározó helyzete Isten országának elutasítása: „Isten uralmának elutasítása és az ítélet”.³⁷ Schwager mint szisztematikus teológus világosan látja, hogy Jézus ítéletes szavai nem sülyeszthetők el a húsvét utáni közösség *black box*ában, ugyanakkor szöges ellentétben állnak az elközelgett Isten uralmáról szóló igehirdetéssel. A második felvonás helyes megértéséhez abból kell kiindulnunk, hogy Jézus itt a re-agáló, vagyis a felvonást meghatározó kezdő lépést nem ő teszi meg. Ezért a mennyei Atyáról szóló tanítása és ítéletes szavai nem úgy viszonyulnak egymáshoz, „mint egy ajánlat és az ajánlat visszavonása, hanem mint egy ajánlat és azon következmények felmutatása, amelyeket az ajánlat elutasítása hoz magával”.³⁸ Hogy helyes-e ez a hermeneutika, az a *harmadik felvonásban* dől el: Az *üdvösséghez elítélése*.³⁹ Ha ugyanis a mennyei Atya valóban olyan lenne, mint az ítéletes szavak mutatják, akkor közbe kellene avatkoznia Fia mellett, illetve Fia ellenségei ellen. Ezt az üdvtörténeti helyzetet legjobban talán a gyilkos szőlőművesekről szóló példabeszéd érzékelteti (Mk 12,1–12), amelyben a szőlő ura teljesen irracionális cselekszik;⁴⁰ miután a szőlőművesek megölik szolgáit, nem szeretett fiát kellene küldenie, hanem hadsereget, hogy erőszakkal vegye el, ami az övé. Ebben a tekintetben az Atya „hallgatása” beszédes hallgatás, mert az erőszakmentes istenképet tartja fenn. Bár Jézus imája üldözőiért a kereszten (Lk 23,34) azt a látszatot keltheti, mintha az Atya önmagától nem volna kész megbocsá-

³⁵ SCHWAGER (1996) 95 sköv.

³⁶ TAMÁS (2008) 264.

³⁷ Vö. SCHWAGER (1996) 76–109.

³⁸ SCHWAGER (1996) 79.

³⁹ Vö. SCHWAGER (1996) 109–154.

⁴⁰ Ugyanezt a logikát követi Szent Pál is, amikor a Fiú szenvedése kapcsán Isten túlaradó szeretetéről beszél: „Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyné ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8,32)

tani, de itt egyrészt utalhatunk a zsoltárookra – ezektől eltérően Jézus imájában nincs semmi *ressentiment*; másrészt emlékezetünkbe idézhettük, hogy Jézus a dráma azon szereplője, aki Istent reprezentálja – ezért „a megbocsátásra irányuló kérése [...] magának az Atyának a megbocsátásra való készségét nyilatkoztatja ki”⁴¹. Ennek tükrében a *negyedik felvonás* is új szempontokkal gazdagodik: „A mennyei Atya ítélete: a Fiú feltámasztása”.⁴² Az ítélet szó a felületes megközelítés számára azt jelentené, hogy a valaki *melletti* ítélet egyben mások *elleni* ítélet is. „A mennyei Atya ítélete azonban elsősorban egy ítélet azon Fiú mellett, aki az ellenségeiért vállalta a halált. Az ítélet tehát, alaposabban szemügyre véve, ítélet a bűnösök javára is.”⁴³ A dráma záró, *ötödik felvonása* a Szentlélek művét jelenti: „A Szentlélek és az új egybegyűjtés”.⁴⁴ A Lélek működése két szinten történik. Egyrészt minden ember bensőjében valósul meg – ugyanezt fejezi ki a II. Vatikáni Zsinat is (például GS 22); másrészt jelszerűen az egyházon keresztül folytatódik – a jelszerűség itt éppúgy jelenti a különbséget, mint az egységet is a jel és a jelzett valóság között. A dráma utolsó felvonásában tehát a krisztológia ekkleziológiába torkollik. Schwager nagy jelentőséget tulajdonít a liturgiának is, amely Jézus drámáját „reál-szimbolikusan újra meg újra jelenvalóvá”⁴⁵ teszi, és így a liturgikus cselekményben résztvevők a dráma részeseivé válnak. Ezen túlmenően az Eucharisztia a bűnbakmechanizmusra épülő kultúra ellenpéldája; „az eucharisztikus ünneplés során az emberek a Kitaszított körül gyűlnek össze. És itt éppen a kitaszításról való megemlékezésnek, a bűnvallomásnak és a kitaszított és megölt áldozat kiengeisztelő cselekvésének van közösségalkotó karaktere.”⁴⁶

⁴¹ WANDINGER (2003) 221.

⁴² Vö. SCHWAGER (1996) 154-182.

⁴³ SCHWAGER (1996) 174 (kiemelés az eredetiben).

⁴⁴ Vö. SCHWAGER (1996) 182-202.

⁴⁵ SCHWAGER (1996) 98.

⁴⁶ NIEWIADOMSKI (1995) 43.

Záró gondolatok – a mimetikus elmélet és a dramatikus teológia propriuma

Schwager dramatikus teológiája kapcsán említettük, hogy az innsbrucki teológus az erőszak problémáját hermeneutikailag is a középpontba helyezi. Felmerülhet a kérdés, hogy ez a megközelítés nem szűkíti-e le (indokolatlanul) a bűnt illetve a megváltást az erőszakra illetve annak legyőzésére.⁴⁷ Ezzel kapcsolatban több síkon lehet megfogalmazni a választ. (1) Girard-nál azt látjuk, hogy a tulajdonképpeni bűn először is a gőg. Első művében, melyben a nagy európai regényírók műveit elemzi, arra lesz figyelmes a kultúrantropológus, hogy a regények negatív figurái a művek végén megtérésen mennek át: a regényhősnek „először kell szembenéznie saját kétségbeesésével és semmisségével. De ez a szembenézés, amely oly félelmetesnek tűnik, és a gőg halálát jelenti, megmentő szembenézés.”⁴⁸ Amennyiben Girard a gőgöt tartja a tulajdonképpeni bűnnek, teljesen egységben van a keresztény hagyomány, amely mindig is a gőgöt tekintette a bűnök fejedelmének. Az pedig, hogy gőgös individuumok között előbb vagy utóbb konfliktus jön létre, és ez erőszakba torkollik, nem tűnik erőltetett gondolatmenetnek, hanem a dolog benső természetéből fakad. (2) Schwager esetében a válasznál egyrészt kiindulhatunk abból, hogy a papi írás a teremtéstörténetben a vízözön előtti általános erkölcsi romlást summásan a *hamas* (erőszak) szóval adja vissza: „a föld tele volt erőszakkal” (*Ter* 6,11). Az innsbrucki dogmatikus ebből azt a következtetést vonja le, hogy „az emberek közötti minden bűn az erőszak irányába mutat.”⁴⁹ Ez példászerűen megfigyelhető Ádám és Éva bűnén, illetve Káin testvérgyilkosságán. Isten azzal tiltja meg a jó és rossz tudás fájának élvezetét, hogy ez halált hoz az ember számára. A bűnbeesés után azonban nem látjuk, hogy Ádám és Éva meghalnának. „A bibliai elbeszélés szerint az első ember, aki meghalt, Ábel. Halála ezért az emberi halál ősfarmája. Ábel pedig

⁴⁷ Vö. PUSKÁS (2006).

⁴⁸ GIRARD (1999) 301.

⁴⁹ SCHWAGER (1994) 59.

erőszakos halállal halt meg.”⁵⁰ (3) Ebből a megállapításból szinte logikusan következik, hogy a megváltásnak is hasonló módon kell megtörténnie; mivel a bűn és az erőszak összefonódik, a legyőzésük is együtt kell, hogy megtörténjen. A názáreti Jézus sorsában pontosan ez mutatkozik meg; a gyilkos szőlőművesek történetének megfelelően az emberek elvetik az egyetlen, szeretett Fiút (Mk 12,6 sköv.). Jézus elvetésében éppúgy megjelenik a bűn és az erőszak kapcsolata, mint a történetben szereplő, korábban küldött szolgák (vagyis a próféták) esetében. A minőségi különbség azonban nyilvánvaló: itt a legvégső küldöttről van szó, akinél nagyobb már nem küldhet a szőlő ura. Ahogy a példabeszédttől eltérően (hiszen ott a szőlőmunkások végül is elnyerik büntetésüket) a mennyei Atya válaszolt Fia erőszakos elutasítására, abban Schwager szerint Isten mindent felülmúló szeretete nyilvánul meg: „Ha a saját Fiával szemben elkövetett legnagyobb gonoszság sem készítette Istent bosszúálló reakcióra, akkor semmilyen más tett sem képzelhető el, amelynek megbocsátására ne lenne kész. [...] Vagyis Jézus sorsában a mennyei Atya egy olyan jóságot nyilatkoztatott ki, amelynél nagyobb nem gondolható el.”⁵¹ Így tehát az emberi erőszak „alkalomná” válik, hogy Isten szeretete a lehető legmélyebb módon táruljon fel az ember előtt;⁵² abban pedig, *ahogyan* Jézus elszenvedte erőszakos halálát, megtörténik a bűn és erőszak ördögi körének legyőzése is. (4) Utolsó gondolatként pedig ide kívánczik az, ahogyan Schwager, a modern exegézissel egyetértve, Jézus nyilvános működését Isten népének egybegyűjtéseként értelmezi. Ez teljesen összecseng azzal, hogy a II. Vatikáni Zsinat szerint az egyház az egység szentsége (LG 1). Az erőszak természetsszerűleg szemben áll az egységgel, annak szöges ellentéte, hiszen a valódi egység békében és szeretetben áll fenn. Itt különösen hasznosnak bizonyul Girard mimetikus elmélete, amely tovább differenciál, és felhívja a figyelmet arra,

⁵⁰ SCHWAGER (1994) 79.

⁵¹ SCHWAGER (1996) 249. Schwager tudatosan követi a megfogalmazásban Canterbury Anzelm ontológiai istenérvének szóhasználatát; vö. SCHWAGER (1996) 248 sköv.

⁵² Schwager itt ismét közel áll Balthasarhoz, aki szerint Jézus keresztyében Isten őskénózisa tárul fel. A különbség itt is abban van, hogy Schwager nem „kapcsolja ki” az emberi szereplőket, és tevékenységüket a dráma szempontjából konstitutívnak tartja. Az őskénózis fogalmáról lásd: PUSKÁS (2005).

hogy az egység gyakran mások kizárásának árán valósul meg – teológiai értelemben ez lenne a pokol helytelen elképzelése, amely „némely egyházatyát arra vezetett, hogy az üdvözültek mennyei örömét a kárhozottak pokolbeli szenvedésének árán fesse le”⁵³. A valódi egység azonban nem valósulhat meg mások kizárásával, erőszakos úton – amint azt a dramatikus teológia központi tézise vallja⁵⁴ –, ezért az erőszak kérdése ebből a perspektívából szemlélve is kulcsfontosságú. Ennek kapcsán pedig az is láthatóvá válik, hogy a dramatikus teológiában természetes módon oldódik meg az eszkatológiai és sztauroológiai szotériológiai dilemmája; az egybegyűjtés csak erőszakos úton (Krisztus keresztye által) valósulhatott meg, de az a feltétel nem Istenben áll fenn, hanem a bűn által megsebzett emberi természetben.⁵⁵

Végezetül érdemes még számot vetni néhány lehetséges további elengetéssel. (1) Girard nem képviseli az erőszak monizmusát, elmélete pedig semmiképp sem állítja, hogy a mimézis lenne az *egyetlen* tényező az ember életében, ugyanakkor az emberi együttélés szempontjából az *egyik meghatározó*.⁵⁶ A konfliktusos mimézis kapcsán sokatmondó, hogy a bibliai őstörténetben a kígyó éppen utánzásra csábítja az ősszüelőket („olyanok lesztek, mint az istenek”; Ter 3,5), illetve a keresztyén hagyó-

⁵³ NIEWIADOMSKI (1995) 35; vö. Balthasar (2006).

⁵⁴ A Schwager által alapított kutatócsoport így fogalmazza meg a dramatikus teológia első alaptézisét: „Egy mély, valódi és tartós béke az emberek között, amely nem egy harmadik [személy vagy csoport; T.R.] feláldozására épül, és nem az ellenséggel szembeni polarizációt használja eszközként, igen nehezen érhető el, sőt meghaladja az emberi erőt. Ha mégis megvalósul, úgy az világos jele annak, hogy az emberekben maga Isten (a Szentlélek) működik. Ez az inkarnációs logika éppúgy kiolvasható a Biblia üzenetéből, mint a történelemben számos alkalommal az egyház által láthatóvá váló »idők jeleiből«.” Schwager / Niewiadomski (1996) 334. (kiemelés az eredetiben)

⁵⁵ Jézus halála ennyiben „üdvörtörténeti szükségszerűség; oka nem Isten üdvözítő tervében van, hanem azon erők miatt szükséges, amelyek uralják az emberi történelmet.” TAMÁS (2008) 268., 102. lábjegyzet

⁵⁶ Girard nem esik „az erőszak monizmusának hibájába. Noha az *egyetlen* struktúráló, társadalmi-szakraális alapeseményt abban látja, hogy az erőszakot egyöntetűen egy véletlen áldozaton keresztül vezetik le. Ezzel azonban semmiképp sem akar minden emberi tevékenységet az erőszak valamilyen rejtett formájára visszavezetni.” Schwager (³1994) 37. (kiemelés az eredetiben)

mány a sátánt Isten utánzójának (*plagiator Dei*) nevezi – mindez pedig meglepően közel áll a „konfliktusos mimézis” fogalmához.⁵⁷ (2) A kultúranropológus nem lép fel azzal az igénnyel, hogy elmélete egy új „teológia” lenne. Girard mimetikus elmélete azonban nem is egy „*superadditum*” a teológia számára, hanem voltaképp „a saját teológiai tartalom és szándék kerülő úton történő újrafelfedezése”⁵⁸. (3) Azt sem állíthatja Girard, hogy az általa leírt bűnbakmechanizmus a mítoszok minden tartalmi elemét magában foglalná. A mítoszok nem mindig beszélnek erőszakról és áldozatról; sokszor festik le például a természet erőit. „A strukturáló elem azonban minden ilyen esetben a társadalmi tapasztalat.”⁵⁹ Ennek oka pedig egyszerű: „Minden ember csak többé-kevésbé békés viszonyok között tudja helyes módon megélni a másokhoz, önmagához és a természethez fűződő kapcsolatát.”⁶⁰ Az, hogy ez a különbség számunkra nem tűnik fel, csak azért van, mert a nyugat- és közép-európai társadalmak évtizedek óta viszonylagos békében élnek. (4) Mind Girard mimetikus elmélete, mind Schwager dramatikus teológiája kapcsán felmerülhet az a gyanú, hogy a két gondolkodó pesszimista. Ez az ítélet felületesen igaznak tűnhet, mélyebbre tekintve azonban azt kell mondanunk, hogy mindkét gondolkodó a remény embere, de emellett realisták is. Reményüket ezért nem az emberbe vetik, hanem a kegyelembe.⁶¹ Mint már említettük, Schwager dramatikus teológiája az ignáci lelkigyakorlatok spiritualitására épül, Girard pedig egy interjúkötetben saját maga számol be lelki fejlődéséről és megtéréséhez vezető kegyelmi élményéről.⁶²

⁵⁷ A kísértés jelene kapcsán különösen szembevetendő, hogy az asszony csak azután találja „élvezhetőnek, tekintetre szépnek és csábítónak” (vö. *Ter* 3,6) a fát, hogy a kígyó felhívta rá a figyelmét – a vágy tehát itt sem korlátozódik egy objektumra, hanem egy modell (a kígyó) ad neki irányt.

⁵⁸ NIEWIADOMSKI / PALAVER (1995) 11.

⁵⁹ SCHWAGER (1994) 37.

⁶⁰ SCHWAGER (1994) 37.

⁶¹ „Girard olyan gondolkodó, aki mindig remél, és lát esélyt a békére. Ugyanakkor nem naiv, és felismeri az apokaliptikus helyzetet, amely különösen modern világunkat jellemzi.” TAMÁS (2007).

⁶² GIRARD (1997) 179–183.

Mint említettük, Girard szerint elmélete egyetlen intuícióra vezethető vissza. Schwager esetében ez az „egyetlen intuíció” alighanem az erőszak mint szisztematikus teológiai kérdés felismerése. A két elmélet jelentőségét, a benső érvek mellett, leginkább maga az élet bizonyítja. Mindkét gondolkodó olyan korszakban kezdte el műveit publikálni, amikor az általuk elemezett kérdések még korántsem voltak uralkodó társadalmi jelenségek. Mára azonban láthatjuk, hogy mind a mimézis, mind az erőszak általános társadalmi problémává vált. A tömegkommunikációs eszközös egyrészt szüntelen az ember vágyakozó természetét szólítja meg (reklámok), másrészt modelleket kínálnak nekünk (sportolók, énekesek, filmsztárok stb.). Időközben pedig az is nyilvánvalóvá vált, hogy a vasfüggöny leomlásával nem jött el az áhított béke, sőt az erőszak korábban nem sejtett virulását éli, az iskolai erőszak megjelenésétől a társadalmon belüli, etnikai színezetű bűnbakkeresésig. Ebben a tekintetben új értelmet nyer McLuhan kijelentése világunkról, amely egy „*global village*”; ugyanakkor ez a globális falu, McLuhan biza-kodó látomásával ellentétben, korántsem a harmónia és béke oázisa. Mindezeket a jelenségeket René Girard mimetikus elmélete briliáns módon világítja meg. Raymund Schwager dramatikus teológiája pedig bemutatja, hogy az erőszak problémája végighúzódtott az egész üdvtörténeten illetve kinyilatkoztatáson. Az innsbrucki dogmatikus természetesen nem tudott egy olyan teológiai irányt megalkotni, amely integrálna minden teológiai kérdést, de ilyen alighanem sosem alkotható. Fő művében ugyanakkor maga jelzi, hogy az erőszak kérdését tovább kellene gondolnunk egészen a pokol problematikájáig, míg a béke el kell vezessen bennünket a szentháromságos szeretetig.⁶³ Korai, váratlan halála miatt Schwager maga már nem tudta (kimerítő módon) meg-

⁶³ „Az erőszak és a béke utáni vágy olyan egyetemes tapasztalatok, hogy minden vallásban és jelentősebb filozófiában megjelennek. Ebből kiindulva a párbeszéd nagy lehetősége nyílik meg. Egyedül ezen a szinten azonban még nem jelenik meg a sajátosan keresztény tartalom teljessége, ezért szükséges, hogy radikálisan mélyebbre menjünk. Az erőszak kérdését a bűnön túlmenően ki kell éleznünk a pokol és a kereszt problémájára, a béke utáni vágyat pedig úgy kell megtisztítanunk és megnyitnunk, hogy Isten uralmának és a húsvéti békének az üzenete elvezessen a szentháromságos szeretet felismeréséig.” SCHWAGER (1996) 27 sköv.

valósítani ezt a tervet, ennyiben műve „befejezetlen” maradt; a dramatikus teológia életképességét azonban jól mutatja a továbbra is aktívan működő és publikáló kutatócsoport. Mindez pedig ismét csak a dogmatikus „igazát” támasztja alá, aki jóval azelőtt, hogy a team-munka társadalmi trenddé vált volna, az általa létrehozott kutatócsoportokban a teológia művelésének új kultúráját indította el. Nem utolsó sorban pedig Schwager a saját rendszerén belül teljesen következetes, hiszen az általa felvetett kérdésre, ti. hogy hogyan lehet értelmezni az Isten jóságáról és haragjáról szóló beszédet a kinyilatkoztatásban, egy olyan választ ad, amelyben koherens egységet alkot inkarnáció, nyilvános működés és keresztség, valamint krisztológia és ekkleziológia.

Irodalom

- RENÉ GIRARD (1983): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg.
- R. GIRARD (1988): *Der Sündenbock*, Zürich.
- R. GIRARD (1995): *Mimetische Theorie und Theologie*. In: Józef Niewiadomski – Wolfgang Palaver (szerk.): *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Thaur, 15–19.
- R. GIRARD (1997): *Wenn all das beginnt... Ein Gespräch mit Michel Treguer*, Thaur.
- R. GIRARD (2002): *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München – Wien.
- R. GIRARD (³1999): *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main.
- R. GIRARD (1999): *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Anderen in der fiktionalen Realität*, Thaur.
- HANS URS VON BALTHASAR (2006): *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszisz*, Budapest
- JÓZEF NIEWIADOMSKI (1995): *Das Drama Jesu. Raymund Schwagers Kurzformel des Glaubens*, in J. Niewiadomski – W. Palaver (szerk.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Thaur, 31–47.
- J. NIEWIADOMSKI (2009): *René Girard*, in Thomas Bedorf – Kurt Röttgers: *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, 141–146.
- J. Niewiadomski, Józef – W. Palaver (szerk.; 1995): *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Thaur.
- Wolfgang Palaver (2003): *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster – Hamburg – London.
- PUSKÁS ATTILA (2005): *Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai*, in *Vigilia* 2005/6, 479–488.
- PUSKÁS A. (2006): *Jézus üdvözítő halála mint áldozat*, in *Mérleg* 2006/2-3, 203–227.

- RAYMUND SCHWAGER (1970): *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, Zürich.
- R. SCHWAGER (1991): *Dem Netz des Jägers entronnen. Der Jesusdrama nacherzählt von Raymund Schwager*, München
- R. SCHWAGER (1996): *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, in R. Schwager, (szerk.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg – Basel – Wien.
- R. SCHWAGER (1997): *Erbsünde und Heildrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypse*, Münster
- R. SCHWAGER (2003): *Fragiles Gebilde Gesellschaft. Was sich von René Girard lernen lässt*, in *Herder Korrespondenz* 2003/2, 1–5.
- R. SCHWAGER (1996): *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre?*.
- R. SCHWAGER (1994): *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München.
- R. SCHWAGER – J. NIEWIADOMSKI (szerk.; 1996): *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: Zeitschrift für katholische Theologie* 1996/3, 317–344.
- TAMÁS ROLAND (2007): *A Vigília beszélgetése Wolfgang Palaverrel*, in *Vigilia* 2007/6 <http://www.vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> (2012.01.23.)
- TAMÁS R. (2008): *Das Schicksal des Reiches. Zur Theologie der medial strukturierten Welt*, Saarbrücken.
- NIKOLAUS WANDINGER (2003): *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu Heuristik theologischer Anthropologie*, Münster

PERENDY LÁSZLÓ

A színelátás vágya Nüsszai Szent Gergely műveiben

A *De hominis opificio* című művében Nüssza püspöke a következőket írja a feltámadásról:

ή δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλεται, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν, ἐπάνοδος γὰρ τίς ἐστὶν ἐπὶ τὴν πρώτην ζωὴν ἢ προσδοκωμένη χάρις, τὸν ἀποβληθέντα τοῦ παραδείσου πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανάγουσα.¹

„A feltámadás kegyelme nem mást ígér nekünk, mint azt, hogy a bukottak eredeti állapotukba fognak visszatérni. A kegyelem ugyanis, amit várunk, visszatérés az eredeti életbe, amely a paradicsomból száműzöttet oda visszavezeti.”²

Gergely tehát egyenlőségjelet tesz a feltámadással elnyert állapot és az ember eredeti állapota között, az eredeti állapotot pedig azonosnak tartja az első emberpárnak a bukás előtti, paradicsomi állapota között. A *Ter* 1,26–27 alapján Gergely két teremtsérről beszél:

¹ PG 44, 188c–d.

² VANYÓ L. (ford.), *Az ember teremtéséről*, in VIDRÁNYI K. (ed.), *Az isteni és az emberi természetről*, I. Görög egyházatyák, Budapest 1994, 169–262, 215.

„Természetünk felépítése tehát kettős, egyrészt az isteni természethez hasonló, másrészt pedig e megkülönböztetés értelmében megosztott. Hiszen a szövegösszefüggés alapján a Szentírás valami ilyenre céloz, amikor először azt mondja: »Megalkotta Isten az embert, Isten képére alkotta őt«, majd a mondottakhoz hozzáteszi: »Férfinak és nőnek alkotta őket«, ami pedig már idegen mindattól, amit Istennel kapcsolatban gondolunk. Úgy gondolom, a sugalmazott Írás a mondottakkal valami nagy és fenséges tanítást hagyományoz ránk. A tanítás pedig ez: az ember két egymással szembenálló véglet között foglal helyet, az isteni és testetlen természet, valamint az értelmetlen és állati élet között. Az összetett emberi természetben ugyanis mindkettő felfedezhető: az isteniből származik az értelmes és gondolkodó rész, melynek nincs köze férfi és nő különbségéhez, az állati természetből való viszont a testalkat, a férfinak és nőnek megfelelő felépítés. Mindkettő feltétlenül megvan mindenkiben, aki az emberi élet részese. Elsőbbsége van azonban a szellemi természetnek, amint ezt az ember teremtésének sorrendjéből megtudjuk; az állati természettel való rokonság és közösség csak utólag jött létre.”³

Az első teremtés során tehát „képére és hasonlatosságára” teremtette Isten az embert.⁴ A „férfinak és nőnek teremtette” kijelentés Gergely szerint arra utal, hogy külön mozzanatról, egy második teremtésről van szó, hiszen Isten a nemiség kategóriája feletti, szellemi létező. A „férfinak és nőnek teremtette” tehát ellene mond a „képére és hasonlatosságára” kifejezésnek. A második teremtés nem a bukás következménye,

³ Uo. 210–1.

⁴ A Nüsszai Szent Gergely antropológiájáról értekező magyar nyelvű szakirodalom is gazdagodott az utóbbi években; lásd: TÖTH J., *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena monográfiák, 8), Budapest 2006; VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* (Litteratura Patristica, 3), Budapest 2010. Gergely műveinek legfontosabb magyar kiadásai: VANYÓ L. (ed.), *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonion-i Amphilokhiosz) (Ókeresztény írók, 6), Budapest 1983; Uő., *Nüsszai Szent Gergely művei* (Ókeresztény írók, 18), Budapest 2002.

hanem azért döntött így Isten, mert előre látta az ember bukását. Gergely úgy tartja, hogy az emberiség a végső állapotban egy bizonyos, meghatározott számú egyént foglal majd magába. Ha nem következett volna be az ember bukása, akkor ezt az előre meghatározott számot úgy érte volna el az emberiség, hogy az angyalokhoz hasonló módon gyarapodott volna létszáma. Isten azonban – előre tudva, hogy az ember el fog bukni, és ezért elveszti angyali létmódját – úgy döntött, hogy a második teremtés során férfinak és nőnek teremti az embert. Bűnös állapotában ugyanis az emberiség nem tudta volna elérni az előre megszabott teljes létszámát, Isten gondviselése azonban biztosította gyarapodását, amely szükséges ennek a meghatározott teljességnek, plérómának eléréséhez.

A második teremtés – amely nem időbeli értelemben, hanem logikailag követi az elsőt – Gergely szerint az állatvilággal hozta rokonságba az embert. Az irracionális állati természettel ugyanakkor más módon is rokonságba kerül az ember, mégpedig szenvedélyei, vágyai révén, hiszen ezek szintén nem tartózkodhatnak a „képére és hasonlatosságára” kifejezéssel jelzett isteni természethez. A nemek megléte és az emberben meglevő vágyak miatt csakis az első teremtéssel létrejött állapot tekinthető az emberiség tökéletes állapotának.⁵ Morwenna Ludlow szerint fontos felfigyelnünk például a következőre: Gergely tagadja, hogy az első teremtés eredménye valamilyen testetlen emberi létező lenne.⁶

⁵ Az Istenben meglevő tökéletességekből való részesedésről lásd: D. L. BALÁS, *ΜΕΤΟΨΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana, 55), Roma 1966. Balás szerint a részesedés platóni eszményét Gergely még Órigenésznél is kiterjedtebben alkalmazta, ugyanakkor az Órigenésznél fellelhető, szubordinacionizmusra hajló tendenciákat Atanáz és Vazul nyomán korrigálta. A részesedésről szóló tanításának hatása szinte felmérhetetlen, és a pontos összefüggések feltérképezése még várat magára. Egyértelmű, hogy jelentős hatást gyakorolt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészre, Maximus Confessorra, Szent Ambrusra, Jeromosra és Ágostonra, a középkori szerzők közül pedig Scotus Eriugenára; lásd D. L. BALÁS, *op. cit.* 165–7.

⁶ M. LUDLOW, *Universal Salvation. Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2000, 46–7. Gergelynek az emberi természetről vallott nézeteivel kapcsolatban lásd még: J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical background and theological significance* (Supple-

Ludlow négy pontban összegzi Gergelynek az eszkatonról alkotott elképzeléseit. A végidőben az emberiség tehát nemcsak a bukás előtti állapotába jut vissza, hanem az első teremtés által megalkotott állapotba. Másodszor: Gergely szerint az emberiség egésze tökéletesnek teremtett, és ebbe az állapotba fog visszatérni. Harmadszor: a szenvedélyek megléte nem jellegzetessége az első teremtés által létrehozott emberi természetnek. A második teremtés által létrehozott szenvedélyek, amelyek közösek az állatokban meglevő ösztönökkel (például készletetés az étel és ital megszerzésére) tehát meg fognak szűnni a végső állapotban. Ludlow negyedik észrevétele: a két teremtés logikai egymásutániséga azt jelzi, hogy Gergely szerint az első teremtés az ideális, Isten előre tudásában létező, a második pedig az aktuális, a megvalósult, a ténylegesen fennálló állapot. A Gergely által képviselt eszkatológia szempontjából is jelentős ez az elképzelés: a metafora azt jelenti, hogy az emberiség nem visszatér valamilyen korábban már ténylegesen létező állapotába, hanem inkább eléri az Isten által eredetileg szándékolt tökéletes állapotot. Tehát egyáltalán nem lehet szó arról, hogy Gergely világciklusokban gondolkodna, mint ahogyan ez Órigenésszel kapcsolatban nem zárható ki. A történelem Gergely szerint tehát egyszeri folyamat, és nem kezdődik egy új ciklus valamikor az után, hogy lezárul egy előző. Ezt korábban már Jean Daniélou is megállapította.⁷

Az istenképiség végidőbeli visszaállítása azonban dilemmát okoz Gergely számára. Szerinte ugyanis az istenképiség egyik fontos jellegzetessége az ἀπάθεια, vagyis a szenvedélyektől (πάθος) való szabadság. Úgy tűnik, hogy ebbe beleérti a vágyakozástól (ὄρεξις) való szabadságot is. Ugyanakkor számos helyen, mégpedig elsősorban spirituális tartalmú műveiben Gergely azt fejt ki, hogy a lélek természetes módon vágyódik Isten, vagyis az abszolút Jó felé. Ludlow szerint rendkívül fontos megvizsgálni azt a kérdést, hogy az ἀπάθεια állapotában megmarad-e az ὄρεξις.⁸

ments to *Vigiliae Christianae* 46), Leiden 2000.

⁷ J. DANIELOU, *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, in *Recherches de Science Religieuse* 30/3 (1940) 342.

⁸ M. LUDLOW, *op. cit.*, 56.

Egyik megoldási kísérlet a *De mortuis* című művében⁹ található, amelyben egyébként az ὄρεξις és ἐπιθυμία szinonimaként szerepel a πάθος. Ebben a műben Gergely három fajtáját különbözteti meg a vágyakozásnak. Elsőbe tartoznak azok, amelyek összefüggenek az ember bukott állapotával: vágyakozás étel és ital, a szaporodás és a védelem iránt. Ezek közösek az állatvilágban meglevő vágyakkal. Jellegzetességük továbbá, hogy nem szükségszerűen bűnösek. A vágyakozás másik formája az elsőből ered, abban viszont különbözik tőle, hogy vágyának tárgyát mértéktelenül törekszik elérni, például ebből ered a torkosság és az erőszakosság bűne. Ez a fajta vágyakozás az ember jellegzetessége, mert az ember bukott állapotának következménye. Az ősbűn következményei a vágyak, ez azonban nem jelenti, hogy meglétük szükségszerű lenne az emberben, hiszen az ember képes megtartóztatnia magát tőlük. A harmadik fajta vágyakozás Gergely szerint mélyebben „természetes”, mélyebben rejlik az ember igazi természetében, mint a materiális létezőkre irányuló vágyak. Ennek illusztrálására Gergely egy képpel, a vasolvasztás képével él. E világban az ember testi késztetést érez a gyönyör, a gazdagság, a dicsőség megszerzésére. A túlvilágon azonban az ember meg fog szabadulni ettől a salaktól, és csak a megtisztított vas, a tiszta vágy marad:

„Amikor mindezekről lemeztelenítődik és letisztul, a vágy az egyedül kíváncsra és sóvárgottra, szeretetre irányítja működését, egyáltalán nem oltva ki az ezekre irányuló, bennünk meglevő kívánságot, csak a javakban való anyagtalan részesedéssé alakítja. Mert ott van az igazi szépség meg nem szűnő szeretete, ott van a bölcsesség kincstárának bősége, a jó értelemben vett dicsőség keresése, amely Isten országának közösségében valósul meg, és a telhetetlenség szép szenvedélye, amely a jó utáni vágyat a fentiekre való ráunással soha nem oltja ki.”¹⁰

⁹ Gergely műveinek datálása sok gondot okoz. A *De mortuis* c. művét általában korai időpontra teszik, nem sokkal Vazul halála (379. január 1.) utánra, talán 382-re. Némelyek szerint nem kizárt azonban, hogy élete vége felé írta Gergely, tehát a 390-es években.

Ludlow szerint Gergely tehát nem is annyira különböző fajta vágya-iról beszél az embernek, hanem inkább úgy látja, hogy az ember vágya helyesen vagy helytelenül irányítható. Az emberi nem tehát birtokában van a jóra való irányultságnak (ὁσιότης). A probléma lényege tehát az, hogy az egyes emberek ebben az életben tévednek abban a tekintetben, hogy mire irányuljon vágyakozásuk: nem a jóra, hanem szenvedélyeik (παθήματα) irányába. Gergely tehát különbséget tesz az ὁρεξις avagy ἐπιθυμία, a pusztá késztetés (ὁσιότης avagy ὁσιότης) és a πάθος avagy πάθημα között. Az ὁρεξις kapcsolódhat földies késztetésekhez, de a jóra irányuló késztetésekhez is. A túlvilágon, amikor az ember megtisztul minden késztetéstől és szenvedélytől, természetes vágya Istenre fog irányulni. A *De mortuis* című műben kifejtett álláspontja szerint az ἀπάθεια tehát nem az ὁρεξις különböző fajtáinak hiányát jelenti, hanem a földies késztetésektől vagy vágyakozásoktól való mentességet.¹¹

De anima című későbbi művében¹² összetettebb megoldással áll elő. Gergely azt kérdezi ebben a dialógusban nővérétől, Makrinától, hogy vajon a haragvó (θυμοειδής) és vágyó képesség (ἐπιθυμητικόν) valóban szükségszerű tulajdonságai-e az emberi léleknek. Makrina szerint nem, mert a lélekben nincs olyan tökéletesség, amely ne lenne része az isteni természetnek is, márpedig a θυμοειδής és az ἐπιθυμητικόν nem ilyenek. Az értelmes lélek Isten képe, ezért ezek a tulajdonságok nem tartózkodhatnak hozzá szükségszerűen. Harmadik érvként azt hozza fel, hogy vannak emberek, mint például Mózes, akik igenis úrrá tudtak lenni ezeken, tehát meglétük nélkül is megvolt Mózes. Gergely további faggatózására Makrina elismeri, hogy mivel az értelmes lélek szükségszerűen beágyazódik az anyagi világba, az anyagi létezéshez szükséges

¹⁰ VANYÓ L. (ford.), *Nüsszai Szent Gergely művei* (Ókeresztény írók, 18), Budapest 2002, 85.

¹¹ M. LUDLOW, *op. cit.*, 58.

¹² A mű teljes címe latinul: *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia*. Vazul halálának évében (379) egy antiokhiai zsinatról hazatérve látogatja meg Gergely nagyon beteg nővérét, Makrinát. Klasszikusnak számító kiadása: FRANZ OEHLE, *Gregor's Bischof's von Nyssa Gespräch mit seiner Schwester Makrina über Seele und Auferstehung* (Bibliothek der Kirchenväter, I. Theil: Gregor von Nyssa, Erster Band), Leipzig 1858.

dolgok megszerzésére irányuló vágy (ὄρεξις) elkerülhetetlenül jelen van a lélekben. Ugyanakkor nem szükségszerűen jók vagy rosszak ezek a vágyak, mivel az értelem képes őket az erény vagy a bűn felé irányítani. A *De mortuis*-ban megtalálható nézetrel szemben itt pusztán a lélekhez való kapcsolódásról van szó, és nem állítja Makrina, hogy ezek a lélek részei. Egyéb különbségek is felismerhetők, például jobban előtérbe kerül a szabad választás (προαίρεσις).

Makrina többször visszatér arra a kérdésre, hogy szükség lesz-e az ἐπιθυμητικόν meglétére a halál után. Mi vonzza akkor majd Istenhez a lelket? Makrina szerint – mivel a hasonló a hasonlóhoz vonzódik – Istenhez az isteni része vonzza majd a lelket, vagyis a szemlélődő és ítélő képesség (τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικόν). Mihelyt a földi vágyak nem akadályozzák, a lélek természeténél fogva fog vonzódni Istenhez. Az ἐπιθυμία-ra ugyan szükség van ebben az életben, azonban nem szükséges a jóban való részesedéshez, és nem fog fennmaradni a feltámadott állapotban. Nem is lenne alkalmas az Istenhez való vonzásra, hiszen mindig együtt jár vele a beteljesületlenség érzése. A szeretet (ἀγάπη) azonban megmarad, amely fogalom viszont magába foglalja a beteljesülést:

„Miután a lélek a sokféle indulattól megtisztul, túllép a vágyon és istenformájává válik, ekkor eléri azt, amire eddig vágyott, s nem lesz helye benne sem a reménynek, sem az emlékezetnek (mert reménye megvalósult, lefoglalja a javak élvezete, ez pedig kitörli a gondolkodásból az emlékezetet). Így utánozva a lélek az őt felülmúló életet, az isteni természet tulajdonságainak megfelelően alakul, nem marad meg benne a többi készség sem, csak a szeretet, mert természetének megfelelően a jóval egyesült, a szeretet pedig nem más, mint a belső vonzódás a jóhoz és a kíváncshoz. Miután pedig a lélek tisztává, egyszerűvé és pontosan istenképűvé válik, mert rátalált arra az egyszerű és (anyagtalan) szellemi jóra, az egyetlen szeretetre méltó valóságra, hozzá kapcsolódik, egyesül és összefonódik vele a szeretet által indított mozgásokban és tevékenységekben, mindenkor a megtalált és felfogott jóhoz hasonlóvá alakítja magát, és a jóhoz való hasonu-

lás által olyanná válik, mint az a természet, melyben részesedik, s mivel abban megvan a javak teljessége, nincs benne vágy, ennek következtében a lélek is – mivel nem szorul semmire – elveti magától a vágy indulatát és készségét, mely csak akkor jelentkezik, ha kívánt dolog hiányzik.”¹³

Az *Énekek énekéhez írt 15 homiliájában* (Εξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὸ ἄσμα τῶν ᾠμάτων)¹⁴ Gergely szintén foglalkozik ezzel a kérdéssel, mégpedig itt központi szerepet nyer a szeretet fogalma. Előszavában megvédi a *Szentírás* allegorikus exegézisét és dicséri Órigenészt. Kétségtelen, hogy a nagy alexandriai teológus misztikus exegézise jelentős hatást gyakorolt Gergelyre, azonban egyáltalán nincs szó szolgálai utánzásról. Órigenész egyébként a *Canticum canticorum*hoz írt művében a menyasszony alakjában az Egyházat látja, míg Gergely a menyegzőt inkább a lélek és Isten között létrejövő szeretetegység metaforájának tekinti. Gergely ebben a műben Plótinost is említi, és tekintélyként hivatkozik rá saját gondolatainak alátámasztására, például a Szentlélek megszentelő tevékenységével kapcsolatban.¹⁵

Ludlow három érdekes jelenségre irányítja figyelmünket Gergelynek ebben a kései művében. Először is megfigyelhető, hogy ebben a műben a lélek szeretete Isten iránt szorosan kötődik a vágyóképességhez (ἐπιθυμία). Ennek ellenére nem szükséges feltételeznünk, hogy valamilyen változás állt volna be Gergely gondolkodásában. Ennek okát abban látja Ludlow, hogy *De anima* filozófiai jellegű mű, ebből következően Gergely pontosabb definíciókra törekszik. A vágyódó képességről tehát határozottan állítja, hogy nem tartozik szorosan a lélek lényegé-

¹³ VANYÓ L. (ed.), *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhosz) (Ókeresztény írók, 6), Budapest 1983, 612.

¹⁴ Fontos szövegkiadása: F. DÜNZL (ford.), *Gregor von Nyssa: In Canticum canticorum homiliae; Homilien zum Hohelied I–III* (Fontes Christianae 16/1–3), Freiburg im Breisgau 1994. Nevezetes fordítása: H. U. VON BALTHASAR (ford., bev.), *Gregor von Nyssa: Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (Christliche Meister 23), Einsiedeln 1984.

¹⁵ Lásd: J. QUASTEN, *Patrology*. Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Westminster/Maryland 1994, 266.

hez. Ebben a műben a szeretetet nem érzelmi reakciónak tekinti, hanem a lélek természetszerű vonzódásának Isten után. Az *In canticum canticorum* ezzel szemben nem kívánja a történetet egzakt filozófiai nyelvezetre lefordítani. Igaz, hogy szerepelnek ugyanazok a kifejezések (vágyódás, szeretet), ezek fogalmi tartalma azonban nem okvetlenül fedi a *De anima*-ban definiált jelentést.

Figyelemre méltó különbség az is, hogy nemcsak az ἀγάπη, hanem néha az ἔρως szó is használatos a lélek Isten iránti szeretetének megnevezésére is, ami pedig inkább a beteljesületlenség, mint a beteljesedés érzéséhez, állapotához köthető. Igaz azonban, hogy Gergely néha kifejezetten hangsúlyozza, hogy az ἔρως mentes a szenvedélytől, lélek szerinti szeretet, a fizikai értelemben vett szerelemmel ellentétes jelentésű. Egy helyen (*In cant.* 13) pedig egyfajta intenzív ἀγάπη-nak nevezi az ἔρως-t: ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται. Világos tehát, hogy az ἔρως szó alkalmazásával a lélek Istenhez való vonzódásának erejét kívánja kifejezni Gergely.

Harmadik észrevételünk lehet, hogy Gergely hangsúlyozza: ez a vágy dinamikus, vagyis közelebb vonzza a szeretetthez azt, aki szeret. Az *Énekek énekének* narratívája különösen jól szemlélteti ezt a gondolatot. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza Gergely, hogy mivel Isten végtelen, a lélek előrehaladása Isten felé szintén végtelen kell, hogy legyen.¹⁶ Gergelynek ez a véleménye egyébként nemcsak spirituális jellegű írásában jelenik meg, hanem például a *De mortuis* c. művében is ír arról, hogy leendő állapotában a lélek törekvése Isten felé teljesen soha nem szűnik meg. Gergely szerint azonban a lélek számára a folyamatos előrehaladás boldog állapot, és a beteljesületlenség érzése nem okoz neki szenvedést.

Richard Sorabji megfigyelése, hogy Platón és Arisztotelész számára az igazság szemlélése (θεωρία) kapcsolódik a boldogság állapotához, a hozzájuk kapcsolódó filozófiai hagyomány „kisebbségi” álláspontja szerint azonban a boldogságot az igazság keresése okozza.¹⁷ A keresés és a

¹⁶ *In cant.* 11.

¹⁷ R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, 150. Nüsszai Gergelynek a platóni hagyományhoz való kapcsolódásáról lásd: H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (University of

szemlélés túlzott szembeállításában ebben a tekintetben azonban félrevezető lehet, hiszen Gergely szerint még az Istenről szerzett legtökéletesebb tapasztalat is csak a folyamatos továbbhaladás felé nyithat utat. Emberi mivoltunk leghitelesebb megnyilvánulása ez a szüntelen előrehaladás és megtisztulás, amely a valódi szabadság és beteljesedés érzését nyújtja.

Gergely azonban gondosan megindokolja vitatott feltételezését, hogy az Isten utáni vágyakozás egyaránt és egyszerre lehet beteljesedett, ugyanakkor mégsem lezárult. Véleménye szerint előrehaladásunk nem Isten *felé* irányul, hanem magában Istenben zajlik le, vagyis az Istenben való egyre teljesebb részesülés irányába. Márpedig Istenben való bármiféle részesülés definíciószerűen megelégedésül kell, hogy szolgáljon. Gergely alkalmazza mind a jóra irányuló szeretet, mind pedig az igazság megismerésének terminológiáját, Ludlow szerint azonban kétségtelen, hogy az előbbi könnyebb átlátni. A lélek örök előrehaladásának doktrínája tehát az Istennel való viszony, és nem a filozófiai igazsággal való kapcsolat szempontjából értendő.

Gergely tanítását összefoglalva megállapítható tehát, hogy megtisztult állapotában a lélek természete folytán fog vonzódni Istenhez, hiszen a hasonló a hasonlót vonzza. A *De anima* c. dialógusban szeretetként írja le Gergely ezt a vonzódást, a *De mortuis* c. beszédében és spirituális műveiben pedig néha vágyakozásként. A lélek tehát meg fog tisztulni mind a rosszra irányuló ösztönzésektől, mind pedig azoktól az állatokkal közös természetes ösztönzéseitől és szenvedélyeitől, amelyekben a második teremtes révén részesült.¹⁸

Vanyó László 1972-ben írt doktori értekezésének egyik fejezetét a szenvedély, a bűn és a rossz témakörének szenteli.¹⁹ Gergely eddig vizsgált művein kívül ismerteti az *Oratio catechetica magna*-ban található, a szenvedélyek kérdésével kapcsolatos véleményeket is. A fejezet egyik érdekessége, hogy felhívja a figyelmet a kérdés sztoikus filozófiai vonatkozásaira is. A félreértések elkerülése végett gondosan kell elemeznünk az egyházatya műveit, mivel szóhasználatában fontos pontokon, mint

California Publications in Classical Philology 11), Berkeley 1930.

¹⁸ M. LUDLOW, *op. cit.*, 61–64.

¹⁹ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* (Litteratura Patristica 3), Budapest 2010, 169–187.

például a *παθος* jelentésének tekintetében jelentősen eltér a sztoicizmustól:

„Mivel a sztoikus filozófia lényegét az ember és a világ közötti szükségszerű kapcsolat, a logikai és kozmikus redukció egyesítése alkotta, ezért a *pathosz* eleve erkölcsi minősítést is kapott. Gergely gondolkodásában a természet működéseként a teremtettséghez tartozik, ezért jó. Teológiaiilag ezt azzal indokolja meg, hogy a testi, lelki hatásokkal Krisztus is felvette az emberi természetébe a megtestesülés (születés, növekedés, érzelmek stb.). »Azt mondjuk, Isten természetünk mindkét mozgásában részesült, melyek által a lélek a testtel, a test pedig a lélekkel egyesült.«²⁰ Figyelemre méltó, hogy az egyházatyánál a *pathosz* itt egyenesen az egységet fejezi ki, míg a sajátos értelemben vett bűnös szenvedélyt a »szakadással« jelöli, amely által a lélek és test ellentmondásba kerül és egymással harcol.”²¹

Amint már korábban említettük, Gergely például Mózes, továbbá az ószövetségi pátriárkák és próféták életével illusztrálja, hogy a testi hatások nem azonosíthatók a rosszal. Vanyó szerint ezzel Gergely kritikával illeti a manicheizmust is. Igaz ugyan, hogy az ember „elemek halmaza” is. Ez azonban nemcsak azt jelenti, hogy az ember alá van vetve az anyagi lét által megszabott, elkerülhetetlen korlátozottságnak, hanem követelményt is állít az ember elé: tudatos döntéseivel kell megőriznie személyes méltóságát. Kétségtelen, hogy az ember istenképisége mellett jelen van „világképisége” is, vagyis az ember számtalan külső, az anyagvilágból származó hatásnak van kitéve. Gergely üzenetét így foglalja össze Vanyó László:

„A világképiségben – az ember »kozmosz halmaz«-állapotában – azonban éppen a folytonos változások közben lehetséges egyensúlyt is teremtenie az embernek. Az egyensúly a szenvedé-

²⁰ *Oratio catechetica magna* 16.

²¹ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 171.

lyek és a szabadság küzdelmében valósul meg, melynek során az ember újra visszaszerzi az uralmat önmaga fölött, és »visszaformálja« magát eredeti képére. [...] A »visszaformálás« feltételezi a szabadság visszaszerzését és a szabadság alapján az egyensúly (*apatheia*) megteremtését, amelynek következtében az elidegenedésből ismét egyszerűen csak »különbség« lesz. Bár Nüsszai Szent Gergely a kozmikus folyamatok körét állandó, »hiábavaló« ismétlődésként pesszimistán nézi, ugyanezt a körmozgást az emberi szabadság szempontjából derűlátóan is megítéli, mert az elemek állandó mozgásai és egymást mérséklő tulajdonságai nemcsak a semmisség perspektívájában jelennek meg, hanem a természet fennmaradásának feltételeként is.”²²

²² Uo. 174.

PUSKÁS ATTILA

Az ember krízise Szent Ágostonnál: vágyakozás, felejtés, megismerés

Kézenfekvő lenne az ember krízisének témáját Szent Ágostonnál a kísértés, a szabad akarat és a bűn látószögében vizsgálni. Erre kiváló lehetőséget kínálna többek között a kegyelem doktorának önéletírása, a *Vallomások*. E tanulmány azonban más utat választ. A felejtés és a megismerés kulcsfogalmai mentén igyekszik bemutatni Ágoston vezetésével az ember kritikus léthelyzetét. Mindig is ki vagyunk téve az önfeledés és az istenfeledés veszélyének. Hogy a két felejtés mennyire szorosán összetartozik, rendkívüli éleslátással tárja fel a nagy egyházatya. Azt is megmutatja azonban, hogy miként lehet a felejtés állapotából eljutni a megismerésre: a helyes önismeretre és istenismeretre. A személyes élettapasztalat, a filozófiai okfejtések és a teológiai értelmezés szálaiból fonja össze az ember krízisére irányuló reflexiójának szövetét. E hallatlan izgalmas és árnyalt gondolkodás néhány alapvető szempontját kívánja vázolni ez az írás abban a meggyőződésben, hogy Ágoston gondolatai értékes és maradandó belátásokat fogalmaznak meg a ma élő ember számára is. A tanulmány első része az önfeledés/istenfeledés, önismeret/istenismeret összetett kapcsolatának a kérdésével foglalkozik. A második rész ugyanezt a témát az ember istenképiségének a látószögébe állítva tárgyalja. A dolgozat első felében túlnyomórészt, noha nem kizárólagosan, a *Vallomások* lesz a vizsgálódásunk középponti szövege. Az írás második felében Ágostonnak *A Szentháromságról* című munkáját

tartjuk szem előtt.¹ Remélhetőleg az is világossá válik majd gondolatmenetünk során, hogy a feledés és a megismerés elemzésének háttérét Ágostonnál a vágyakozás eredeti dinamikájával és torzulásával való számvetés alkotja.

1. Az önismeret és az istenismeret összefüggése

1.1. Az „ismerd meg önmagad” programja Szent Ágostonnál

Teológiai gondolkodásának és ismeretelméletének alapirányultságát a fiatal Ágoston *Soliloquia* című korai művében programszerűen így fogalmazza meg: „Istent és a lelket vágyom megismerni. Semmi többet? Semmi többet.”² A bölcs és boldog életre vágyó, frissen megtért és kereszténnyé lett Ágoston az önismeret és az istenismeret révén akar eljutni a bölcsességre és a boldogságra. Ágoston ezzel az egész életművét meghatározó alaptörekvéssel annak a görög filozófiának a hagyományához csatlakozik, mely Szókratésztől kezdődően az „Ismerd meg magad!” jegyében elsődleges feladatának tekintette az ember önvizsgálatát, a lélek gondozását, az igaz ismeret és az erények kritériumainak meghatározását, a testtől való függetlenedést, valamint a lélek harmóniájának és belső egységének biztosítását.³

A hagyomány szerint a hét bölcs mondásai közé tartozó és a Lake-daimóniai Khilónnak tulajdonított, ám később a delphoi templom felirataként is szereplő „gnóthi szeauton” felszólítás eredeti értelme az volt,

¹ A két művet a következő fordítások alapján idézzük: *Vallomások* (ford. Városi I.), Gondolat, Budapest 1987; *A Szentháromságról* (ford. Gál F.), in *Ókeresztény Írók* 10 (szerk. Vanyó L.), SZIT, Budapest 1985.

² *Soliloquia*, 1.2.7; *Beszélgetés önmagammal* (ford. Ladocsi G.), in AURELIUS AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszéd*ek (Ókeresztény írók, 11), SZIT, Budapest 1986, 205.

³ PLATÓN, *Kharmidész* 164d, 165d, 166e köv.; *Phaidrosz* 229e; *Apológia* 29e, 30b; *Phaidon* 64a; vö. CHR. HORN, *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus*, in *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (szerk. J. Brachtendorf), Schöningh, Paderborn 2000, 81–104, itt: 81 sköv.

hogy az embert szembesítse azzal, hogy ő maga nem isten.⁴ A szentélyébe belépő zarándokot ez az isteni intés fogadta Apolló-isten részéről, mely figyelmeztette az embert saját halandóságára, végességére, korlátozottságára, a halhatatlan isteni léttől radikálisan különböző természetére. A filozófiai reflexió során azonban az ősi bölcsességnek ez a jelentése változáson ment keresztül. Később már csak Plutarkhosznál jelenik meg az isteni intésnek ez az eredeti értelme, s ez kivételnek számít a görög filozófiában.⁵ Az ősi bölcsesség jelentése a platóni értelmezésben két irányban módosult. Egyfelől a folyamatos önvizsgálat, a lélekgondozás, az emberi megismerés és erénygyakorlás lehetőségeinek kutatása, a külső értékek hajhászásától a belső értékek kiművelése felé fordulás etikai-antropológiai programja értelmében, melyet Szókratész alakja testesített meg. Másfelől, az ember etikai-antropológiai önreflexiója a platóni filozófiában eljut annak a metafizikai tételnek a kimondásáig, hogy az ember igazi valója, valódi azonossága lelkének szellemi-eszes természetében található, mely egyszerűsége, az igazság belátására való képessége, halhatatlansága (sőt préegzisztenciája), theoretikus-szemlélődő tevékenysége és önreflexiója okán rokon az isteni természettel és feladata az istenihez való mind teljesebb hasonlónvá válás, amennyire ez csak lehetséges a számára.⁶ Az ember lelke szellemi, isteni részének a megismerése az istenismeret közvetítője; az önismeret ekképpen út az istenismerethez. Plótinosz, kinek bölcselete döntő hatást gyakorolt Ágostonra, ennek a platóni filozófiának volt az örököse. Az „Ismerd meg magad!” programja nála is tartalmazta mind az etikai-antropológiai, mind a metafizikai mozzanatot. Ennek értelmében az önismeret végső soron az istenivel való egység felfedezésének és megvalósításának az útja a lélek szellemi természetének kibontakoztatásával.

Noha Ágostonnál szó sincs arról, hogy az ember, illetve az emberi lélek szellemisége egyben a lélek istenségét is jelentené – Ágoston kez-

⁴ Vö. PLATÓN, *Prótagorasz* 343 a.

⁵ PLUTARCHUS, *de E apud Delphos* 17, 392 A; vö. W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, 90.

⁶ PLATÓN, *Theaitétosz* 176b 1–3.

dettől fogva állítja a teremtető Isten és a teremtetten isteni természet és teremtetten szellemi lélek közötti alapvető különbséget –, mégis az istenismeret és az önismeret útja nála is a lehető legszorosabban összetartozik. Igaz istenismeretre valamiképpen az igaz önismerten keresztül vezet az út; ahogy megfordítva is igaz: az ember igazi önismerethez csak az igaz istenismeret fényében érkezik el. A platonikus filozófia s különösen a plótinuszi bölcsélet nyomán Ágoston is elengedhetetlennek tartja Isten megismeréséhez a külső, érzékileg észlelhető dolgoktól a belső szellemi valóságok felé fordulást, a lélek önmagába térését, önnön igaz szellemi természetének a felismerését, megtisztulását, önmagának a szétszórtság állapotából való összeszedését. E kívülről befelé, majd a lélek belsejéből felfelé irányuló mozgás az önismeret és az istenismeret útja: a külvilágtól önmagába visszatérő lélek saját bensőjében és önmaga felett felismerheti Istent.⁷

A gondolati és a terminológiai hasonlóságok dacára észre kell vennünk azonban a döntő különbséget is Ágoston és Plótinosz felfogása között az önismeret és az istenismeret viszonyát illetően.⁸ Plótinosz számára a lélek legbensőbb magjában azonos az istenséggel, ő maga isteni természetű, csak az különbözteti meg tőle, amit az önmagához való visszatérés során el kell hagynia, le kell tennie. Ezzel szemben Ágoston értelmezésében a lélek nem isteni valóság, nem azonos az istenséggel, hanem lényege abban áll, hogy képes odafordulni Istenhez és az odafordulás által képes Istenhez hasonlóvá válni. Az Istenhez hasonlóvá válás az alapja Isten megismerésének. Az Istenhez odafordulás pedig úgy történik, hogy a lélek visszatér önmagához, megismeri igazi természetét, saját lényege szerint kíván élni, azaz: „alávetve annak, ami fölötte van és (legyen) fölötte annak, aminek eléje van helyezve, más szóval: alávetve annak, aki uralkodik fölötte, és (legyen) fölötte annak, ami fölött uralkodnia kell”.⁹ Ha a lélek megismeri önmagát, igazi természetét,

⁷ *Conf* VII 17,23.

⁸ A hasonlóságokhoz lásd: *Conf* X 27; *Trin* VIII 7,11; X 8,11 és *Enneadész* VI 9,7; I 6,9; vö. E. v. IVÁNKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, 191.

⁹ *Trin* X 5,7; 293 sköv.

akkor nyílik lehetősége és támad fel benne a törekvés arra, hogy „Isten által Istenhez hasonló legyen”. Ha nem ismeri önmagát, igazi természetét, akkor „magától akar olyan lenni, mint ő (Isten), s ezzel elfordul tőle, egyre lejjebb süllyed, pedig többnek és többnek gondolja magát”.¹⁰ Ágostonnál az igaz önismeret, mint az igaz istenismeret előfeltétele és szerves eleme két dolgot foglal tehát magában. Egyfelől annak megismerését és elismerését, hogy maga a lélek nem isteni természetű, nem azonos Istennel. Istennek alá van rendelve és csak Isten által lehet Istenhez hasonló. Másfelől saját természete kiválóságának a megismerését, amely abban áll, hogy eszes-szellemi természete révén fölé van rendelve sok teremtménynek, s ami még fontosabb: képes a legfőbb isteni természet befogadására és a benne való részesedésre.¹¹

Ágoston a saját tapasztalatából győződött meg arról, hogy a lélek szellemi természetének az ismerete, s ebben az értelemben az igaz önismeret szükséges az isteni természet igaz megismeréséhez. Ahogy a *Valomásokban* arról beszámol, manicheista korszakában úgy képzelte el Istent, mint egy tereket betöltő, a világban széjjeláradó, mindenben benne lévő és mindeneket magában foglaló, végtelen kiterjedésű, határtalan anyagi valóságot. Ez az elképzelés azonban azzal a nehézséggel járt, hogy a térben kiterjedőként elgondolt Isten fogalma az isteni valóság oszthatóságát foglalta magában. Így Isten a nagyobb kiterjedésű testekben nagyobb, a kisebbekben kisebb részt jelenítene meg magából, jelenléte követné a testi méretek arányait, s így mintegy maga is részekre oszlana. Hasonló problémát jelentett a manicheisták dualizmusa, mely szerint az anyagi és a szellemi, a rossz és a jó közötti harc jellemzi a mindenséget és a lélek állapotát. Ez az elképzelés azonban összeegyeztethetetlennek látszott Istennek, mint egy mindent betöltő, végtelenül kiterjedő anyagi valóságnak a gondolatával, hiszen ez utóbbi azt feltételezte, hogy Isten valósága keveredik vagy megromlik a szellemivel harcoló anyagi testekben.¹² Nos, Ágoston akkor tudott véglegesen szakítani a belső ellentmondásokkal terhelt manicheista materiális isten-

¹⁰ Uo.

¹¹ „*Quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.*” Trin XIV 4,6.

eszmével, amikor a platonikus olvasmányai és a keresztségre felkészítő katekézisből származó ismeretek alapján felfedezte az emberi lélek szellemi természetének a sajátosságait, mely kiindulópontot jelentett számára egy konzisztens isteneszme kialakításához.¹² Az emberi értelem működésének, a lélek és az igazság szellemi természetének az ismerete – nincs kiterjedése, oszthatatlan valóság, közvetlen és egészes jelenlét önmaga számára, empirikusan nem érzékelhető stb. – döntő lépést jelentett az isteni természet helyes ismeretéhez.

Isten és a lélek kapcsolatára vonatkozóan Ágoston két alapvető igazságot fedezett fel. Egyfelől, a lélek szellemi, nem anyagi természete és az anyagi testtől való különbözősége, „afeletti” (uralkodói) helyzete az isteni természet helyes megismeréséhez vezet. Másfelől, maga a szellemi lélek változékony, sem létezése, sem igazság megismerése nem érthető önmagából. A lélek túlmutat önmagán Isten felé, aki lévén maga az igazság és a lét, végtelenül felülmúlja a lelket. A lélek és az Isten, az igazság fényében megismerő és a létben részesedő szellemi léleknek valamint magának az Igazság fényének és a lét forrásának, vagyis az Igazságnak és Létnek a paradox kapcsolatát, Isten immanenciáját és transzcendenciáját a lélekkel való viszonyában Ágoston az „*intimior intimo meo et superior summo meo*” (Isten bensőbben jelen van a léleknek mint

¹² *Conf VII 1,1–2; VII 2,3; vö. L. AYRES, - M. L. BARNES, art. „God”, in Augustine through the Ages. An encyclopedia* (ed. A. D. Fitzgerald, A.D.), Michigan-Cambridge 1999, 384–390, itt: 384.

¹³ A lélekismeret és az istenismeret szoros kapcsolatát, egyiknek a másiktól való függőségét a manicheista korszakára visszatekintve így fogalmazza meg Ágoston: „Megkérgesedett szívemmel, magam sem láttam tisztán magamat, mindent semminek véltem teljesen, ha nincs térbeli terjedelme (...). Nem figyeltem arra, hogy e képeket kialakító értelmi működésem nem ilyen valami bennem és e képeket bizony nem alakítaná, ha nem volna maga is nagyszerű dolog. Tehát téged is, életem élete, így gondoltalak: nagy vagy, mindenünnen végtelen tereken...”. *Conf VII 1,2.* Ágoston csak tág értelemben beszél a platonikusokról, anélkül, hogy pontosan meghatározná azokat a szerzőket vagy írásokat, akik illetve amelyek forrását jelentik filozófiájának és szellemi isteneszméjének (*Contra Academicos*, 3,17,37 sköv.). A platonikusokhoz tartozás általában jelentette az igazság és a lélek anyagtalanságának és valóságának, a megbízható ismeretszerzés lehetőségének, valamint a létezők létben való részesedésének az elfogadását.

ami legbensőbb a lélekben, s ugyanakkor messze felülmúlja mindazt, ami a lélekben a legnagyobb) formulába meghaladhatatlan tömörséggel sűríti bele.¹⁴ Ezért a léleknek vissza kell térnie önmagába és egyszersmind felül is kell emelkednie önmagán, ahhoz, hogy az Igazságot, magát az Istent megismerje.

1.2. Befelé fordulás és felemelkedés

Elfordulás a külvilágtól, visszatérés a lélek bensőjébe, felemelkedés önmaga fölé Istenhez, mint az Igazsághoz és Szépséghez – ez az ágostoni igazságkeresés mozgásának az iránya: kívülről befelé, belülről felfelé haladás. Ágoston a megismerés lehetőségi feltételeire reflektálva alakítja ki igazságfogalmát, s maga ez a reflexió szükségképpen megköveteli a lélek befelé fordulását, az önreflexiót. Az akadémiai szkepszissel szemben, mely kétségbe vonta bármely biztos ismeret lehetőségét, Ágoston a saját tudat tényének, a saját gondolkodásnak, emlékezésnek, akarásnak és a gondolkodó, emlékező, akaró alany létezésének a közvetlen és megcáfolhatatlan bizonyosságát igazolja, kimutatva, hogy magának a kételkedés aktusának a véghezviteléhez milyen feltételeknek kell szükségképpen teljesülniük.¹⁵ A változó dolgokat minősítő és a tényállásokról szóló kijelentő ítéletek lehetőségi föltételeit vizsgálva bizonyítja, hogy cáfolhatatlanul érvényesek a logika alapelvei (azonosság, ellentmondás elve), a matematika alaptételei, az etika (és esztétika) alapszabályai. Olyan végső mércék ezek, melyeket annak is feltételeznie kell, aki tagadni akarná őket. Általános érvényű, változhatatlan, szükségyszerű és örök igazságokat tartalmaznak. Ezek az igazságok mint végső mércék – ahogyan az öntudat intuíciójának a bizonyossága is – nem a külső dolgokat megjelenítő érzéki észlelésből származnak, mely a maga részéről a testekhez hasonlóan változékony, gyakran szubjektív és csak megkérdőjelezhető ismeretet nyújt. Az igazság nem a külső, változékony észlelhető dolgokban van, hanem a lélekben kell keresni. A lé-

¹⁴ Conf III 6,11.

¹⁵ Vö. *Contra Academicos* III 19; *De beata vita* 7; *De libero arbitrio* II, 7; *De vera religione* 73; *De Trin* X 14; *De civ. Dei* XI 26; vö. J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Dümmers Verlag, Berlin-Bonn 1931, 27–36.

leknek a testi dolgoktól önmagához kell fordulnia, saját bensőjébe kell visszatérnie. Ám maga a lélek is hierarchikus szerkezetű, nem minden képessége az igazság megragadásának a fakultása. Ezért a léleknek folytatnia kell önmagában is a külsődlegesebbtől a bensőbb felé haladását: az érzékeléstől (*sensus*) a képzeletig (*imaginatio*), a képzelettől az ítélő gondolkodásig (*ratio*), az ítélő gondolkodástól a belátó értelemig (*intellectus*), a belátó értelemtől az emlékezetig vagy elméig (*memoria*, *mens*).¹⁶ Következésképpen, némileg relativizálódik a külső és a belső határa: ugyanaz a lelki képesség más-más szempontból egyszerre külsőbbnek és belsőbbnek bizonyulhat a többi lelki képességhez viszonyítva, mivel az interioritás különböző fokait valósítják meg az egyes fakultások.¹⁷ Mindenesetre a legbensőbb lelki képességként a *memoria*, illetve a *mens* jelenik meg, mint az igazság és így Isten jelenlétének sajátos „helye” a lélekben.

Ugyanakkor a lélek befelé haladása önmaga bensője felé egyben felemelkedő mozgás is, az igazság megragadásában való előrehaladás, fel-

¹⁶ Ágoston a lélek képességeinek hierarchiáját különböző műveiben részben eltérő módon, kisebb-nagyobb fókú részletességgel ábrázolja. Az általunk megadott hierarchikus sor összefoglaló jellegű, ám nem korántsem teljes, inkább csak illusztráció a befelé/felfelé mozgás állomásainak érzékeltetésére; vö. D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, University Press, Cambridge 1995, 80; J. P. KENNEY, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*, Routledge, New York 2005, 66; KENDEFFY G., *Az isteni ideák mint kritériumok Szent Ágostonnál*, in *Passim* V/1 (2003) 128–144, különösen: 137.

¹⁷ Míg a *Vallomásokban* a külső/belső határa szempontjából döntő a test-lélek polaritás (*Conf* 10,6), addig *A Szentháromságról* írt művében Ágoston a „külső emberhez” sorolja az érzékelést, a képzeletet és az érzéki képekre emlékezés képességét is (*Trin* XII 1). Mindezek a képességek a külső, testi, változékony és érzékelhető dolgok megismeréséhez kötődnek, ezért tartozhatnak a „külső emberhez”. A külső és a belső közötti határ így végső soron a képzelet illetve érzéki emlékezet valamint az ítélő gondolkodás képessége között húzódik. Ágoston szóhasználatában ennek a lelken belül tett különbségtételnek felel meg az *animal/animus* fogalompár. Az *anima* a lélek azon képességeinek az összességét jelöli, melyekkel a külső dolgokhoz fordulunk, ebben az állatokkal megegyezünk; az *animus* kifejezés jelöli a sajátosan emberit, ez a benső emberrel azonos („ego interior cognovi haec, ego, ego animus, per sensum corporis mei”: *Conf* 10,6), amely a *memoria*, *intellectus*, *voluntas* hármasságával képe a Szentháromságnak; vö. D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, 93 sköv.

emelkedés a léthierarchia lépcsőin. A megismerő képességek hierarchiája megfelel az ismerettárgyak ontológiai hierarchiájának. Mivel azonban az igazság természete szerint változhatatlan és örök, a változhatatlan és örök igazságok végső forrása nem lehet maga a változékony és téves ítéletre képes emberi lélek. Az értelem nem kigondolja és megalkotja, hanem megtalálja, és szükségképpen alkalmazza a végső logikai, etikai, matematikai (esztétikai) elveket, igazságokat. Az igazságok végső forrása és érvényességük biztosítója túl van az emberi értelen. A változhatatlan igazságok végső forrása az egyetlen, örök és változhatatlan Igazság, Isten. A teremtő Isten örök eszméi, gondolatai a végső igazságok, melyeknek egybefoglalója Isten örök Bölcsessége, Igéje. Így az igazság megismerésében az emberi léleknek felemelkedő mozgásában önmagát is meg kell haladnia. Az igazság mint végső és változatlan mérce, melyhez igazodnia kell, az ember értelme felett van. Ekképpen az „*itinerarium intus* egyben *ascensio superius*. A bensőségesség és a felemelkedés metaforája annál a pontnál keresztezik egymást, ahol Isten és az Én találkoznak, úgy, hogy az, ami a legbensőbb bennem, egyszersmind az, ami fölöttem van és túl van rajtam. Ily módon az Isten, aki bennem van, egyben az az Isten, akiben én benne vagyok.”¹⁸

1.3. Az önmagát kereső ember: önfeledés és önismeret között

Az önismeret mint a lélek igazi természetének megismerése, Ágoston számára út a helyes istenismerethez. Ám első pillantásra úgy tűnik, hogy az önismeret maga ellentmondásos fogalom. Minden megismerésre törekvést kettősség jellemez. Egyfelől azért vágyunk valamit megismerni, mert még nem ismerjük; másfelől azonban valamelyest már előzetesen kell ismernünk a megismerendőt ahhoz, hogy akarhassuk megismerni. Nem vágyakozhatnánk megismerni azt, amit meg akarunk ismerni sem akkor, ha már teljesen ismernénk, sem akkor, ha egyáltalán nem ismernénk. Az önismeret esetében fokozottan érvényes az előzetes ismeretnek és nem ismerésnek a kettőssége. Abban a furcsa helyzetben találjuk magunkat, hogy noha látszólag semmi sincs közelebb magunk-

¹⁸ D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, 99.

hoz, mint mi magunk, s így közvetlenül és biztos tudással kellene ismerünk magunkat, mégis sürgető feladatként jelentkezik önmagunk megismerése, melyben ráadásul tévedhetünk is. Ha a szellemi lélek közvetlenül jelen van önmaga számára, s ez különbözteti meg a nem szellemi természetű létezőktől, akkor miért kell még erőfeszítéseket is tennie önmaga megismeréséért, s miért hibázhatja el önnön természetének megismerését?¹⁹

Ágoston *A Szentháromságról* c. művének 10. könyvében keresi a választ erre a kérdésre. Az önismeretre törekvést elemezve kimutatja, hogy az önmaga megismerését kereső ember sem nélkülözi önmaga ismeretét, hiszen önmagát éppen mint keresőt, mint önmagát nem ismerőt ismeri.²⁰ A hippói püspök itt nyilvánvalóan két különböző síkú önismeretről beszél. Az önismeretre törekvő annyiban ismeri önmagát, amennyiben tudatában van megismerésre törekvő aktusának és így kereső önmagának. Az ember minden tudatos tevékenységben – az ön-megismerésre törekvésben is – bennfoglaltan, közvetlenül és nem reflektált módon önmagának is tudatában van, jelen van önmaga számára. Az intencionális aktus tudata magában foglalja a megismerésre törekvő ön-tudatát. Ebben az értelemben tapasztalati módon mindenkor „ismeret” önmagának. Ez az eredeti és minden tudatos tevékenységben jelenlévő „ön-ismeret” teszi lehetővé az utólagos reflexiót, azt, hogy az ember kifejezetten törekedjék önmaga, saját természete megismerésére. Ez utóbbi a reflektált, tematikus, fogalmilag kifejezett önismeretnek a síkja, ahol az eredeti és közvetlen „ön-ismeret” a figyelem és vizsgálat tárgyává lesz. A reflektált önismeret szintjén többféle formában jelentkezhet az önismeret hiánya. Vagy oly módon, hogy az ember elmulasztja saját lelkének vizsgálatát, az önnön igazi természetére irányuló reflexiót, s figyelme kizárólag a külvilág felé fordul. Vagy abban a formában, hogy megvalósítja ugyan ezt a reflexiót a külső dolgoktól visszatérve saját bensőjébe, ám éppen ez az önmaga igazi természetét kereső törekvése nyilvánítja ki, hogy nem spontán módon *transzparens*

¹⁹ *Trin* X 1,3; 14,5,7. A kérdés tárgyalásánál elsősorban Denys Turner elemzésére támaszkodunk; lásd: D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, 74–101.

²⁰ *Trin* X 1,3.

önmaga számára, azaz nem birtokolja önmaga lényegének tiszta szemléletét. Végül az önismeret hiánya megmutatkozhat úgy is, hogy az önmagára irányuló reflexiója téves önismerethez vezet, az ember hibásan gondolkodik önmagáról.

Az önismeret hiánya leírható úgyis, mint egyfajta ön-feledés, megfeledkezés a lélek igazi mibenlétéről. A fenti három lehetőséget tekintve az ön-feledés oka tehát hármas lehet: a külvilágba belefeledkező nemkeresés, a lélek öntranszparenciájának hiánya és a téves önismeret. Az ön-feledés első és harmadik oka azonban megszüntethető. Az első esetben az önszeretet és az önismeret összefüggésének a felmutatásával. Ha csak azt szerethetjük, amit ismerünk, akkor önmagunk igazi mibenlétének mind teljesebb megismerésére kell törekednünk ahhoz, hogy jól szerethessük magunkat. A másik két esetben Ágoston szerint az ön-feledés úgy győzhető le, hogy fel kell tárnunk az ember előtt saját eredeti, közvetlen és minden tudatos aktusában burkoltan jelenlevő „ön-ismeretének” tartalmát. Az ön-feledés megszüntetése nem más, mint egyfajta „visszaemlékezés”, újra felismerés (*recognitio*), vagyis feltárása annak a tartalomnak, amit a lélek önmagáról bennfoglalt módon minden tudatos aktusában tud. A lélek (*mens*), mely önmagát törekszik megismerni, magának a törekvésnek az aktusában mint „egész” van jelen és ekként nyilvánul meg igazi természete önmaga számára. Az egészként való jelenlét önmagának a lélek szellemi természetét nyilvánítja ki.²¹ A téves önismeret és a hozzá kapcsolódó ön-feledés akkor következik be, amikor az ember úgy gondolkodik önmagáról, hogy ő egészében azonos azzal, amivel valójában csak részben azonos. Így keletkezik például az az elképzelése önmagáról, hogy ő nem egyéb, mint anyagi test, tűz, levegő vagy ezekhez hasonló létező. Ám éppen az a tény, hogy az ember tévesen csupán valami anyagi létezőként *fogja fel önmagát*, leleplezi, hogy az ember több mint pusztán valami anyagi létező, hiszen az anyagi létezők (tűz, levegő stb.) egyáltalán nem fogják fel önmagukat semminek. Az önmagát valamiként, akár hibásan felfogó ember önmegértésének aktusa maga nem anyagi természetű valóság. Az ember félreértheti igazi természetét, de még ebbéli tévedése is csak azért lehet-

²¹ *Trin X 3,5.*

séges, mert szellemi természetű, azaz egészként képes viszonyulni önmagához.²² Egészként szellemileg viszonyulva önmagához, létezésének egy részleges, anyagi dimenzióját tévesen azonosítja önnön létének egészével. Az utólagos reflexió síkján véghezvitt téves önismerete azonban korrigálható az eredeti, reflexiót megelőző és minden tudatos aktusával együtt megvalósuló „ön-ismeretének” az alapján. Az önfeledés helyzetéből az ember eljuthat önmaga igazi természetének a megismeréséig.

1.4. Az Istent és az önmagát kereső ember a *Vallomásokban*

Szent Ágoston személyes életében és teológiai munkásságában is elválaszthatatlanul összetartozik az Isten és az ember önnön igazi természetének a keresése. Ezt a szerves egységet talán semmi sem mutatja be jobban, mint a hippói püspök *Vallomások* című műve. A *Confessiones* spirituális és intellektuális igénnyel íródott önéletrajz, melynek keretében Ágoston vallomást tesz személyes istenkeresésének útjáról és egyben filozófiai-teológiai értelmezését is adja ennek a keresésnek. A személyes tapasztalatok beszámolója s azok filozófiai-teológiai megértése a legmélyebben átjárják egymást, az életesemények koherens egésszé éppen a filozófiai-teológiai reflexió látószögében állnak össze. A mű címe pontosan meghatározza a műfaját is: írásos vallomás, megvallás, vallomástétel. Elsődleges címzettje e vallomásnak maga Isten – erre utalnak a könyvben ismétlődő bűnbánati, hálaadó, dicsőítő, az élettörténetet átelmélkedő imák. Elsősorban Isten színe előtt, az Ő jelenlétében, neki vall Ágoston keresésről, bukásról, bűnről és kegyelemtapasztalatról. Istendicsérő és bűnvalló vallomás ez – *confessio laudis et confessio peccati*. Azután a mű címzettjei közé tartoznak a hippói főpástorra bízott keresztények, egyházának tagjai, akik előtt Ágoston feltárja és bizonyítja megtérésének valódi mélységét. Nekik és velük együtt a mai olvasónak is vallomást tesz Isten kegyelmének átalakító erejéről és mintát ad a ke-

²² Az egészként önmagához való viszonyulás, a szellem önmagára vonatkozásáról szóló tételét Ágoston Plótinoszt követve a szkeptikus filozófiával folytatott polémában fogalmazta meg. E kérdéskörhöz lásd: CHR. HORN, *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus*, in *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, 81–104.

resztény kontemplációra.²³ A *Vallomásokban* Ágoston személyes istenkeresését s ezzel együtt valódi önmaga keresését mondja el. Olyan valaki beszél itt, aki már megtalálta Istent s önmagát, ezért tudja koherens egészként elmondani élettörténetét. Ugyanakkor maga az élettörténet átgondolása és elbeszélése is része az önmagára és Istenre találásnak.²⁴

Szent Ágoston a személyes keresés bemutatásához a keresés teológiai és filozófiai vizsgálatát kapcsolja hozzá a *Confessiones*-ban. Az alapkérdés itt is hasonló, mint *A Szentháromságról* később írt munkájában: hogyan kereshetünk bármit, ha nem tudjuk, hogy mi az, amit keresünk; ha pedig ismerjük azt, amit keresünk, akkor mégis miért kell keresnünk. A keresésnek ez a paradoxona az istenkeresésre, illetve az istenismeretre is igaz. Ágoston teológiai-kegyelemtani válasza a keresés dialektikájának kérdésére az, hogy az ember istenkeresésben maga Isten az elsődleges és a fő cselekvő. Ő az, aki előzetesen keresi és magához vonzza az embert, aki csak ezért keresheti Őt. Az ember keresése nemcsak Istenre irányul, de Istentől is származik. „*Ad te fecisti nos Domine et inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*” – fogalmaz Ágoston mindjárt a *Vallomások* kezdetén.²⁵ Isten az ember bensőjében közelebb van hozzá, mint ő saját magához, serkenti és vezeti az ember keresését, hogy megtalálja Őt. Az ember az, aki önmagán kívül, a külvilághoz kötődve, távolra űzi önmagát Istentől és valódi önmagától. Innét, ebből az állapotból kell visszatérnie Istenhez és önmagához, melyre Isten kegyelmének vonzása képesíti. Ezért a visszatérés, az Istenre találás, az újra felfedezés illetve a felismerés jellegével bír. Ágoston válasza a keresés dialektikájának kérdésére a *Vallomásokban* az a belátás, hogy megismerésünk folyamatának döntő mozzanata a felismerés (*recognitio*), amely valamiféle előzetes ismeretet feltételez. Ez érvényes az önismeretre és az istenismeretre is. A hippói püspök a *memoria* működéséhez kapcsolja a megismerésünknek ezt az előzetesség-szerkezetét.

²³ John Peter Kenney a *Vallomások*ról írt monográfiájában úgy értelmezi Ágoston művét, hogy az a plótonoszi *henószisz*t eredményező kontemplációval szemben a keresztény kontempláció ábrázolása kíván lenni; vö. J. P. KENNEY, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*, Routledge, New York 2005.

²⁴ D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian mysticism*, 56.

²⁵ *Conf* I 1,1.

Ágoston eszmélődéseiben az általános ismeretelméleti vizsgálódás szorosan összekapcsolódik a személyes, egzisztenciális kérdéssel: Ha Isten kezdettől és folyamatosan jelen volt az ő keresésében, ha maga a keresés Tőle indult el, akkor Istennek valamiképpen ismertnek kellett lennie a kereső Ágoston számára. Nem lehetett azonban teljesen ismert, úgy, ahogy megtérésekor és most a *Vallomások* megírásakor már ismeri Őt. Ugyanakkor a megtéréseben nyert kifejezett és a most megfogalmazott istenismerete a „ráismerés” és a „felfedezés” jellegével bír, ilyesfajta tapasztalattal telített: „Igen, most már látom, hogy ez az, amit mindig is kerestem”.²⁶ Istent felismerni, Őrá ismerni, mint keresése valódi céljára és belső mozgatójára azt jelenti, hogy Ágoston felfedezi életének folytonosságát, koherenciáját Istenben. Rádöbben, hogy még a leghiúbb önkeresésének, eltévelyedéseinek és illúziók kergetéseinek mélyén is valójában Istent kereste. Olyan igazság felfedezése ez most, amely egykor homályos volt számára, most azonban kinyilvánult előtte. Saját múltja az igazság fényébe kerül, valós jelentése tárul fel előtte, s ezzel koherens egésszé áll össze, új önazonosságra talál. Ágoston ezt az Istent felismerő, ráismerő és önmaga új/igazi identitását megadó megismerést a *memoria* működésével értelmezi. Ezt tenni, annál is kézenfekvőbbnek látszik, mivel az autobiografikus, narratív önazonosság, koherencia kialakításában az emlékezetnek döntő szerepe van: a visszaemlékezés elengedhetetlen feltétele a múltbeli és a jelenbeli Én azonossága biztosításának, a „ráismerés” és a „felismerés” aktusának.

Az egyházatya azonban az általános ismeretelméleti szinten is döntő szerepet szán a *memoria*-nak az istenismeretét illetően. Az istenkeresés és megtalálás eseményét az emlékezet felől értelmezi. A megismerés síkján keresni valamit, amit az ember még nem birtokol, aztán felismerően rátalálni a keresetre, olyan, mint annak felidézésén iparkodni, amit az ember elfelejtett. Valamiképpen a *memoria* aktusa. Ágoston a *Vallomások* 10. könyvében három fejezeten át azt kutatja, hogy az emlékezet működésének melyik formája állítható analógiába az istenkereséssel és rátalálással. Előbb elégtelenként elutasítja azt a fajta felejtés-viszsaemlékezés típust, amikor valaki egy korábban kifejezetten ismert

²⁶ D. TURNER, *op. cit.* 60.

dolgot elveszít, vagy elfelejti, hogy hová tette, de aztán megtalálja.²⁷ Már közelebbi analógia az istenkereséssel az emlékezet működésének az az esete, amikor valaki a megfelelő szót igyekszik megkeresni egy gondolat kifejezésére, vagy egy elfelejtett névre akar visszaemlékezni.²⁸ A keresett szó tudja megadni a gondolat megfelelő artikulációját. Amíg nincs meg a megfelelő szó, addig a gondolat sem kész, nem kellően artikulálódott. Ezért mondhatjuk, hogy míg nem találjuk meg a megfelelő szót, addig nem ismerjük azt, amit keresünk. Ugyanakkor, bizonyos értelemben, legalább abban a negatív értelemben mégiscsak ismerjük azt, amit keresünk, hogy képesek vagyunk elvetni a gondolatunk kifejezésére alkalmatlan szavakat. S ha a kísérletezés során belebotlunk a megfelelő szóba, akkor képesek vagyunk felismerni, hogy voltaképpen éppen azt kerestük.²⁹ Végül Ágoston a boldogságkeresésben tevékeny *memoria* működésében találja meg a megfelelő analógiát az istenkeresés értelmezéséhez; sőt, a boldogságkeresést azonosítja az istenkereséssel, mint annak eredeti formájával. „Ha ugyanis téged, Istenemet kereslek, a boldog életet keresem. (...) Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? (...) Hol ismerték meg, hogy ilyen nagyon vágyakoznak feléje? (...) Csupán azt keresem, vajon emlékezetünkben van-e boldog élet. Nem ragaszkodnánk hozzá, ha nem volna róla valamelyes tudomásunk. (...) Ha lehetséges volna, hogy az embereket egy nyelven megkérdezzük: akarnak-e boldogok lenni? Minden habozás nélkül igennel felelnének. Ez azonban lehetetlen volna, ha az emlegetett névvel jelölt fogalmat nem őrizné emlékezetünk.”³⁰

²⁷ Ágoston az elgurult és megtalált drachma evangéliumi történetéről (*Lk* 15) gondolkodik itt (*Conf* X 18,27).

²⁸ *Conf* X 19,28.

²⁹ Vö. *Trin* X, 4. Turner ezt az ágostoni példát a keresztretjénnyfejtéssel állítja párhuzamba és világítja meg. Ebben az esetben a keresendő kifejezésnek ismerjük néhány paraméterét: a formáját (hány betű) és talán bizonyos részeit. Amit keresünk és amit helyesnek ismerünk fel, az az a válasz, ami kitölti a megkívánt formát. Ez művelet hasonlít ahhoz, amit Ágoston mond, hogy tudniillik részben emlékszünk a keresett szóra, részben elfelejtettük. Turner „heurisztikus” ismeretnek nevezi ezt az ismeretípust (D. TURNER, *op. cit.* 62 köv.).

³⁰ *Conf* X 20,29.

Isten és a boldog élet, következésképpen az istenkeresés és a boldogságra törekvés azonosítása egymással a *Vallomások* X. könyvének a következő fejezeteiben a „boldogság – öröm – igazság – Isten” fogalmak összekapcsolásán nyugszik. A boldogság szó hallatán a megtapasztalt öröm jut az ember eszébe, s ezt emlékezetében felidézve vágyakozik a boldogság után. A boldog élet örömére vágyik. Az ember sok mindenben találhatja örömét, ám az közös minden emberben, hogy valamiképpen az igazság, s nem a hamisság szerinti örömet akarja. Vagyis az emberek nem akarnak csalódní az örömben, nem akarják, hogy kiderüljön, tévedtek vagy mások becsapták őket. Az emberek szeretik az igazságot, amennyiben „nem akarják megcsalátásukat”.³¹ Előfordulhat ténylegesen, hogy az ember hamis örömöket kerget, melyek valójában tönkreteszik őt és másokat. Ám nincs olyan ember, aki ha csalódik igaznak hitt örömében, továbbra is meg akar maradni ennél a hamis örömnél, s ne az igazit keresné. Az ember tehát nemcsak a boldog életre törekszik, hanem az igazságra is. E kétféle törekvés összekapcsolódik egymással. Igazság nélkül nincsen maradandó, valódi öröm, azaz boldog élet. A boldog életre való törekvésben bennfoglaltan és szükségképpen ott van az igazságra való törekvés is. Az ember szükségképpen vágyódik a boldog életre, s még a legviisszásabb és legtorzabb boldogságkeresés is valamit tükröz abból, hogy miben áll az igazi boldogság. Ágoston meghatározása szerint a boldog élet nem más, mint „az igazságon való örvendezés”³² (X 23,33). S mivel minden igazság forrása Isten, aki maga az Igazság, ezért a boldog élet az Istenben való, az Igazságon való háborító akadály nélküli örvendezés. Így végső soron minden törekvés mélyén az ember magára Istenre vágyakozik, nem feltétlenül és tudatosan mint Istenre irányuló, de mindig mint az igazi boldogságra való vágyakozást átélve. Ezért Isten bennfoglalt ismerete mindig jelen van a boldogságra vágyódó emberben, még akkor is, ha csak negatív formában, tudniillik, mint elégedetlenség, mely bármiféle törekvést kísérhet.

A boldogságra vágyakozás tapasztalata szerkezetét tekintve meggyezik a gondolat megfelelő kifejezését kereső *memoria* fentebb leírt

³¹ *Conf* X 23,33.

³² *Conf* X 23,33; vö. X 23,34; X 22,32; X 24,35.

működési módjának a szerkezetével, az ismerés/nem-ismerés dialektikájából fakadó felismerés valósul meg mindkét esetben. Mindegyiket a következő mozzanatok jellemzik: előzetes bennfoglalt ismeret, tematikus nem-ismeret, a nem-megfelelő felismerésének és a megfelelőre való rátalálásnak a képessége. Turner megállapításával egyetértve állíthatjuk, hogy Ágoston felfogását a *memoria* működéséről az istenkeresésben betöltött szerepét illetően végső soron a boldogságra törekvés logikájának az elemzése határozza meg, mely egyben értelmező kulcs a hippói püspök saját istenkereső útjának a megértéséhez is. A *Vallomásokat* író Ágoston felfedezi, hogy egész élete tudva-nem tudva istenkeresés volt. Annak a keresése, akit nem ismert világosan, de mégis feléje törekedett. E vágyakozás megvalósulásának újra és újra célt tévesztésének fájdalmas tapasztalata a leválasztás, megkülönböztetés negatív módján segítette a vágyakozás valódi céljának, Istennek a felismerése felé. Útja során folytonosan Istenre „emlékezett” a szüntelen elégedetlenség formájában mindazzal kapcsolatban, amit konkrétan célként tűzött maga elé. „Ez az elégedetlenség ‘emlékezés’, mert egyidejűleg vágyakozás azután, amit nélkülöz, s ugyanakkor a cél elérése kudarcának a felismerése, mely legalábbis negatív módon magában foglalja a cél igazi természetének az ismeretét. Az emlékezés egyszerre Isten megismerése és nem megismerése, így fogalmazhatunk, megismerés a nem-ismerés formájában.”³³

2. Istenképiség és istenismeret

2.1. Ágoston célkitűzései a *De Trinitate* című munkájában

Az emberi lélek önmaga és Isten megismerésének az együttes célkitűzését Ágoston *A Szentháromságról* c. művében az emberi lélek istenképiségének a távlatába állítva törekszik megvalósítani. Ez a majd 16 éven át készített mestermunka olyan sokszólamú kompozícióhoz hasonlít, melyben a filozófiai és teológiai motívumok, gondolatsorok, érvelések

³³ D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, 66.

folytonosan egymásból épülnek, egymásnak felelnek, egymást erősítik, váltakozva hol az egyik, hol a másik lép előtérbe, majd húzódik háttérbe. A filozófiai alapszólam maga is összetett. Alapmotívuma a műben többször kifejezetten is megismételt „ismerd meg önmagad” programja, melynek megvalósítása előfeltétele és alkotóeleme az Isten megismerésének is. Ennek szolgálatában állnak az ismeretelméleti fejtegetések, a szellemi megismerés értelmezéséhez segítségül hívott illuminációs tan, az értelmi intuício működésének a bemutatása, az intencionalitás (figyelem, értelmi, akarati aktus irányulásának) leírása, az emlékezés, értelmi belátás és akarás aktusainak és egymással való összefüggésének az elemzése.

Ismeretelméleti-lélektani belátásai közül az istenismeret szempontjából különösen kettőt érdemes megemlítenünk. Először is Ágoston meseteri módon tárgyalja az értelmi megismerés és az akarás kölcsönös egymásra utaltságát, reciprok prioritását. Az ember csak azt akarhatja (szeretheti), amit már valamennyire ismer; ám csak akkor valósulhat meg a megismerés, ha az ember a megismerésben, illetve az ismeret-tárgyban valami értéket, jót talál, s ezért meg akarja ismerni. A megismerés tárgyának tehát egyszerre kell érthetőnek, valamiképpen előzetesen tudottnak és kíváncsúnak lenni. Bizonyos ismeretfajtáknál aztán, mint például a személyes megismerés, ez a kölcsönösség körköröséggé, illetve spirális mozgássá alakul: a megismerésből szerető akarat fakad, a szeretetből mélyebb megismerés, mely még erőteljesebb szeretet-höz vezet és így tovább. Emellett az egyházatya rámutat az értelmi megismerés „előzetesség szerkezetére” is: valamiféle előzetes tudással kell rendelkeznie az embernek ahhoz, hogy egyáltalán kérdezni, kutatni, megismerésre vágyani és aztán konkrétan megismerni tudjon. Ezen előzetes tudás székhelyének tekinti az emlékezetet, mely nem pusztán múltbeli tapasztalatok, események vagy megtanult dolgok képeinek „tárháza”, hanem olyan eredendő intuitív tudást foglal magában, mint például amilyen az öntudat tapasztalata, azaz a lélek jelenléte önmaga számára. A léleknek intuitív tudása van arról, hogy mit jelent létezni, élni, megismerni, akarni. Az elme (*mens*) vagy emlékezet (*memoria*) szóval jelöli Ágoston ezt a bennfoglalt, eredendő és intuitív előzetes tudást, mely valamiképpen forrása és feltétele a kifejezett megismerés és akarás

aktusainak. Ezek az ismeretelméleti megfontolások más belátásokkal kiegészülve szervesen beágyazódnak aztán annak a filozófiai kérdésnek a vizsgálatába, hogy miként válhat bölccsé az ember, és hogyan érheti el a boldogságot.

Ágoston ebben a művében a Szentháromság titkának spekulatív továbbértelmezése kiindulópontjául az embert választotta. E döntés teológiai-biblikus megalapozására azok a szentírási szövegek szolgáltak, melyek az embert mint Isten képére és hasonlatosságára teremtett lényt mutatják be. Ebből a szempontból a legfontosabb ószövetségi hivatkozási hely a *Ter* 1,26–27 volt Ágoston számára.³⁴ Az újszövetségi szövegek közül pedig elsősorban azok a páli kijelentések, melyek arról szólnak, hogy a keresztségben az ember „Istenhez hasonlóvá alkotott, megigazult és valóban új teremtmény” (*Ef* 4,23); a Krisztusban új ember „állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig” (*Kol* 3,9); mi, keresztények „fedetlen arccal tükrözzük vissza (tükröben szemléljük: *speculantes*) az Úr dicsőségét, dicsőségről dicsőségre átváltozva hasonlókká leszünk hozzá, az Úr Lelke által” (*2Kor* 3,18).³⁵ Ágoston e mondatok fényében, melyek az ember – a megigazult keresztény ember – Istenhez való hasonlóságáról, istenképiségéről és az Istenhez való folyamatos hasonlóvá válásáról, megújulásáról beszélnek, olvasta és értelmezte a szeretethimnusz végén található kijelentést arról, hogy „Most csak tükör által, homályosan (*per speculum in aenigmate*) látunk, akkor azonban majd színről színre” (*1Kor* 13,12).³⁶ A hippói püspök egymásra vonatkoztatta az *imago* (*similitudo*) és a *speculum* kifejezéseket. Értelmezése szerint az a szentírási állítás, hogy az ember *imago Dei* (illetve *similitudo Dei*), azt jelenti, hogy az ember szellemi lelke, értelmes természete tükre Istennek, valamiképpen tükrözi Isten valóságát. A földi zárandokállapotban e tükörképbe tekintve, e tükör által (*per speculum*), az ember önnön szellemi természetének, saját értelmes lelkének az ismeretén keresztül ismerheti meg Istent, a Szentháromság egy

³⁴ *Trin* VII 6,12; XIV 19,25.

³⁵ *Ef* 4,23-hoz: *Trin* XIV 16,22; *Kol* 3,9-hez: XIV 16,22; *2Kor* 3,18-hoz: *Trin* XIV 17,23; XV 8,14; XV 12,21.

³⁶ Vö. *Trin* XV 8,14; XV 11,21; XV 25,44.

Istent.³⁷ Az istenismerethez vezető útnak ez az antropológiai kiindulópontja teljes mértékben összecsengett a fiatal Ágoston által a platonikus filozófiából átvett meggyőződéssel, hogy az önismereten, azaz az ember igazi, szellemi természetének a megismerésén keresztül vezet az út Isten megismeréséig. A fiatalkori filozófiai művekhez képest most azzal az újdonsággal jelentkezik ez a program, hogy az antropológiai út immár teológiai-szentírási megalapozást nyert, és nem általában Isten, hanem a Szentháromság egy Isten valóságának a megismeréséhez jelent értelmező kulcsot. A filozófiai alapszólam a maga ismeretelméleti fejtegetéseivel itt csatlakozik a teológiai főszólamhoz és kapja meg igazi jelentőségét. Mindennek dacára azt kell mondanunk, hogy mégiscsak a teológiáé marad a főszólam, amennyiben Ágoston újból és újból a szentírási szövegekhez és az egyházi hit szabályához méri saját antropológiai-ismeretelméleti gyökerű értelmezéseit és elismeri annak határait.

Az egyházatya spekulatív fejtegetései azonban végső soron spirituális célnak rendelődnek alá. Ágoston nemcsak megvédeni és értelemmel megközelíteni szeretné a Szentháromság titkát, hanem az istenismeret mélyítésével együtt az is célja, hogy az olvasóban megújuljon a Szentháromság képe. A Szentháromság egy Isten elmélyült megismerése az iránta táplált nagyobb szeretetre, az olvasó helyes önszeretetére és helyes felebaráti szeretetre kell, hogy indítsa. Ágoston célja, hogy a megismert Istenhez hasonlóbbá váljon az olvasó az olvasás segítségével is.

³⁷ „Most csak tükörben és homályosan látunk, akkor azonban majd színről színre (1Kor 13,12). Ha keressük, hogy milyen ez a tükör, akkor az jut eszünkbe, hogy a tükörben csak a kép látható. Az tehát a törekvésünk, hogy ebben a képmásban, ami mi magunk vagyunk, meglássuk legalább homályosan azt, aki teremtett bennünket.” *Trin* XV, 8,14. Ágoston ehhez az értelmezéshez igazítva, allegorizálva olvasta azt a páli mondatot is, mely szerint „A férfi nem tartozik befődni a fejét, mert ő Isten képmása és dicsősége” (1Kor 11,7). A férfi itt allegorikusan az emberi természet értelmes összetevőjét, szellemi lelkét jelenti, mely az embert kiemeli az állati világból. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a férfi, azaz az értelmes lélek Isten képe; vö. *Trin* VII 6,12; XII 7,9; XII 13,20; XV 8,14. Azokat a szövegeket, mely arról szólnak, hogy a Fiúnak, Isten Fiának a képmását kell magunkra öltönnünk, Ágoston a feltámadásra értelmezi. A megtestesült és feltámadt Fiú képét akkor és abban az értelemben öltjük magunkra, amennyiben hozzá hasonlóan test szerint feltámadunk, és a dicsőségben részesedünk; vö. *Trin* XIV 18,24.

A kegyelem doktora nemcsak szentháromságtant ír, hanem teológiai antropológiát is kibont e művében. Bemutatja az ember istenképiségének állapotait, az emberben lévő *imago Trinitatis* üdvtörténeti helyzeteit: a teremtésben ajándékba kapott, a bűn által eltorzított, a Krisztus által megújított és a boldogító színelátásban kiteljesedő istenkép jellemzőit. A megújuló és beteljesedő istenkép teológiai-spirituális tematikáját szoros egységben tárgyalja a bölccsé válás és boldogságra jutás filozófiai kérdésével. Az *imago Dei* üdvtörténetével összefüggésben vázolja az ember istenismeretének alakulását, akadályait, lehetőségeit, határait. Ugyanakkor megfordítva, a hit által nyert teológiai istenismeret fényében tárja fel az embernek önnön valós helyzetét, nagyságát és nyomorúságát. Ezen a gondolati szálon haladva az ember a kinyilatkoztatott istenismeret fényében jut mélyebb önismeretre. Ágoston árnyaltan és sokoldalúan érzékelteti azt az összetett viszonyrendszert, melyben az ember istenismerete áll. Az istenismeret egyfelől függvénye az üdvtörténeti állapotnak, melyben az ember találja magát; másfelől összefüggésben áll igaz vagy hamis önismeretével, helyes vagy helytelen önszeretetével, torz vagy ép istenszeretetével és felebaráti szeretetének a minőségével.

2.2. Az ember mint *imago Trinitatis*

Ágoston a teremtményi létezés szinte minden síkján (pl. anyagi világ, testi érzékelés, képzelet, érzékeléshez kapcsolódó memória működése, tárgyi megismerés, a változó létezőkre vonatkozó tudomány) talál hármasság-struktúrákat, melyeket a Háromság nyomainak (*vestigia trinitatis*) vagy egyszerűen hármasságoknak (*trinitates*) nevez.³⁸ Ám az *imago* kifejezést kizárólag annak a teremtménynek tartja fenn, amelyik az isteni Szentháromsághoz a legközelebb áll. Noha a saját létfokának megfelelően minden létező Isten hasonlatosságát (*similitudo*) hordozza, mivel kisebb-nagyobb mértékben részesül a Jó teljességének jóságában, egyedül az a teremtmény nevezhető Isten képének, amelyik fölött nincs magasabb rendű teremtett természet, hanem amely fölött közvetlenül

³⁸ *Trin* XI 1,1.

már csak Isten áll.³⁹ „Bár az emberi elme nem azonos természetű Isten-nel, mégis az ő természetének képe, amelynél a teremtet világban nincs semmi tökéletesebb, s csak úgy létezhet bennünk is, mint természetünk legtökéletesebb része.”⁴⁰ Ez a teremtet világban és magában az emberben is legtökéletesebb valóság nem más, mint a szellemi lélek, az ember értelmes lelke.⁴¹ Az *imago* mivolt első kritériuma ez az Istenhez való közelség, közvetlenség a szellemi természet kiválósága alapján.

A legtökéletesebb teremtményi természet értékszerinti (axiológikus) kritériuma mellett a legnagyobb fokú isten hasonlóság másik kritériuma a maradandóság: a teremtet létező s benne a trinitárius struktúra változhatatlan megmaradása.⁴² Az ember szellemi lelke ilyen teremtet létező. Mivel Isten halhatatlannak teremtetete, értelmes természetét maradandóan meghatározza a földi és a halál utáni halhatatlan életében is az önmagára való emlékezés, önmaga megértése és önmaga akarása

³⁹ „amit Isten teremtet, az mind jó, azért a maga létfokán és a maga módján mindenben megtalálható Istennek valamilyen hasonlatossága. (...) Ami a teremtményekben ugyanis valamilyen módon Isten hasonlatossága, az nem mondható egyúttal a képének is. Az ő képe egyedül csak ott lehet, aminél már csak ő magasabb rendű, s ami között és ő közötté már nincs közbeeső természet.” (*Trin* XI 5,8). Amint látható, Ágostonnál a hasonlatosság (*similitudo*) a tágabb körű fogalom, míg a kép (*imago*) a hasonlatosság megvalósulásának legkitüntetettebb és egyedi esete. Az emberre vonatkoztatva aztán alapvetően szinonimákként kezeli az *imago* és a *similitudo* kifejezéseket. Ez utóbbival jobban ki tudja fejezni az *imago*-lét dinamikus szempontját, a folytonos és egyre nagyobb fokú hasonlónak válás Istenhez az *imago*-lét kibontakozása. Ágoston szóhasználatában tehát nem teszi meg azt a különbséget *imago* és *similitudo* között, melyet a görög atyáknál többnyire megfigyelhetünk az *eikón* és a *homoiószisz* között (lásd Irenaeus). Az előbbivel jelzik azt, ami maradandó és elveszítethetetlen az emberben, az utóbbival azt, ami a bűnnel elveszíthető (kegyelmi élet, részesedés az isteni természetben).

⁴⁰ *Trin* XIV 8,11.

⁴¹ „A kép abban keresendő, amiben az ember felülmúlja az állatokat, vagyis értelmében és gondolkodásában, és mindabban, amit az értelmes szellemi lélekről elmondhatunk, és ami beletartozik abba, amit értelemnek vagy léleknek nevezünk.” *Trin* XV 1,1.

⁴² *Trin* XIV 4,6; vö. J. BRACHTENDORF, *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes*, in *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, 155–170, itt: 163.

(*memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui*), vagy másképpen az elme, az önismeret és az önszeretet (*mens, notitia sui, amor sui*) hármasszerkezete, viszonyrendszerének állandósága. Az ember maradandó képessége és legalább valamilyen minimális szinten ténylegesen gyakorolt, aktualizált képessége az önmagára való emlékezés, önmaga megértése és önmaga szeretete, bármilyen üdvtörténeti helyzetben is legyen.⁴³

Az emberi értelmes lélek *imago*-létének harmadik megkülönböztető jegye az Isten megismerésének, szemlélésének, szeretetének, és a rá való emlékezésnek a képessége. Azért lett az ember Isten képmására teremtvé, azért kapta ajándékba értelmes természetét az önmagára való emlékezéssel, önmaga megismerésével és önmaga szeretetével, hogy képes legyen Istent megismerni és szemlélni, képes legyen Isten befogadására, a vele való kapcsolatra, arra, hogy természetének részesévé legyen. Ez az emberi lélek *imago*-mivoltának a legnagyobb, legkiválóbb tulajdonsága. Olyan kiemelkedő képesség, mely létének kezdetétől fogva meghatározza, mindig megmarad benne, bár elhalványodhat, beszennyeződhet, eltorzulhat.⁴⁴ A megismerésben és a szeretetben megvalósuló Istennel való kapcsolat az értelme, célja, rendeltetése az ember teremtésben kapott kiváló képességeinek, értelmes természetének, halhatatlanságának valamint szellemi lelke trinitárius szerkezetének. Az *imago*-lét első két jegye tehát a harmadikra irányul és a harmadikban teljessé válik ki.⁴⁵ Az önmagára való emlékezésnek, önmaga megértésének és önmaga szeretetének hármasszerkezete és aktusa, mely az emberi lélek értelmes természetét alkotja, egyfelől eszköze az Isten megismerésének és szeretetének; másfelől forrása is Isten megismerésének és szeretetének, amennyiben e hármasság tükrözi, képe Isten szentháromságos valóságának. S éppen akkor valósítja meg rendeltetését és éri el maximális ki-

⁴³ „Tehát az elme emlékezik, megismeri önmagát és szereti önmagát. Ha ezt látjuk, látjuk a hármasságot. Nem Istent látjuk, hanem a képét.” *Trin* XIV 8,11. „Bár az értelem és a gondolkodás most hullámozik benne, egyszer gyenge, másszor erős, de azért az emberi lélek mindig szellemi és értelmes marad...” *Trin* XIV 4,6.

⁴⁴ *Trin* XIV 4,6; XIV 8,11.

⁴⁵ „Az értelemben levő hármasság nem azért Isten képe, mert az értelem emlékezik magára, megérti magát és szereti magát, hanem azért, hogy emlékezik, megérti és szereti azt, aki teremtette. S ha ezt végbeviszi, ez a bölcsesség.” *Trin* XIV 12,15.

bontakozását, az *imago*-lét akkor teljeseedik ki, akkor lesz igazán önmagává az emberi lélek, vagyis akkor emlékezik önmagára, érti meg önmagát és szereti önmagát is maximálisan és helyesen, amikor a Szentháromság egy Istenre emlékezik, őt szemléli és szereti.⁴⁶

Az emberi lélek *imago*-létének mindhárom jegye maradandó képességet, szerkezetet, rendeltetést és legalábbis minimális szintű aktualizálást jelent. Ágoston „természetesnek” is nevezi az *imago*-létet alkotó képességeket, szerkezeteket, jegyeket. A „természetes” azonban nem a természetfeletti-kegyelmi dimenzió tagadását jelenti, hanem egyszerűen azt, hogy a teremtéssel együtt adott, maradandó szerkezetekről és rendeltetésről van szó. Ugyanakkor mivel az ember szellemi lelke is teremtmény, ezért változékony, s *imago*-léte is ki van téve bizonyos változásoknak. A maradandó szerkezet, képességek és aktualizálásuk módja változhat. A változás minőségének, irányának megfelelően az *imago Trinitatis* torzulhat, beszennyeződhet, sérülhet, de tisztulhat, gyógyulhat, megújulhat és be is teljesezhet. Az előbbi a bűn következménye, az utóbbi a megváltás, és a megigazulás gyümölcse. Mivel az ember *imago*-léte egy összetett, de egységes szerkezeti egész, melyben az összetevők kölcsönös kapcsolatban és függésben állnak egymással, ezért bármelyik szerkezeti elem változik, az hatással van az összes többi elemre, így azok is vele együtt változnak. Az alapszerkezet megmarad, de megváltozásának módja változó. A túlságos leegyszerűsítés kockázatát is vállalva azt mondhatjuk, hogy Ágoston szerint az *imago*-lét szerkezetének öt alapeleme van: az önismeret és önszeretet, az istenismeret és istenszeretet, valamint a felebaráti szeretet. Mindegyik kölcsönös kapcsolatban áll az összes többivel; bármelyik változása hatással van a többi összetevőre. A bűnbeesés előtt, az eredeti igazság és szentség állapotában ez az öt elem teljes összhangban állt egymással, tisztán megvalósult az

⁴⁶ „Bárki elevenen felismerheti a lelkében ezt a három természetes képességet, amelyet Isten alkotott, és ami olyan kiváló bennünk, hogy képes az örök és változatlan természetet is felismerni, meglátni és óhajtani. Emlékezik rá az emlékezet által, szemléli az értelem által, és hozzátapad a szeretet által, s így megtalálja a fonséges Háromság képmását önmagában. Amit az ember átél, azt vonatkozásba kell hoznia a Háromságra való emlékezéssel, az ő látásával és szeretetével úgy, hogy emlékezzünk rá, szemléljük és szeressük.” *Trin* XV 20,39.

ember *imago Dei* léte. A bűn következtében torzult és megsérült az egész szerkezet, megromlott az ember természete, beszennyeződött *imago*-léte, a lélek elvesztette az isteni természetben való részesedést, de Isten képe megmaradt benne.⁴⁷ A krisztusi megváltás helyreállítja az öt elem harmóniáját, ez a harmónia valósul meg a konkrét személyben a megigazulás és megszentelődés által és jut végső beteljesedésre a boldogító színelátásban.

2.3. A bűn torzító hatása az ember *imago*-létére és a megújulás lehetősége

2.3.1. Az önfeledés és a helyes önismeretre jutás alapja

Ágoston hangsúlyozza, hogy a bűn következtében a lélek önismerete torzul, tévedésbe esik önmaga igazi természete felől, elfeledkezik önmaga lényegéről. Vagy túl sokat gondol önmagáról, többnek véli önmagát, mint ami valójában, önmaga erejéből akar Istenhez hasonlóvá válni. Vagy éppen ellenkezőleg, nincs tisztában igazi méltóságával, szellemi természetével, s önmagáról úgy gondolkodik, mint valami anyagi, testi létezőről. Mindkét tévedésnek a következménye a lélek lesüllyedése, önmaga átadása a külső, érzéki dolgoknak, beleveszése a javak megszerzésébe, a külső tevékenységbe. Minél inkább hozzászokik ehhez az életmódhoz, szeretetével és gondolataival minél jobban hozzátapad ezekhez a dolgokhoz, annál kevesebbet gondol önmagára, s annál inkább megfélekedzik igazi önmagáról. Az önmagáról való megfélekezésnek a gyökerénél helytelen, rendezetlen szeretet, törekvés, vágy található, mely vagy gőgösen meg akarja kaparintani magának az Istenhez való hasonlóságot, vagy az élvezetek, javak, hatalom megszerzésére irányul. E rendezetlen akarati törekvés helytelen önszeretetet rejt magában. Így végső soron az önmagáról való tévedése, megfélekezése helytelen önszeretetből fakad; önelfeledése pedig csak tovább fokozza helytelen önszeretetét. Ilyen helyzetben, a bűn által torzított állapotban az „Ismerd meg magad!” ősi mondás arra szólít fel a hippói püspök értelmezésében, hogy a lélek „gondolkozzék magáról, és saját természete szerint éljen, azaz kívánja, hogy a saját lényege irányítsa, vagyis legyen

⁴⁷ *Trin* XIV 8,11.

alávetve annak, ami fölötté van, és legyen fölötté annak, aminek eléje van helyezve.”⁴⁸ Az önismeret, mint önnön igazi természetének a felfedezése annyit tesz, hogy a lélek felismeri valódi helyét a létezésben, belátja, hogy önmaga felett csak Isten van, s ő maga felette áll a többi teremtménynek.

De lehetséges-e egyáltalán az önfeledésből kimozdítani a lelket, s emlékezetébe idézni saját igazi valóját? Mi a feltétele annak, hogy a lélek megszabaduljon önmagáról alkotott tévedéseitől és helytelen önszeretetétől? Ágoston újból és újból visszatér ennek a kérdésnek a boncolgatásához. Válaszának lényege, hogy az ember rendelkezik egy eredendő tudással, tapasztalattal, előzetes megértéssel saját szellemi valójáról még a bűn által meghatározott állapotában is. Az értelmes lélek jelen van önmaga számára, nem egy idegen, távoli dolgot kell megismernie, önmaga számára ő maga a legismerősebb. Amikor hallja a fel szólítást: „Ismerd meg magad!”, tapasztalatból tudja, érti, hogy mit jelent a „magad” és mit jelent „megismerni”.⁴⁹ Tudja, hiszen folytonosan gyakorolja, véghezviszi a megismerés, az akarás, az emlékezés aktusait, s közben tud ezen aktusokról és arról is, hogy ő cselekszik. Tapasztalva, cselekedve tudatának aktusait érti saját szellemi lényegét. Ehhez az előzetes megértéshez, eredendő tudáshoz, vagy ahogyan Ágoston fogalmaz, önmagára való emlékezéshez kell őt visszavezetni ahhoz, hogy megszűnjék tévedése, önelfedése. Valódi szellemi természetéről birtokolt bennfoglalt tudását (*nosse, memoria sui*) kell kifejezetté, reflektált tudássá tennie (*cogitare*). Szellemi valójának megismeréséhez el kell távolítania magából mindazokat a vélekedéseket, ráakódott értelmezéseket, melyek testi képzetekhez kötődnek, meg kell tisztítania magát azoktól a képektől, melyekhez szemléletével hozzátapad. A lélek önmagát nem érzékeléssel, nem képzetek segítségével, nem is az egyedi általánosításával érti meg, hanem „valamilyen benső, igaz, nem álcázott jelenléttel (hiszen semmi sincs jobban jelen számára). Hasonlóan ahhoz, ahogy elgondolja azt, hogy él, emlékezik, ért, akar. Ezeket önmagában ismeri meg, és nem úgy, mint az érzékek alapján kívülről felfogott, érzékelhető

⁴⁸ *Trin* X 5,7.

⁴⁹ *Trin* X 9,12; vö. XIV 6,8.

testeket. Ha ezekből a képekből semmit sem akaszt magára, hogy olyannak gondolja magát, akkor, ami megmarad, éppen ez ő maga.”⁵⁰

Az eredendő, bennfoglalt intuitív tudás effajta kitisztázása révén az is „tudatosná válik benne, hogy magát mindig szerette és mindig ismerte, de összekeverte a maga szeretetét egyéb dolgok szeretetével, s azzal mintegy eggyé vált.”⁵¹ Az emberi elme mindig, még a bűn állapotában is valamiképpen emlékszik magára, ismeri és szereti magát; még a bűn okozta „betegségben és tévedésben sem vesztí el természetes emlékezetét, önmaga ismeretét és szeretetét”.⁵² Ebben a helyzetben azonban az önismerete tévedésekkel terhelt, önszeretete torz és rendezetlen. Mégis megmarad benne valamiféle minimuma a teremtetett szellemi természetének kiválóságának megfelelő, helyes önismeretnek és önszeretetnek. Ennek köszönhető, hogy ha döntés elé állítanák, hogy saját lelkét vagy azokat a kincseket válassza, melyekhez hozzátapadt helytelen szeretetével, és egyben feltárnák előtte, hogy mindkettőt nem választhatja, akkor a saját lelkét választaná. Ebben pedig saját lelke értékességének, felsőbb rendűségének az igaz ismerete és szeretete nyilvánulna meg. Ezzel együtt az is megmutatkozna e döntésében, hogy „Isten képe olyan hatékony benne, hogy képes ragaszkodni ahhoz, akinek a képe”.⁵³ Mindez azt jelenti, hogy bűnös állapotában is valamiképpen kapcsolatban marad Istennel szellemi aktusaiban.

2.3.2. Az istenfeledés és az istenismeretre jutás alapja

Ágoston szoros összefüggést, kölcsönös kapcsolatot állít a lélek önmagához és Istenhez való viszonyulása között. A bűn okozta önelfeledéssel és az önszeretet eltorzulásával együtt jár a megfélemlítés Istenről és az Isten iránti szeretetről. Ugyanakkor, ahogyan ebben az állapotban mégis megmarad az önmagára való emlékezés, önismeret és önszeretet

⁵⁰ A lélek szellemi természetének megértéséhez vezető út némi hasonlóságokat mutat az apofatikus teológia útjával, ahol szintén szükséges a képzetektől való megtisztulás, mely alkalmassá tesz az eredendő misztikus tapasztalatra.

⁵¹ *Trin* X 8,11.

⁵² *Trin* XIV 14,19.

⁵³ *Trin* XIV 14,20.

egy minimuma, úgy megmarad az Istenre való emlékezés, ismeret és szeretet minimumszintje is. Mégpedig nemcsak a képesség, hanem az aktusok szintjén is. A hit sohasem nullpontról indul. Nem a teljes nemismeréstől vezet el istenismeretre, nem az istenismeret teljes elvesztéséből juttat el a megtaláláshoz, hanem azt újítja, eleveníti, tisztítja és erősíti meg, ami a lélek mélyén sohasem ment egészen feledésbe, hanem valamiképpen jelen van, ismert és szeretett.⁵⁴ A bűn állapotában lévő lélek egyfelől az istenfeledés helyzetében van, másfelől azonban nem felejt el egészen Istent. Ha egészen elfelejtené, akkor lehetetlen lenne figyelmeztetéssel, a hit szavával Istenre emlékeztetni és értelmetlen lenne őt az Isten szeretetére felszólítani – „Szeresd Uradat, Istenedet!” (MTörv 6,5) –, hiszen senki sem szeretheti azt, amire nem emlékezik és amit egyáltalán nem ismer.⁵⁵

Az istenfeledés, de nem egészen elfeledés (emlékezés) kettősségét Ágoston az Istenben létezés, ám az Istennel együtt létezés hiányának a kettőssége felől világítja meg. A lélekre érvényes még bűnös állapotában is az Ágoston által újra és újra idézett páli kijelentés: „(Isten) nincs messze egyikünkől sem, benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,27). Ez az Istenben való lét azonban még nem a vele való lét. Az utóbbi akkor valósul meg, amikor a lélek tudatosan, kifejezetten, a hit aktusával emlékezik Istenre és szereti őt: visszaemlékezve rá megújul és visszatér hozzá.⁵⁶ Az Istenben létezés állapotából kell eljutnia az Istennel együtt létezés állapotába a megtéréssel. A lélek szükségképpen megvalósuló Istenben való léte, illetve Isten bensőséges jelenléte a lélekben teszi lehetővé a rá való emlékezés minimumát a bűn állapotában élő ember számára. A lélek emlékezik Urára és Istenére. „Ő mindig van; nem volt és már nincs; nem úgy van, hogy nem volt. Ő mindig lesz és mindig volt. Ő mindenütt egészen jelen van, azért az ember benne él,

⁵⁴ „*Valet ergo fides ad cognitionem Dei non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmitus diligatur.*” Trin VIII 9,13; vö. E. v. IVÁNKÁ, *Plato Christianus*, 201 sköv.

⁵⁵ Trin XIV 14,18.

⁵⁶ „Az ember számára az a nagy szerencsétlenség, ha nincs együtt azzal, aki nélkül nem létezhet. Ha benne van, kétségtelenül nincs nélküle. De ha nem emlékszik rá, nem érti meg és nem szereti, akkor valójában nincs vele.” Trin XIV 12,15.

mozog és van (*ApCsel* 17,28), s így az ember emlékezhethet rá.”⁵⁷ Ágoston világossá teszi, hogy az Istenre való emlékezés nem a múlt felidézése, nem visszagondolás az eredeti szentség és igazság, az Istennel való kezdeti barátság állapotára, hanem visszatérés az állandóan jelenlévő Istenhez: „...úgy emlékszik rá, hogy megtérjen az Úrhoz, mint ahhoz a világossághoz, amely már akkor megérintette őt, mielőtt elfordult tőle.”⁵⁸ A megtérés révén az Istenre irányuló minimális emlékezés, megismerés és szeretet felfokozódik, megtisztul, megerősödik és megújul.

De miben mutatkozik meg az, hogy még a bűnös lélek is rendelkezik az Istenre emlékezés és istenismeret minimumával? Válaszában Ágoston arra utal, hogy még a bűnös emberek is hoznak erkölcsileg helyes ítéleteket, gondolkodnak az örökkévalóságról, sőt eljutnak az alapvető erkölcsi törvények változatlanlásának a felismerésére. Megismerhetik, becsülhetik az alapvető erkölcsi értékeket és vágyódhatnak ezek elsajátítására. A végső erkölcsi mércék, törvények tartalmazzák az isteni igazságot, forrásuk és „helyük” az örök Igazság, maga Isten, az ő örök Igéje. Ez az isteni igazság vésődik bele az ember szívébe, világítja meg lelkét. A mindenütt jelenlévő igazság fénye, legalább néha, mindenkit megérint. A végső erkölcsi mércék tudata, vagyis emlékezete és ismerete, magának Istennek a bennfoglalt ismeretét jelenti, legalább minimális szintű Istenre irányuló emlékezést és ismeretet.⁵⁹ A jóra való törekvés, a változó javaktól a változatlan javak felé való fordulás, a helyes különbségtétel a teremtett javak között, az értékek hierarchiájának felismerése és a magasabb rendűek felé való törekvés, az örök erkölcsi eszmények intuitív megragadása és a feléjük való vonzódás mind feltételezi Isten bennfoglalt ismeretét, aki a legfőbb és változatlan Jó, aki nincs messze egyikünkötől sem.⁶⁰ Ágoston értelmezése szerint az Istenben való létezés – nincs messze egyikünkötől sem, benne élünk, mozgunk és vagyunk –

⁵⁷ *Trin* XIV 15,21.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ *Trin* VIII 3,4–5. Vö. Ágoston elemzésével a nem-igaz ember igazzá válásának a folyamatáról, mely feltételezi az igaz mivolt eszméjének intuitív megragadását és vágyát; *Trin* VIII, 6,9.

vagy másképpen Isten jelenléte még a bűnös ember számára is, éppen azt jelenti, hogy az ember szellemi aktusai, különösen az erkölcsi érték intuitív megismerését és a jóra irányuló akarást magában foglaló értékelő aktusok, szükségképpen az isteni igazság fényében mozognak, mennek végbe. Ekképpen feltételezik az isteni igazságnak, magának Istennek a burkolt, bennfoglalt, legalább minimális szintű intuitív „emlékezetét”, ismeretét, szeretetét. Amikor az ember a földön az örökévalóságot, az igazságot és a boldogságot keresi – mert nem akar sem meghalni, sem tévedni, sem zaklatottságban élni –, valójában Istent keresi, s csak azért keresheti, mert valamiképpen kapcsolatban van vele, előzetes, bennfoglalt, intuitív ismerete van róla és akaratával rá irányul.⁶¹

2.4. Az *imago Trinitatis* megújulásának folyamata

Az ember *imago*-létének a megújításával kapcsolatban Ágoston három alapigazságot hangsúlyoz. Először is a megújulás kegyelmi esemény, a lélek önjerejéből képtelen megújulni. Az tudja megújítani, aki megalkotta; az tudja visszaadni neki az eredeti szentséget és igazságot, aki kezdetben is neki ajándékozta. A megújítás alapvetően Isten cselekvése, kezdeményezése, mely ugyanakkor egészen igénybe veszi az embert és igényli együtt cselekvését.⁶² Másodsor, a megújulás a bűn okozta lelki betegség olyan megszüntetése, melynek két fő mozzanata van. Az első a betegség okának eltávolításaként a bűnök megbocsátása Isten részéről és a bocsánat hívó elfogadása a bűnös részéről, mely a megtérésben, keresztségben, megigazulásban történik. A másik mozzanat a lelki betegség fokozatos gyógyításának a folyamata, megújulás Isten ismeretében, a megigazulásban és a szentségben. E megújulás, mely a kegyelmi segítség mértékében megy végbe, végül az Istenhez való tökéletes hasonlóság és Isten boldogító, tökéletes színelátásában ér célba.⁶³ Harmadszor, az *imago*-lét megújulása az ember teljes viszonyrendszerének a megújú-

⁶¹ *Trin* IV 1,2.

⁶² *Trin* XIV 16,22.

⁶³ *Trin* XIV 17,23; XIV 18,24.

lása révén történik. Mind a megismerés, mind a szeretet-akarát síkján meg kell változnia a léleknek Istenhez, önmagához és a felebarátjához való viszonyulása. E nagy átalakulási folyamatban a hit, a szeretet és a megismerés egymástól elszakíthatatlan egységet alkot, de Ágoston egyértelműen a szeretet primátusát hangsúlyozza. Azáltal valósul meg az istenképiség megújulása, hogy az ember „a szeretetét a világi dolgokról átirányítja az örök dolgokra, a láthatókról a láthatatlanokra, a testiekről a lelkiekre, s arra törekszik, hogy az azokra irányuló vágyait fékezze és csökkentse, viszont ezekhez egyre jobban hozzákapcsolódjék a szeretetben.”⁶⁴ A hitnek előfeltétele és célja a szeretet. A szeretetnek előfeltétele a megismerés, de a valódi megismerés csak a szeretetben tud kibontakozni és mélyülni.

Ágoston szótériológiájának és kegyelemtanának kiindulópontja, hogy a bűnös és gőgös embernek mindenekelőtt Isten alázatos szeretetével kell találkoznia ahhoz, hogy megújulhasson. „Tehát az embert meg kellett győzni arról, hogy Isten szeret bennünket, és hogy milyen állapotunkban szeret. Így nem csüggedünk el, és nem bizakodunk el.”⁶⁵ A megtestesült Ige, Jézus Krisztus alázatos szeretete tárja fel az embernek mind önnön valós, nyomorúságos állapotát, mind Isten mérhetetlen szeretetét. Az Ige, Isten változhatatlan Igazsága a teremtés kezdetétől világít az embernek az értelem fényén keresztül, ám az ember a bűn következtében sötétségbe került. Nehézkes értelme, rendezetlen vágyai és vak hűtlensége következtében már nem fogadta be az Ige világosságát, Isten Igazságát. Ezért az Ige megtestesült, hogy igaz mivoltával és alázatával meggyógyítsa és megtisztítsa az elbizakodott embert. Emberré lett, hogy megvilágosítson bennünket; felvette emberi természetünket, hogy abban megjelenve Istent szemlélhessük.⁶⁶ Ágoston hangsúlyozza, hogy az ember saját erejéből sem megtisztulásra, sem megvilágosodásra, sem Istennel való egységre nem képes. Ennek állítása mérhetetlen kevélység lenne.⁶⁷ A megtestesült Ige alázata győzi meg az embert Isten

⁶⁴ *Trin* XIV 17,23.

⁶⁵ *Trin* IV 1,2.

⁶⁶ *Trin* IV 2,4; VIII 5,7.

⁶⁷ *Trin* IV 15,20.

mérhetetlen szeretetéről. Isten Krisztusban kinyilvánult szeretetének hitbeli megismerése és hívő elfogadása ébreszt vizsontszeretetet Isten iránt. A szerető Istenhez fordulás és a hozzá való ragaszkodás révén élvezhető Isten jelenléte, velünk léte. A hitbeli megismerés még részleges, de elegendő megismerés ahhoz, hogy szerethessük Istent.⁶⁸ A teljesebb megismerés pedig mélyebb szeretethez vezet. „A hit tehát elvezet Isten ismeretére és szeretetére, aki nem egészen ismeretlen előttünk, és akire valamilyen szeretetünk is irányul. De ha jobban megismerjük, erősebben szeretjük.”⁶⁹

Ágoston azonban még ennél is szorosabbra fonja az istenismeret és az istenszeretet kapcsolatát, s a közöttük lévő viszonyba bevonja a felebaráti szeretetet is. Az első János-levél exegézise alapján egyértelműen megfogalmazza, hogy a valódi istenismeret útja a szeretet gyakorlása. A levél egyik döntő jelentőségű mondata Ágoston számára így hangzik: „Az Isten szeretet, és aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten őbenne” (1Jn 4,16). Aki gyakorolja a szeretetet, mert szereti embertársát, az ismeri és szereti azt a szeretetet, amellyel szereti testvérét. Ha azonban az Isten szeretet, akkor a felebaráti szeretet gyakorlásával, ismeretével és szeretetével magát Istent szereti. Ágoston egyenesen azt állítja, hogy a szerető ember jobban ismeri azt a szeretetet, amellyel szeret, mint testvérét, akit szeret. Ekképpen Isten ismertebb lehet a számára, mint testvére: „ismertebb, mert jelenvaló; ismertebb, mert bensőbb; ismertebb, mert biztosabb. Öleld át Istent, a szeretetet, szeretettel öleld át Istent.”⁷⁰ A felebaráti szeretet aktusa valami jelenlévő, benső, biztos, megtapasztalt és átélt valóság. Gyakorolva, megélve maga Isten lesz bensőleg ismert a szerető ember számára. A szeretet gyakorolva az ember kigyógyul keveltségéből, egyre jobban eltelik szeretettel, s így magával Istennel.⁷¹ Az istenismeret, istenszeretet és felebaráti szeretet szoros összetartozásának ezt az értelmezését támasztja alá a levél további kijelentése: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van,

⁶⁸ *Trin* VIII 8,4.

⁶⁹ *Trin* VIII 9,13.

⁷⁰ *Trin* VIII 8,12.

⁷¹ Uo.

és mindenki, aki szeret, Istentől való, és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert Isten a szeretet” (1Jn 4,7–8). Aki tehát szereti testvérét, az szeretetének gyakorlásával együtt bensőleg ismeri Istent, belső látással látja, tapasztalati megismeréssel ismeri és szereti őt, mert Isten a szeretet. Ágoston számára tehát minden felebaráti-testvéri szeretet gyakorlása az istenismeret tapasztalati útja. Minden igaz testvéri szeretet az Isten, aki szeretet, valóságából tár fel valami lényegeset. A gőg levetkőzésére és valódi felebaráti szeretetre azonban csak az képes, aki megismerte Isten alázatos szeretetét, viszonszeretetre gyulladt Istent iránt, s így jól, s egyre jobban tudja szeretni testvérét és önmagát is. Ágoston szerint egyfelől tehát ugyanazzal a szeretettel szeretjük Istent és embertársainkat, ám másfelől a szeretetnek megvan a helyes rendje. „Istent összehasonlíthatatlanul jobban kell szeretni, mint magunkat, felebarátunkat pedig úgy, mint magunkat. (...) Istent önmagáért, magunkat és embertársainkat pedig Istenért.”⁷²

Az istenhit-istenszeretet-istenismeret hármassága az örök haza felé zarándokló ember életében megbonthatatlan egységet alkotva az istenkeresés és Istenre rátalálás, majd a megtalált Isten még intenzívebb keresésének, megismerésének és szeretetének örömteli és szüntelen eseményévé válik. A hit keres, az értelem talál, majd az értelem tovább keresi azt, akit megtalált. Keresi, hogy még több szeretettel megtalálja, s megtalálja, hogy még odaadóbban keresse. Szüntelenül keresi és megtalálja a felfoghatatlan Istent. A hitben szereti, szeretettel megérti, megértve szereti és hiszi. Ebben az értelemben olvassa Ágoston a zsoltáros felszólítását Isten arcának szüntelen keresésére (*Zsolt* 105,3–4) és a Sirák fia könyvében a bölcsesség kijelentését önmagáról: „Aki engem eszik, még inkább éhezik, aki engem iszik, még inkább szomjazik” (*Sir* 24,21). S mindeközben, a legfőbb Jó keresésének és megtalálásának útján előrehaladva, maga is egyre jobba válik, istenképisége megtisztul, megújul.⁷³

Ágoston hangsúlyozza, hogy az emberi lélek istenképiségének a teljes megújulása eszkatológiai valóság, mely csak a halál utáni örök életben történik meg. Ekkor éri el a lélek a teljes hasonlóságot Istennel, ré-

⁷² Uo.

⁷³ *Trin* XV 2,2.

szesedik a maga teremtményi módjának megfelelően az isteni természetben, osztályrészéül jut Isten közvetlen, boldogító szemlélése és el nem veszíthető élvezete. Az Istenhez való teljes hasonlóná válás nem szünteti meg a teremtmény és a Teremtő természetének különbségét, hiszen egyedül Isten az örök, változatlan, tökéletesen egyszerű valóság, a lélek pedig Istenhez hasonlóná formált. Annyiban tükröz valamit Isten egyszerűségéből, hogy a színélátás állapotában nem csapong egyik ismerettárgyról a másikra, hanem egyetlen szemlélettel ismer meg, önmaga is megszilárdul a jóban, s ebben az értelemben elnyeri a változatlanlanságot.⁷⁴ A színről színre látásban a lélek nehézség nélkül fogja szemlélni az igazságot, élvezni fogja világosságát és bizonyosságát. Már nem okoskodik, nem keres és nem kérdez, eljut teljes önzonosságára.⁷⁵ A színélátásban a lélek egészen Istenhez fordul, egy lélek lesz vele (1Kor 6,14). Egyesül Istennel, részesedik természetében, igazságában és boldogságában, betelik a háromszemélyű Istennel, halhatatlanul benne él és mindent, önmagát is, a változatlan fényben, Istenben, az Igazságban fogja szemlélni.⁷⁶

⁷⁴ *Trin* XV 16,26.

⁷⁵ *Trin* XV 25,45. Ágoston szerint a beteljesedésre jutó lélek szemlélni fogja a Fiút és a Lélek örök eredését, s megérti a kettő különbségét is.

⁷⁶ *Trin* XIV 14,20.

BOLBERITZ PÁL

A törekvés filozófiája

1. Bevezetés

A törekvés egyetemesen fellelhető aktivitását ontológiai szempontból kívánom elemezni, mégpedig a keresztény bölcséleti gondolkodás tükrében. Minden törekvés, legyen az akár anyagi, akár szellemi, az alany oldaláról nézve saját lényegét kívánja kibontakoztatni, aktivizálni. A tárgy oldaláról nézve viszont valamiféle célt akar elérni, illetve a célt mint értéket kívánja önmagába asszimilálni. Minden cél érték-mozzanatot hordoz. A cél önmagában nézve: érték. Az érték: lét-többlet. A lét-többlet vonzza a tér-időben egzisztáló létezőket, melyek esetlegeseek és léthiányukat különféle létszinteken akarják kitölteni, vagyis valamiképpen a teljességre törekednek. Ám a cél nem csupán érték, hanem közelebbről nézve valamiféle jó. A „jó” ontológiailag nem más, mint ami a céljának megfelelő. Erkölcsi szempontból jó az a cselekvés, ami az erkölcsi törvénynek megfelel. Itt meg kell jegyeznünk, hogy minden élőlényben megvan az a képesség, hogy természetének megfelelő jóra irányuljon törekvő képessége. Ha ez a törekvés egy általános jóra irányul, akkor ezt váagnak (*desiderium*) nevezzük. Ha konkrét érzeki jóra irányul, akkor ez a kívánság (*appetitus*), s ha tudatosan törekszik az „értelmes, igaz jóra”, akkor akarásról (*volitio*) beszélünk. Az akarás képességének aktív potenciája, *facultas*. Csak a szellemi természetű létezők képesek az akarásra, hiszen az akarat a szellemi létezők *facultas*-a. Mivel az ember test-lélekből áll, van benne vágy, kívánság, de ezt az akarat uralja.

2. A jó és a törekvés viszonya

A lét mint lét (és a létező mint létező) amennyiben a szellem appetitiv képessége (akarás, szeretet) inclinációjának terminusa, akkor ontológiai-lag jó. A jó tehát az, ami a kívánság és a szeretet tárgya (*appetibile et amabile*). A jó sajátos szempontja (*ratio*) az appetibilitás és amabilitás. Vagyis, ha egy dolog az akarat számára nem kívánatos vagy szeretetre-méltó, akkor nem is jó.¹

A jó természete az, aminek következtében *appetibilis* és *amabilis* lehet. Miért indít kívánságra és szeretetre a jó? (Mert vonzza azt, akit kíván vagy szeret? Miért?) Azért, mert a *contingens* létező (szerető, akaró) egzisztenciája „kevés önmagának”, és kiegészítésre szorul. Az ember azt akarja, hogy léte kiegészítést nyerjen, és tökéletesítse (*perfectio*) azt, ami-re vágyakozik (*desiderabile*), amit kíván (*appetibile*), s akit szeret (*amabile*). Az értelmi *inclinatio* háttérében is ez az igény húzódik meg. Mivel az ember esetleges létező, szüksége van a létbeni tökéletesedésre. Csakhogy, míg az értelmi „vágyakozás” az igazra tisztán elvont szellemi „tárggyal” tökéletesíti a szellemet, addig az akarati *inclinatio* konkrét tárggyal gazdagít és tökéletesít. E konkrét tárgyat azonban csak azért kívánhatjuk, mert már előzőleg az értelem kialakította e tárgy igaz (ön-azonos) szellemi képét bennünk, s ezt a tökéletes képet „vetítjük” rá a konkrét tárgyra, illetve a dolog intellektuális fogalma az, ami lehetővé teszi, hogy felismerjük a dologban a „tökéletes” lét-érték-mozzanatot, ami az akaratot a kívánságra serkenti. „A jó addig és annyiban mozgatja kívánságra az akaratot, amennyiben megkívánható.”² Mind a kívánó alany, mind a megkívánás tárgya egyaránt a létbe van helyezve. Ez teszi lehetővé az inclinációt egyáltalán és az egyesülés vágyát. Míg azonban az akaratban a jó mint szellemi érték létezik (*unificalva*), addig a tárgyban konkrét formájában (azaz *multiplicitás*ban). Az akarás aktusa a konkrétban megragadja az elvont mozzanatot, s ezért fogadja el mintegy „idealizálva” a konkrét jót is. Az akarat sohasem nyugszik meg a konkrét véges jó birtoklásánál: az egész lét értéktartományát kívánja

¹ Vö. J. DE FINANCE, *La motion du bien*, in *Gregorianum*, 1958, 5–42.

² SZENT TAMÁS, *De Veritate*, 22.22.

magába egyesíteni. Az akarat az egész és hiánytalan jót akarja: tehát az akarat tárgya a tökéletes, jó és értékes lét. A jó tehát nem más, mint a tökéletes (azaz minden hiányosságot nélkülöző) lét. Ez a jó természete: „*Manifestum autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem.*”³ „*Perfectum dicitur unumquodque, quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent.*”⁴

A jó a törekvés céljaként tudatosul bennünk. A jó maga a cél, amennyiben a megkívánás tárgya lehet. „*Id autem ad quod tendit appetitus est finis.*”⁵ A jó tehát a tökéletes lét (létező) a célhoz való viszonyában. A dolog akkor és annyiban jó, amennyiben működésének (*operatio*) célja mindenestül (*simpliciter*) tökéletes. A működés visszahat a működés alanyára és tökéletesíti. A dolog önmagában (lét-módja, természete szerint) is jó – *secundum quid* –, amennyiben megfelel belső céljának, olyan, amilyennek lennie kell. Mindenestül azonban csak akkor lehet jó, ha „kilépve önmagából”, más létezőkhöz való viszonyában és működésében is jó, azaz a tökéletes cél irányában tevékeny. Ebben az esetben mondjuk azt, hogy a dolog mindenestül (*simpliciter*) jó, ti. a tökéletes célhoz való vonatkozásában. A cél ugyanakkor csupán „kiegészíti” a dolog, „ön-célját”, s így a dolog esetleges léte nyitott a cél felé, ami csak a tökéletes és szükségszerű lét lehet.

3. A törekvés és a jó természetes vágya a létezőkben

A jóra való vágyakozást a távollévő jó szítja fel bennünk. A vágy (*desiderium*) a távollévő jóra való törekvés (*tendentia*). Ha a távollévő jó nem lenne nekem jó, akkor nem is vágyakoznék utána. Szent Tamás szerint a vágyakozás feltételezi a szeretetet, és a szeretetben van megalapozva.⁶ Szeretet nélkül vágyról sem beszélhetnénk. Tudatunk (*conscientia*) a jót nem elvontan, hanem magunkhoz vonatkoztatva

³ Uő, *S. Th.* I.5,1

⁴ Uő, *De Spir. creat.* a.8.

⁵ Uő, *In Met.* I. II. n. 179.

⁶ Uő, *S. C. G.* 4,19 c.

„mint az én javamat” fogja fel. Azonban csak „az jó nekem”, ami számomra *conveniens* (megfelelő) és valami közös természetűséget (*connaturalitas*) is érzek a jóval. A vágyakozás mintegy leleplezi bennem az alapvető szeretetet és közös-természetűséget, továbbá a „rokonságot” a megkívánt dologgal (végső soron magával a léttel). Leginkább önmagammal szemben ismerem fel ezt a közös-természetűséget – miközben a vágyakozás aktusát gyakorlom –, s e közvetlen tapasztalatom alapozza meg a helyes önszeretetet. Ugyanakkor azonban azt is észre kell vennem, hogy nem vagyok elég önmagamnak (hiszen esetleges létező vagyok), s szükség van más javakra is, hogy átmeneti gyógyulást szerezzek esetlegességem sérüléseire. Az önszeretet viszont annyira közvetlen tapasztalásom, hogy csak ehhez viszonyítva, ennek mértéke szerint tudom szeretni a más javakat is.

Minden létező aktivitásának gyökere az a törekvés, hogy azzá legyen, amivé lényege (természete) szerint lennie kell. Ez az önmegvalósulás (a személytelen létezőknél) és önmegvalósítás (a személyes létezők esetében) teszi lehetővé a létezők sajátos létmódjának kialakítását. Minden létező sajátos létmódjának megfelelő tökéletességre törekszik. Ez a szempont nyújt magyarázatot a lét aktivitására, arra, hogy a létezőket ne csupán statikusan, hanem dinamikusan is szemléljük. A szeretet a létezők aktivitásának gyökere, s ez nem más, mint a tökéletességre törekvés. A természetes szeretet szítja fel a természetes vágyat, a természetes vágy pedig a természetes kívánságot a cél elérésére (*appetitus naturalis*).

4. Isten mint végső cél a létezők természetes vágyának tárgya

Minden létező természeténél fogva arra törekszik, hogy önmagával azonos legyen és létmódja lényegének megfelelő létét mint célt elérje, mégpedig tökéletes fokon. Másképpen megfogalmazva: minden létező a maga célját kívánja elérni, azaz jó akar lenni. A létezők jósága minden vágy és törekvés alapja. A kívánság (*appetitus*) nem más, mint a létezőknek az a törekvése, hogy létüket „gyakorolják”, mégpedig a cél felé irányuló vonzódás értelmében.

A lét mint lét egyetemes aktualitás, mert minden létezőnek a lét adja meg a létezés lehetőségét. A létezők ontológiailag azért lehetnek jók, mert a lét maga is jó (amennyiben céljára irányul). „*Esse autem in quantum huiusmodi, bonum est.*”⁷

Minden létező – mivel a létre irányul – az egyetemes jóra is törekszik. A létezők a maguk létmódjának megfelelően részlegesen valósítják meg a jót, ezért különféle értelemben nevezhetők jónak. Jóságukban mégis van valami közös mozzanat: a függés (*dependentia*) az egyetemes jótól, amely viszont az önmagában fennálló szükségszerű jótól (*Bonum subsistens*), az Istentől függ. Mivel Isten a legfőbb jó, ezért a véges létezők végső célja is egyben. A többi cél csupán annyiban lehet cél, amennyiben a végső célhoz van rendelve (*ordinatur*). A lét és a létezők csak annyiban nevezhetők jónak, amennyiben az isteni Jóságban részesednek. A kívánság csak annyiban fejthet ki hatást az emberre, amennyiben a részleges jó az abszolút jó befolyása alatt áll és valamiképpen visszatükrözi. A végső „cél-ok” teszi lehetővé a közvetlen „cél-ok” hatását, mely vonzza a kívánságot és törekvésre indít. Az ember nem kívánhatja a véges jót a végtelen jóra való vágyakozás nélkül (akár bevallja ezt magának, akár nem).

Ha megszűnne az isteni jóság vonzása és befolyása a rész-javakra, *ipso facto* megszűnne a rész-javak vonzási ereje is az akaratra. Tehát minden részleges létező – sajátos létmódjának (befogadó képességének) megfelelően részesedik az isteni jóságban, s az abszolút Jó vonzásában van.⁸ Így tehát minden létező természete szerint arra törekszik, hogy önmaga tökéletességét megvalósítsa, s ezt azért teheti, mert természete szerint az Istenre irányul.⁹

Önmagát sem akarhatná (szerethetné), ha az isteni jóság nem vonzana. Minden létező tehát természetes kívánsággal (*appetitus naturalis*) vonzódik önmagához, akarja a maga tökéletességét azért, mert Istenhez vonzódik. Önmagát is azért szereti természetes kívánsággal, mert *praeoperative* már Istent is szereti, akit önmagáért (vagyis a maga objektív tö-

⁷ Uő, *De Potentia*, 3.6.c.

⁸ Uő, *S. C. G.* 3.22

⁹ Uo. 3.24: „*Planum igitur*”.

kéletességéért) szeret. A létezők tehát *naturaliter* arra törekszenek, hogy asszimilálódjanak Istenhez, aki végső céljuk és javuk. (NB. Még az ördög is az Istent „majmolja”).

A dolgok természetes végső célja (*finis ultimus naturalis*) vagy a dolgok belső célja (*finis intrinsecus*), alanyi célja (*finis quo*), hogy sajátos létmódjuk határain belül, azaz önmaguk megvalósításának útján ériék el az Istent. Isten viszont a létezők természetfölötti célja (*finis supernaturalis*), vagyis az igazi külső cél (*finis extrinsecus*), a tárgyi cél (*finis quī*), amit mint végső jót a létezők birtokolni akarnak.

Akarata csak személyes létezőnek lehet. Az ember személyessége, kíváno képessége esetleges és részleges, ezért Isten felé is csak részlegesen tud törekedni. Közvetlenül nem Istenre, a végső jóra törekszik, hanem az Istenben részesedett részleges javak felé hajlik. Csupán ezeken keresztül, közvetve tud Isten felé törekedni. A részleges javak közül is csak azok felé törekszik (azokat kívánja asszimilálni, hogy tökéletesedjék), melyek connaturalisak, azonos természetűek vele. Az ember annyiban képes a részleges javakat megkívánni, amennyiben azok az isteni Jóságban részesednek.

A testi létezők az anyagi hordozó transmutációiként jönnek létre. A szellemi létezők, a szellemiség következtében, képesek olyan működést (*operatio*) kifejtetni, amely által lehetőség szerint akárminvé lehetnek, hiszen az egyetemes lét és a jó az, amiben részesednek. Ezért a törekvés is bennük transzcendentális jellegű: úgy is mondhatjuk, hogy közvetlenül kívánják (*appetitu immediato*) az Istent, mint transzcendentális törekvésük végső célját. Képesek az Istent önmagáért is akarni, és minden egyéb célt annyiban kívánnak, amennyiben az a végső célhoz elvezet. Így érthető, hogy a szellemi létező képes arra, hogy közvetlenül a teremtetés útján „szülessék” Istenből.

Isten a szellemi természettel felruházott teremtményeket vonzza jóságának ereje által, jóllehet a szellemi létezők sajátosabban tükrözik az isteni Jóságot a vele való *connaturalitas* (vö. istenképiség) folytán. Ezért van az, hogy a szellemi létezőknek Istent mindenekfölött szeretniük kell, hiszen természetük is erre van ráhangolva. Isten szerető vonzása minden létezőre kiárad, s mindnyájan részesednek az ő jóságából (jóllehet nem minden létezőben tudatosul az isteni jóság). Az isteni jóság

vonzásával át- meg átjárja a teremtményeket: „*Deus est intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse.*”¹⁰

Az Isten utáni vágy a legalapvetőbb a teremtményekben, s az Isten oldaláról, a teremtet világ felé kiáradó szeretet az, ami e vonzást és vágyakozást felidézi és okozza. Minden létező, amennyiben tevékeny, közli (*communicatio*) is a jót, ami benne van, hiszen a cselekvő annyiban cselekszik, amennyiben *actusban* (ténylegességben) van, illetve amennyiben tökéletes, azaz jó. Miközben a cselekvő tevékeny, magához hasonló (*connaturalis*) *effectust* hoz létre. Az *effectus* tehát jó, mivel az ok jóságában szükségszerűen részesedik.

Minden létező az isteni aktivitástól függően képes csak cselekedni, és jóságát az isteni jóságtól függően tudja csak közölni. Ilyen értelemben minden létező, mely a maga módján közli, s eszköz-szerűen továbbadja az isteni jóságot, egyben az isteni gondviselés eszköze is lehet. Ebben a megvilágításban az emberi történelem is, jóllehet az emberi rosszakarat és számos visszahúzó erő ellenére bontakozik ki, Isten eredeti szándékát valósítja meg a világban: Isten dicsőségét az emberek között az egyház közvetítésével.

¹⁰ Uő, *De Potentia* 3,7.

TÓTH BEÁTA

Megjegyzések a szeretet természetrajzához

1. Az emberi létezés dinamikája

A vágyódó ember helyzetének megrázó huszadik századi tapasztalatát fogalmazza meg a fiatal Szabó Lőrinc *Nyugtalanság* című, 1925-ben írt versében.¹ Bár a versben nem szerepel a vágy szó, a nyíl metaforája, mellyel önmagát, s egyben léthelyzetét szimbolizálja, félreérthetetlenül utal a törekvések és a vágyak számára gyötrő és nyugtalanító dinamikájára. Céltalan, gyilkos és önpusztító dinamikáról van-e itt szó vagy a megsemmisítés–megsemmisülés vágyán túl felsejlik egy felszabadító végső egyesülés és megnyugvás vágya? Nehéz eldönteni. Mindenesetre a vers jól példázza az önmagára utalt, szekuláris világba zárt ember paradox küzdelmét egy őt mintegy kívülről meghatározó kényszeres iránykeresés tapasztalatával, a kielégületlen vágyak hadának széthúzó erejével, a reménytelenül evilágba zártan transzcendáló mozgás értelmetlenségével:

Remegő nyíl: mibe csapódjam?
Ezerfele nézek,
valamit keresek,
széthordanak a szemeim
és összerak a pillanat.

¹ SZABÓ LŐRINC, *Nyugtalanság* (1925).

Rettenetes ez a nyugalanság:
tízezer éhes nyíl vagyok.
Bár csaphatnék a világ husába
vagy hevernék már
összetörve a porban!

E két rövid versszakból álló költemény, egy ifjú költő merészen nihilista diagnózisa, felveti számunkra a kérdést, milyennek írja le a keresztény teológia a vágyódó embert, miben látja tragikumát és boldogságának lehetőségét? Milyen az emberi vágy természete? Teher-e vagy inkább áldás a vágyak tarkította emberi lét?

Úgy érezzük, a modern költő nyugalansága valahol rokon Szent Ágoston nyugalanságával a *Vallomásokban*, ám a diagnózison túl Ágoston a honnan és a hová kérdését is felteszi: a nyugtalan szív az ő hite szerint Isten teremtménye, Őbenne igazi, végső megnyugvást is remélhet majd.² De vajon mi is a vágy, hová sorolhatjuk, hogyan definiálhatjuk, és mi különbözteti meg társától, a szeretettől? A metafizikai megfontolásokon túl (ám azoktól nem függetlenül), hogyan tekintsük az emberben születő-kialvó vágyakat, az ember felépítésének mely részéhez soroljuk azokat? S legfőképpen, van-e a vágnak sajátosan teológiai jelentősége, olyan, amely megkülönböztetheti filozófiai párjától? E dolgozat a vágyat antropológiai szempontból, az emberi érzelmvilághoz tartozóként vizsgálja, s egyben igyekszik felvázolni a tágabb horizontot, az érzelmek teológiai helyének és megítélésének problémáját is.

2. Módszertani nehézségek

Az érzelmvilágról való gondolkodást azonban számos, a hagyományból örökölt és máig megoldatlan kérdés nehezíti. Az első számú nehézséget a szakkifejezések sokfélesége és nehezen megkülönböztethető volta okozza, s a kifejezések összevisszasága mögött nyilvánvalóan a

² „Te ébreszted föl magasztalásod örömét, mert magadért teremtettél bennünket és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned.” AURELIUS AUGUSTINUS, *Vallomások* I 1., Gondolat, Budapest, 1982, 23.

fogalmak egységes rendszerbe illesztésének lehetetlensége húzódik meg. A görög *pathosz* és a latin *passio* magyar fordításaként a szenvedély szavunk kínálkozna a legalkalmasabbnak, mivel ez a szó, hasonlóan görög és latin megfelelőjéhez, egyben érzékelteti az érzelmi mozgásnak a szenvedéssel, valamilyen hatás elszenvedésével való kapcsolatát, s az ebből fakadó alapvetően negatív felhangot. Azonban a szenvedély szó jelentésének azon összetevője, amely tartós és erős érzelmi felindulásra utal, nem elengedhetetlen része a *pathosz* vagy *passio* eredeti fogalmának, ezek sok esetben egyszerűen érzelmi mozgást, rezdülést jelentenek a tartósság és az erőteljesség felhangja nélkül. A szenvedély szónak további hátránya, hogy régies csengése sokszor idegenként hat egy mai szövegkörnyezetben, szükségtelenül nehezítve a tárgyalásmód menetét, ezért sokan az érzelem szóval igyekeznek visszaadni azt a tartalmat, amelyet hagyományosan a *pathosz* vagy *passio* jelölt.

Ez esetben viszont azzal a nehézséggel vagyunk kénytelenek szembenézni, hogy a mai érzelem szavunk mögött olyan fogalom húzódik, amelyet már a modern érzelemléleltetés alakított, és amely több ponton eltér az eredeti *pathosz* vagy *passio* fogalmától. A modern érzelem fogalomban nem játszik többé alapvető szerepet a „valamilyen külső hatás elszenvedésének”, illetve a negatív változásnak a mozzanata, azonkívül gyűjtőfogalomként átfogja a lelki jelenségek egészen széles skáláját, az érzékiség területétől egészen a kognitív állapotokig, amelyeknek csak egy része tartozik a *passio* eredeti fogalmához. Ezek a nehézségek általánosak a szakirodalomban, nemcsak a magyar nyelvhez köthetők, és egyértelműen megnyugtató megoldás eddig még nem bontakozott ki. A továbbiakban – csatlakozva a többségi gyakorlathoz – az érzelem szóval igyekszünk visszaadni a *pathosz* és a *passio* jelölte tartalmakat, nem feledve azonban a háttérben húzódó jelentős fogalmi eltolódásokat.

Egy következő nehézség éppen abból adódik, hogy az ókorban és a középkorban nem volt egy, a mai érzelem fogalmához hasonló gyűjtőfogalom, s így, amit mai szemmel összetartozónak érzünk, az a korábbi szerzőknél külön kategóriákban kap helyet. E kategóriák egységben látása sokszor a szakembereknek is nehézséget okoz, s nem csak ma, hanem a történelem során, az egyes szerzők egymást való értelmezésében is torzulásokat, változásokat okozott. Könnyen el lehet síklani például

Aquinói Szent Tamás kétszintes érzelmelfogása fölött, amelyben nemcsak az érzéki törekvőképességhez köthető, sajátos értelemben vett érzelmek (*passiones animae*) kapnak helyet, hanem egy kevésbé világosan körülhatárolt, mégis rendkívül jelentős terület is, az értelmi törekvőképességhez köthető intellektuális affektusok/affekciók világa.³ Tamás ezeket nem jelöli egyértelmű következetességgel (az általa használt kifejezések: *affectus*, *affectio*, *affectus sine passione*, *affectio intellectiva*, *simplex affectus*), de egyértelműnek látszik, hogy ezeknek a kognitivitásban gyökerező érzelmeknek a paradigmáját az érzékiségben gyökerező érzelmek adják, és Tamás szeretet- és vágy-felfogása teljességgel érthetetlené válik e nehezen kibogozható distinkció figyelembe vétele nélkül. Ráadásul Tamás beszél a *passio*-k egy olyan csoportjáról is, amely a mai felfogás szerint nem tartozik az érzelmek közé. A tamási testi szenvedély, *passio corporalis*, olyan érzéseket/érzeteket jelöl (pl. éhség, szomjúság, fizikai fájdalom), amelyek teljességgel kívül esnek az érzelmek mai gyűjtőfogalmának körén.⁴

Nem csoda hát, hogy a fogalmi és szókinszbeli tanácstalanság erősen érezteti hatását a témát tárgyaló filozófiai és teológiai lexikonok szócikkeiben is, nem kis fejtörést okozva az egységes tájékozódási pontot kereső olvasónak. S itt nyilvánvaló, hogy a fordítás nehézségei csak részét képezik a mélyebben meghúzódó fogalmi zűrzavarnak. Az affektus, szenvedély, érzelm, érzés szavak más és más interpretációt kapnak akár egy egyszersző lexikon különböző szócikkeiben is. Másutt az öröklött skolasztikus fogalmak erőteljesen keverednek egyes modern kori elképzelésekkel, szinte átláthatatlan szellemtörténeti bonyodalmat eredményezve.⁵

³ Lásd Nicholas E. Lombardo magyarázatát. NICHOLAS E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington, 2011, 75–93.

⁴ LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 17.

⁵ Ilyen heterogén látásmód bontakozik ki például Herbert Vorgrimler *Új teológiai szótárából* (Göncöl kiadó, Budapest 2006), ha összehasonlítjuk az „Érzés, érzelm”, „Affektus”, „Szenvedély”, „Szeretet” címszavakat. Az „Affektus” címszóban például ezt olvassuk: „A régebbi teológia nemigen tett különbséget affektus (lat. = állapot, hangulat, érintettség) és szenvedély között.” (18. o.) A „Szenvedély” szócikkben vi-

Ha mindehhez hozzávesszük, hogy az érzelem fogalmának mind a mai napig nincs általánosan elfogadott definíciója, és hogy jelenleg is egymással versengő elméleteket találhatunk az érzelmek mibenlétéről, szerepéről és struktúrájáról, akkor megérthetjük azt a roppant nehézséget, amellyel a teológiának szembe kell néznie, amikor az emberi érzelmvilág teológiai jelentőségét kutatja.⁶

Felvetődik azonban még egy kérdés a dolog természetére vonatkozóan: vajon nem magában a vizsgált jelenségben rejlik-e a nehézség gyökere, nevezetesen, hogy amíg az értelmet és a gondolkodást viszonylag autonóm, stabil, átlátható és jól felosztható, definiálható területként tapasztalja meg a reflektív gondolkodás, addig az érzelmek birodalma valahogyan mindig is a kiszámíthatatlan, idegen befolyásoknak kitett, kaotikus erőket jelképezi az emberben.⁷ Vagy talán éppen e szelemtörténeti fikció alaposabb vizsgálata és korrekciója lehetne a cél? A továbbiakban aligha meglepően nehéz feladatra vállalkozunk, amikor

szont ez áll: „A skolasztikus antropológiában az ember érzéki törekvőképessége és annak aktualizálása; erősebb és tartósabb, mint az affektus.” (598. o.) Az érzést/érzelmet így határozza meg a szótár: „Az érzés alapvető élmény- és tapasztalásforma; erőteljes, a gondolkodástól különböző érintettség a pszichikus központban (a szívben, a lélekben), amely emocionálisan, verbálisan és testbeszéd útján nyerhet kifejeződést. Fogalmilag az érzést csak a 17. sz. óta szokás megkülönböztetni az affektusoktól.” (158. o.) Jól példázzák e bonyodalmat a Walter Brugger által szerkesztett *Filozófiai lexikon* (Szent István Társulat, Budapest, 2005) érzelmekkel kapcsolatos szócikkei is (szerzőjük Alexander Willwoll), amelyekben keverednek a skolasztikus elképzelések a modern filozófia meglátásaival; vö. „Érzés, érzelem”; „Szenvedély”; „Szeretet”.

⁶ Mindezekon felül pedig bonyolítja a helyzetet a filozófiai és a teológiai érzelmfelfogások közötti kölcsönhatás, főképpen a mai szekuláris érzelmfilozófiák sokszor fel- és el nem ismert teológiai gyökere, és a teológiai alapfeltevések szekuláris torzulásai, módosulásai. Lásd THOMAS DIXON, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

⁷ John Milbank szerint ez a gondolat állhat az érzelmek negatív szemlélete mögött, amelyet azonban a kereszténység nem vesz át egy az egyben. JOHN MILBANK, *Immutabilité Divine/Impassibilité Divine*, in JEAN-YVES LACOSTE (szerk.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, PUF/Quadrige, Paris 2002, 561–563. Milbank Herbert Frohnhofen könyvére támaszkodik; lásd HERBERT FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou: über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenväter bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Peter Lang, Frankfurt 1987, 13–123.

röviden szemügyre vesszük az érzékevilág teológiai megítélésének alakulását.

3. A keresztény érzékefelfogás filozófiai gyökerei

A keresztény teológiát sokszor éri az a vád, hogy a történelem folyamán gyanakvóan tekintett az emberi érzékevilágra, az érzéki vágyakban a bűn forrását látva, az ezektől való megszabadulást vagy legalábbis elfojtásukat szorgalmazta, torz embereszményt állítva ez által a hívő ember elé. Míg e vád nyilvánvalóan a keresztény hagyomány nem megfelelő ismeretéből származik, arra a tényre azonban ráirányítja a figyelmünket, hogy a modern teológia valóban adós lehet az érzékevilággal kapcsolatos örökölt és újabban szerzett tudásának rendszerezésével, saját hagyománya alaposabb ismeretével, hiszen sokszor talán maga is inkább kitérni igyekezett a kérdés nehézsége elől, talán egy kissé kevésbé gondolta fontosnak az alsóbb rendű képességekben lakó rakoncátlan érzelmeket az istenképmásíságot hordozó felsőbb rendű és megbízhatóbb ésnél.⁸

Az érzelmek másodlagosnak tartott, nehezen átlátható világától való idegenkedés megmutatkozik abban a közkeletű nézetben is, amely szerint a szeretet nem érzéke, hanem akarati dolga, s amelynek egy jellegzetes tudományos megfogalmazását találjuk a következő szócikkben, amely a szeretet fogalmát tárgyalja:

„Szeretet az akaró szellem eredendő értékigenlő és értékalkotó képessége. Lényegileg és élménymagvában szemlélve a szeretet akarati magatartás [...] Rendszerint – de nem szükségképpen – kisugárzik az érzékei életre, amely hordozza, mégsem pusztá gyönyörézet, és nem is valamiféle elszigetelt „magasabb érzés”. Így például egy személy (például Isten) legmagasabb szintű akarati értékelése akkor is megtörténhet, ha az érzéke más értékskálát követ.”⁹

⁸ Például WOLFGANG BEINERT (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona* (Vigilia, Budapest 2004) nem tartalmaz az érzelmekkel foglalkozó szócikket, amíg az ész kérdését külön szócikk tárgyalja (182–183.).

⁹ ALEXANDER WILLWOLL, *Szeretet*, in WALTER BRUGGER (szerk.), *Filozófiai lexikon*, 390–391.

S habár e megfogalmazásban felismerjük Szent Tamás gondolkodásának alapelemeit, Tamás teológiáját alaposabban szemügyre véve világossá válik ezek nyilvánvaló módosulása, torzulása a fenti gondolatmenetben. Szent Tamás ugyanis nem állítja szembe a szeretet érzelmét valamifajta érzelemmentes akarati szeretettel, éppen ellenkezőleg, a pusztá jóakarat és a szeretet különbségét hangsúlyozza. A különbség szerinte éppen abban áll, hogy a pusztá jóakarat nélkülözi a vágyat és az érzelmi összetevőt, míg a szeretet minden szinten (tehát érzéki és intellektuális szinten is, sőt a természetfeletti *caritas* szintjén is) érzelmi érintettséget, az érzelmek egyesülését is feltételezi egyben.¹⁰

Érthető a teológia idegenkedése attól, hogy a szeretetet és a vágyat egyszerűen érzelmekként kezelje. Kifejeződik ebben az a meggyőződés, hogy a szeretet nemhogy nem pusztá érzelem, hanem tulajdonképpen nem hasonlítható semmihez, valahogyan önálló kategóriát alkot, amely olykor vetekszik még az értelem elsőbbségével is, s innen ered meghatározásának végső lehetetlensége is. Ám ha közelebbről megvizsgáljuk a teológiai hagyományt, azt láthatjuk, hogy éppen az alapérzelmek egyikeként felfogott szeretet lesz az az erő, amely alapvetően átrendezi a keresztény gondolkodást a görög filozófiai gondolkodáshoz képest, s amely fokozatosan a sajátosan keresztény érzelmelfogás sarkkövévé válik.

A korai kereszténység nyilvánvalóan örökli a görög filozófia különféle elgondolásait az érzelmek helyéről és szerepéről az emberben, s örökli egyben a filozófia tanácsstalanságát is azt illetően, hogy a szellemi képességek mennyiben függenek össze az érzelemvilággal.¹¹ A különböző filozófiai irányzatok vizsgálata alapján két szögesen ellentétes álláspont rajzolódik ki: az egyik (melynek legkövetkezetesebb képviselői a sztoikusok voltak) az értelmes lélek egyneműségét hirdeti, s mint ilyenben az érzelmeknek semmiféle helyet nem biztosít, a másik alapvető álláspont szerint (ide sorolhatjuk minden különbségük ellenére Platón és

¹⁰ *Summa Theologiae*: II-II. q. 27. a. 2. Szent Tamás kivételes esetként említi az elenségszeretetet és azok szeretetét, akiket nem ismerünk (ez esetekben hiányozhat az érzelmi mozzanat), azonban szerinte a szeretet legfontosabb fajtája az, amikor azokat szeretjük az érzelem egyesülésével, akik közel állnak hozzánk; *De caritate*, art. VIII.

¹¹ Affektus in HERBERT VORGRIMMER, *Új teológiai szótár*, Göncöl kiadó, Budapest 2006, 18.

Arisztotelész filozófiáját) az érzelmek szerves alkotórészei a léleknek, bár pontos helyüket illetően például maga Platón is különböző válaszokat látszik adni pályája egyes szakaszaiban.¹²

A sztoikus felfogás tehát az érzelmentes élet ideálját hirdeti (a teljes *apatheia*, szenvedélymentesség eszményét), mivel az emberi élet célját a kozmikus értelem felé fordulásban, az ezzel való harmóniában látja, szemben az önmaga felé forduló emberrel, akiben az egyetemes értelemről való elfordulás miatt hamis ítéletek, érzelmek keletkeznek, amelyek teljességgel félrevezetik az erényes élet útjáról. Az ilyen ember, az irracionális és természetével ellenkező érzelmek ítéleteit követve tévesen azt hiszi, hogy az erényeken kívül más dolgok is fontosak, és nem tudja megvalósítani a bölcs erényes életét. A bölcs ember csak a biztos kognitív alappal rendelkező tartalmakat és jelenségeket fogadhatja el valóságnak, az érzelmek mint hamis ítéletek veszélyesek és károsak, a túlük való megszabadulás a cél. A sztoikus filozófia az érzelmeket négy fő típusra osztja, melyek közül kettő a jelenre – gyönyör (*hédoné*) és a fájdalom/szomorúság (*lűpé*) – kettő pedig a jövőre – vágy/kívánság (*epithümia*) és félelem (*phobosz*) – vonatkozik.

A sztoikus felfogás azonban mégsem ennyire egyszerű, mivel két ponton mintha engedményt tenne valamiféle analóg érzelmisség létjogosultságának. Az egyik pont inkább gyakorlati megfontolásokból ered. Arra a kritikára, hogy egyetlen ember, még a bölcs sem képes teljességgel például a harag érzelme nélkül élni, megalkotják azt a fogalmat, melyet jobb híján elő-érzelmenek nevezhetnénk, és amely kissé módosult formában ugyan, de egészen napjainkig hatást gyakorol az érzelmek különböző elméleteire. E nézet szerint az „elő-érzelem” olyan spontán érzelmi reakció, amelyről senki sem ment, de amely még nem számít érzelmenek, mivel nélkülözi az ember tudatos beleegyezését, elfogadását. Ilyen akaratlan, az érzelmet még csak előkészítő első rezdülések a bölcs emberben is vannak, de a második mozzanat, az akaratli beleegyezést követő harag, a valódi érzelem, már nem lehet jelen a lelkében.¹³

¹² Az ókori érzelmeofilozófiák történeti áttekintéséhez lásd SIMO KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, 5–110.

¹³ Knuuttila szerint e gondolat részletes kifejtését találjuk meg Seneca *De ira* című művében; S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 65. Megjegyez-

A második pontosítás inkább a teória elvi következetességének igényéből fakad, nevezetesen a sztoikus elképzelés radikálisan kognitív voltából. E radikális elképzelés az egynemű, teljesen racionális lélekben megengedi bizonyos „jó érzelmek” (*eupatheiai*) jelenlétét, amelyek tulajdonképpen a rossz és hamis ítéletek/érzelmek értelmi síkra transzponált, helyes párijai. Ily módon tehát gyönyör helyett lehet az értelemről átjárt, teljességgel kognitív öröm, boldogság, jókedv és gyönyörködés a bölcs lelkében. Félelem helyett óvatosság és tisztelet, kívánság helyett pedig jóakarát, nagylelkűség, kedvesség és szeretet. Bár az *eupatheiai* pontos mibenléte máig is vitatott, egy valami biztosnak látszik: bármennyire is csak analóg értelemben, de mégiscsak az érzelmvilágnak helyet biztosító gesztust érhetünk itt tetten.

A másik álláspontnak, amely elismeri az érzelmek létjogosultságát az emberben, a két legfőbb képviselője Platón és Arisztotelész. Platón korai dialógusaiban (legfőképpen a *Phaidónban*) az érzelmek helyét a testbe helyezi. Később, három részre osztott lélek elképzelésében egyértelműen helyet ad az érzelmek világának. A mi szempontunkból érdekes mozzanat a platóni elgondolásban, hogy háromrészes felosztása munkássága során változni látszik. Míg Az *államban* magát a lelket osztja három részre (értelmes, indulati és vágyó részekre, melyek közül a középső indulati *thümoeidész* az érzelmek helye), a *Phaidroszban* a lélek legmagasabb, halhatatlan része nyer hármass felosztást, s úgy tűnik a változtatás hátterében Platón gazdagodó szeretetfelfogása áll, amely immár felismeri az érzéki *erósz* jótékony hatását a megismerésre is. A három részre osztott halhatatlan lélek részben így megjelenik a racionális *erósz* az érzéki *erósz* párjaként. Ennek megfelelően az érzelmek szere-

zük, hogy Aquinói Szent Tamásnál is megtalálható e megkülönböztetés későbbi formája Krisztus érzelmvilágának tárgyalásánál, melyet Tamás valószínűleg Szent Jeromostól vett át. Jeromos alkotja meg a „*propassio*” kifejezést a sztoikus megkülönböztetés mintájára, bár nem teljesen azzal megegyezően. (*Commentariorum in Matheum* 4. 26. 37.) Szent Tamás szerint Krisztus érzelmei különböztek a mieinktől abban az értelemben, hogy *propassio*-k voltak, azaz olyan érzelmek, amelyek teljesen összhangban voltak értelmével: nem irányultak tiltott tárgyra, nem előzték meg az ész ítéletét, és nem akadályozták értelmét a jó megtételében (STh III. q. 15. a. 4.). Lásd LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 210–212 és PAUL GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorf, Münster 2002, 333–374.

pének általános megítélése is változik nála, korábbi negatív szemlélete, amely nem lát semmi hasznosat a vágyak és szenvedélyek meglétében, később enyhül, és felismeri az érzelmi alapú ítéletek pozitív episztomológiai szerepét az értelmes lélek egészére nézve, melynek kiművelése az ember kitüntetett célja kell, hogy legyen. Ráadásul mintha Platón is megkettőzné az ember érzelmvilágát azt sugallva, hogy az értelmes résznek is megvannak a sajátos vágyai és élvezetei, melyek közül a legfontosabb az igazság és a bölcsesség szeretete.

A platóni, a középső és új platonikus *apatheia* eszménye nem az érzelmektől való teljes megszabadulásban áll, hanem azok szigorú értelmi ellenőrzésében, egy aszketikus ideálban, és abban a törekvésben, hogy a lélek felső, értelmes része minél jobban teret nyerjen az ember életében. A cél az istenihez való hasonulás, és ilyen értelemben a lélek legfelső részében megvalósított szenvedélymentesség, azonban Plótinosz például megengedi valamifajta érzékek feletti érzelmek lehetőségét az isteni eredet misztikus tapasztalatában, elindítva ezzel, Órigenészen keresztül, egy hosszú misztikus keresztény hagyományt. Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a platóni irányvonal az érzelmeket az ember alapvető adottságának tekinti, és nem a tőlük való teljes megszabadulást tűzi ki célul, hanem megfelelő kezelésüket tartja fontosnak.

Arisztotelész, Platónhoz hasonlóan, de Platónnál egyértelműbb bizonyossággal, természetes emberi adottságnak tartja az érzelmeket. Közismerten pozitív megítélésében az érzelmek elengedhetetlen feltételei a jó élet megvalósításának, s mivel filozófiája egészében nem a kontingens létezőktől való elfordulás a cél, az időleges dolgoktól való függeszt elfogadja az emberi lét természetes alaphelyzetének, s vele együtt a világban levő érzékelhető és változékony dolgokhoz kapcsolódó érzelmeket is. Az *apatheia* érzelmentes állapota nála egyenesen betegség jele, az ember mentális zavarára utalhat vagy a gonoszságban megrögzött állapot érzéketlenségéről árulkodik. Test és lélek szoros egységét hirdető filozófiája nyitott az érzelmek nélkülözhetetlen szerepének elismerése felé.

4. A teológiai szempontú átalakulás

A keresztény elképzeléseken az idők folyamán mindhárom filozófiai irányzattal való számvetés felismerhető nyomot hagyott, olyannyira, hogy ezek egyes elemei nem kevészer keverednek, sajátosan keresztény színezetű és teológiai alapvetésű érzelem felfogást eredményezve. S itt nem csupán egyszerű átvételről, az elemek újszerű ötvözéséről van szó, inkább azok tudatos átalakításáról, keresztény szempontú átértelmezéséről, még akkor is, ha bizonyos pontokon az öröklött filozófiai előfeltevések túlságosan nagy hatásúnak bizonyultak ahhoz, hogy a keresztény gondolkodásmód teljesen átformálhassa azokat. Maradnak tehát érdekes törések, nehezen illeszkedő elemek és részterületek, mindazonáltal az átformáló, alakító szándék nyilvánvalóan kitapintható.

Hozzáadódik mindehhez az a nyilvánvaló tény, hogy az érzelmekről való keresztény diskurzus a legtöbb szerző esetében nem alkot összefüggő elméletet, hanem különböző részterületeken jelenik meg, hosszabb-rövidebb gondolatmenetekben, néhol pedig csak futó megjegyzésekben. Ilyen részterületek az eredeti állapot emberének és a bűnbeesés utáni ember helyzetének felvázolása, Krisztus emberségének, és ezen belül érzelmvilágának vizsgálata, a megváltott és a megszentelő kegyelem állapotában élő ember és a boldog színelátás feltámadt emberségének leírásai. Az egyes szerzők nem mindig képesek e részterületek teljes harmonizálására, s nem is céljuk egy teljesen koherens érzelem-elmélet kialakítása. S még Aquinói Szent Tamásnál is, aki pedig az érzelmekről a legátfogóbb és a leghosszabb összefüggő értekezést írja, megfigyelhető a mai szemmel összetartozónak tekintett témák széttagolása.¹⁴ Az érzelmekről szóló részben például nem kap helyet az affektusok, az intellektuális érzelmek világa, ezekről sehol sem értekezik összefüggően. Tulajdonképpen a szeretetről alkotott elképzelései adnak a legjobban képet kétszintes érzelemfelfogásáról, azonban e felfogást is

¹⁴ Az érzelmekről írt traktátust lásd *STh* I-II. q. 22–48.

csak különböző műveinek egységben látása által tudjuk felvázolni.¹⁵ A kor szokásának megfelelően, krisztológiájában tárgyalja Krisztus érzelmvilágának kérdését, s az érzelmek szerepe az eredeti állapotban és a bűnbeesés után, valamint a boldog színelátás tapasztalata ismét csak más és más kontextusban kerülnek elő. S ha teljes képet szeretnénk kapni, akkor az emberről szóló részeken túl, az egyes szerzőknek Isten változhatatlanságáról/szenvedélymentességéről alkotott nézeteit is meg kell vizsgálnunk, mivel ezek kölcsönhatásban vannak az emberről alkotott képükkel.

Mi változik tehát, amikor a filozófiai gondolkodás találkozik a teológia szempontjaival? Bátran állíthatjuk, hogy a keresztény gondolkodás a filozófiai elképzeléseket alapjaiban írja át. Bár a filozófiai érzelmelfogás alkotóelemei és az ezeket jelölő jellegzetes fogalmak még sokáig jelen vannak az egyházatyák írásaiban (megtévesztve ezzel a felületes olvasót), e fogalmak egyre inkább új, keresztény értelmezést kapnak, amelyek végül is szétfeszítik a filozófia rajzolta kereteket. E fejlődés hátterében pedig, véleményünk szerint, a *Szentírás* tanúságán nyugvó keresztény szeretetfelfogás áll, olyannyira, hogy a keresztény hozzáállást az érzelmek világához a szeretet egyre gazdagodó, mélyülő fogalma legfőbb rendezőelvként határozza meg. Ez a folyamat, más és más hangsúlyokkal ugyan, de mind a keleti mind a nyugati hagyományban megfigyelhető.¹⁶ Hogy hogyan is történik mindez, annak példa értékű megfogalmazását találjuk Szent Ágoston nagyszabású vállalkozásában, a *De civitate Dei*-ben, ahol a görög filozófia nézeteivel számot vetve a sajátosan keresztény álláspontot fogalmazza meg.¹⁷ Ágoston érvelésmódja

¹⁵ A főbb szövegek a *Scriptum super IV libros Sententiarum Petri Lombardi* különböző részeiben (az első könyv 1. 17, második könyv 3. 38, a harmadik könyv 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, és a negyedik könyv 49. *distinctio*; a *STh* I-II. q. 26–28. (a szeretet mint *passio*), II-II. q. 23–27. (a *caritas* mint teológiai erény), I. q. 20. (az Istenben levő szeretet), és a *De caritate* című írás.

¹⁶ A kontemplatív, aszketikus keleti irányzatban ugyan gyakran szó esik az *apatheia*-ról, azonban ezt a sajátosan keresztény *apatheia* fogalmat végül magába olvasztja a szeretetről való diskurzus; lásd TÓTH BEÁTA *Logos and Love: The Theological Contours of a Fragile Unity*, dokt. dissz. Leuven, 2011, 107–152.

¹⁷ SZENT ÁGOSTON, *Az Isten városáról*, Kairosz, Budapest 2006, IX. 4–5 és XIV. 1–10.

meghatározó nyomot hagy a nyugati elképzeléseken, és Aquinói Szent Tamás megközelítésmódját is (minden különbségük ellenére) maradandóan befolyásolja.

Mint ismeretes, Ágoston művének alapkoncepciója a pogány világ és az Isten városához tartozó polgárok világa közötti összehasonlítás. Az érzelmek megítélésének kérdése először váratlan kontextusban, a műnek a pogány világ mitológiai és filozófiai tévedéseit leleplező első felében, a kilencedik könyvben kerül elő (4–5. c.), ahol Ágoston azt a téves nézetet cáfolja, amely szerint a démonok között vannak jók is, akiknek tisztelete megadja az ember számára az örök boldogságot. Ágoston a pogány világ gondolkodóit saját nézeteik ellentmondásosságát feltárva cáfolja, mondván, ha a démonok értelmét viharos emberi érzelmek nyugtalanítják – amint azt e gondolkodók állítják – akkor hogyan nevezhetik őket jónak, a bölcs emberhez hasonlónak, hiszen a bölcs elméjét szerintük szenvedélyek nem zavarhatják. E gondolatmenetbe ékeli aztán bele saját, keresztény érzelemfelfogásának első körvonalait.

Először is, közös nevezőre hozza a sztoikus, a platóni és az arisztotelianus irányzatot: szerinte, bár látszólag mást vallanak, és más fogalmi apparátussal érvelnek, végtére is mindannyian ugyanazt az alapelvet vallják, nevezetesen, hogy a bölcs ember értelmét nem befolyásolhatják az érzelmek. Eltérés náluk csak a szavak szintjén mutatkozik, abban, hogy a külső, testi javakat jónak nevezik-e vagy sem, abban azonban már megegyeznek, hogy ezek a dolgok csekély fontossággal bírnak az értelmes szellem javaihoz, az erényekhez képest.

Ezzel szemben a *Szentírás*ban nem az ész dolgai a legfőbb javaink, mivel az ész maga is aláveti magát Istennek, hogy Ő uralkodjék felette, és segítse, az érzelmek pedig az észnek vannak alávetve, hogy az ész irányítsa és megfékezze azokat, és helyes célok felé fordítsa. Ágoston itt fontos gondolatokat vet fel, amelyek rámutatnak a filozófiai és a teológiai nézőpont alapvető különbségére. Mondanivalójának lényege, hogy a teológiai szemléletben nem az ember öncélú, heroikus és tulajdonképpen önző öntökéletesítése áll a középpontban, amikor az érzelmek világával számot vet, hanem a reláció, az emberi viszonyok szempontja, azaz a másik javát kereső magatartás, a másik emberhez való együtt érző odafordulás. A teológia felteszi az érzelmek okának és céljának

kérdését is, s ez alapján ítéli meg azok hasznos vagy káros voltát: például nem pusztán azt nézi, hogy valakiben van-e harag, hanem azt kutatja, mi az oka haragjának, hiszen ha haragja egy gonosz tett helyrehozatalára irányul, akkor nincs benne semmi embertelen vagy kivetnivaló. E gondolatmenetben tanúi lehetünk a szeretet burkolt középpontba állításának, amikor Ágoston az általa hozott példákban a *miseriordiát* (az együttérzést) teszi meg az érzelmek megítélésének mércéjévé. Érvelésének lényege, hogy még a negatív érzelmek is lehetnek jók, ha a másik felé irányuló együttérzést szolgálják.

Műve második részében azután az Isten városa jellegzetességeit tárgyalja, s a teremtés és a bűnbeesés problémáján keresztül jut el az érzelmek kérdéséhez a tizennegyedik könyvben (1–10. c.). Okfejtése itt szisztematikusabb és szinte teljességgel biblikus alapú, s külön figyelmet érdemel, mennyire egységben kezeli a protológiai, krisztológiai és eszkatológiai szempontokat, amelyeknek szétválása a későbbi korokban a gondolatmenetek egymástól való eltávolodását, széttagolódását eredményezi majd.

Miközben arra az inkább csak a háttérben meghúzódó kérdésre keresi a választ, hogy hol van az a pont, ahol a bűn beléphet az emberi életbe, az érzelmekkel kapcsolatos görög alapfogalmak teljes átértelmezését adja a *Szentírás* logikája alapján. Első célpontként a görög test-lélek szembeállítást támadja, mivel ennek következményeként az érzelmek a test hatáskörébe kerülnek, s ezáltal a test lesz a rossz hordozója, még ha a platonikus gondolkodás szerint az érzelmek a test hatására a lélekben keletkeznek is. Ágoston egyrészt azt bizonyítja, hogy a lélek által kezdeményezett érzelmek valóságát Platón követői maguk is bennfoglaltan elismerik, másrészt pedig – és ez a számunkra fontosabb lépés – átrendezi a test-lélek megkülönböztetés határvonalait. Míg a görög gondolkodásban az alacsonyabb rendű test szerinti élet és a test szerinti ember áll szemben a szellemi, értelmes lélek szerinti élet ideáljával, addig Ágoston mindkettőt az „ember szerinti ember” negatív kategóriájába sorolja, ellentétben „az Isten szerinti ember” keresztény eszményével. E megkülönböztetést a *Szentírásra* alapozza („Mert amikor irigykedés versengés és viszálykodás van köztetek, vajon nem testiek vagytok-e, és nem ember szerint jártok-e el?” 1Kor 3,3), és egyben szét-

osztatni igyekszik a páli szövegek azon félreértését, amely a páli „test szerinti embert” a görög testi ember fogalmával, míg a „lélek szerinti embert” a görög bölcs és a szellemi szférába húzódó ember eszményével azonosítja. Idézetek példáin demonstrálja, hogy a határ nem itt húzódik, mivel a *Szentírás* mindkét kifejezése az egész emberre vonatkozik, s e két kifejezést felváltva jelöli az embert egy adott szakaszon belül (1Kor 2,11–14). Az új határ tehát a Teremtője szerint élő és igazságban Isten akaratát megcselekvő „Isten szerinti ember”, és az önmaga szerint, és ezért hazugságban élő „ember szerinti ember” között húzódik. Az újfajta megkülönböztetésben tulajdonképpen lényegtelennek válik a test vagy a lélek nagyobb szerepe a bűnös szenvedélyek kialakulásában, az igazi kérdés az egész ember helyes Isten felé fordulása vagy bűnös önmaga felé fordulása lesz.¹⁸

E megkülönböztetés azután megalapozza a sztoikus *pathé* – *eupatheia* (rossz és jó érzelmek) felosztásának átértelmezését is. Érdekes megfigyelni, ahogy a kilencedik könyvben még csak bennfoglaltan, a háttérben meghúzódó szeretet gondolata hogyan kerül itt egyre tudatosabban a középpontba, hogyan válik alapvető rendezőelvvé, Ágoston gondolatmenetének sarkkövévé, továbbá hogyan kerül szoros összefüggésbe az akarat és a vágy kérdésével. Ágoston tehát, továbbgondolva azt a fentebb kifejtett elvét, hogy az érzelmek megítélésénél nem az számít, hogy a test vagy a lélek hatására keletkeztek-e, arra a következtetésre jut, hogy ami viszont számít, az az ember akarata (*voluntas*), amely ha rossz/eltorzult (*perversa*), akkor az érzelmei is rosszak, ha viszont jó/helyes (*recta*), akkor az érzelmek is jók. Mindez pedig azért van így, mert az érzelmek tulajdonképpen akarások (*immo omnes [motus] nihil aliud sed voluntates sunt* 6. c.). Ágoston sorra veszi a négy alapérzelmet, és mindegyikben kimutatja az akarat szerepét:

¹⁸ Ágoston különösen árnyalt véleményt alakít ki a test bűnösségének kérdésében. Szerinte a bűn oka nem a test természete, vagy lényege, hanem az eredeti bűn nyomán fellépő romlottsága. E romlottság abban áll, hogy a test elnehezíti az embert, azonban mindez a feltámadt és romolhatatlan testben nem lesz többé jelen. Bár vannak olyan bűnök, amelyek a testből származnak, korántsem minden bűn származik a testből. *Az Isten városáról*, XIV 3, 203–205.

„Ugyanis mi más a vágy [*cupiditas*] és az öröm [*laetitia*], mint azokba a dolgokba való beleegyezési akarat, amelyet kívánunk [*voluntas in eorum consensione quae volumus*]? S mi más a félelem és a szomorúság, mint bele nem egyezési akarat azokba a dolgokba, amelyeket nem óhajtunk [*voluntas in dissensione ab his quae nolumus*]? [...] Általában a kívánt vagy elkerült dolgok különbözősége szerint – amint az ember akarata vonzódik hozzájuk vagy ellenzi őket – változik és alakul át ilyen vagy olyan indulattá [*Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur*].”¹⁹

A jó vagy rossz tárgyak szerinti osztályozás pedig szükségszerűen elvezet ahhoz a kulcsgondolathoz, hogy az Isten szerint élő embernek a jót kell szeretnie [*Quapropter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni*]. S ezzel belép a szeretet gondolata. Szent Ágoston először gondosan megvizsgálja, hogy a *Szentírás* vajon mást és mást ért-e az *amor*, *dilectio* és *caritas* szavak alatt, és arra a következtetésre jut, hogy ezek mindegyike alapvetően ugyanazt jelenti. Mindez azért fontos, mert vannak, akik úgy érvelnek, hogy a *dilectio* jó, míg az *amor* rossz szeretet jelöl, Ágoston azonban kimutatja, hogy még a világi szerzők sem használják e megkülönböztetést. Ez után következik a döntő mozzanat, amikor összekapcsolja az akarat és a szeretet fogalmát: „a helyes akarat a jó szeretet, a helytelen akarat a rossz szeretet [*recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*].”²⁰ Ezzel készen áll az út a négy alapszenvedély lényegének újrafogalmazásához immár a szeretetre vonatkoztatva:

„Tehát az a szeretet, amellyel birtokolni kívánjuk azt, amit szeretünk, az a vágy. S midőn az már a mienk is, és élvezzük azt, ez az öröm. Midőn menekülünk attól, ami azzal ellentétben áll, ez a

¹⁹ Az *Isten városáról*, XIV 3, 210. Megjegyezzük, hogy a későbbi, és Szent Tamásnál is megtalálható különbségtétel „kívánó” és „elkerülő” (*concupiscibilis* és *irascibilis*) érzelmek között csíraszerűen már jelen van itt Ágoston megfogalmazásában.

²⁰ Uo., XIV 7, 213.

félelem, s azt érezni, ha bekövetkezett, ez a szomorúság. Ezért ezek az indulatok rosszak, ha a szeretet is rossz, és jók, ha ez is jó.”²¹

A *Szentírás* is azt mutatja, hogy ezek az érzelmek hol jó, hol rossz értelemben fordulnak elő, kivéve az örömet, amely, Ágoston szerint, csak jó értelemben található. A *Szentírással* tehát összeegyeztethetetlen a sztoikus különbségtétel rossz és jó érzelmek, azaz *pathé/perturbatio* és *eupatheia/constantia* között, mivel ezek mindegyike lehet rossz is és jó is attól függően, hogy milyen szeretet vezet. ²² Ágoston végkövetkeztetése egyértelmű:

„A Szentírás és az egészséges tudomány tanítása folytán szerintünk Isten szent városának Isten szerint élő polgárai a jelen életben való zarándoklás közben félnek, vágyódnak, szomorkodnak és örülnek. Mivel pedig helyes a szeretetük, ezért helyes minden szenvedélyük is.”²³

S itt szentírási idézetek hosszú füzére következik, amely egyrészt azt igazolja, hogy, a különféle érzelmek (még ha negatívak is) valójában helyesek a hívő lelkében, másrészt pedig azt mutatja be, hogy a *Szentírás* kifejezetten buzdítja is a Krisztust követőket, hogy bizonyos helyzetekben legyenek meg bennük e különféle érzelmek. Még a megkísértés utáni vágyra is találunk buzdítást, mert „amilyen erőtlenek vagy erősek, aszerint félnek a kísértéstől, vagy vágyódnak a próba után.”²⁴ S ezért a *Szentírás* hol arra buzdítja őket, hogy féljenek a kísértéstől (*Gal* 6,1), hol pedig a kísértés utáni vágyódásra ösztökél (*Zsolt* 25,2), egyszer a kísértés ideje alatt való bánkódásra (*Mt* 26,75), másszor a kísértésben való ör-

²¹ Uo., XIV 7, 213. Ezt a megfogalmazást Szent Tamás is átveszi. Lásd STh I-II. q. 25 ad 2.

²² Ágoston Cicero latin kifejezéseit használja. Cicero a *pathé* fogalmát *perturbatio*-nak fordítja (*Tusculanae disputationes* 4.6), az *eupatheia* fogalmát pedig *constantia*-nak (*Tusculanae disputationes* 3.10); vö. Heidl György jegyzetei in *Az Isten városáról*, 209, 185. jegyzet és 214, 203. jegyzet.

²³ *Az Isten városáról*, XIV 9, 219.

²⁴ Uo., XIV 9, 220.

vendezésre bátorít (*Jak 1,2*). Ráadásul, ezen érzelmek megléte nemcsak az egyes hívő számára fontos, hanem mások java érdekében is elengedhetetlen, így a keresztény ember tudatosan átengedi magát, sőt műveli magában a helyes szeretetből fakadó érzelmeket.

A harmadik lépés a görög *apatheia*, szenvedélymentesség fogalmának bibliai alapokon nyugvó átértelmezése. Hiszen nemcsak arról van itt szó, hogy már nincs többé értelme az önmagukban jó és rossz érzelmek megkülönböztetésének, hanem arról is, hogy e különbségtétel feleslegessé válása egyben kihúzza a talajt a szenvedélymentesség görög eszménye alól is, mivel a keresztény szempontból helyes érzelmek a hagyományosan rossznak nevezett és kerülendőnek tartott érzelmek között is megtalálhatók. Mi lehetne akkor az *apatheia* Szentírással összeegyeztethető értelme, hiszen Szent Pálban, sőt az Úr Jézusban is voltak érzelmek? Pál érzelmei nem voltak bűnösek, mivel igaz szeretetből fakadtak, és követték az ész irányítását, akkor lépve működésbe, amikor szükséges volt. Az Úr Jézusnak is, aki bár bűn nélkül való volt, voltak érzelmei, hiszen valóságos ember volt. Az ő esetében azonban annyi a különbség, hogy az ő érzelmei teljességgel akaratlagosak voltak, akkor adott helyet nekik a lelkében, amikor akarta, ellentétben velünk, akiknél még a jó érzelmek is akaratunk ellenére léphetnek fel. Ő, aki akkor lett emberré, amikor akarta, az érzelmeit is akaratlanul tudta szabályozni. Ha tehát az érzelmek világa ennyire fontos része emberségünknek, mit kezdhetünk az *apatheia* gondolatával?

Ágoston az *apatheia* háromféle értelmezését veszi sorra, majd mindegyikről kimutatja, hogy végső soron feleslegesek. Az első az értelemmel ellenkező, zavaró érzelmek nélküli életet jelentené, ami kívánatos lenne ugyan, ámde ebben az életben nem lehetséges, mivel a bűn következtében mindannyiunkban vannak ilyen érzelmek. A második, hogy semmiféle érzelem nem lenne, ami nyilvánvaló esztelenség, mivel egyrészt, mint már láthattuk, a jelen életben ez nem lehetséges, az eljövendő pedig, bár ott nem lesz félelem és szomorúság se, szeretet és öröm nélkül el nem képzelhető. Fontos mozzanat itt tehát, hogy Ágoston az örök boldogság állapotában is kulcsfontosságúnak tartja a szeretethez köthető érzelmek jelenlétét. A harmadik értelmezés szerint az *apatheia* állapota azt jelentené, hogy ott „nem rémít a félelem” és „nem szorongat fájda-

lom”, ez ugyan az örök életre igaz, de ebben az életben éppenséggel kerülendő, mivel a szeretetből fakadó negatív érzelmek, szenvedések az Istent szerető ember számára, éppen a szeretet miatt szükségesek.

Mindezekből logikusan bontakozik ki az eredeti állapot meg nem romlott emberségének a képe. Fontos megjegyeznünk, hogy Ágoston nem csatlakozik azok véleményéhez, akik az első emberpárnak csak szenvedélyektől mentes szellemi testet tulajdonítanak, így óva meg őket a rossz érzéki tapasztalatok lehetőségétől.²⁵ Velük szemben hangsúlyozza, hogy az első embereknek is érzéki teste volt [*corpus animale*], amely azonban még máshogy viselkedett a bűn hatása nélkül, s így szellemi is volt egyben.²⁶ Arra a kérdésre, hogy vajon voltak-e bennük érzelmek, igenlő feleletet ad, s mindezt a szeretet szükségszerű meglétével magyarázza. A zavartalan istenszeretet és házastársi szeretet állapotában nagy örömet és élvezetet tapasztaltak, amelyet nem fenyegetett semmiféle félelem és a szomorúság, hiszen nem volt semmi fenyegető veszély. Ebben az állapotban a vágy (*cupiditas*) még nem helyezkedett szembe az akarral.

S hogy végtére is hol van az a pont, ahol a bűn belépett az ember ilyen harmonikus létébe (amely – mint mondtuk – Ágoston végső kérdése ebben a gondolatmenetben), nehezen kibogozható. Úgy tűnik, hogy megoldás helyett az akarat és a vágyakozás körkörösségének csapdájába ütközünk. Ágoston magyarázata szerint a rossz cselekedetet megelőzi a rossz akarat, a rossz akaratnak pedig a gyökere a kevélység: „S mi más a kevélység, mint vágyakozás a hamis nagyságra? [*Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus?*]”²⁷ Mi van tehát előbb, az akarat vagy az *appetitus*, amely a magyar fordítással ellentétben nem is annyira vágyakozás, mint inkább törekvés, habár a vágyódás mozzanata szintén benne lehet? E nehezen értelmezhető gondolatmenetben mindenestre érdekes, hogy a bűn belépésének helye nem kifejezetten az ember érzelmvilága, bár az *appetitus* fogalmával ahhoz is köthető.

²⁵ Például NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Az ember teremtéséről* XVIII. 1.

²⁶ A magyar fordításban tévesen „lelki test” szerepel „érzéki test” helyett; *Az Isten városáról*, XIV 10, 226.

²⁷ *Az Isten városáról*, XIV 13.

5. Az emberi vágy logikája

Távolságot véve most már a részletektől, felmerül a kérdés, hogy a görög fogalmak és distinkciók átértelmezésén túl miben rejlik Szent Ágoston intuíciójának újdonsága, mi a sajátosan keresztény összetevő? Véleményünk szerint nem másról van itt szó, mint az eredetileg kaotikusnak, veszélyesnek, megbízhatatlanul instabilnak, és ezért az értelem vezérelte emberi élethez méltatlannak tartott érzelmvilág rejtett, belső logikájának felfedezéséről. A keresztény ember számára az érzelmek világának is van értelme, s nem csak pusztán gyakorlati megfontolások alapján. Nem csak azért, mert segítenek minket az Isten felé vezető úton, vagy mert nélkülük az emberi élet amúgy is elképzelhetetlen. E gyakorlati megfontolások mögött annak a biblikus gondolatnak a komolyan vétele húzódik meg, hogy Isten a szeretet, és hogy a szeretet, a jó szeretet, minden formájában Istentől való (1Jn 4,7). Isten szeretete pedig nem nélkülözi a logikát, az Ő szeretete egyben Logosz, értelem is. Ilyenformán Ágostonnak az a lépése, hogy a szeretetet teszi meg az addig összefüggéstelennek látszó érzelmek rendezőelvévé, egyben egy bennfoglalt, de csak jelzésszerűen kifejtett összefüggésre is rámutat: az emberi érzelmvilág működésének logikája alapvető folytonosságot képez az ember feletti teremtett lények (angyalok, démonok), és magának Istennek analóg értelemben vett érzelmvilágával. Az emberi érzelmvilág alapja Isten, a szeretet paradigmatis kútfeje, akinek szeretete nincs ellentétben értelmével, s így az emberi helyes szeretet lényege sem ellenkezik az értelem logikájával.

Az „ember szerinti ember”, és az „Isten szerinti ember” megkülönböztetéssel Ágostonnak még sikerül egyben láttatnia a test-lélek alkotta ember érzelmvilágának érzéki és intellektuális síkon megvalósuló alapvető egységét. Az ő, még kevésbé rendszerező, gondolkodásmódjában az érzelmi összetevő jelenléte a szeretet minden szintjén kitapintható. E belső logika felfedezése ahhoz a gondolathoz is megnyitja az utat, hogy az érzelmeket az észnek nem idegen erőkként kell leigáznia, hanem elég őket irányítani, hiszen az emberi érzelmvilág, belső logikája által is, eleve az ésszel való együttműködés felé hajlik. S itt új fényben láthatjuk Ágoston leírását az eredeti állapot emberéről, aki a bűnbeesés

előtt teljes összhangban élt önmagával, és akinek vágyai nem szegültek szembe akaratával. E felismerés alapján azért volt lehetséges mindez, mert az Istennel való zavartalan közösségben a vágy eredeti, a szeretetben gyökerező, logikája érvényesült.

Érdekes nyomon követni, hogyan fejlődik, teljesedik ki Szent Tamás teológiájában mindaz, aminek Ágoston intuíciói már lerakták az alapjait. Aquinói Szent Tamás érzelem-teológiájának átfogó vizsgálatával a kutatás egészen napjainkig adós maradt, míg nem Nicholas E. Lombardo nemrég megjelent, és beszédesen *A vágy logikája* címet viselő könyvében vállalkozott a feladatra, hogy Szent Tamás érzelmelfogását egységben látva Tamás meglátásait a ma emberének kérdései mentén újraolvassa, rendszerezze.²⁸ Az azonban még fontos feladat lenne, s erre tudomásunk szerint eddig még senki nem vállalkozott, hogy Szent Tamás immár egységben látott rendszerét Ágoston intuícióinak tükrében még egyszer szemügyre vegyük. Itt most csak e kidolgozásra váró összehasonlítás néhány sarkalatos pontját tudjuk felvázolni gondolatmenetünk lezárásaként.

Véleményünk szerint Tamás sokat dicsért pozitív hozzáállása az érzelmek világához nem annyira Arisztotelésznek az érzelmeket pozitívan megítélő filozófiája melletti elköteleződéséből fakad, hanem elsősorban teológiai indíttatású, és gyökerei éppen Ágoston felfogásában keresendők. Ágostontól öröklí azt a sajátosan keresztény szemléletet, amely logikát és értelmet mer látni az érzelmek kaotikus világában, s amely nyitottá teszi a teológiát az emberi érzelmvilág alapvető jóságának felismerésére a paradigmatis érzelem, a szeretet mindent átrendező ereje miatt. Míg Ágoston – amint láthattuk – a sztoikus és a platóni filozófiával való számvetése során ismeri fel az érzelmek sajátosan keresztény logikáját, úgy Tamás esetében is tulajdonképpen bizonyos fókig másodlagos kérdés, hogy éppen Arisztotelész filozófiájának alapelemeit felhasználva fejleszti tovább e sajátosan keresztény logikát. Az öröklött logika már mindenképpen megvan, ennek részletes kidolgozásához „csak” megfelelő formát kell találnia. S mindez persze nem kiseb-

²⁸ NICHOLAS E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington 2011.

bíti hatalmas érdemét, a vágy szerkezetének máig ható, és kora teológiaiájában új utakat nyitó fogalmi kifejtését.

Mit árul el tehát Szent Tamás rendszere a vágy mibenlétéről? Lombardo meglátásait a mi szempontunkból továbbgondolva négy ponton véljük kitapintani a vágy (és egyben az érzelemlátás) logikájának lényegét. Az első a jóként és Istenre irányítottként felfogott metafizikai törekvés dinamikájának és az emberi vágy irányulásának összehangoltsága, amely Tamás törekvés-metafizikájának lényege, s amely mögött egy immár metafizikaivá fejlesztett szeretet koncepció áll. Ahogyan a teremtet világ a jó felé törekszik, benne az emberi vágy is a legfőbb jó, Isten felé irányul természete szerint és a tudatos értelmi cselekvés szintjén is. E dinamikában tehát az érzelmek már az érzéki szférában sem pusztán elszennvedett hatások vagy a lélek zavarai, hanem döntő összetevőjük az az aktív mozzanat, amely által egy cél felé mozdulnak, az emberi törekvőképesség irányultságának aktív kifejeződéseiként. Lombardo szerint az érzelmek mozgásként való felfogása Tamás saját újítása, mely azt is lehetővé teszi, hogy az érzelem (intellektuális) fogalmát Istenre is alkalmazhassa.²⁹ Hiszen Istenben is van értelmi törekvőképesség, amely nem más, mint akarata, s bár az Ő esetében a mozgás célja nem a tökéletesedés, hanem a jelenlevő jó, önmaga akarása és szeretete, e gondolatmenet lehetővé teszi, hogy a szeretet és az öröm analóg érzelme Istenben is meglegyen. S mindehhez hozzátehetjük, hogy az érzelmek mozgásként való felfogása felé már Ágoston megnyitja az utat, amikor hangsúlyozza relacionális jellegüket, célra irányultságukat, még ha csak a felebaráti szeretet gyakorlati síkján is, de legfőképpen akkor, amikor az akarattal hozza kapcsolatba őket, az ember különféle akarásaiból vezeti le azokat.

A vágy logikájának második jellemzője, hogy vágy, szeretet és öröm olyannyira összefonódnak, hogy végső soron megkülönböztethetetlenek.³⁰ Amint Lombardo megjegyzi, Tamás magát a szeretet fogalmát sem definiálja egyszer s mindenkorra, hanem definíciók egész sorát adja, amelyek mindegyike a szeretet más és más vonását domborítja ki,

²⁹ LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 38.

³⁰ Lásd LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 58–62 és S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, 249–251.

közelítve azt a vágyhoz és az örömhöz.³¹ Ráadásul a vágy és az öröm meghatározásai sem világítják meg a döntő különbséget. Lombardo szerint ugyanis, ha a tamási szeretet a jó élvezése felé való első mozgás, a vágy a jó felé való mozgás maga, és az öröm a jelenlevő jó birtoklásának élvezete, akkor e három érzelem olyan közel kerül egymáshoz, hogy például tárgyuk alapján lehetetlen megkülönböztetni őket (mindháromnak intencionális tárgya a jó), és logikailag is nehéz például elképzelni a különbséget a jó élvezése felé való első mozgás és maga e mozgás között. Lombardo még arra a tényre is felhívja a figyelmünket, hogy Tamásnál két eltérő elképzelés van egyszerre jelen, amikor a szeretetet hol mozgásként, hol pedig a jóban való megnyugvásaként írja le. Azt illetően is változik a véleménye, hogy az érzelmek sorrendjében a váagnak, vagy a szeretetnek van-e elsőbbsége. Míg korábbi műveiben a vágyat a szeretet elé helyezi, későbbi írásaiban a szeretetet helyezi a vágy elé. Tamás tehát mindvégig küzd főként a szeretet és a vágy kapcsolatának kérdésével, de Lombardo azt a meglehetősen lehetőséget is felveti, hogy a tamási érzelmek rendszere akkor sem dőlne össze, ha ki vennénk belőle a szeretetet, mivel a vágy és az öröm tulajdonságai teljesen lefedik a szeretet tulajdonságait.³²

Bárhogyan is legyen, számunkra az a megfontolandó gondolat, hogy e megkülönböztetés végső lehetetlenségének gyökere vajon nem Isten archetipikus érzelmében, a szeretet végső rendezőelvében található-e, ott, ahol a vágy és az öröm végső soron elválaszthatatlan dimenziói a szeretetnek? S itt megint csak a szeretet logikát szülő szerepére tapint-hatunk, amelyet Szent Tamás abban a megjegyzésében is felvet, hogy az Isten szeretete egyesíti az ember érzelmeit, míg az önszeretet az emberi vágyakat különböző dolgok felé szórja szét, s ezért van az, hogy az önszeretet okozta bűnök nem alkotnak rendszert egymással.³³

³¹ Ilyenek például: a jóval való közös természetűség (*connaturalitas*), valami kelle-messel való összhang (*consonantia*), érzelmi egyesülés (*unio affectiva*), mozgás a jó felé (*accessum ad bonum*), öröm a jó miatt (*complacentia boni*), öröm egy kíváncsatos dolog miatt (*complacentia appetibilis*); vö. LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 57.

³² LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 62.

³³ *STh* I-II 73. 1 ad 3. Lásd LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 168.

A harmadik szempont az előzőekből következik, s arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan képzelhető el értelem és érzelemvilág kapcsolata az emberben. Vajon a vágy logikája ellentétes-e az észével? Ágoston elképzeléséhez Szent Tamás is csatlakozik, amikor az ember Istennel való viszonyában látja az érzelemvilág és az értelem összehangoltságának kulcsát. Nála azonban árnyalódik a kép, részletesen végiggondolja az eredeti igazság állapota és a bűnbeesés utáni állapot emberi felépítésének különbségeit. Alapgondolata, hogy az emberi természet a bűnbeesés által meggyengült ugyan és bomlásnak indult, de alapjában nem alakult át, továbbra is eredeti törvényszerűségei határozzák meg. E törvényszerűségek egyike pedig az a dinamizmus, hogy az érzelemvilág természeténél fogva irányul az észnek való engedelmesség felé, valamilyen módon rá van hangolva az ésszel való együttműködésre oly módon, hogy egyben viszonylagos autonómiája is megmarad. E nehezen elképzelhető viszonyra, amelyben alapvető függést és egyben viszonylagos szabadságot kell egyszerre feltételeznünk, Tamás egy Arisztoteléstől vett metaforát alkalmaz „királyi” vagy „politikai” uralomnak nevezve az ész irányító szerepét.³⁴ A politikai uralom szabadságot ad az alattvalóknak, míg a zsarnoki uralom rabszolgákként kezeli őket. Így tehát az érzelmeket nem kell mintegy külső kényszerrel megregulálni vagy leigázni, mert maguktól is az ésszel való harmóniára hajlanak. Ahogyan Lombardo rámutat, az érzelemvilág és az ész kapcsolatának pontos mikéntje mind a mai napig a megoldatlan kérdések közé tartozik, azonban Szent Tamás megoldása (minden megmaradó homályos pontjával együtt) rendszerének egyik legérdekesebb mozzanata.

Ha az érzelmeik a bűnbeesés után is az ész uralma felé hajlanak, akkor mi az, ami változott a bűn következtében? Tamás úgy érvel, hogy az eredeti állapotban az ember Istennel harmonikus közösségben volt, a kegyelem állapotában, amelyre szüksége volt ahhoz, hogy természetes vágyai és lehetőségei maradéktalanul megvalósulhassanak. Ebben a teljes Isten felé fordulásban az értelem maradéktalanul a legfőbb jóra irányult, s ezzel teljes összhangban volt az érzelemvilág önálló, de nem tel-

³⁴ Szent Tamás Arisztotelész *Politika* című művéből veszi a hasonlatot. *STh* I. 81.3 ad 2; lásd LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 99.

jeseen független törekvése. A szeretet egyesítő hatására az érzelmek is összehangolódtak egymással és az ésszel. E szeretetkapcsolat bűn általi megzavarása az emberben rendezetlenséget okozott. A kegyelem szeretetteljes állapotának hiányában a részek egymás közötti és az egészszel való harmóniája is megbomlott: a vágyak immár széttartanak, különböző irányokba húzzák az embert, és az értelem felé hajló törekvésük nem tud minden esetben érvényesülni. A vágyak saját maguk kezdik keresni céljukat, s e célok nem feltétlenül rosszak, de olykor az értelemmel és az egész ember javával ellentétesek. Fontos látnunk, hogy Tamás nem állítja az emberi természet közvetlen bűnre hajlását, hanem csak a közvetett bűnnek való kitettséget, amely a rendezetlenség zavarának következménye. E zavarban az emberi érzelemvilág nem kitüntetett veszélyforrás még részleges megbízhatatlansága ellenére sem, inkább az egész dinamika nem megfelelő működése eredményezi a bűnt, bár az emberi természet továbbra is megtartja alapvető, teremtéskor kapott sajátosságait. Ez tehát a vágy harmadik fajta logikája.

A negyedik fajta logikát talán az érzelmi dimenzió folytonosságának nevezhetnénk, s ez alatt azt a sokszor fel nem ismert tényt értjük, hogy sem Ágoston sem Aquinói Szent Tamás nem az érzelmi dimenzió meglétével vagy hiányával érzékelteti a különbséget az Istenben meglévő szeretet és az emberi szeretet magasabb és alacsonyabb rendű formái között. Éppen ellenkezőleg, az érzelmi dimenzió az, ami a szeretetek és a vágyak hierarchikus rendjének alapvető azonosságát és folytonosságát biztosítja. A vágy és a szeretet ily módon a legalsó érzéki módtól az intellektuális szinten keresztül az Istenben meglévő természetfeletti *caritas*-ig érzelmi töltettel rendelkezik, amely érzelmi töltet egyben lényegi összetevője is. Tamás rendszerének e jellegzetes vonása nagyon sokszor félreértés tárgyává válik, mivel az intellektuális affektusok világáról maga Tamás is inkább csak bennfoglaltan beszél, és ezen affektusok pontos mibenlétét ő maga is kidolgozatlanul hagyja. Mindazonáltal fontos látnunk, ahogyan arra Lombardo is rámutat, hogy Tamás azért választja a *caritas* definíciójaként az Istennel való barátság korábban egyáltalán nem megszokott gondolatát, mivel alkalmas az erős érzelmi színezetű kapcsolat kifejezésére, és mivel számára a személyek közötti

szeretet mindig érzelmi érintettséget is feltételez egyben, melynek hiánya csak kivételes esetekben megengedhető.³⁵

E négy szempont mentén képzelhetjük el tehát az emberi vágy keresztény logikáját, amelynek érzelmi dimenziója nem szégyellendő vagy kerülendő gyengeség, amelyet magunk mögött kellene hagynunk, a szeretet magasabb fokain, hanem Isten archetipikus vágyában, szeretetében és örömében gyökerezik, s végső soron Isten szeretetének mi-benlétét is ezen keresztül érthetjük csak meg. Ahogy Ágoston vallja, Istenben „teljes az élet, az érzés, az értelem”, Ő „amikor ért, akkor érez is, és amikor érez, akkor ért is. Őbenne az érzék ugyanaz, mint az értelem.”³⁶

³⁵ LOMBARDO, *The Logic of Desire*, 161.

³⁶ Ágoston kulcsfogalma e gondolatmenetben az élet, amely Istenben a legteljesebb: „És amennyiben a Teremtőt a teremtményeknél kétségtelenül kiválóbbnak tartjuk, vallanunk kell, hogy őbenne teljes az élet, az érzés, az értelem [...] Az az élet, ami maga az Isten, az érez [*sentit*] és megért [*intelligit*] mindent. Ő értelmével érez, nem testével, mert az Isten szellem (*Jn* 4,24). [...] Az Ő természete egyszerű, amikor ért [*intelligit*], akkor érez is [*sentit*], és amikor érez, akkor ért is. Őbenne az érzék [*sensus*] ugyanaz, mint az értelem [*intellectus*].” *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest 1985, XV 4, 6 és 5, 7.

LIVIU JITEANU

Az antropológiai fordulat csődje, azaz zsákutcában a teológia antropocentrizmusa?

Tézis: Az antropológia az európai kultúrában keresztény jeggyel ellátott valóság. A keresztény teológia rakta le az antropológiai alapjait. Kiindulópontja a görög bölcselet, lényegét, tartozékait, mibenlétét a teológia formálta. Relációs antropológiát dolgozott ki, ugyanis sosem az embert önmagában szemlélte, hanem a teremtet, a bűnbeesett, megváltott és beteljesedett embert állította vizsgálódásai középpontjába. Úgyis mondhatnánk, az antropológia teonóm értelmezését dolgozta ki. Az ember-jelenség önállósulásának vagyunk tanúi, legalábbis az Újkor küszöbétől. Épp az embertan az, ahol a leginkább mérhető az isteni világgal való szakítás. Ez ma elsősorban a keresztény múlttal, a keresztény kultúrával való leszámolásban mutatkozik meg.

Mi lesz Európával? – kérdezem én is, sok más, e térségért aggódó emberrel. Tény, hogy kontinensünk lényeges változáson megy át. A globális/posztmodern jelzőkkel ellátott világ működési elvei ugyanis nem kerülnek el térségünket sem. A legszembeesőbb tán az, hogy az eddigi, magától értetődő világ, az alapvető kötődések, általános érvényű igazságok feloldódnak. Ezt váltja fel a rohamosan érkező, „mindig új”, a lehetőségek játéktere. A multiopció-társadalom egy a múltjával szakított és csak a „má”-nak élő emberi közösséget szül. Ezzel kapcsolatosan a szakirodalom a hagyománnyal való szakítás folyamatáról (*Entttraditionalisierung*) és a kötelezettségek felbomlásáról (*Entobligationierung*) be-

szél. Mintha elfogyna a felelősség a hagyománnyal szemben.¹ Ralf Dahrendorf szerint: „A modern társadalom több embernek több opciót kínál, mint minden más korábbi társadalom, a kötődéseket és vonatkozásokat tekintve viszont kevésbé bőkezű. ... Hiányzik (...) minden kötelezettség és kötődés”.² Ez a folyamat teljesen átfonja társadalmunkat. Mindennapi tapasztalatunk, hogy „intézményes, meg nem kérdőjelezett, magától értetődő bizonyosságok” formálódnak át, vesztek el „természetes kötelező erejüket” és válnak „választható opciókká”.³

Valahogy olyan ez, mintha az általános érvényű valóságok, általánosítva maga a hagyomány számadásra kényszerülnének. A pragmatikus értelem ítélő fóruma elé citáltatnak. A technikai civilizáció világában előtérbe a *hasznosítható* valóságok kerültek. Egyértelművé vált, hogy az eddig érvényes és magától értetődő igazságok mellett nem áll már annyi lehengerlő erejű „jó ok”, hogy győztesen kerüljenek ki a hasznossági elvre épülő opciókkal gazdag világgal vívott versenyből. Úgy is mondhatnánk, hogy az általános igazságok egyedül-érvényessége vagy kizáró jellege már nem nagyon igazolható.

Hogy mi mindennek az oka? Mindez az isten-kérdés krízisének logikai folytatása? Az „isten-halála” kérdés aprópénzre váltása? Az isten-kérdés transzponálása az ember világába – hibáztató mindezt? A kérdéseket nem véletlenül teszem fel. Sokan manapság ugyanis az istenek alkonyáról beszélnek. Max Weber szerint: az isteneket és uralkodás-igényüket megölte a „világ varázsának feloldása” (*Entzauberung der Welt*). Nem kategorikus „isten halál” helyzetjelentés ez, az „*exitus*” konstatálása isten halálos ágyánál, hiszen az istenek részben újjászületnek sírjaikból, most ugyan „varázs nélkül... személytelen hatalmak formájában,

¹ P. GROSS, *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994, 368. Hasonlóképpen: Z. BAUMAN, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992, 24 és J. WERBICK, *Das Christentum am Ende? Wovon? = M. von Brück – J. Werbick (szerk.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Würzburg 1994, 153–173.

² R. DAHRENDORF, *Kulturpessimismus vs. Fortschrittshoffnung. Eine notwendige Abgrenzung.* = J. Habermas (szerk.), *Stichworte zur 'Geistige Situation der Zeit'*. I. köt. Frankfurt a. M. 1979, 213–228, 222.

³ P. GROSS, *Die Multioptionengesellschaft*, 106. P.L. Berger szerint nem más ez, mint „a sors világmegrendítő átváltozása választhatósággá”.

de életünk feletti uralomra törnek és elkezdik egymás elleni örök harcolni. Ténnyé vált, hogy vége a monopóliumok világának: az „egyedül-Isten”, aki eddig minden más istent halálos ágyra juttatott, száműzetésbe kényszerült.⁴

Úgy gondolom, az isten-krízis margójára írható az elmúlt évek Európa alkotmányának *Praeambuluma* kapcsán kirobbant vita, mely kulcsfogalmáról a „*Praeambulum-Isten*”-ről kiváló értekezést írt Georg Essen.⁵ A jelzett vitában az európai politikum és jogrendszer isten és a keresztény hagyomány ellen döntött. A vita – gondolom – nincs lezárva. Olyan kérdésfeltevést fogalmaztak meg a vita résztvevői, amely megválaszolása a kereszténység mai világban levését lényegesen érinti. A vita polarizáló jellege kétségtelen. Tagadhatatlan – emeli ki Essen is –, hogy Európa kettős örökség hordozója: a szekuláris-laicista és a vallásos törekvések interferenciapontja.⁶ Az első (a szekuláris-laicista) határozottn állítja: a *nominatio religionis et dei* az állam és az alkotmány meta-pozitív transzponálását eredményezné. Ez pedig nem elfogadható: a metafizikai tartam ugyanis kötöttséget jelentene, mely mind a szubjektív, mind a kollektív önmegvalósítás akadályaként nyilvánulna meg.⁷ Nem lehet istent vagy a vallást mint minden dolog abszolút viszonyítási alapját állítani. Ezért a radikális döntés: a valóság kizárólagos *theonom* értelmezése nem elfogadható.

Ezzel szemben, a másik álláspont, a zsidó-hellén és a kettőt önmagában egységesítő kereszténység szerint a jelen értékhierarchiáját képező, keresztény jelzővel kitüntetett örökség harmonikus beépítése a modern Európa alkotmányába (és életvitelébe), megkerülhetetlen követelmény. A keresztény örökség beépítése a jelenbe elengedhetetlen.⁸ Ezen tábor szóvivője XVI. Benedek pápa is, aki számára az Európa-optika minimuma a T. S. Eliot általi kultúra-meghatározás, amely szerint „az egyes né-

⁴ GROSS, *Die Multioptionsgesellschaft*, 605, 608.

⁵ G. ESSEN, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Göttingen 2004.

⁶ Uo. 15.

⁷ Uo. 47–53.

⁸ Uo. 37–46.

pek sajátos kultúráját közös kultúrává alakító domináns hatóerő a „valás”, ami nem azonosítható ugyan „a mai keresztény hívők lelki közösségével”, de arra a „közös keresztény tradícióra” vezethető vissza, mely Európát milyenségében meghatározta.⁹ A kereszténység ölen született a mai Európa. Értékeit, kultúráját, élet- és világszemléletét a kereszténység formálta. A kereszténység nélkül Európa mindeddig el sem volt gondolható.

Tény, hogy bármennyire is erősködünk, ez a fajta Európa-szemlélet és kultúra-optika mára lényegesen megváltozott. Egyrészt azért, mert Európa kinőtt a kinyilatkoztatott vallás „gyámságából”, másrészt pedig egyértelműnek tűnik, hogy a kereszténység kulturális és hatalmi monopolhelyezete már a múlt tartozéka. A kereszténység is, a lényegiben plurálisan formálódó világ vallásos fenomenójának egyike. Sokak számára: az emberi szubjektum önmegvalósításának egyik funkcionális eleme. Mára a kultúra sem „egy adott örökség-masszából” táplálkozik. Az örökség helyett inkább egy jelen-kori „egzisztenciális önteremtés”-ről beszélhetnénk.¹⁰ A kultúra szakított múltjával, és így a kereszténységgel, célja pedig a *jelen* élet-vitelének keretet teremteni.¹¹ Fájdalmas helyzetkép. Asszisztálni annak a világnak az összezsugorodásánál, melynek virágkorát (!) még mi is éltük. (Gyermekkorom vallásos világa ötlik fel bennem, amikor is még egyértelműnek tűnt, hogy a vallás dolgai, maga Isten az ember létértelmezésének szerves részét képezik.)

Meglepetten olvastam, hogy a magát a vallás jelenségétől távol tartó Jürgen Habermas a vallások helyét, jelentőségét keresve a posztmodern Európában, túl kevésre tartja a szekuláris világ által keresztény hagyománynak kiutalt helyét.¹² Megokolása egyszerű: A keresztény hagyomány és a társadalmi-kulturális modernizációs folyamat összetevői ko-

⁹ T. S. ELIOT, *A kultúra meghatározása*, Budapest 2003, 142.

¹⁰ S. ZABALA, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten.* = R. RORTY–G. VATTIMO: *Die Zukunft der Religion.* Szerk. S. ZABALA, Frankfurt 2006, 11–32, itt: 11–13.

¹¹ A fent nevezett kérdést a maga komplexitásában mutatja be K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Questiones Disputatae 141). Freiburg ⁴1994.

¹² J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

egzisztensek.¹³ Sőt, a keresztény hagyományban látható a humanizmus értelmének ébren tartója és őrzője. Habermas szerint a kereszténység marginalizálásával elveszne mindaz, ami a keresztény kultúrából forrászik. Helytelen lenne tehát a (keresztény) múlt feledése vagy háttérbe szorítása. Sokkal inkább fontos feladat lenne „a profán és szekularizált világában” a múlt képviselte.

Hajlamosak vagyunk arra, hogy a felvázolt problémacsomagban a kereszténységet áldozatként lássuk, a problémák megoldását pedig egy vallásos-morális katarzis eredményeként óhajtjuk. Nem látunk semmiféle kapcsolatot az egyház milyensége és azon folyamat között, mely oda vezetett, hogy Európa, legalábbis elméleti síkon, szakítson múltjával. Mintha a kereszténység, a katolikus egyház egy kívülről ráruházott „kereszt-utat” kellene elszenvedjen, külső szemlélőként asszisztálva a hagyomány és az emlékezet normatív szerepének meggyengülésénél.

Meggyőződésem, hogy „kiszorításunk” a társadalom aktív életfelületéről azonban nem csupán kívülről érkezik. Elvitathatatlan a kereszténység belső regressziója. A keresztény „önprivatizáció” tünete nem vitatható el. Az egyház hallgatólagosan szövetségre lépett a mai világ dinamikájával: elfogadja társadalmi szerepének redukcióját, és önmagát gyakorlatilag úgy láttatja, mint a szentségi élet mechanisztikus kiszolgáltatóját. A keresztény probléma-csomag egyre szerteágazóbb – jelzik egyre többen a kérdéssel foglalkozó szakemberek.

A fenti diagnózis provokatív jellegű: a kereszténység, az értékek válsága, miről mi is sokat beszélünk, elsősorban magát a múlt hordozóit, a keresztény egyházakat állítja gyökeres kérdés elé. Nem csak a világ, de a keresztény múlt is válságba került. S ennek megoldása nem egyszerű feladat: A múlt életben tartása, világosan kell látni, nem szimpla re-kreálása a múlt eseményeinek, hogy abból moralizáló következtetéseket vonjunk le a „ma” számára. A múlt értékeit nem lehet életben tartani azzal, hogy kimutatjuk, milyen nagy szükség lenne rájuk a életterületünket megülő és megbénító kollektív bizonytalanságok idején. A múlt lényegszerűen a kereszténységhez tartozik. A hit kánonja a konkrét tör-

¹³ J. HABERMAS, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits.* = Uő: *Texte und Kontexte.* Frankfurt/M. 1991, 127–156.

tételemben transzponálja a kereszténységet, és „semmiféle történelmietlen mítosz, semmiféle platóni Isten, az ideák Istene, semmiféle gnosztikus szótériológia, semmiféle, egzisztenciánk történelmiségét emlegető absztrakt beszédmód” nem elfogadható – hangsúlyozza J. B. Metz.¹⁴ Szükséges tehát, hogy a konkrét valósághoz kötötte, és nem egy időfeletti metafizikus keretben beszéljünk Istenről.¹⁵

Ebben az összefüggésben, a politikai teológia elkötelezettje, Metz szeretné Isten és világ reális kapcsolatában, és a kulturális folyamatokban az anamnétikus értelem hatékonyságát látni. Ez persze nem egy keresztény specifikum. Az anamnézis végső soron a szellem anamnétikus alapstruktúrájában gyökerezik. A világot megtapasztaló ész ugyanis anamnétikus alapszerkezetű:¹⁶ létünk része a magunk és mások élet-, világ- és istentapasztalata. Az anamnézis mégis keresztény specifikum, ugyanis a kereszténység önmagát a „felhalmozott emlékek” otthonának tekinti. A múlt eseményei, az azokat megjelenítő hitaktus és a kultikus anamnézis képezik lényegét. A kereszténység jelenjében lényegszerűen jelentkezik a múltban, „egyszer” megtörtént és adja meg a „jelen” igazi értékét, jelentőségét, mintegy tartalmilag kitöltve azt. Ez garantálja az egységes történelemszemléletet, valamint az idő és időfeletti lényegi egységét, a reális történelem és az üdvtörténet koegzisztens voltát. Ez a hit-tudat volt mai „értékeink”, mint pl. modern személy, kultúra és humanizmus otthona és formáló elve.¹⁷ Ezért, egyértelmű, hogy az anamnétikus kultúra felejtése a kereszténység belső megosztottságához, szubsztanciális dualizmusához vezetne.

¹⁴ J. B. METZ, *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Budapest 2008, 59.

¹⁵ Uő, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*. = *Stimmen der Zeit* 3 (2000), 147–159.

¹⁶ Uő, *Anamnetische Vernunft. Anerkennung eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*. = A. HONNETH et al. (szerk.), *Zwischenbetrachtung im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1989, 733–738. A kérdést tárgyalja: L. JITIANU, *A kulturális anamnézis sodrása ellen*, in *StThTr* 12 (2009/ *Supplementum*), 21–35.

¹⁷ L. JITIANU, *Heil in Christus. Die christozentrische Heilsbedürftigkeit des Menschen*, Cluj-Napoca 2007, 63–68, 99–114.

A felejtés, a múlttal való szakítás a kereszténység számára sem idegen dolog. A hitigazságok „eróziója” házunk táján is érzékelhető jelenség. Sokak számára szoros összefüggés figyelhető meg az anamnézis kapcsán a kereszténység és a mai kulturális történesek között. Mintha egy fordított útvonal mutatkozna: míg évszázadokon keresztül a kereszténység formálta az európai kultúrát, most az utóbbi, kontinensünk kulturális változásai gyakorolnak érezhető hatást a kereszténységre. A keresztény anamnézis végső soron a kulturális amnézia tükörképe – jelenti ki ennek kapcsán J. Cochrane. A kultúra területén bekövetkezett amnézia erővonala egyértelműen hatékony a kereszténységre, a keresztény kultúrára, és kiindulópontja a keresztény emlékezés háttérbe szorulásának.¹⁸

Metz megfigyelésében a keresztény „felejtést” lényegében három olyan mozzanat idézi elő, melyek a kulturális amnézia sajátos szempontjai. Az első a keresztény hit belső szerkezetének kettősségére vezethető vissza: egyrészt a kiélezett teodiceai érzékenység megszűntére támaszkodik, másrészt pedig az eszkatológiai feszültség feloldódásából fakad. Megszűnt a kereszténység a világban levő rossz ellenlábasa lenni, ill. túl halk lett a hangja a világban történő drámai változásokkal szemben. (Fájó valóságnak tudom be, hogy egyházaink a mai mind politikailag, mind gazdaságilag rendkívül kusza helyzetben levő Romániában, ahol léptenyomon emberek, társadalmi rétegek alapvető jogainak meggyalázása történik, szinte egységesen elnémult.) Ezzel párhuzamosan túlzottan berendezkedett ebben a világban (a világ „mechanizmusa” ellen óv Benedek pápa az ún. freiburgi beszédjében – 2011. szept. 24), melyben az egyház világias működési elveinek veszélyét körvonalazza – *Entwettlichung* –, ami elősegítheti az egyházat lényegi küldetésének tisztán látásában) és elfelejtette tetteit, életmódját a beteljesülés tükrében mérni.

A jelzett szempontokkal szorosan összefügg a kereszténység időfogalmának megváltozása, valamint a reális történelemben konkrétan megjelenő Isten háttérbe szorulása. Az első arra világít rá, hogy felejtés kultúrájából kinövő időfogalom egyrészt (legalábbis részben) szakít a múlttal és megszűnik integrálni a jelenbe az abszolút jövőt. Ezzel mint-

¹⁸ J. COCHRANE, *Memoria et Promissio*, Berlin 2007, 44.

egy megszűnteti az időbeli-örökkévaló tudatában megfogalmazott időértelmezést. A második problémája az, hogy felejtve a múltat, hagyjuk a feledés fátylát ráborulni Isten múltbeli tetteire is. Isten a jelen egzisztenciális kérdéseinek az istenévé redukálódik. Ezek tükrében a „múlt” kérdése olyan történelemszemléleti keretben tárgyalódik, amely elhatárolódik mindattól, ami nem használható a „ma” kontextusában. Csak az fontos számunkra a múlt arzenáljából, amit ma hasznosíthatunk. Nyugodtan beszélhetnénk ebben az összefüggésben a „pragmatista időről”. Nem vesszük ennek kapcsán észre, hogy a múlt eseményeinek eklektikus összeválogatása szét darabolja a múltat, megszűnteti az egyetemes történelemszemléletet, törést okoz az egységes üdvtörténetben is, azt sugallva, hogy itt is lényeges és kevésbé fontos történések vannak. A múlt egyes emlék-kockáinak túlzott kiemelése nagyszerű táptalajt nyújt a mítoszképződéseknek is. Mind események, mind személyek válhatnak így a mítosz-világ áldozataivá.

A fenti kérdések kiegészíthetők egy filozófiai jellegű kérdésfelvetéssel is. A kommunikatív értelem és a kommunikatív cselekvés elméletére utalhatnak. Habermas világított nagyon találóan rá, hogy a vallásos jelenségben hatékony értelem feladata olyan kommunikatív készségek kiformalása és érvényre juttatása, melyek az interszubjektivitás mezejét értelemmel töltik ki. A vallás olyan közösségi kommunikációs csatornának kimunkálója, amelyek normatívák: eligazítást nyújtanak a kinyilatkoztatás fényében az egyén és társadalom egymáshoz való viszonyulásában. Ezek nem csak kívülről érintik az embert, mintegy szabályokat, törvényeket tálalva neki, hanem beemelik az embert a kommunikáció középpontjába, rámutatva arra, hogy ő maga kommunikációs faktor (referens). Ezen kettős feladatot ellátva szolgál a kereszténység lét-értelmezési-forrásként [*Sinnressource*] mind társadalom-politikai, mind kulturális kontextusban.¹⁹ Ezt pedig megvalósítani, a múlt lényegi rekonstrukciója nélkül képtelen lenne.²⁰

¹⁹ J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, 181. A kérdés komplex voltát világítják meg: H. DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt/M. 1994 és U. BECK–E. BECK–GERNSEHEIM (szerk.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1994.

²⁰ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1–2. Frankfurt/M. 1987.

Kérdést fogalmazok meg: Tényleg érvényes a kereszténységre a felejtés, az múltat kizáró időértelmezés vádja? A kereszténység ugyanis egyértelműen és lényegszerűen emlékező közösség. Anamnétikus volta kultikus téren egyértelmű.²¹ Rítusa, liturgiája a konkrét történelemben megtörtént isteni üdvöttek megjelenítése. A konkrét történelemben megmutatkozó isteni önfeltárlkozás a jelen és a jövő számára egyaránt lényeg-meghatározó számunkra.

Bármennyire is egyértelmű mindez a teológia számára, rendkívül nehéz ezt, legalább valamelyest, megérteni nem csak az „egyszerű” hívő ember, de a teológus számára is. Talán azért is, mert a jelzett kérdés megértése nem kizárólag racionális természetű. A „múlt” eseményeire való „emlékezés” nem az emberi értelem egy kapacitásának aktív, restauratív képességét jelenti, amely a lineáris idő „már nem” és „most” konfrontációmezején az emlékező szubjektumnak a liturgikus narráció keretében elérhetővé teszi a múltbeli eseményt. Amikor emlékezésről beszélünk, tudnunk kell, hogy a kultikus emlékezésben a „valamikor megtörtént” *jelenné* lesz. Nem illeszkedik mintegy „kívről” a jelen szerkezetébe, hanem jelent formáló dinamikus valóságként lesz meg tapasztalhatóvá és hatékonná a jelenben.²² A megértés tehát, vonom le a

²¹ W. SCHOTTROFF, *Gedenken im Alten Orient und im AT*, Neukirchen-Vluyn ²1967 és ThWNT 10. 975 sköv., 1138–43.

²² Az anamnézis liturgikus/kultikus összefüggéseiről: O. CASEL, *Mysteriengegenwart* = J LW 8 (1928) 145–224; J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, 161–180; F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*, Mainz 1982; O. KNOCH, „Tut das zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,20; 1Kor 11,24f.). *Die Feier der Eucharistie in den urchristlichen Gemeinden*. = J. SCHREINER (szerk.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, Stuttgart 1983, 31–42; R. SCHÄFFLER, „Darum sind wir eingedenk“. *Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier*. = A. A. HÄUSSLING (szerk.): *Vom Sinn der Liturgie*, Düsseldorf 1991, 16–44; F. MERKEL, *Anamnesis. Eine liturgiewissenschaftliche Studie*. = UÖ: *Sagen – Hören – Loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt*. Göttingen 1992, 95–105; R. MESSNER, *Die Kirche an der Wende zum neuen Aeon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese*. = S. HELL (szerk.), *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS für Lothar Lies*. Innsbruck 2000, 209–238; J. ROLOFF, „Der Gottesdienst im Urchristentum“. = H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER-M. MEYER-BLANCK-K.-H. BIERITZ (szerk.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen ³2003, 45–71. 59 sköv.

következtetést, az értelmi próbálkozásokon túl „kegyelmi” jellegű is, ami azt jelenti, hogy a helyes megértés feltétele a jelenné váló Istennel való eleven találkozás. S ha ezt nem értjük, vajon ez azzal magyarázható, hogy elzáródtak a megismerést feltételező kegyelem csapjai?

Nem könnyű vállalkozás a jelzett teológiai vállalkozás. Különösen akkor, ha mindez nem szorítkozik elvi kérdések megfogalmazására, hanem a gyakorlati életben is érvényességre akar jutni. A teológia semmiképpen sem „spekulatív isten-megismerés”, hanem a hitnek mint „az emberi jelenvaló lét egzisztenciamódjának” a tudománya, hitre irányuló hívó reflexió – biztat Heidegger is.²³ Terhelő megállapítás ennek kapcsán az, amit Metz tesz: a kereszténységben egyértelműen beszélhetünk kultikus anamnézistről, de csak visszafogottan anamnétikus kultúráról. Érvényes a teória-képzés, és kevésbé hatékony a gyakorlat. Tagadhatatlan a kereszténység háza táján a múlt feledése.

Metz a kérdést vizsgálva állítja, hogy ha a kereszténység az anamnétikus kultúra megőrzője szándékszik maradni, a történelmet, a múltat, a maga egészében, kínzó ellentmondásaival együtt tárja elének. Így nemcsak azt a kihívást kell komolyan venni, hogy miként tudjuk megfogalmazni és fenntartani (abszolút) igazságigényünket, napjaink vallási és világnézeti pluralizmusának, ill. a tudományokban érvényesülő „módszertani ateizmus” tükrében, hanem a múlt „üzenetét” is. Ez olyan emlékező kultúrát sürget, amely a kultikus emlékezetet visszakapcsolja történelmi tapasztalatokhoz és így elkerüli azt a veszélyt, hogy a keresztény hitigazságokat történelemtől távoli mítoszként ünnepeljük. Metz szerint: a kereszténység (= „kulturális szempontból policentrikus világ-egyház”²⁴) „a hit társadalomkritikai intézménye”²⁵, ugyanakkor „a fel-

²³ M. HEIDEGGER, *Fenomenológia és teológia*, in Uő, *Útjelzők*, Budapest 2003, 49–77, itt: 55, 60.

²⁴ J. B. METZ, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2–3 (1986) 140–153.

²⁵ Uő, *Das Problem einer „Politischen Theologie” und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, in *Concilium* 4 (1968) 403–411.

szabadító emlékezés nyilvános hordozója”²⁶, „emlékezési és elbeszélői közösség”.

Hogy mégis haldoklik a múlt, ennek több okát lehetne felsorolni. Habermas a múlt értékeinek helytelen képviseléséről beszél. „Fordítási programot” (*Übersetzungsprogramm*) ajánl, ami alatt olyan filozófiai transzformációs folyamatot ért, mely a vallásos tradíció szemantikus potenciálját az érvelő beszédmód területére transzponálja. Ez nem a hagyomány, a múlt „egyszerű” átemelése a jelenbe, hanem a múlt lényegének, üzenetének aktualizálása. Az emberi értelem feladata érvényre juttatni a vallásos tartalom lényegét. A vallás és értelem harmonikus találkozásban valósul meg a múlt, a hagyomány „kooperatív lefordításáról” a profán és a szekuláris területére. Habermas ebben látná a vallásos örökség egyetemes érvényességének (*universale Relev*) képviselhetőségét. Ennél többet nem várhatunk el a fordítómunkától, minthogy az eddig „a vallásos nyelven, sajátos módon artikulált ember-közöti és egzisztenciális tapasztalatot” átmentse a profán területére.²⁷ A fordítás célja tehát „a nem megsemmisítő szekularizmus” kell legyen, hanem az a rendkívüli feladat, hogy megvalósuljon a múlt elérhetővé tétele, „fordítása/lefordítása”.²⁸

A felvázolt lefordító-program szükséges. Veszélyt is lehet látni benne: megmenti ugyan a hagyomány értékeit, de a lefordítás folyamatában féltő, hogy az alkalmazkodási, akkomodációs törekvés „szekularizáló” jellegűvé lesz és így a hitigazságok „megmentő dekonstrukciójánál” asszisztálunk.²⁹ Az múlt értékeinek érhetővé tétele a „ma” számára, magával hordja azt a veszélyt, hogy vesztenek tartamukból, sőt ki is üresedhetnek.

Mindeddig elvi kérdéseket fogalmaztam meg. Szerettem volna diagnosztizálni, hogy a (túl gyorsan) változó Európában mennyire súlyos probléma az ún. felejtés kultúrája. Az elkövetkezőkben arra szeretnék

²⁶ Uő, *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, in *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Mainz 1971, 86–96.

²⁷ J. HABERMAS, *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, in Uő, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt/M. 2001, 173–196, itt: 192.

²⁸ Uő, *Glauben und Wissen*, 37–56, itt: 53.

²⁹ Uo. 46, 48.

rákérdezni, hogy van-e ennek bármilyen jelentősége Erdély ekkleziológiai térségében? Áll itt is, a modernizmus-archaizmus keveredésének otthonában a keresztény kultúra *felejtése*?

Ha az erdélyi vallásos térség milyenségét megvizsgáljuk, látjuk, hogy nem ismeretlen számunkra sem a kereszténység hanyatlása, sem az egyházi intézmények a társadalmi élet peremére való kiszorulása. Hitelesen tudunk beszélni az értékek válságáról is. Eddig zárt, kompakt és a globalizáció szelétől megóvottnak gondolt világból is úgy tűnik, hogy a természetfeletti lassan viaszosorul: elveszti funkcionálisát. Egyre több kérdésre nem Istennél, hanem más instanciáknál keresünk orvoslást. Az Egyház egyre erőteljesebben marginalizálódik, társadalmi jelenléte szocio-karitatív tevékenységekre, vallásos szolgáltatásokra, a szokások fenntartására redukálódik. A változás velejárója a civil társadalom vallással szemben tanúsított (erősödő) laicista törekvése. Egyre inkább szeretné a társadalom az egyháza(ka)t önálló intézményként tudni, melye(ke)t nem feladata támogatni, esetleg adott helyzetben igénybe vehet. Egyértelműen látható a vallásos jelenség exteriorizálódása: hangsúlyos helyet kap mindaz, ami lényegében a vallásos jelenség tartozéka (szokások, vallásos objektumok kultusza, modern zárándokturizmus...), és háttérbe szorul a vallás lényeges „magja”: a belső, az élet teljességét átfogó magatartás. Rendkívül súlyos problémát jelent a vallás kommunikatív voltának gyengülése. Ez nem csupán a vallásos jelenség hordozóinak, a vallásos intézmények tanításának érthetőségének hanyatlása, hanem ezzel párhuzamosan a vallásos rítusok és szimbólumok közlékenységének gyengülését is jelenti.³⁰

³⁰ A rítusok, általánosan nézve, a vallásos jelenség verbális és non-verbális történései, kommunikatív cselekményei, a vallás „legősbibb” tartozékai. A modern rítuselméletek szerint a tudatos és tudatalatti interjekciópontján lokalizálhatóak. Fontos tartozékuk: az egyén és a kollektívum összekapcsolása. A. BELLIGER–D. J. KRIEGER (szerk.), *Ritualtheorien*. Wiesbaden 2006; V. TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt New York 1989; A. HAHN *et al.*, *Anthropologie des Kults*, Freiburg 1977. E rítusok – különösen azok, melyek az élet fordulópontjai kísérőjelenségei: *rites de passage* (A. VAN GENNEP – K. SCHOMBURG – S. M. SCHOMBURG-SCHERFF: *Übergangsriten*, Frankfurt 2005) – a keresztény kultúrán felnőtt Európában a keresztény egyházakhoz kötődnek. Egy bizonyos fokú rítus-monopólról is beszélhetnénk, még akkor is, ha ezek a rítusok végső soron nem is az egyházak, hanem az emberiség köztulajdonát képezik. A.

A helyzet bemutatásával találkozunk P. M. Zulehner közel két évtizeden keresztül koordinált projektjében.³¹ Felmérése a vallásosság kapcsán néhány fontos problémára hívja fel a figyelmet. A vallás és az isten-kérdés meggyengülésével magára maradt az ember. A fiatal „reformdemokrácia” áldozata, az ún. „a kommunista modernitás” korában halmozottan nehéz helyzetbe került: 1. Az emberek elveszítették az évszázadokon keresztül hatékony/óvott pszichikai és szociális biztonságot. 2. Eltűnőben vannak azok a társadalmi formák, melyek elengedhetetlenek a feszültség és konfliktus-feloldásban. 3. Ennek következménye egy bizonyos fokú „túlterhelés”, ami gyakran betegségekhez vezet.³² 4. Az egyén/individuum elidegenedése és orientáció-konfúziója, és ezzel párhuzamosan: a társadalom atomizálódása, szétesése. A társadalom szegmentálódása visszatartja azon alkalmazkodási és szükséges követelményeket, melyek lehetővé tennék a posztkommunista átforgatást/transzformációt. 5. Az egyén életében érezhető/bemérhető egy bizonyos képességredukció az önmegvalósítás szempontjából és egyre erőteljesebb a belső privatizáció, szociális érzéktelenség/ apátia, és a szolidaritás gyengülése.

A jelzett térségben új „embertípus” jelentkezik, akit A. Zinovyev „*homo sovieticus*”-ként jelölt meg.³³ Ez az embertípus képtelen a gazdaság és a társadalom kínálta kihívások megoldására. Problémamezőt képez ennek kapcsán a kezdeményezést serkentő nevelés hiánya (hol áll a katolikus nevelés - kérdezem?!), a versenyképesség, a személyes/kollek-

LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Eine Theorie der Sinnlichkeit*, Frankfurt 1981; P. M. ZULEHNER, *Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen*, in *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (Erfurter Theologische Schriften 30) (szerk. A. Gerhards – B. Kranemann, Leipzig 2002, 16–24). A vallásos jelenséggel foglalkozó tanulmányok rámutatnak arra, hogy az emberek igénylik a rítusokat. Leginkább persze a vallásosak, de még az önmagukat nem-vallásosnak mondók, sőt még az ateizmusra hajlók is. P. M. ZULEHNER, *Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen*, in *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (Erfurter Theologische Schriften 30), (szerk. A. Gerhards – B. Kranemann, Leipzig 2002) 16–24.

³¹ P. M. ZULEHNER – M. TOMKA – I. NALETOVA, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*, Stuttgart 2009.

³² R. STONE, *Stress: The Invisible Hand in Eastern Europe's Death Rates*, Science 2000.

³³ *Homo Sovieticus*, New York 1986.

tív változás-készség, és nem utolsó sorban a piacgazdasággal szemben „vesztes” magatartás.

Persze, szokványosan a problémák terhének kimentéseként *átmenet*-ről szoktunk beszélni. De mit jelent ez? Tanácstalanságot, vízió-hiányt? A mentegetőzések ellenére, nem találkozunk a jelen problémáit, kihívásait megoldani szándékozó modellel, koherens tervvel. Gyakran hiányzik ehhez a szükséges akarat is. Mintha tehetetlen kiszolgáltatottjai lennénk a történéseknek, a globalizáció „fatalizmusának”.³⁴ Az a benyomásom, hogy az egyház regresszív magatartást vett magára: visszavonult a társadalom aktív formálásának a színpadától egy archaikusan strukturált „szentségi” világba. Ennek eredménye nem csupán a társadalom, a társadalmi történésekkel való kapcsolat gyengülése, hanem a szentségi élet megmerevedése is. J. B. Metz „provincializmusról” beszél ebben az összefüggésben.

Mentőövet ebben a kontextusban a múlt idézése nyújthat – sugalltam. De hogyan kell érteni ezt? Sokak számára a helyes út a „párbeszéd a múlttal”, a „visszafele nézés”, a múlt variálása. Ez viszont lényegében nem más, mint „a már kimondottak gyenge utóöntete”, aminek semmilyen össztársadalmi relevanciája nincsen. Fontos lenne tudatosítani, hogy „fényes tegnapunk” manapság legfennebb, mint „csendes csata-tér” jelentkezik (Bálint Sándor). Ha a múlt mint emlékeket és életstratégiákat nyújtó valóság, mint archivált anyag van jelen az egyház életében, ez sem jelent, sem jövőt nem biztosít. Erdélyben igyekszünk „időkozmetikát” gyakorolni: konzerválni a meglevőt. Mintegy mechanisztikus egyházképben gondolkodunk: működtetni szeretnénk az adottságokat. Ugyanakkor képtelenek vagyunk szembenézni mind a múltunkkal, mind jelenünkkel. Ilyen összefüggésben a múlt idézése, az anamnétikus struktúrák (helytelen) érvényesítése nem nyújtja a kívánt eredményt.

Kevesen vannak, akik a változó világban esélyt látnak. Számukra a jelen imperatívusz: kihívás, amit meg kell ragadni. Eszerint, komoly követelmény a globalizációs folyamatok aktív formálása, azok hasznossá tétele. Így a felsorolt kérdéskörök mindenképp kihívást jelentenek mind

³⁴ *Caritas in veritate*, 42.

az egyes keresztény ember számára, mind az egyház egészének. Bizonys fokon biztató jelként is értelmezhetőek: a jövő kihívásai, jelek, amelyek az egyház még nem megérkezett állapotáról beszélnek. Egyértelmű feladatnak mutatkozik, hogy a vallás területére nem csak az ember jelenség bizonyos elemeit, hanem integratívan, az ember világának minden elemét be kell fogadni.

A gondolatvezetés kiindulópontjában feldobott kérdésre választ kereső zárógondolatomban, fontosnak tartom kiemelni, hogy a kereszténység, bármennyire is hangsúlyozza ezt a liberális sajtó, nem „idegen test” a „szekularizált modernségben”³⁵. Nem ülünk válasz, ill. kiút nélkül a vádoltak padján. A válaszadás nagyszerű kísérlete a XVI. Benedek pápa 2009. június 29-én megjelent *Caritas in Veritate* enciklikája.³⁶ Ezzel a szentatya mind az egyén, mind a közösségek számára emberhez méltó utat szeretne körvonalazni, mely nem csupán a helyes vallásosság, hanem a helyes együttélés szabványává lehet. Az enciklika célja a *Deus caritas est*³⁷ teocentrikus élet-, ember- és világszemléletét kiterjeszteni a társadalom, a gazdaság és a politikum egészére. Ennek fogalmazza meg sajátos szempontját, ill. feltételét: „az igazságban megnyilvánuló szeretetben”. Ezen paradigma nem csupán a (teljes) igazság keresésére ösztönöz, hanem Isten „mértékét” ismerteti meg a világgal. A igaz-szeretet olyan erő, amely nem csupán a krízis idején szolgálhat mértékként, hanem az emberré-válás (individuális és kollektív vonzataiban) általános és örök feltétele.

Az enciklika mozgatórugója a II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori konstitúciójának, a *Gaudium et spes*-nek alapelve: „az idő jelei után kutatni és ezeket az evangélium fényében értelmezni”³⁸. Az új enciklika új horizontot nyit meg a globalizáció kérdése kapcsán. A mai világ problémáit ugyanis nem úgy láttatja, mint kizárólagos szocio-ökonómiai folyamatot, hanem mint „egy többretegű és szerteágazó jelenséget”, amelyet ha

³⁵ R. MARX, *A tőke*, 51.

³⁶ Magyarul megjelent a Szent István Társulat gondozásában: XVI. BENEDEK PÁPA *Szeretet az igazságban* kezdetű enciklikája, Budapest 2009.

³⁷ XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikája, Budapest 2006.

³⁸ *Gaudium et spes*, 4.

igazán meg akarunk érteni, „mind különféleségeiben, mind meglevő dimenzióinak egységében – beleértve a teológiát is – igyekeznünk kell megragadni”. Eszerint komoly követelmény a globalizációs folyamatok aktív formálása, hasznossá tételük. Helytelen lenne tehát a semmittevő, csupán démonizáló, elítélő magatartás.

Az enciklika mint a kezdeti kérdésfelvetés megválaszolása csakis úgy fogadható el, ha figyelembe vesszük, hogy alapvetően antropológiai irányultságú. Az antropológiai alaptétel szerint a társadalom egyetlen („oltalomra szoruló” és ugyanakkor „használandó”) *tőkéje* maga az ember. Az enciklika célja beemelni az embert minden társadalmi történet fókuszpontjába. Ezáltal Benedek pápa az emberből mint a legalapvetőbb értékből kiindulva akarja a mai világ „civilizálását” megvalósítani. Igyekszik a fejlődés folyamatát kiszabadítani fogságából. Az antropológia, a szociális viszonyok és a vallás egydimenziós redukcióját említi a fejlődés zsákutcajaként. A kiút feltételeként öntudat-változást sürget. A globalizálás ebben az összefüggésben pozitív töltetet kap. A globalizációs folyamatok ugyanis a keresztény ember számára esélyt jelenthetnek. Ha a nyereség-irányult társadalmi folyamatok a szeretet által levetkőzik „embertelenségüket” és „átitathatók” az emberi szellemmel, igenis pozitív töltetet kapnak. E kérdés kapcsán válik érthetővé az enciklika, azaz XVI. Benedek pápa szándéka: kiemelni, hogy minden igazi fejlődés antropocentrikus irányítottságú.

A Szentatya abból az emberből indul ki, aki fogékony a transzcendensre, aki a metafizikai igazság otthona. A fejlődés feltételezi ennek az igazságnak a tiszteletét. Az ember akkor jut el valós fejlődéséhez, ha bekapcsolódik egy olyan folyamatba, amely végső alapja metafizikai, avagy transzcendens töltetű. Ebben az összefüggésben beszél az enciklika „transzcendens humanizmusról”.³⁹ A transzcendens nélkül létrejöhet ugyan növekedés, lehetséges az evolúció, igazi fejlődés viszont nem.

Fontos tehát a fentiek jegyében az egyházi történések középpontjába ismét az embert állítani. Azzal az eltökélt szándékkal, hogy igyekszünk „utat nyitni az ember számára Istenhez, felszabadító tapasztalatot nyújtani olyan valóságról, mely nagyobb az embernél, de az mégis befogadja

³⁹ *Caritas in veritate*, 18.

őt. Ez a kiindulási pont és ebből fakad az új életforma, az új erkölcs.”⁴⁰ Mindezt úgy kell tennünk, hogy nyitva tartjuk az istenkérdést és az emberről nagyobb összefüggésben, az „emberlét teljességéről” beszélünk. Ehhez kötötni tudatosítani kell „az emberi lény” „transzcendens dimenzióját”.⁴¹ A világ pedig, amelyben élünk, olyan globális integráció színpada, ami személyközpontú, közösség-orientált és a transzcendensre nyitott.⁴² Az antropológiai alapelv – vonom le következtetésemet – megelőz minden egyházi normát. Csak egy emberközpontú szintézis, mely a lét újragondolását és újraértelmezését feltételezi,⁴³ válhat az egyház jelenkori társadalmi legitimitásának kiindulópontjává. Ma, vallja Pannenberg, a keresztény teológiának is elsődlegesen az antropológia talaján kell mozognia, még akkor is, ha ez nem nyújt kellő támaszt a keresztény isteneszme és a keresztény kinyilatkoztatás igazságának felismeréséhez. Az antropológia a legkézenfekvőbb olyan témakör, amelyre reflektálva ki kell mutatnunk az Istenbe vetett hit egyetemes érvényességet.⁴⁴ A kortárs antropológiai „redukció” tehát a mai világ problémáira keresett válaszadási kísérletben az egyház számára a helyes megoldások kiindulópontjává válhat.

⁴⁰ R. MARX, *A tőke*, 54.

⁴¹ *Caritas in veritate*, 34.

⁴² Uo. 42.

⁴³ Uo. 21.

⁴⁴ *Teológia és filozófia*. 273.

ROKAY ZOLTÁN

Krízis a kritika kezdetén

A XX. századra jellemző volt a „krízis”, valamint a „kritika”, „kritikus” szó. E mögött a szó mögött minden bizonnyal egy elgondolkodtató valóság állott, de nem különben a népszerűség bizonyos hajhászása, amely a felvilágosodás egyébként is kérdéses szelleméből nőtt ki.

Szó volt a metafizika kríziséről, az európai tudományok kríziséről, a társadalom kríziséről, az Egyház kríziséről, ökológiai, gazdasági és politikai krízisről, a hit kríziséről.¹

Nem különben elterjedt szólammá vált, a „kritika”, „kritikus gondolkodás” szó, illetve fordulat is.²

¹ Így például EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Philosophia*, Belgrad 1936, 77–176; KURT LEESE, *Die Religionskrise des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, h.n. 1948; G. ABEL und J. SALAGNARDA (szerk.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin 1989; VITTORIO HÖSTE, *Philosophie der ökologischen Krise*, Beck, München 1994; uő, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Beck, München 1997. Jellemző amit Luhmann az egyházak kríziséről („Kirchenkrise”) mond: „Egyházkrízisről beszélnek, hogy sejteni engedjék a helyzet komoly voltát. Ám ez a dolog megtévesztő bemutatása.” „Krízisről csak akkor lehet beszélni, ha belátható időn belül fordulat következik be – akár a jobbra, akár a rosszabbra. Ilyen fordulat azonban nincs kilátásban.” (NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, 317).

² Kritikán Kant a rendszerrel és tannal ellentétben a „propedeutikát” érti, vagyis a kritikai rendszer előkészítését, amely az ész képességét kutatja, minden tiszta, a priori megismerés szempontjából: *A tiszta ész kritikája. A kiadás*, 869) Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971 (a továbbiakban: MEINER). Tehát elhatárolásról, elkülönítésről van szó, annak érdekében, hogy meghatározzuk az értelem és ész képességének határait, amint azt már Locke is akarta és meghirdette.

Amennyiben filozófiatörténetileg akarunk eljárni e jelenség gyökerének feltárásánál, úgy nem kerülhetjük el Immanuel Kant nevét és az ő három kritikáját.³ Mármint Kant szerint a kritika az ész megismerő képességének meghatározását jelenti: meddig terjed, és elkülöníteni, leválasztani – (*unterscheiden*), ami nem tartozik hozzá (tehát egy „elválasztás”, „válság”)⁴ Kant műve ugyanakkor implicite a Leibniz-Wolff-féle filozófia „kritikája”: a *metaphysica generalis*-é és a *metaphysica specialis*-é: a *theologia naturalis*-é, a *cosmologia*-é és a *psychologia rationalis*-é.⁵

Kant a számunkra ismert *Kritik der reinen Vernunft* című opusában logikusan és magabiztosan jár el, amennyiben minden lehetséges megismerés feltételeként, a *noumenát* és a *phainomenát* – a fogalmakat és a szemléletet mutatja be.⁶

A transzcendentális dialektikában három ideába ütközik, amelyeknek azonban semmilyen szemlélet nem felel meg: egy teológiaira (Isten), egy kozmológiaira (világ), és egy pszichológiaira (lélek) – Wolff *metaphysica specialis*-a három „alosztályának” tárgyára. Ezek nem rendelkeznek ismeretet „bővítő”, „gyarapító” funkcióval, de igenis rendelkeznek az ismeret „reguláló” funkciójával.⁷ Ezek nem a teoretikus ész

³ A tiszta ész kritikája: 1. kiadás (A), 1781.

A tiszta ész kritikája: 2. kiadás (B), 1787.

A gyakorlati ész kritikája, 1788.

Az ítélőerő kritikája, 1791. – Egészen Kant szellemében Fichte első művének címe: Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete, 1792, első ízben a szerző neve nélkül jelent meg (Hartung, Königsberg). Erről sokan azt gondolták, hogy Kant régóta meghirdetett vallásfilozófiája.

⁴ A kritika nem csak az ész bizonytalankodását szorítja keretek közé, hanem annak határait is megszabja (A 789 köv.), mint azt a területet, amelyen belül ítélkezni hivatott („*Gerichtshof*” – A 75. stb., MEINER, 780).

⁵ CHRISTIAN WOLFF (1679–1754), *Psychologia rationalis*, 1738; *Theologia naturalis*, 1739; *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (ún. „*Deutsche Metaphysik*”), 1751.

⁶ „A fogalmak szemléletek nélkül üresek” (A 75 stb.; MEINER 784), „A szemléletek fogalmak nélkül vakok” (A 75 stb.; MEINER, 780).

⁷ „Ez a spekulatív ész minden ideájának dedukciója. Nem mint azon elveké, amelyek szerint megismerésünk több tárgyra tudna kiterjedni, hanem a regulatív elveké, mint a tapasztalati megismerés szisztematikus egységének elveié, egyáltalán”. (A 671

tevékenységéből származnak, hanem a praktikus (gyakorlati) ész posztulátumaiból; ezek pedig: a szabadság, a halhatatlanság és a szentség.⁸ A két terület minden „összekeverése” nem megengedett. Ezek egymástól el vannak különítve, és éppen ebben az elkülönítésben áll a „kritika”.

Bármilyen hatásosnak és magabiztosnak jelenik meg a tan építménye és annak előadása, bizonyos „részleteknek” nem szabad elkerülniük figyelmünket.

A jelen összefüggésben kizárólag a pszichológiai ideára összepontosítunk, és annak az ún. „paralogizmusaira”: a szubsztancialitására, a szimplicitására, a perszonalitására és az idealitására.⁹ Vizsgálódásunk során mindössze a szubsztancialitás paralogizmusára szorítkozunk, mert az ott elmondottakból remélünk felismeréseket nyerni a Kant kritikájának megfogalmazásával kapcsolatos krízist illetőleg.

Először is egymás mellé kell állítanunk mindkét kiadás szövegét (1781 és 1787), hogy megfigyelhessük az eltérést, és feltehessük a kérdést: honnan ered ez az eltérés? Utána azonban figyelmesen görcső alá kell vennünk Kant kijelentéseit a tervezett *opus*-szal és annak megjelenésével kapcsolatban, hogy a kritikát fenyegető krízist, amely a dolgok további menetét is meghatározta, jobban és tárgyilagosabban megérthessük és meg tudjuk ítélni.

1. kiadás (A) 1781 (348,10 – 351,9)

„A szubsztancialitás paralogizmusa (Első paralogizmus) az, aminek képzete (*Vorstellung* –elgondolás?) ítéletünk abszolút szubjektuma, és ezért nem használható mint egy más dolog meghatározása, szubsztancia. Én, mint gondolkodó lény, minden lehetséges ítéletem abszolút szubjektuma vagyok, és önmagamnak ez a képzete nem használható

sköv.; MEINER, 626 sköv.)

⁸ Uő, *Kritik der praktischen Vernunft*; MEINER, 1967, 151–153; 146 sköv.; 155 sköv.

⁹ Paralogizmus: logikai paralogizmus = egy észítélet helytelensége (*Falschheit*) pusztán formája szerint; transzcendentális = téves következtetés, amelynek oka az emberi észben van. Az ilyen paralogizmus a gondolatokat dolgokká hiposztatizálja (hiposztatizálja). A racionális pszichológiával kapcsolatban vö. *Kritik der reinen Vernunft* (a továbbiakban: *Kr Vnft*) A 348; MEINER 376a sköv.)

bármely más dolog prédikátumaként. Tehát én, mint gondolkodó lény (lélek) szubsztancia vagyok.

A tiszta pszichológia első paralógizmusának bírálata.

A transzcendentális logika analitikus részében megmutattuk, hogy a tiszta kategóriák (és ezek között a szubsztanciáé is) önmagukban nem rendelkeznek semmiféle objektív jelentéssel, ahol nem nyugsznak egy szemléleten (nem szupponálunk egy szemléletet) amelynek sokrétűsége miatt a szintetikus egység funkcióját alkalmazhatjuk. Enélkül pusztán egy ítélet funkciói tartalom nélkül.

Minden dologról elmondhatom, hogy szubsztancia, amennyiben különbözik a dolgok pusztá prédikátumaitól és meghatározásaitól. Már most minden gondolkodásunkban az én az a szubjektum, amely a gondolatokat csak mint meghatározásokat foglalja magában, és ezt az ént nem lehet úgy használni (alkalmazni), mint egy másik dolog meghatározását. Tehát mindenkinek úgy kell magát szükségszerűen tekintenie, mint a szubsztanciát, a gondolkodást pedig mint létének accidenseit, és állapotának meghatározásait.

Ám vajon milyen hasznot húzhatok a szubsztanciának ebből a fogalmából? Arra semmiféleképpen nem következtethetek belőle, hogy mint gondolkodó lény, a magam részéről maradandó vagyok, következésképpen se nem keletkezem, se nem múlom el, és hogy egyedül ezt a célt szolgálhatja gondolkodó szubjektumom szubsztancialitásának fogalma. Nagyon sok hiányzik ahhoz, hogy a szubsztancia pusztá, tiszta kategóriájából ezekre a tulajdonságokra tudjak következtetni úgy, hogy sokkal inkább a tapasztalatban megadott tárgyat kell alapul venni, amennyiben arra a szubsztancia empirikusan hasznavehető fogalmát alkalmazni akarjuk. Már pedig a mi tételünknel nem egy tapasztalatot vettünk alapul, hanem arra pusztán következtettünk annak a viszonynak a fogalmából, amely minden olyan gondolkodást magában foglal, amelynek közös szubjektuma az én. Bármennyire is akarnánk, semmilyen biztos megfigyelés által nem tudnánk egy ilyen maradandóságot (tartósságot - *Beharrlichkeit*) kimutatni. Mert az én ugyan ott van minden gondolatban: ám ezzel a képzetel (*Vorstellung* – elképzeléssel) a legcsekélyebb szemlélet sincs egybekapcsolva, amely azt megkülönböztetné a szemlélet más tárgyaitól. Azt ugyan felismerhetjük (észrevehetjük), hogy ez a

képzet minden gondolkodásnál újból és újból előfordul, ám azt nem, hogy egy állandó és maradandó szemlélet volna, amelyben a gondolatok (mint valami változó) váltogatnák egymást.

Ebből következik: a transzcendentális pszichológia első észbeli következtetése (*Vernunftschluss*) csak egy vélelmezetten új belátást „tűz” ránc (*anheftet*), amennyiben a gondolkodás maradandó logikai szubjektumát az inherencia reális szubjektumának megismerését mutatja be (annak adja ki), amelyről a legcsekélyebb ismeretünk sincs, és nem is lehet, mivel egyedül a tudat az, ami minden észlelésünkben gondolatot csinál (gondolattá teszi) és amelyben következésképpen a mi észleléseinket mint a transzcendentális szubjektumban megtalálhatjuk, és az ének ezen logikai jelentésén túl, az önmagában való szubjektumról (*Subjekt an sich*) más ismeretünk nincs, amely ennek alapja volna (ez alatt nyugodna) mint minden gondolat szubsztátuma.

Ám megengedhetjük mint érvényeset azt a tételt, miszerint a lélek szubsztancia, ám csak ha készek vagyunk tisztában lenni azzal, hogy ez a fogalmunk legkevésbé sem vezet tovább, és hogy az okoskodó (*vernünftende*) lélektannak a megszokott következtetéseiből, mint például a lélek örökkévalósága, minden változása, még a halál ellenére is, semmi-re sem taníthat meg bennünket, vagyis hogy az csak az ideában való szubsztancia, de nem a valóságban”.¹⁰

2. kiadás (B) 1787 (407)

„Minden ítéletben meghatározó szubjektuma vagyok azon viszonynak, amely az ítéletet alkotja. Ám a tétel, mely szerint Én, aki gondolkodom, a gondolkodásban mindig, szükségképpen szubjektum vagyok, és nem lehet olyasvalaminek tekinteni, ami pusztán mint prédikátum kapcsolódik a gondolkodáshoz, ez a tétel apodiktikus, mi több analitikus: nem jelenti azonban, hogy én mint objektum önmagamban létező lény vagy szubsztancia vagyok. Az utóbbi állítás igen messzire megy, és ezért olyan adatokat is feltételez; amelyek a gondolkodásban nem lelhetők fel, talán (amennyiben a gondolkodó szubjektumot mint olyat veszem

¹⁰ Kr *Vnft* A 348 (MEINER 376a–379a)

szemügyre) többet, mint amit valaha is föllelhetek benne”.¹¹ Majd a továbbiakban (B) (409,10): „Egész kritikánk legnagyobb botránykövét (*Stein des Anstosses*) jelentené – sőt ez lenne az egyetlen botránykő, ha *a priori* bebizonyíthatnánk, hogy valamennyi gondolkodó lény önmagában egyszerű szubsztancia, s mint ilyen (ez már következne ugyanaból az érvből) feltétlenül személyiség is, és tudatában van mindennemű anyagtól elkülönült létezésének. Mert ily módon túllépnénk az érzékek világán, belépnénk a *noumena* tartományába, és immár senki sem tagadhatná meg tőlünk az engedélyt, hogy ezen a területen terjeszkedni és építkezni kezdjünk, kinek hogyan kedvez a szerencse csillaga”.¹²

Miben (hol) lesz a „krízis” kézzelfogható, hol „érhetjük tetten”?

Az idézett szakaszoknak egy meghatározott irányba kell terelniük figyelmünket. Az első, ami szemünkbe ötlik Kant jóságos, sőt, jovialis toleranciája, amellyel kritikájának szigorú volta ellenére, azon fenntartás mellett is, hogy óvakodjunk a messzesemenő következtetésektől, mégis megengedi a szubsztancia használatát (*A-kiadás*), és a tény, hogy az esetleg ebből származó következtetések „botránykő lenne” (*B-kiadás*).

Mi kényszerítette Kantot arra, hogy a „pszichológiai” idea kritikája ellenére megengedje, hogy megtartsuk annak szubsztancialitását – még ha azon feltétel mellett is, hogy tiszteletben tartsuk az elméleti és gyakorlati ész kompetenciáját? Az *A-kiadás* megfogalmazása valamiképpen bizonyos befejezetlenség irányába mutat (mintha Kant nem zárta volna le mondanivalóját), amit pedig a *B-kiadás*ban mond, annak önigazolás mellékíze van.¹³

Kant már az 1777-78-ban kelt leveleiben szóvá tette az *opus magnumot* (*Tiszta ész kritikáját*), mint majdnem befejezett művet. Nyilván utolsó percben döntött a jelen forma mellett, tartva attól, hogy nagyon megöregedne, ha mindent még világosabban meg akarna magya-

¹¹ Uo. B 407 (MEINER 379a–388a)

¹² Uo. B 409 (MEINER 385b–386a)

¹³ Erről tanúskodnak a kéziratban lévő jegyzetek; vö. HERMANN SCHMITZ, *Was wollte Kant?*, Bouvier-Verlag, Bonn 1989, 191.

rázni.¹⁴ A hosszú várakozás 1777 és 1781 között – úgy tűnik – Kant határozatlanságáról tanúskodik. A *Kritika* nagy vállalkozása tehát válságba, krízisbe jutott.

Miben áll a *Tiszta ész kritikájának* gyökerénél tapasztalható krízis?

Kant köztudottan rendkívül büszke volt rá, hogy a gondolkodásban végrehajtotta a „kopernikuszi fordulatot” ill. annak fordítottját. A megismerés objektuma helyett annak szubjektuma került a középpontba.¹⁵ A kriticismussal¹⁶ és transzcendentális idealizmussal¹⁷ a kopernikuszi fordulat Kant rendszerének hordozó tétele. Míg azonban a kriticismus teljes egészében, a transzcendentális idealizmus pedig nagyrészt negatív (tagadó), addig a kopernikuszi fordulat az egyedüli affirmatív (állító) tétel Kant művében. A kriticismus következetes alkalmazásával „Kant megghiúsítja a kopernikuszi fordulatot”.¹⁸ A megismerés szubjek-

¹⁴ Így például Marcus Herznek, 1777. VIII. 20-án: „Mindezen munkák befejezésének, mint egy kő útját állja, az a munka, amelyet a tiszta ész kritikájának nevezek, s amely kő eltávolítása most egyedül foglalkoztat. Ezzel ezen a télen teljesen kész akarok lenni. Ami visszatart, nem egyéb, mint az akörüli fáradozás, hogy mindenre tökéletesen rávilágítsak, ami abban előfordul, mert úgy találom, hogy amit az ember önmaga számára magától értetődővé tett, és amiről azt hiszi, hogy teljes világosságra jutatta, azt a szakértők is félreértik, amennyiben megszokott gondolkodásmódjuktól teljesen eltér.” (*Briefwechsel von Immanuel Kant*, 1912. MÜLLER, München 1, 180) – Továbbá (ugyancsak Marcus Herznek) 1778. VIII. 28: „Ha elkészülök kézikönyvemmel a világbölcseességről, amelyen még fáradozhatatlanul dolgozom, de remélem, hogy hamarosan képes leszek befejezni...” (uo. 202) – „Mivel ezen munka folyamán eléggé előrehaladtam a korban (ebben a hónapban léptem hatvannegyedik évembe), azért takarékosan kell bánnom az idővel...” (*Előszó a második kiadáshoz*, MEINER 36).

¹⁵ „A tárgyakkal kell megismerésünkhöz igazodniuk... Ezzel épp úgy áll a dolog, mint Kopernikus első gondolatával...” (*Előszó*, B. XVI; MEINER, 20)

¹⁶ Vö. a 2. jegyzettel

¹⁷ Kant szerint köztudottan transzcendentális „minden megismerés, amely nem annyira a tárgyakkal, hanem a tárgyak megismerésével („ahogyan mi megismerjük a tárgyakat” – „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen”) foglalkozik általában, amennyiben ez a priori lehetséges kell, hogy legyen”. (A 12, B 25.; MEINER 55)

¹⁸ Vö. SCHMITZ, *Was wollte Kant?*, 186.

tumáról ugyanis kiderül, hogy nem szubsztancia. Ha elismerjük szubsztancialitását, nem hajtjuk végre következetesen a „kriticizmust”, a tiszta ész kritikáját és a Wolf-féle racionális pszichológia bírálatát. – Kant teljesen tudatában van a helyzet kritikus voltának. Ezt tanúsítja minden ezzel kapcsolatos kijelentése.

Először is beismeri, hogy „az ember, aki az egész természetet pusztán az érzékek által ismeri, önmagát nagyon is megismeri a pusztá ap-percepció által, méghozzá a cselekedetekben és benső döntésekben (el-határozásokban – *Bestimmung*), amelyeket egyáltalán nem sorolhat az érzékek benyomásai közé, és önmaga számára is fenomén, másrészt viszont – bizonyos képességeket tekintve, egy pusztán intelligibilis tárgy, mivel a cselekedeteit nem lehet az érzékek receptivitásához besorolni. Ezt a képességet értelemnek és észnek nevezzük...” (A 546; B 401)¹⁹ – Majd tovább: „Ez az egyetlen eset, ahol a szubsztanciát közvetlenül szemlélhetjük. Egyetlen dolog szubsztrátumát vagy szubjektumát sem szemlélhetjük, de önmagamban közvetlenül szemlélem a szubsztanciát. Az Én tehát nem csak a szubsztanciát fejezi ki, hanem magát a szubsztancialitást is. Sőt mi több, azt a fogalmunkat, amellyel a szubsztanciáról általában véve rendelkezünk, ettől az Éntől kölcsönöztük.”²⁰ – mondja Kant még 1775-ben, egyik előadásán. Természetesen kérdéses, vajon a szubjektum „önmagában lévő dolog” (*Ding an sich*)-e, és hogy mint olyannal kell eljárni? Amíg a Tiszta ész kritikájának sajtó alá rendezése előtt úgy tűnik, hogy Kant az „Én”, a lélek, a gondolkodó szubjektum szubsztancialitását, az „intellektuális szemlélet”-et megengedi, hogy megmentse a „kopernikuszi fordulatot”, a helyzet szemlátomást egyre kritikusabb, a krízis egyre „akutabb” lett, mivel a kriticismus összeomlásával fenyegetett; a nyomtatott formában Kant inkább a kriticismus következetes végrehajtása mellett döntött. A krízis azonban azáltal is érezteti magát, hogy a „szubsztancialitás” a kopernikuszi fordulat

¹⁹ Fichte számára ismerős volt az első paralógizmus sorsa, ám ennek végeredményét úgy értelmezte, hogy Kant csak az érzéki intellektuális szemléletet tagadta; vö. *Wissenschaftslehre nova methodo*, in *Johann Gottlieb Fichte; Kollegnachschriften 1796–1804. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* IV.2. 1978, Stuttgart – Bad-Canstatt 1978. 39. sköv.

²⁰ Vö. SCHMITZ, *Was wollte Kant?*, 191.

„lehetőségének feltétele” – hogy Kant kifejezésével éljünk – a nyomtatásban megjelent műben is kísért.

Befejezés

Az elmondottakból az derült ki, hogy már egészen korán, a *Kritika* keletkezésénél érezhető egy bizonyos krízis, amely Kantot döntés elé állította: mit mentsen meg? A kriticizmust-e, vagy a kopernikuszi fordulatot?

Ez az ő vállalkozásának célkitűzéséből következik. Ennek következménye a pszichológiai „fogalom” minimális szubsztancialitásának tolerálása, csakúgy, mint az intellektuális szemléleté, ami fölött azután Fichte és Schelling, ki-ki a maga módján triumfált, (mint Kant kizárólag legitim értelmezője). Úgy tűnik, fontosabb az a körülmény, hogy a krízis nem a kozmológiai és nem is a teológiai ideát érinti, hanem a pszichológiáit. – Amennyiben a „krízisről” általánosságban beszélünk, tanácsos lenne ezt szemünk előtt tartani.

TÖRÖK CSABA

A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában

Napjainkban számtalanszor felmerül annak a kérdése, tudomány-e a hittudomány, van-e létjogosultsága a teológiának? Az ilyen éllel megfogalmazott kritikus eszmefuttatások nem egyszerűen a klasszikus materializmus programbeszédei, hanem egy olyan tudomány-, ismeret- és valóságfelfogás szükségszerű következményei, amely az elmúlt időkben lépésről lépésre egyeduralkodóvá vált a nyugati világban. Nem véletlen, hogy a katolikus egyház Tanítóhivatala is többször reflektált e témakörre. Ennek kapcsán meg kell említenünk II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű enciklikáját,¹ illetve XVI. Benedeknek a regensburgi egyetemen mondott (más okokból ismertté vált) beszédét.²

Az alábbiakban szeretnénk megvizsgálni az előállt helyzetet, abban a reményben, hogy tisztábban látva a szellemtörténeti és kulturális folyamatokat, amelyek napjaink teológia-kritikájához elvezettek, pontosabb és kielégítőbb válaszokat találhatunk mindazon kihívásokra, amelyek a hittudományt érik.

¹ II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1999.

² Az sokszor félreértelmezett és csak részleteiben visszaadott beszéd teljes magyar fordítása: XVI. BENEDEK, *Hit, értelem és egyetem – emlékek és reflexiók*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2007, 251–264. A témáról I. NÉMETH P., *Megfontolások XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde kapcsán*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007*, 265–272.

I. A perbe fogott teológia

A nyugati kultúra az újkorban egyre nagyobb gyanakvással, majd ellenségeskedéssel tekintett a teológiára. Ennek megvoltak a maga történeti okai is, hiszen a XVI. századtól kezdve a hittudósok csatározásai valóságos háborúkat, véres katasztrófákat idéztek elő kontinensünk életében. E kort joggal nevezik többen is a „hermeneutikai háborúk” korának, hiszen a *Szentírás* és az egyházi hagyomány értelmezése, az értelmezés helyességének kritériumai kapcsán olyan viharok törtek ki Európa egén, amelyeknek hatásait napjainkig érezzük. A helyzetet jól jellemzi Ch. Schönborn bíboros, amikor így ír:

„A felekezeti háborúk egy másik következménye az volt, hogy az embereknek elege lett a hittani nézeteltérésekből. Meg kellett találni egy új alapot, amelyen a teológiától és a felekezettől függetlenül felépülhetett az állam, és amelyet – vélték olyan gondolkodók, mint Hobbes vagy Spinoza – a matematikai-természettudományos gondolkodásban lelhetünk fel. A fizikában és a matematikában nincsenek eretnekek. Itt kell lennie annak az alapnak, amelyen állva a jog, az etika és a metafizika kapcsán is megérthetjük egymást, a hit szempontjaitól függetlenül”.³

Az új alap keresése, a gondolkodás új, közös és egyetemes fundamentumának kutatása elvezetett a teológia elleni nagy vádbeszédekig, amelyek egytől egyig azon fáradoztak, hogy egyrészt bebizonyítsák a hittudomány alkalmatlanságát a valóság leírására (a teológia mint anti-realitás, illúzió, absztrakt játék, mítosz), másrészt – és ebből kifolyólag – rávilágítsanak annak szükségességére, hogy kitaszítsák azt a tudományok világából.

³Chr. SCHÖNBORN, *Idegen test vagy gyökér? A kereszténység és jelentősége Európa számára*, in *Communio* 19 (2011/3–4), 37–52, 50.

1. Vádbeszédek

Az első nagy teológia-ellenes vádbeszédek a társadalmi élet szintjén fogalmazódtak meg, olykor igen kevésbé reflektált, de a gyakorlatban mindenképpen hatékony módon. Két nagy folyamatot kell itt szem előtt tartanunk: a szekularizációt és a pluralizációt.

A *szekularizáció*⁴ jelensége csakis a középkor felől közelítve érthető meg a maga teljességében. A hatalmas keresztény szintézis (a *Pax Christiana* mint nem pusztán társadalmi, de kulturális és szellemtörténeti korszak és állapot), amely a *saeculum*ot az *aeternitas* fényében vizsgálta, igen termékenynek bizonyult.⁵ Mindazonáltal – a szellemtörténeti folyamatokat szemlélve egészen paradox módon – pont az Egyház kezdte meg a kettő szétválasztását abban a pillanatban, amikor a rómaiaktól örökölt rendet (*cultus* és *cultura*, vallás és állam teljes egysége, a *princeps* mint *pontifex maximus*) túlhaladva kijelentette önnön szabadságát minden állami befolyásolástól (a gregorián reform).⁶ Ezáltal látszólag az állam (a *saeculum*) jogai csorbultak, az lett háttérbe szorítva, de hosszú távon (a humanizmussal kezdve) nyilvánvalóvá vált, hogy a szétválasztás kétirányú utca: amit az Egyház kezdett meg sajátos szabadságharcként (az *Ecclesia* kivezetése a császári önkény rabságából), az átcsapott az evilágnak az Egyház (az *aeternitas* mint végső rendszerező elv) uralma elleni szabadságharcába. Miként a történelem tanítja, az ilyen folyamatok nem ismernek egyensúlyi állapotot: a küzdelem a szabadságért idővel átalakul a szabadság egyfajta értelmezésének túlhatalmába, végül akár diktatúrájába is.⁷

⁴ A témában alapos összefoglalást és kitekintést nyújt: C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 2003.

⁵ L. TÖRÖK Cs., *Bölcsességkeresők*, L'Harmattan, Budapest 2008, 195 sköv.

⁶ Vö. G. REGUZZONI, *A civil vallás nacionalizmus és globalizmus között*, in *Communio. Nemzetközi Katolikus Folyóirat* 19 (2011/3–4), 11–24.

⁷ Erről a kérdésről (a liberális doktrínák egyeduralkodó diktatúrája) napjainkban egyre több szó esik. A pápa sokszor és nyíltan szólt már erről a kérdésről; vö. XVI. BENEDEK, *A világ világossága. Peter Seewald beszélgetései a pápával*, Duna International–Új Ember, Budapest 2011, 65–74 („A relativizmus diktatúrája”).

Hazánkban sokkal kevesebbet foglalkozunk egy másik jelenséggel, a *pluralizációval*, amelynek a gyökerei megfigyelhetők a középkori filozófiai és teológiai iskolák közötti vitákban, ám a maga teljességében először a XVI. századi felekezetiség kialakulásakor mutatkozott meg. Bizonyos okai, hogy a protestáns történetírás különös hangsúlyt fektet e folyamatra. Chr. Schwöbel szerint a pluralizációs folyamat a következő fázisokban haladt végig az európai kultúrán:⁸ felekezeti pluralizáció (reformáció), a vallás megkérdőjelezése (felvilágosodás), az individualitás felfedezése (romantika), historizáció (diakronikus pluralizmus), világnézeti pluralizmus (szinkronikus pluralizmus), társadalmi differenciálódás, multikulturalitás és vallási/világnézeti pluralizmus, politikai pluralizmus és végül tudományos pluralizmus. Mint láthatjuk, e nagyon sokrétű és egymással belső összefüggést mutató elemekből felépülő folyamat napjainkban is tart, és egyre több kérdést vet fel. Kérdéseket, amelyeknek megválaszolása terén sokszor nem tartanak már igényt a teológia támogatására és ösztönzésére.

A társadalmi vádbeszédek mellett és után elhangzottak a tudományosak is. Ezek részletes elemzésére most hely szűke miatt nem vállalkozhatunk, azt azonban ki kell emelnünk, hogy az először a filozófia szintjén felmerült kritikák (empirizmus, racionalizmus, felvilágosult idealizmus)⁹ mintegy előkészítői és helyzetbe hozói voltak a természet-tudományok (vö. G. Galilei), majd később a humán tudományok (vö. a *Szentírás*-kritika, a történeti Jézus kérdése) által a teológia ellenében kifejtett bírálatoknak. Ezekhez a XIX. századtól kapcsolódtak olyan új tudományágak, mint a pszichológia, a szociológia, majd a XX. században a genetika.

2. Védőbeszédek

Az Egyház természetesen nem hallgathatott, a keresztény hit tudománya igyekezett minél hathatósabban választ adni a megfogalmazódott

⁸ L. Chr. SCHWÖBEL, art. *Pluralismus. II. Systematisch-theologisch*, in TRE 26,724–739, 725–730.

⁹ Vö. H. PETRI, *Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG 1/2c), Herder, Freiburg i.Br. 1985.

kritikákra. Megszülettek olyan „keresztény” deizmusok és idealizmusok, amelyek az uralkodó filozófiai fogalmi keretben igyekeztek a hit tanítását újrafogalmazni és értelmezni.¹⁰ Ennek a „felvilágosult teológiának” volt képviselője Herbert of Cherbury (1582/83–1648), aki felvetette, hogy az emberi értelemnek teonóm struktúrái vannak, ezért képes ítélni a hittudomány fölött; John Toland (1670–1722), aki igyekezett a csodákat és a misztérium fogalmát mint irracionalitásokat kiiktatni; vagy Matthew Tindall (1657–1733), aki a természetes és racionális vallást tette meg a kinyilatkoztatás normájává. Mint látható, ezek a „védőbeszédek” valójában a vádbeszédek kiszolgálójává tették a hittudományt. Nem először, és nem is utoljára a történelemben felbukkant az „alkalmazkodó” teológia.

Katolikus oldalról számolnunk kell a skolasztika örökségét továbbvivő iskolákkal, amelyek egyszerre voltak a hittudományos tradíciókhoz kötődők, mégis az új eredményekre és problémafelvetésekre nyitottak. Hatása miatt kiemelkedő szerep jutott e téren Bellarmin Szent Róbertnek, illetve – e bölcséleti és hittudományi fejlődéság szempontjából még inkább – Francisco Suáreznek.¹¹ Magyar vonatkozásban nem hallgathatunk a más okokból közismert Pázmány Péter bíboros eléggé nem vizsgált és fel nem tárt teológiai munkásságáról.¹² Mindazonáltal a XVI–XVII. században még a tudományos élet főáramában munkálkodó, a jelentős vitákban aktívan szereplő hittudomány a XVIII–XIX. századra a háttérbe szorult. Ennek voltak módszertani (a klasszikus teológiai metodológia nehézkedései az új jellegű kérdésfeltevések vizsgálata kapcsán), tartalmi (bizonyos kutatási területek kategorikus elutasítása) és eszmei (a párbeszéd visszautasítása a tekintélyelv alapján és az egyetlen helyes igazság támadva védekező képvisellete) okai.

¹⁰ Vö. E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in HfTh vol. 4, 306–308.

¹¹ L. P. SCHÜTT, *Das Verhältnis von Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suárez*, Schnell, Warendorf i. Westf. 1929; K. DEURINGER, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez*, Herder, Freiburg i. Br. 1941.

¹² Nagy úrt tölt be ezen a téren a nemrég megjelent kötet: SZABÓ F., *Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya–L'Harmattan, Budapest 2012.

Így tehát kívánatos és régen várt fejlemény volt az I. Vatikánum felépése, állásfoglalása a hit és ész, a kinyilatkoztatás és a hittudomány, a teológia és a többi tudományok kapcsán, miként az a *Dei Filius* konstitúcióban kifejtésre került.¹³ Sajnálatos tény, hogy egyfelől a történelmi környezet (a Zsinat félbeszakadása az olaszországi fejlemények okán), másfelől a katolicizmus belső harcai (ultramontanizmus, a zsinati szövegek túlzó és sarkított értelmezései, a pápai primátus dogmájának szélsőséges, mondhatni a hittudomány szerepét megkérdőjelező, sőt felszámoló olvasatai¹⁴) folyamánya képpen a *Dei Filius*-ban megkezdett út meg-megakadni látszott. XIII. Leó pápa személyes elkötelezettsége, intellektuális frissessége és nyitottsága segített az előrehaladásban (gondoljunk különösen is a biblikus tudományok terén tapasztalt fejlődésre), ám kikerülhetetlen volt, hogy a fenti rigorózus áramlatok belevezessék a katolikus hittudományt a mind reménytelenebb ideológikus védekezés állapotából a mondhatni elkeseredett (és jó kilátásokkal nem kecsegtető) ellentámadásba: az antimodernizmusba. A XII. Piusz alatt is tovább ható légkör (pl. a *Nouvelle théologie* elítélése) az '50-es évekre nyilvánvalóvá tette, hogy egy majdan összeülő Zsinatnak új módon kell megmutatnia a hittudomány helyét az Egyházon belül és a világgal (tudományokkal, kultúrával) való kapcsolatok terén.¹⁵ Az ekkor

¹³ Ld. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Herder, Freiburg i. Br. 1968.

¹⁴ A pápai primátusnak és tévedhetetlenségnek a zsinati és pápai intenció szerinti olvasata radikálisan eltért az új-szkolasztkában később egyeduralkodóvá tenni kívánt, szélsőséges értelmezéstől (a pápa mint abszolút monarcha, akinek teljhatalma a tanításra is kiterjed, s e tény alapvetően szükségtelenné teszi későbbi zsinatok összehívását vagy a teológiai kutatást), amelynek tükrében a teológiának nem sok szerep jutott (a pápai tanítóhivatal kommentálása). A témáról l. H. J. POTTMEYER, *A pápai primátus az I. Vatikánumtól XVI. Benedekig*, in *Vigília* 73 (2008/3), 171–182.

¹⁵ E téren különös és kivételes feladat hárult és hárul ma is a zsinati teológiai gondolkodás édes gyermekére, az újrafogalmazott és sok szempontból ezt követően megszületett fundamentális teológiára. E szakteológiai tárgy és a II. Vatikánum kapcsolatáról l. R. LATOURELLE, *Das II Vatikanum. Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie*, in *Glaube im Prozess. Christ sein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner* (szerk. E. Klinger – K. Wittstadt, Herder, Freiburg i. Br. 1984, 597–614; E. KLINGER, *Das*

megkezdett út ma is tart. A védőbeszéd egyszersmind párbeszéddé is lett, s így lehetővé vált egy „új apologetika” megfogalmazása is.¹⁶

3. Ítélet: teológia számúzve

Bár végül megkezdődött az alkalmas és hatni képes védőbeszéd stílusának, módszerének keresése, addigra már késő lett, az ítélet megszületett: a teológia számúzésre került (Chr. Duquoc).¹⁷ Bár akadémiai körökben még képesek vagyunk hittudósként megvédeni egy-két harci állást, összességében a valóság eltagadása lenne, ha nem ismernénk be: a társadalom, a kultúra világában nem akad elismert hely a hittudomány számára. Egy új világ épült fel, amelyben nem vitatkozik senki – madáchi módon – egy *i* betűről, ahol már a vallásgyakorlók keresztények sem tulajdonítanak különösebb fontosságot a hittudománynak, eredményeinek és meglátásainak. Megváltozott a világ, s mi olykor még mindig egy három-négyszáz évvel ezelőtti kultúrához intézzük szózatunkat.

Milyen ez az új világ, amelyben élünk? Ch. Duquoc az alábbi ismeretőjegyeit sorolja fel fent idézett könyvében:¹⁸

– *A közömbösség kultúrája*: a középkorban a kereszténység uralta Európa szellemi körképét, Isten Országának gondolata mondhatni vezérelv volt a kulturális-politikai folyamatokban. Előbb a reformáció belső megoszlásaival, majd a felvilágosodás korának új vallás- és kereszténység-értelmezésével minden megváltozott. Ma már közömbös a kultúra a kereszténységgel, annak ideáljaival és eszményeivel szemben.

– *A költőietlenített tudás*: míg régen a teológus a valóságot a képek, gondolatok, a kinyilatkoztatott igazságok fényében szemlélte és értelmezte, addig mára ez a „költői” megközelítés elveszett.

Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie, in *Zeugnis und Dialog. Festschrift für Klaus Wittstadt* (szerk. W. Weis), Grünewald, Würzburg 1996, 307–322.

¹⁶ L. A. DULLES, *The Rebirth of Apologetics*, in *First Things* nr. 143 (2004/5), 18–23.

¹⁷ L. CH. DUQOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (gdt 302), Queriniana, Brescia 2004.

¹⁸ Vö. uo. 12–20.

A tudomány hideg, száraz, „tárgyilagos” lett – és eközben nagyfokú hatékonyságot képes felmutatni. Ám mit ér egy olyan ésszerűség, amely hatékony és hasznos ugyan, de valami módon mégis csak gépies, és ezért elembertelenítő?

– *A technika hegemoniája*: a fenti tudományos szemlélet elvezetett arra, hogy az ember már nem tekinti csodálkozás, tisztelet tárgyának a teremtet világot, nem ismeri fel benne a *vestigia Dei* – mindent szabadon felhasznál, alkalmaz, ha kell, manipulál. Ahogy M. Weber fogalmazott, az ember „kiábrándult” a világból, s a technika révén teljesen szenvtelenül felhasználja azt. Mindent a tervezés, a termelés, a fogyasztás szempontjai uralnak el.

– *Az ideologikus jövőért a jelent felfaló politika*: Lenin mondása talán ismerős egyeseknek: „Inkább öljünk meg száz ártatlant, mint hogy egy bűnös is életben maradjon”. Ez a mentalitás mondhatni inverze annak a módnak, ahogy Ábrahám alkudozott az Úr angyalával Szodoma és Gomorra megmentése érdekében. Ez az érvelés mégis elterjedté és általánossá vált: nem csak a népi-írtásokra kell gondolnunk, de eszünkbe juthatnak azok a cinikus politikák, amelyek gazdasági érdekeket ideológiailag elálcázva háborút robbantanak ki a világ messzi tájain; vagy az adott társadalomban tapasztalható igazságtalanságot, erkölcstelenséget, jogi kiskapunak maszkírozott etikátlanságot („nem igazságos, de jogszerű”) azzal legitimálnak, hogy majd jövőre, két év múlva, a következő nemzedéknek ezáltal jobb lesz. Most felfüggesztjük a jogok, a szabadságot és emberi méltóságot garantáló törvények egy részét, de cserébe majd valamikor a jövőben javulni fog a helyzet!

– *A célra irányultság nélküli történelem*: egy ilyen világ szükségszerűen önmagára van hagyatva. Nincs honnan jönnie, nincs hová mennie – tehát egész útja, történelme értelmetlenné válik. Ám a finalitás nélküli valóság végső soron terepet nyit a hasznossági-, termelékenységi-, fogyasztói és élményvadász szemléletnek. Ha nincs *finis ultimus*, megelégszünk a *finis proximus*-szal. Hogy ennek milyen súlyos következményei vannak, napjainkban megannyiszor láthatjuk.

Ezek tükrében nem csodálkozhatunk, ha a kereszténység társadalmi-kulturális pozíciója is radikálisan megváltozott:¹⁹

– *A kereszténység marginalizálódott*: bár vannak politikai és egyéb programok annak elhitéseire, hogy ez nincs így, de az emberek életvitele, a gyakorlati ateizmus döbbenetes mértékű térhódítása bizonyító erejű; miként a rómaiak mondják: *contra facta non sunt argumenta*, a társadalomban tapasztalható *etsi Deus non daretur* életformák elkendőzhetetlenek és nyugati világunkban abszolút többségre jutottak.

– *A semlegesített Szentírás*: mára a Biblia sokszor a teológiai fakultásokon sem jelent sokkal többet egy ókori iratnál, amely tudományos eszközökkel analizálható, atomjaira bontható. Hogy a szöveg szakralitása eközben sérül, nem egyszerű benyomás, hanem – miként a spirituális exegézist már évtizedek óta követelő teológusok tanúsítják – sajnálatos tény.²⁰ Mindezt figyelembe véve nem csodálkozhatunk, hogy a *Szentírás* társadalmi szerepe, súlya minimálisra csökkent.

– *A szétszóródott vallások*: miután sokféle módon értelmezték már a történelemben az *extra Ecclesiam nulla salus* elvet, mára egy másik véglet bukkant fel. Félremagyarázva több tanítóhivatali megnyilatkozást a világvallásokról, illetve az Egyház és az üdvösség viszonyáról, egyesek – túlhajtott olvasatát nyújtva a látható egyházon kívüli üdvösség lehetőségének – már elvetették a missziót, a hittérítést is. Nem véletlen, hogy az 1974-es színódus, s az azt követő buzdítás²¹ kénytelen volt nyomatékosítani, hogy bár lehetséges az Egyházhoz való látható tartozás hiányában is üdvözülni, ez még nem jelenti sem a vallások egyenértékűségét,

¹⁹ Vö. uo. 20–28.

²⁰ Nem véletlen, hogy a *sensus plenior* és a *sensus spiritualis* vizsgálata oly fontossá vált a tanítóhivatal szerint is, I. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírás-magyarázat az Egyházban* (1993. április 15), Szent Jeromos Társulat, Budapest 1998.

²¹ Ld. VI. PÁL, *Evangelii nuntiandi* (1975. december 8), in AAS 68 (1976), 5–76; nr. 41 (magyarul megjelent in A II. Vatikáni Zsinat tanítása, SZIT, Budapest 1986; Várnai Jakab által átdolgozott fordítása: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121#167>).

sem az evangelizálás fölöslegességét. Ennek ellenére e vélekedés napjainkig elterjedt, legalábbis a gyakorlat szintjén. Nem csoda, hogy a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozata Krisztus egyedüli és kizárólagos üdvözítő voltáról olyan kritikus fogadta-tásra talált egyes katolikus körökben is.

– *A megfélemlített tekintélyek*: mind a civil társadalomban, mind az egyházi életben tanúi lehettünk az újkorban annak a folyamathoz, amely a korábbi (olykor valóban eltúlzott formában gyakorolt) tekintélyelvűséggel szemben egy korlátok nélküli vélemény-pluralizmust valósított meg. Ez oda vezetett, hogy – a tévesen értett demokratizálódás és decentralizáció örve alatt – lebontottak olyan struktúrákat, amelyek hivatottak voltak fenntartani úgy a közösségi identitást, mint az egészséges és kiegyensúlyozott tanítást. Napjainkban a teológusi szabadság, kreativitás és a tanítóhivatali tekintély között ezért olykor rivalizálás, pártoskodás üti fel a fejét. Különösen nagy feladat és kihívás tehát a *kreatív hűség* megteremtése úgy egyházi, mint társadalmi szinten.²²

Ez a rövid és bizonynyal nem teljes felsorolás mutatja, hogy a kulturális és társadalmi változások miként hatottak a teológiára, s e hatások miképpen ingatták meg azt a központi szerepet, amelyet korábban a hittudomány betöltött. A teológia a helyét keresi egy világban, amely mintha száműzte volna őt tudománytalansága, életképtelensége, elvontsága, haszontalansága okán. Miként Chr. Duquoc megjegyzi, e jelenségek két magatartásformát hoztak létre: a megkeményedést (teológiai haladás-ellenesség, túlhajtott hagyománytisztelet, a teológia mint lezárt rendszer képze) és a megnyílást (a világ, a kultúra, a párbeszéd felé, amely szélsőséges formájában a hagyomány megvetését is magában foglalhatja).²³ Azonban ebben az esetben is beláthatjuk: egyik szélsőség sem alkalmas a valóság megragadására, adekvát értelmezésére.

²² L. F. A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Paulist, Mahwah (NJ) 1996.

²³ CH. DUQOC, *La teologia in esilio*, 28.

II. Úton az illúziók birodalmába

1. Illúzió: az örök kísértés földje

Az illúzió egyszerre pozitív és negatív fogalom. A benne rejlő játék (*ludus*, innen az *il-ludere*) miatt takar egyfajta megkönnyebbülést, felfrissülést a mindennapok terhei alól, másfelől azonban jelentheti a valóság elleplezését, eltakarását, ami végül a manipulációnak, a megtévesztésnek is az eszköze lehet.

E kettős arcú valóság már az ókori görögöket is elgondolkodtatta. Chr. Hedges egy elgondolkodtató tanulmányában így fogalmaz: „Platón félt a szórakoztatás erejétől, az érzékeknek az elmét legyőző erejétől, az érzelmenek az értelmet elmosó erejétől. Platón, aki nem volt a népi demokrácia csodálója, úgy vélte, hogy a megvilágosodottaknak vagy elitnek kötelessége nevelni azokat, akiket elvárásoltak a barlang falára vetülő árnyak. Ez a nézőpont vezette Szókratészt a következő csípős megjegyzésre: »Ha csak valahogy rá tudnák tenni a kezüket, és meg tudnák ölteni azt az embert, aki megpróbálta kiszabadítani és felfelé vezetni őket, meg is tennék«”.²⁴ A filozófusnak ezért hát nagy feladat jutott osztályrészül: a valóságról kellett beszélnie, a valóságot kellett szembeszegeznie az árnyképekkel, a látszatokkal. Ennek során különös „fegyvere” volt a nevelés, a segítségnyújtás abban, hogy a fiatal elmék kritikusan gondolkodva, kérdezve, nem megelégedve az előre adott válaszokkal a valóság mind teljesebb megragadására jussanak el. Ez a feladat azonban veszélyeket rejtett magában, hisz a bábáskodásnak, az öntudatra ébresztésnek ez a szolgálata nem feltétlenül nyert támogatást, sőt olykor a filozófus szenvedését, halálát is előidézte, miként azt Szókratész esete is bizonyítja. „Ha Szókratész Athénben vagy Platón Szirakúzában nevelési kísérletükkel el is buktak, ez még nem a παιδεία hiányát jelenti, hanem a filozófia beteljesedését a szükségszerű szenvedésben a környezet értetlenségével szemben”.²⁵

²⁴CH. HEDGES, *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, Nation Books, New York (NY) 2009, 14 sköv.

²⁵G. BERTRAM, παιδεύω, παιδεία, in ThWNT 5, 596–625, 603; vö. PLATÓN, *Ep.* VII, 350–352.

A kérdés egészen másként fogalmazódott meg egy sajátos területen, a művészetben. Hisz – miként Arisztotelész is fogalmazott – a művészet sajátos módon az utánczásból, a *mimészis*ből fakad. A nagy görög filozófus természetesen ebben a valóság oly módon történő megragadását látta, amely által lehetővé válik a szemlélő számára a *katharszis*, a megtisztulás. Vagyis a művészi illúzió végső soron nem eltávolít, hanem közelebb visz a valósághoz. Csakhogy az újkori művészetfelfogás egyre jobban eltérte ezt a vitális köteléket, s egy immár céltalan (szebb szóval: „érdektelen”) tetszésszerzéssé silányította az esztétikumot. Ennek társadalmi és morális hatásai rendkívüliek voltak, s napjainkban is egyre erőteljesebbek. Már Th. Mann is rámutatott ezen álláspont tarthatatlanságára: „Egy esztétikai világnézet egyszerűen képtelen, hogy szembenézzen a problémákkal, amelyeknek megoldása feladatunk”.²⁶

Napjainkra megszületett egy világ, amely a valóságtól eloldott illúziókból épül fel. Ezért beszélt N. Gabler – D. Boorstin kifejezése nyomán²⁷ – a „kétdimenziós” (vagyis a mozifilmek, tévéorozatok illuzórikus mintái alapján megformált) emberről, életről.²⁸ W. Deresiewicz pedig azt elemezte, miként játszódtott le a világok fúziója: a valóság és az illúzió kapcsolódásának első lépcsőfoka a kamera volt (reális illúzió); napjainkra azonban mindez új távlatokat és a szinte korlátlan kiteljesedés lehetőségét nyerte el a számítógép által (hálózatosság, kapcsolat). Ennek a folyamatnak a végeredménye a reálisnak a helyébe lépő virtuális világ lett.²⁹

A szociológia terén J. Baudrillard állított fel egy elgondolkodtató elméletet.³⁰ Szerinte mindig is jelen voltak kultúránkban a másolatok,

²⁶ Idézi: K.-J. KUSCHEL, *Ästhetische Kultur als säkulare Religion?*, in *Concilium* 35 (1/1999), 110–116, 115.

²⁷ L. D. BOORSTIN, *The Image: A Guide to Pseudo-events in America*, Atheneum, New York (NY) 1962.

²⁸ L. N. GABLER, *Life: The Movie. How Entertainment Conquered Reality*, Vintage, New York (NY) 2000.

²⁹ L. W. DERESIEWICZ, *The End of Solitude*, in *The Chronicle of Higher Education* 55/21 (2009.01.30.), B6; idézi: CH. HEDGES, *Empire of Illusion*, 22k.

³⁰ L. J. BAUDRILLARD, *Simulacra and Simulations*, in *Uó, Selected Writings* (szerk. M. Poster), Stanford University Press, Stanford (CA) 1998, 166–184.

amelyek az eredetit, a valódit igyekeztek utánozni. Így volt ez még a XX. század derekán is: a film, az újság, a rádió valami módon a valósághoz való kapcsolódása, a valóságba való gyökerezettsége révén mutatkozott „hitelesnek”. Csakhogy a posztmodern kontextusban olyan másolatok bukkantak fel, amelyeknek nincs eredetijük – ezeket nevezte el a neves szociológus *simulacrum*nak. Ez már a hírességek, a celebek világa, akik a televízióban vagy az interneten úgy tűnnek fel előttünk, mint maga a valóság, jóllehet minden porcikájukban megalkotott, kitalált, virtuális személyiségek. A valódi emberek mégis őket utánozzák stílusukban, életvitelükben, öltözködésükben. A valóság utánózik egy másolatot, amelynek nincs eredetije. Létrejön a totális illúzió világa, amelynek a valóság már nem sokat jelent. A helyzet leírására Baudrillard a *Prédikátort* parafrázeálja:³¹ „Soha nem a simulacrum az, ami elrejti az igazságot – az igazság az, ami elrejti, hogy nincs igazság. A simulacrum igaz”.³²

2. A születő birodalom

A hasonmás, az illúzió vált az igazsággá – olyan változás ez, amelynek megvannak a maga igen súlyos és mindent behálózó társadalmi lenyomatai. Apránként, szemeink láttára megszületik az illúziók birodalma, amely lépésről lépésre magába olvaszt mindent, ami korábban önmagában álló, *valódi* érték volt. A fogyasztó számára minden dolognak csupán annyi az értéke, amennyire a fogyasztás tárgyává válhat, az ember pedig annyit ér, amennyire fogyasztani képes. Az élménytársadalom polgára csak azt tartja valódinak, ami élvezetet, élményt ad. Szüntelen stimulálásra van szüksége ahhoz, hogy élőnek érezze magát. A valóság mint olyan túlzottan unalmas és semmitmondó, ezzel szemben az illúziók elképzelhetetlen élményekkel kecsegtetnek. Az új típusú média pontosan felmérte az ezen átalakulásban rejlő (gazdasági, társadalmi, politikai, hatalmi) lehetőségeket, s ennek megfelelően képes a legmagasabb szinten kiaknázni azokat. Eközben az ember, a személyiség, az élet

³¹ „Gondosan tanulmányoztam a bölcsességet és a tudást, az esztelenséget és a balgaságot. S meggyőződtem róla, hogy ez is csak szélkergetés” (*Préd* 1,17).

³² J. BAUDRILLARD, *Simulacra and Simulations*, 166.

kilép a fizikai, tér és idő koordinátái által meghatározott valóságból, s belép a kibertérbe, ahol megteremtheti tetszőleges identitását (avatarját), amely nincs alávetve a valóság kegyetlen és külső törvényeinek, hanem mindenestül a virtuális alany tetszésére van bízva, bármikor lecserélhető. A kibertérben a reinkarnálódás, a tetszőleges állapotba való újjászületés pillanatok kérdése. Bárből lehet – valós adottságaitól, tényzerű meghatározottságaitól függetlenül – bárki.

Ha azt hinnénk, hogy mindez csak egy számítógépes nemzedék problematikája, esetleg a születőfélben lévő *Mátrix* gyermekeinek a gondja, téved. Ezen tendenciák gyökerei évtizedekkel ezelőttre nyúlnak vissza, s így vagy úgy, de mindannyian érintettek vagyunk bennük. Hogy mennyire kiterjedt átalakulással van dolgunk, azt Chr. Hedges próbálja feltárni a fentebb már idézett művében (*Empire of Illusion*). Itt a szerző – aki végül odahagyta egyetemi katedráját – igyekszik végigvezetni az olvasót az amerikai kultúrán és társadalmon, lefestve, miként vált minden illúzióvá. Megállapításai azonban teljességgel érvényesek a nyugati világra, s ahogy a globalizáció előrehalad, a világ egyre több szegletére is. Leírja, miként lett illúzióvá a műveltség (az egyetemek világa, amelyek nem önállóan gondolkodó, kritikus és autonóm embereket nevelnek, hanem magas fokon képzett fogaskerekeket egy hatalmas automatizmus számára), a szeretet (amely kiüresedett a fékevesztett testiségben, a szexualitás ünneplésében), a bölcsesség (amely már nem a filozófiai vagy bibliai értelemben vett élettapasztalatot, tudást takarja, hanem valamiféle haszon- és élményelvű társadalmi konstruktumot), a boldogság (ami azonossá vált a fogyasztással és az élvezettel). De illúzióvá vált a haza (ami már nem más, mint nemzeti identitásként árusított gazdasági és politikai érdek), vagy akár még a spiritualitás (ami bolti, ezoterikus, önközpontú és teljességgel terméketlen árucikk lett) is. A legborzalmasabb, hogy maga a valóság is illúzió lett: annál kelendőbb egy illúzió, minél „valóságosabb” (pl. három-, sőt négydimenziós mozi), egyre mélyebben sodorva minket a *simulacrumok* örvényébe.

Az illúziókkal kapcsolatban nem lehetnek illúzióink: az ebbe a birodalomba beletestesülő emberek végül áldozatokká válnak. Ösztöneiket, öntudatlanságukat az „illúzió-gyárosok” talpraesetten és professzionálisan ki tudják aknázni. Nem véletlen, hogy korunkkal, világunkkal

szemben az amerikai jezsuita, J. F. Kavanaugh, a kulturális szembenállás lelkiségére hív fel.³³

3. Illuzórikus teológia

A teológia mindig magán viseli az adott kor ismertetőjegyeit. Az uralkodó felfogás, gondolkodás (akár pozitívan, akár negatívan) hat a megélt hitre, s a hitre való reflexióra. Így van ez napjainkban is. XXIII. János pápa felhívása az *aggiornamentóra* számos félreértés okává vált: a világgal folytatott párbeszédből, a korunkra s annak emberére való nyitottságból, érzékenységből³⁴ számos teológus munkásságában egyfajta kiélégíthetetlen „valósághajhászás” lett. A kétes értékű nyitottság azt jelenteti számukra, hogy az úgynevezett „valóságot” (amely, mint fentebb láttuk, sokkal inkább illúzió) a hittudomány kritériumává teszik. Számon kérik a teológiát, a tanítóhivalt, mennyire hűséges a „valósághoz”, mennyire képes megfelelni a „valóság” elvárásainak, a „valós” kihívásoknak. Nem veszik észre, hogy eközben pont a valóságtól, sőt a mindeneket meghatározó Valóságtól, Istentől taszítják el a hitet, s teljességgel kiszolgáltatottá teszik azt az illúziók birodalmával szemben.

Ezt a hozzáállást egy sajátos jelenség is kíséri: kommunikációs fordulatra került sor. Míg korábban a hittudomány képes volt arra, hogy fogalmai, látásmódja, rendszere révén modelleket adjon a világnak, ma inkább annak vagyunk tanúi, hogy a világ szolgáltat modelleket a teológiának. Bár e folyamatot vélhetnénk a keresztény ókorhoz hasonlitosnak, amikor a görög bölcelet fogalmai átvándoroltak a teológiába, még sincs így. A patrisztikus teológia ugyanis valóban átvett kifejezésformákat, szavakat a bölcelelettől, de ezen átvétel közben radikálisan újra is értelmezte ezeket. A kinyilatkoztatás olyan forrás és vezérfény volt a hittudomány számára, amely képesítette arra, hogy új tartalommal, új jelentéssel ruházza fel a régit.³⁵ Ezek az „újjászült” teológiai képletek az-

³³ Ld. J. F. KAVANAUGH, *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*, Ursus Libris – Altern Csoport, Budapest 2003.

³⁴ Vö. GS 1.

³⁵ Az egyházatyák és koruk kultúrájának viszonyához ld. C. GNILKA, *Kultur und Conversion* (XPHΣΙΣ. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*

tán termékenyítőleg hatva visszavándoroltak az adott kulturális közegbe – mint azt például kivételes módon mintázza a *személy*-fogalom filozófiai és teológiai története.³⁶ Ma azonban nem ez játszódik le: a külvilág, a kortárs kultúra szavai, gondolkodásmódja úgy lép be a hittudományba, hogy nem nyer új tartalmat, épp ellenkezőleg, a klaszszikus teológiát igyekszik önnön képére szabni.³⁷

Amikor egy illuzórikus világ fogalmai, képletei, keretei átlépnek a hittudományba, megszületnek az illuzórikus teológiák – vagyis az olyan Istenről való beszédek, amelyek végül már nem Istenről, hanem erről a világról, ennek a világnak a sajátos elgondolásairól szólnak. A hitreflexiótól idegen tudományos elemek bukkannak fel a teológiában, s olyan következtetésekre vezetnek, amelyek végül ugyan hűek a világhoz, amelyből forrásaikat merítik, ám már nem tudnak számot vetni az Egyház élő hagyományával. Kiválnak a hittudomány organikus fejlődéséből, önálló életet kezdenek élni, s olykor társadalmi, egyházpolitikai programokká (ideológiává) válnak. Szemtanúi lehettünk, hogy a (marxista befolyásoltságú) társadalomelmélet ideái miként nyertek polgárjogot a felszabadítás teológiájában, a posztmodern szociológia sajátos kutatásai hogyan tükröződtek vissza a feminista teológiában, a liberális politika társadalom-eszménye mi módon vált vezérelvévé a vallási pluralizmus teológiáinak, vagy éppenséggel a környezetvédelmi mozgalom már-már dogmatikussá váló, hitvallás-szerű látásmódja miképpen öltött testet az öko-teológiákban.

Egyfelől beláthatjuk, hogy *ennek* a kultúrának szimpatikus az *ilyen* teológia, másfelől azonban fel kell tennünk a kérdést: lehet-e más forrása, vezérlő elve a hittudománynak, mint az isteni kinyilatkoztatás? Lehet-e olyan *hiteles* teológiát megalkotni, amely bár hűen tükrözi kortárs kultúránkat, képtelen egyszersmind a töretlen és élő egyházi hagyomány tükrevé válni?

II.), Schwabe, Basel 1993.

³⁶ Vö. C. SCHÖNBORN, *Krisztus ikonja*, Holnap, Budapest 1997.

³⁷ A *paradigma*-elméletek nem kellően kritikus teológiai alkalmazása erre nyújt példát; vö. *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen* (szerk. H. Küng, H. – D. Tracy), Benziger-Gütersloher, Zürich-Gütersloh 1986.

III. A teológia mint a valóság nyelve

Napjaink világa az illúziók birodalma, amelynek megvannak a maga il-luzórikus teológiai is. Ám ha visszatérünk a hit evangéliumi gyökerei-hez, ott éppen azt fogjuk megtapasztalni, hogy a látszat, a tettetés, az il-lúzió, a hazugság sátáni elvével szemben (vö. *Jn* 8,44) Isten az igazság mint valóság, el nem leplezettség, el nem takartság, el nem feledettség (*a-létheia*) elvével lép fel. Épp ezért az új evangelizáció korában létfon-tosságú, hogy úgy az egyes emberben, mint a társadalomban, közösség-ben, kultúrában fel tudjuk tárni, fel tudjuk erősíteni a lappangó módon, a lélek és szellem mélységeiben kiirthatatlan módon jelenlévő szomjat a *valóság*, az igazság után.

1. A valóság szomja

Az ember az a furcsa lény, amely mindenre nyitott a világban (a klasszi-kus arisztotelészi-tamási filozófia megfogalmazásával: „*anima humana quodammodo est omnia*”).³⁸ W. Pannenberg számára épp ez a nyitottság (*Weltoffenheit*) az ember legalapvetőbb vonása.³⁹ Ugyanakkor azt is be kell látnunk, hogy miközben nyitottak vagyunk a világra, épp megis-

³⁸ Bár Aquinói Szent Tamásnak tulajdonítják ezt a közismert mondatot, a kritikai vizsgálatok eredményei szerint valójában egy ismeretlen (tomista ihletettségű) szerző írásában bukkan fel szóról szóra így (*De natura materiae et dimensionibus interminatis*, cap. 3). A kijelentés oka egyrészt a lélek nem teljes „belemérültsége” (*immersio*) az anyagba, másrészt az, hogy a lélek potenciálisan minden észleletet be tud fogadni mindentről (a testi érzékszervek nem), vagyis a lélek (értelem) potenciálisan megismerése tárgyává tud tenni mindent, ami a világban van. A középkori bölcsélet ennek kapcsán hivatkozott Arisztotelész *De Anima* című írásának III. könyvére. Ezt a témát az Aquinói arisztotelészi alapszöveghez írt kommentárjában érinti: *In libros De anima* III, lect. 13, 4. Itt olvashatjuk: „... homo [est] quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium”. A témához ld. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1936³, 3 (itt a 9-es lábjegyzet a fenti közismert mondatot még Tamásnak tulajdonítja, *Opusc.* 26 [28?], ch. 1-ként idézi); a szöveg digitális kiadása a Fribourgi Egyetem honlapján: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/intellectualisme.pdf> (utoljára ellenőrizve: 2012.04.25).

merésünk, értelmezésünk, felfogásunk folyamatában el is távolodunk a valóságtól, hiszen fogalmak révén tudjuk azt elménkbe befogadni. Így apránként kialakul egy „szimbolikus szövedék” a valóság és az emberi alany között, ahogyan ezt a neves filozófus, E. Cassirer megfogalmazta:

„Az ember már nem tisztán fizikai univerzumban él, hanem szimbolikus univerzumban. A nyelv, a mítosz, a művészet és a vallás részeit képezik ennek az univerzumnak, azok a fonalak ezek, amelyek a szimbolikus szövetet adják, az emberi meg tapasztalás kusza szövedékét. (...) Az ember nem áll többé közvetlenül a valósággal szemközt; nem láthatja azt többé úgymond szemtől szembe. Úgy tűnik, mintha a fizikai valóság lépésről lépésre visszahúzódna, ahogy az ember szimbolikus tevékenysége előrehalad. Ahelyett, hogy a valós dolgokkal magukkal lenne dolga, az ember egy bizonyos értelemben szüntelenül önmagával van párbeszédben. Nyelvi formák, művészi képmások, mitikus szimbólumok és vallásos rítusok veszik körül oly mértékben, hogy többé már nem láthat vagy ismerhet meg semmit sem, ha csak nem ezen művi közvetítés által”.⁴⁰

Cassirer gondolata rávilágít arra, amit Babits versében így fogalmaz meg: „Én maradok: magam számára börtön, / mert én vagyok az alany és a tárgy, / jaj én vagyok az ómega s az alfa” (*A lírikus epilógja*). Mindez őszinte beismerés, józan tudatosság révén belátható. Ugyanakkor ebből kiindulva fel kell vetnünk a kérdést: mi történik akkor, hogyha ez a szimbolikus szövedék megcsal minket? Ha már nem a valóságot közvetíti, hanem önmagamát önmagam felé? Mi vár rám, ha a valóságtól eloldott kép, gondolat, mítosz, rítus, fogalom – megszűnve közvetítőnek lenni – bevezet a Baudrillard-i ördögi körbe, ahol csak a *simulacrum* lesz az igaz?

³⁹ Ld. W. PANNENBERG, *Mi az ember* (Egyházfórum könyvei 9.), Egyházfórum, Budapest - Luzern 1991, 9–10.

⁴⁰ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma 2000⁸, 80.

M. Eliade, a jeles vallástudós sajátos megállapítást tesz *A szent és a profán* című művében: „A vallásos ember kívánsága, hogy szentségben éljen, azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes – nem pedig illuzórikus – világban kíván állni”.⁴¹ Vagyis – szemben a teológiát ért vádbeszédekkel, a tudománytalanság vagy a valóságtól való elrugaszkodottság vádjával – éppen a hívő ember ébred a leginkább a tudatára annak, hogy mennyire ki van szolgáltatva a szubjektivitásnak (Babits), mily mértékig elválasztja őt a valóságtól az a szimbolikus szövedék (Cassirer), amely mindent behálóz és áthat, még a magukat olyannyira objektívnek vélő természettudományokat is. A vallásos ember, amikor a hitéről és a hitében beszél, a valóságot akarja, a valóságot keresi, azt, ami soha nem eshet szubjektivizmus áldozatául, ami soha nem válhat kiüresedett közvetítéssé, valódi valóság-kapcsolat nélkül.⁴² A hívő ember szomjazza a valóságot, nem elégszik meg a látszatokkal, az illúziókkal. Tudja, hogy börtönben van, de ki akar törni belőle. Kielégíthetetlenül szomjazik a valóság, a Valóság után.

2. Szomjoltás

A teológiának elsőrendű feladata, hogy észrevegye, tudatosítsa és komolyan vegye ezt a szomjúságot. Éppen azért nem szakadhat el a valóságtól, mert önnön belső magva, maga a hit kényszeríti arra, hogy a valóságba gyökerezzen. Jézus rávilágít, mennyire szomjazza az ember a valóságot, az Istent, amikor a szamariai asszonnyal beszélget Jákob kútjánál (*Jn* 4,1–42, különösen is 14. v.). Ezt az alapvető emberi adottságot, egzisztenciának ezt a mélységes vágyát megragadja korunk szellemi áramlata, a *New Age* is, amikor jelképként a vízöntőt választva erőteljes képpel üzen a mai embernek. Nem véletlen, hogy a Kultúra Pápai Tanácsának a *New Age*-ről írt dokumentuma is ezt a címet viseli: *Jézus Krisztus, az élő víz el-*

⁴¹ M. ELIADE, *A szent és a profán. A vallási lényegről*, Európa, Budapest 1987, 22–23.

⁴² Ez a szempont is megmutatja, mennyire illuzórikus nem egy kortárs teológia.

hozója.⁴³ A mai ember szomjazik a valóságra, és Krisztus az, aki elhozza neki az élő vizet, amely nem csak ideig-óráig, de örökre megelégteti őt. Erre utalt már a II. Vatikáni Zsinat is, amikor úgy fogalmazott, hogy Krisztus kinyilatkoztatja „az embert az embernek” (GS 22).⁴⁴

Ezáltal megsejthetjük, hogy a teológia hivatása igazán evangéliumi: erőteljes, életre való, megélhető és meg is élt válaszokat kell adnia a nagy kérdésekre. Mely kérdéseket nevezzük nagyoknak? Azokat, amelyek nem hajolnak meg az illúziók világa előtt. Ezekre utalt már a II. Vatikáni Zsinat is (vö. GS 9 és 10), de ezekből indult ki boldog II. János Pál pápa is *Fides et ratio* kezdetű enciklikájában: „Ki vagyok én? Honnan jövök és hová megyek? Miért van a rossz? Mi lesz a jelen élet után?” (nr. 1).⁴⁵ Mint láthatjuk, az élet maga vezet el minket az identitás, az értelem kérdéséhez, amelynek végső próbája a halál. Vagy van olyan cél, értelem, válasz, amely még a halállal szemközt is jelentőségteljes, vagy nincs válasz. A krisztusi kinyilatkoztatásnak ezért sajátos mélypontja, s egyben csúcspontja is a kereszthalál. Ugyanis az emberi egzisztenciális keresés felől szemlélve azt mondhatjuk, hogy a kereszt a *valóság fája*, a hely, ahol nem lehet elbújni a valóság elől az illúziók mögé. A halálban, a szenvedésben, a végben, a keresztben a valóság durva, kikerülhetetlen, elleplezhetetlen, meghamisíthatatlan kérdést intéz hozzánk. A feltámadásban pedig megkapjuk a Valóság válaszát is. „Krisztus által és Krisztusban megvilágosodik számunkra a fájdalom és a halál talánya, mely az evangélium nélkül eltípor bennünket. Krisztus föltámadott, halálával megölte a halált, és életet ajándékozott nekünk, hogy – mint fiúk a Fiúban – kiálthassuk a Lélekben: »Abba! Atya!«” (GS 22).

⁴³ A KULTÚRA PÁPAI TANÁCSA, *Jézus Krisztus, az élő víz elhozója. Keresztény reflexió a New Age-re*, SZIT, Budapest 2003.

⁴⁴ „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán. Ádám, az első ember ugyanis az eljövendőnek, tudniillik az Úr Krisztusnak előképe volt. Krisztus, az új Ádám, az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja az embert az embernek, és megmutatja magasztos hivatását”.

⁴⁵ II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1998.

3. A teológia helye a világban

Ezen megfontolások segíthetnek minket abban, hogy megtaláljuk a teológia „helyét” a világban, fel tudjuk tárni, mi az a hivatás és küldetés, amelyet a hittudománynak napjainkban be kell töltenie. Világos, hogy egy ünnepélyes, eltúlzottan magasztos teológia nem képes számot vetni saját identitásával. Chr. Duquoc éppen ezért a „mindennapinak a tapasztalatát” jelöli meg kiindulási pontul:

„A mindennapi alatt az egyedi tapasztalat meghallgatását értem. Ebben lakozik az erő, hogy otthont adjon egy egyetemes gondolatnak; távol áll attól, hogy ellentmondjon neki, vagy épenséggel csupán illusztrálja, sokkal inkább áthatja azt. (...) A keresztény teológiát azért mondják egyetemesnek, mert az isteni Szóból ered, amely mindenki felé fordul: a teológia azon fáradozik, hogy ezt az isteni Szót hozzáférhető nyelvre fordítsa le”.⁴⁶ Ezáltal a hittudomány soha nem lesz pusztá absztrakció: az emberi tapasztalás és gyakorlat építőelemeit is magába emeli, s az embert a maga mindennapiságában és egyediségében igyekszik megragadni, kultúrájának és társadalmának szövetébe ágyazottnak, mégis egy sajátos idegenségben („ebben a világban, de nem ebből a világból” – vö. *Jn 17,14–16*).

E kivételes helyzet leírására G. Ringlet a Vörös-tengeren való átkelés képét alkalmazza.⁴⁷ Arra utal ezzel, hogy egy olyan világban élünk, ahol a kereszténység és a hittudomány ki van zárva a közéletből, a közgondolkodásból, sajátosan diszkreditálva van, és ezáltal szüntelen harcban áll a „laikus” oldallal. A francia teológus úgy véli, ezen a ponton már nem elégséges pusztá párbeszédéről szólni, vagy valamiféle békés együttélést megalapozni. Ennél többre van szükség. „Ahhoz, hogy a modernitást túlvezessük önmagán, és mindenekelőtt Európában felleljünk egy olyan értelmet, amelynek még köze van hozzánk, ahhoz arra van szükség,

⁴⁶CH. DUQOC, *La teologia in esilio*, 75.

⁴⁷G. RINGLET, *L'évangile d'un libre penseur. Dieu serait-il laïque?*, Albin Michel, Paris 2002, 161–213.

hogy a keresztények és a laikusok (vagy talán helyesebb lenne így fogalmaznunk: a »kereszténység« és a laicitás) közötti találkozás mindkét fél szívügye legyen, s egy hármasság, nehéz »randevú« mozgató erejévé váljon, amely meghirdetésre kerül az új évezred hajnalán: a keresztények között, a vallások között s a »hit« és »hitetlenség« között”.⁴⁸ Ringlet ennek kapcsán három találkozási szintet, „átkelést” jelöl meg:

– *Filozófiai átkelés*: egy új kulturális, eszmei projektum Európa (a nyugati világ) számára.

– *Politikai átkelés*: a társadalmi pluralitás különböző szintjeinek vizsgálata, értelmezése, a párbeszéd és az új modellek keresése, kialakítása.

– *Lelki átkelés*: megújult lelkiesség, mélységes érzék a *sacrum* iránt, egy másik bibliai képpel élve a „megoldott saru” érzésének felszítása a Valósággal szemközt.

Mint látható, ezek a kihívások a teljes kereszténységet érintik, minden keresztényt feladat elé állítanak. A teológiának azonban sajátos módon kell kivennie a részét mindebből, hiszen a hit nagy gondolatait neki kell kimondania, a Szentírás szavait neki kell lefordítania, az isteni igazságot neki kell elhoznia az egyes emberekhez, a már fentebb említett „mindennapi tapasztalatba”.

Hogy ezt meg tudjuk tenni, komolyan kell vennünk a teológia ellen megfogalmazott kritikák (vádbeszéd) jogos elemeit, s okulnunk kell a védőbeszéd (a támadva védekezés) kudarcaiból. Az erővel győzés útja a mai világban járhatatlan, már csak azért is, mert az illúziók szövetségével szemközt az erő(szako)s lendület nem sokat ér el, annyi lesz a hatása, mint a hínárba, mocsárba gabalyodó ember kapálózásának: mind jobban belebonyolódunk egy olyan küzdelembe, amely nem kecsegtet jó kilátásokkal.

Így hát a teológia útja a gyöngeségben megmutatkozó erő (vö. 2Kor 12,9–10), a győzedelmes erőtlenség lehet. Mi mindent jelent mindez?

⁴⁸ Uo. 163.

– *A teológiának mint harci kultúrának vége.* Túl sokszor és túl sokáig tapasztalhattuk, hogy a hittudományt egyesek harcnak tekintették: szemben a világgal, szemben a más teológiai nézetet vallókkal, egyházon belül és kívül egyaránt. Ilyenkor elfeledjük, hogy a teológiában végső soron annak az Igazságnak kell felhangoznia, aki nem egy élettelen tárgy, amelyet az emberi elme birtokba vehet, hanem eleven Személy. Ebből kifolyólag a hozzá való közelítésnek eltérő, mégis egyformán helytálló útjai lehetnek. Ezek nem szabad, hogy harcba kezdjenek egymással, inkább az egységet kell felépíteniük értékeik, hűségük és elkötelezettségük közössége által. VI. Pál mondta:

„Kedves gyermekeim, legyetek nyitottak a teljes igazságra, amely hatalmas, igen gazdag, és mindig tovább mélyíthető s új módokon alkalmazható. Ezt az igazságot maga a Szentlélek tanítja nekünk (*Jn 15,13*), s ennek a tanító Egyház a tekintéllyel felruházott őrzője és értelmezője (vö. *Gal 1,8*). Ám ti is legyetek büszkék az igazságot és az üdvöt egyedül hordozó hitnek az örök egységére, féltve őrizzétek azt, s örüljetez neki”.⁴⁹

– *A teológiának mint ideológiának vége.* A történelem számos példát mutat arra, miként váltak a hit kijelentései társadalmi, politikai, nacionalista érdekek eszközeivé, s a papok, „hittudósok” miként engedték ezt meg, miként támogatták és erősítették még tovább e kártékony tendenciát. A teológia nem ideológia, nem társadalmi, nemzeti vagy politikai program – ha az lenne, megannyiszor újra és újra megbukhatna. Már a II. Vatikáni Zsinat is megfogalmazta:

„A keresztény közösségeket építve a papok sohasem valamilyen ideológia vagy párt szolgálatában állnak, hanem mint az evangélium hirdetői és az Egyház pásztorai, Krisztus testének lelki gyarapításán fáradoznak” (*PO 6*).

⁴⁹ VI. PÁL, *Discorso all'Udienza Generale* (1969. május 14), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690514_it.html (utoljára ellenőrizve: 2012.04.25).

Az a hittudomány, amely ideológia rabjává lesz, könnyen válik a hatalom cinizmusának az eszközévé, ami épp az örök igazság, az üdvösség reményét ássa alá az emberekben.⁵⁰ II. János Pál pápa az egyház társadalmi tanítása kapcsán fogalmazott úgy, hogy az soha nem ideológia,

„hanem az emberi lét – mind a társadalomban, mind nemzetközi síkon tapasztalható – bonyolult összefüggéseinek szorgos vizsgálatából leszűrt eredmények *pontos megfogalmazása* a hit és az egyházi hagyomány fényénél”.⁵¹

– *A teológia mint érzékenység és gyöngédség.* Miként azt a mindennapiságnál már megemlítettük, a teológiának érzékkel kell bírnia az ember iránt. Tudnia kell, hogy az isteni igazság az embert keresi, őt akarja megszólítani. Ugyanakkor tisztában kell lennie azzal is, hogy az illúziókba merült ember nem mindig szólítható meg a nagy kérdésekre adandó válaszokkal közvetlenül. Olykor – épp léte illuzórikus volta miatt – még a valóságra vonatkozó kérdés feltételéig sem jut el önnön erejéből. Ilyenkor a hittudománynak az emberi iránt való gyöngédséget is fel kell mutatnia, amellyel képes eljutni a személy szívéig. A nagy teológus, St. Thierry-i Vilmos életét és munkásságát méltatva XVI. Benedek pápa így fogalmazott:

„Alapjában véve, kedves barátaim, a szívünk húsból van, s amikor szeretjük Istent, aki maga a Szeretet, hogyan ne fejeznénk ki ebben a viszonyunkban az Úr iránt legemberibb érzéseinket is, mint a gyöngédséget, az érzékenységet és finomságot? Maga az Úr is azt akarta, amikor emberré lett, hogy húsból való szívvel szeressen minket!”.⁵²

⁵⁰ Vö. XVI. BENEDEK, *Spe salvi*, SZIT, Budapest 2008, nr. 42.

⁵¹ II. JÁNOS PÁL, *Sollicitudo Rei Socialis*, SZIT, Budapest 1988, nr. 41.

⁵² XVI. BENEDEK, *L'amore è energia dell'animo e compimento dell'uomo. Discorso all'Udienza Generale* (2009. december 2.), in *L'Osservatore Romano* (2009. december 3), 1.

Hogyan beszélhetne hitelesen a gyöngéd és szerető Istenről a teológia, ha nem válna maga is érzékennyé és gyöngéddé?

– *A teológia mint „poétikus tudomány”*. Korunkra jellemző az „elköltői-etlenedés” (*spoetizzazione*). Arról van szó, hogy mind a tudomány, mind az emberi élet elvesztette korábbi, a mélységre, a jó értelemben vett „poézisre” való fogékonyságát. A világot adatok halmazaként tapasztaljuk meg és éljük, a tudomány sem más, mint adatok begyűjtése, rendszerezése, hálózatba kapcsolása, végül pedig hasznosítása. Érdekes módon még az illúzióink is teljességgel költőietlenek: durvák, közvetlenek, bensőségesség, szemérem és kifinomultság nélküliek. Mintha az egész világ egy illuzórikus kép lenne, amelyben a kitalált életet oly közelből mutatják a valóság-show-k kamerái, hogy már a bőr pórusaiig látunk. Maga a teológia is felvette az adatelemző, boncoló, régészkedő, analízáló tudomány pózát (talán ezáltal véli megerősíteni tudománymivoltát?), ugyanakkor a nagy, a végső összkép érzékeny, embert megszólító megalkotására mintha egyre kevésbé lenne képes. Egy általános kihallgatás során (2007. november 28.) XVI. Benedek szír Szt. Efrém példáján keresztül mutatta meg a „poétikus teológiának” (*theologia poetica*) az erejét, igazsághordozó nagyságát és mélységét.

Napjaink teológiájának útja talán még inkább prófétai, mint bármikor korábban. Ereje az, ha a sebezhető, keresztre feszíthető, látszólag nagyon is gyöngé valóságot tudja szembe szegezni az erősnek, szépnek, egészségesnek tűnő illúziókkal. Így fogja visszavezetni az embert Krisztusban az emberhez – s ezáltal az Istenhez. E prófétai feladatában sem félelem, sem aggodás nem gyötörheti, hiszen „gyengesége” a valóság és a Valóság ereje, s ez az erő végül biztos győzelemre jut. Jézus mondja: „A világban üldözést szenvedtek, de bízzatok, mert legyőztem a világot” (Jn 16,33). Szent János pedig joggal teszi hozzá: „Mindenki, aki az Istentől született, legyőzi a világot. És ez a győzelem – győzelem a világ fölött! – a mi hitünk” (1Jn 5,4). Pár verssel később még hozzáteszi: „Tudjuk, hogy az Isten Fia eljött, és megadta nekünk a belátást ahhoz, hogy megismerjük az Igazat. Mi az Igazban vagyunk, az ő Fiában, Jézus Krisztusban. Ő az igaz Isten és az örök élet” (1Jn 5,20). Isten Fia eljött, s mi ezért megnyerjük a valóságot, amelyet az ő igazsága kiragadott az illúziók, látszatok és hazugságok hálójából, a szubjektivizmus börtönéből.

Írásunkat azzal a gondolattal zárjuk, amellyel Chr. Hedges is befejezi, összegzi művét (külön öröm, hogy a nagy magyar költő, Radnóti Miklós bukkan fel az amerikai szerző kötetének summájában), mivel világosan kifejezésre juttatja azt a bizonyosságot, a valóság igazságának és az igazság valóságának azt a tudatát, amely minden pillanatában át kell, hogy hassa a teológiát. Ez azért is szükséges, mert az illúziók nem élnek örökké. Amikor pedig a valóságon összetörnek a személyes, vagy akár a nagy társadalmi álmoképek, a teológiának erősnek és késznek kell lennie arra, hogy kimondja az Igazságot, s ezáltal egy új világ, egy új kultúra felépítőjévé lehessen:

„Mit is jelentett egy papírfecni (...) a magyar költőnek, Radnóti Miklósnak, akinek tömegsírban fellelt testén olyan költeményeket találtak, amelyek elítélték fasiszta gyilkosait, s amelyeket napjainkban is tanítanak a magyar diákoknak? »Költő vagyok, ki csak máglyára jó – fogalmazott Radnóti –, / mert az igazra tanu. // Olyan, ki tudja, hogy fehér a hó, / piros a vér és piros a pipacs. / És a pipacs szöszöske szára zöld. // Olyan, kit végül is megölnek, / mert maga sosem ölt«. Mit jelentettek Jézus tanításai a római konzuloknak? (...) A szeretet megmarad, még ha úgy tűnik is, hogy a sötétség teljesen elborított bennünket, hogy végül győzedelmeskedjen a hátramaradó összeomlás fölött”.⁵³

⁵³ CH. HEDGES, *Empire of Illusion*, 191–192.193.

KRÁNITZ MIHÁLY

Remény a világnak?

A keresztény üdvprogram újdonsága

A jelen tanulmány szeretné megmutatni azt a reményt, amit az Egyház nyújt Jézus evangéliuma által, az önmaga okosságában tetszelgő, a sokszor másokat megvető, szofisztikus gondolkodásában sütkérező, individualista, egoista, racionalista, liberális és materialista, a relativizmust, a szekularizmust és a nihilizmust hirdető életfelfogással szemben.

1. Remény a reménytelenségben

Ezt a magatartást a legjellemzőbben két emblematisz személy képviseli. Az egyik Richard Dawkins (1941–), akinek célja a hit tudományos cáfolata. Ezt alapvetően az *Isteni téveszme* című művében fejt ki.¹ A másik az Egyesült Államokban az elmúlt hetekben 62 éves korában elhunyt tudatos ateista, Christopher Hitchens (1949–2011), aki kemény kritikával fordult minden vallási megnyilvánulás felé. Dawkins, az oxfordi fizikus a „Miért majdnem biztos, hogy nincs Isten?”-teóriájával harcos módon szembeszáll minden hitmegnyilvánulással, az újságíró Hitchens

¹ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Black Swan, London 2006. Magyarul: R. DAWKINS, *Az isteni téveszme*, Nyitott Könyv Műhely, Budapest 2007. Válasz Dawkins művére: A. MCGRATH, *The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, SPCK, London 2007; K. WARD, *Why There Almost Certainly Is a God. Doubting Dawkins*, Lion, Oxford 2008. Dawkins művéről lásd még a szerző recenzióját: *Teológia* (2008/1–2), 125–126.

pedig kifejti, és a 2007-ben írt könyv címe által sugallja, hogy a vallás minden rossz forrása.²

Idézzük fel a remény evangéliumáról szóló keresztény tanúságtételt az újszövetségi kinyilatkoztatásból: *1Kor 1,18–25*:

„A keresztről szóló tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözlünk, Isten ereje. Hiszen az Írás így szól: Lerontom a bölcssek bölcsességét, s az okosak okosságát meghíúsítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol az e világi tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében, úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvöztse a hívőket. A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. Hiszen Istennek a balgasága bölcsőbb az embereknél, és Istennek a gyöngesége erősebb az embereknél.”

A XX. század második felétől a posztmodern szellemi irányzat megjelenésével az emberiség történelmének sajátos korszaka köszöntött be. A nyugati világ társadalmait a szekularizáció és az individualizmus szellemi eszméi és gyakorlati megvalósításai határozták meg. Maga az egyház is átélte és átéli a mindenkori emberrel együtt azokat a gyökeres változásokat, melyek még napjainkban is meghatározzák az emberek gondolkodását és tevékenységét. Az elmúlt ötven évet fény és árnyék egyaránt jellemzi. Az egyház küldetése, hogy a remény evangéliumát hirdesse, ám a nagykorúvá lett „modern” ember nem tart igényt részletes útmutatásra vagy célkitűzésre.³

² CHR. HITCHENS, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York 2007.

³ Az emberi gondolkodás XX. századi fejlődését és a keresztény hit megnyilvánulását kiválóan elemzi BERNARD SESBOÜÉ jezsuita fundamentálteológus: *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, DDB, Paris 2007 (*chap. VIII: Avenir de la foi et avenir de*

A szellem és a művészet világának képviselői és szereplői alkotásaikban a saját útjukat járják, és úgy érzik, hogy nem szorulnak rá az egyház tanácsaira vagy gyámkodó eligazítására. És mégis nagyon sokszor még a mai kultúra is a vallási témákból él, mert vagy parodizálja, meghamisítja, vagy nevetség tárgyává teszi, vagy azt igyekszik bemutatni, hogy helytelen a hívő magatartás. A II. Vatikáni Zsinat fél évszázaddal ezelőtt nyitást jelentett a világ felé, és önmeghatározást az egyház belső élete számára. A zsinat tiszteletben tartja a kultúra bármely ágának kibontakozási szabadságát – beleértve a filozófiát is –, és az I. Vatikáni Zsinat tanítására támaszkodva kijelenti, hogy a megismerésnek két rendje van: a hité és az értelemé. Ugyanakkor – amint a *Gaudium et spes* konstitúció megfogalmazza – „az egyház semmiképpen sem tiltja, hogy ... az értelmességet kutató és kereső ember, valamint a tudományok a maguk határai közt a saját elveiket és módszerüket kövessék”.⁴ Teszi ezt a zsinat azzal a tudattal, hogy a művészet, a gondolkodás és a kultúra bármely ága nem állhat igazi ellentétben a hittel, mert a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek.⁵

2. A keresztény filozófia és a kortárs emberi életérzés

A hit és a vallás szempontja egyre inkább kikerül az általános gondolkodásból, és közömbös, néha pedig ellenséges környezet veszi körül. A modernitás egyre erősödött az elmúlt századokban, és mára a társadalom szinte minden területet átjárva kihívást jelent az egyház számára. Korunkban természetesen gyakori, hogy valaki egyáltalán nem hisz, de az is, hogy kész szinte bármiben hinni. Ebben a helyzetben az egyháznak arról kell tanúságot tennie, hogy van értelme az ember életének, s hogy éppen ez az értelemkeresés adja számára az igazi boldogságot.⁶ Ugyanakkor a keresztény hit jövője az emberiség jövője számára is nagy

l'homme), 291–359.

⁴ GS 59.

⁵ GS 36.

⁶ B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, 334.

kihívás. Ez a kihívás még soha nem volt ilyen nagy jelentőségű, mivel az emberiség szabadsága és felelőssége is együtt haladt a megismerés fejlődésével. A ma élő emberek sem jobbak vagy rosszabbak a korábbiaknál, de a rendelkezésünkre álló eszközök végtelenül nagyobbak a jóra és a rosszra egyaránt. Erős a remény, hogy a modernitás eljut arra a bölcsességre, melyben maga is képes lesz a megtérésre.⁷

A svájci származású jezsuita filozófus és nyugalmazott püspök, Peter Henrici (1928–) szerint az egyház és a modernitás összetartozása még mindig nyitott kérdés. 2011 novemberében a Gregoriana Egyetemen a modernitásról tartott kongresszuson ennek tisztázására Henrici „blondeli” értelemben három „nyitott következményt” határoz meg elvégzendő feladatként. Az első, hogy a modernitás a modern filozófiából ered, mely nagymértékben tartalmaz kinyilatkoztatott és keresztény gondolatokat is. A második megállapítás, hogy a modernitást nagyrészt protestánsok képviselték, s így ez elsősorban ökumenikus kérdés lett. A harmadik nyitott következtetés és feladat, hogy ténylegesen szembe kell nézni a modernitással, nemcsak a tanítóhivatal, hanem az egész egyház, sőt az egyének szintjén is, s itt olyanokra gondolt, hogy legyenek bár szentek, művészek vagy gondolkodók, és hatottak koruk kultúrájára. Ebből fog születni Henrici reményei szerint egy igazi misszió, egy új, változatos, modern vagy még inkább posztmodern katolikus kultúra.⁸

Az ember önállóságával együtt járt a gondolkodás önállósága, mely a két nagy világháború után a saját szétszakadozottságát is megélte. A II. Vatikáni Zsinat szinte a korábbi filozófia nagy kérdéseit teszi fel újra, amikor az emberiségre mint egyetlen közösségre tekint: Mi az ember? Mi az értelme és célja életünknek? Mi a jó és mi a bűn? Honnét van a szenvedés és mi a célja? Melyik az igazi boldogsághoz vezető út? Mi a halál? Miben áll a halál utáni ítélet és igazságszolgáltatás? Mi a létünket körülölelő legvégső megnevezhetetlen titok, amelyből eredünk, és ahová megyünk?⁹ Az egyház az ötven évvel ezelőtti nagy összejövetel

⁷ Az egyház és a modernitás kikerülhetetlen találkozásáról lásd: P. HENRICI, *La filosofia moderna, l'uomo e la chiesa*, in *Il Regno – Documenti* (1/2012), 10–16.

⁸ Uo. 16.

⁹ NA 1.

mintegy az egész emberiség nevében tette fel ezeket a kérdéseket, a remény kérdéseit, mert a kereszténység mindig előretekint.

Az elmúlt évtizedekben nemcsak az egyháztól, hanem gyakran a korábban kialakult gondolkodási rendszerektől is függetlenül járja a modern ember saját szellemi útját. Az evangélium hirdetése során az egyháznak új kihívásokkal kell szembenéznie, a pozitív kritikustól egészen a gyűlölködő ellenségeskedésig. A hívő ember és a hívek közössége sem tekinthet el a szembenézésről, a szellemi mérlegeléstől, valamint egyfajta szellemi-lelki útravaló megfogalmazásától. Miután a gazdasági növekedés az elmúlt években csökkent, ma újra fennáll a lehetősége az emberről és az Istenről szóló nagy kérdések felvetésének, az ember megszólítható lett. Az egyház arra törekszik, hogy a Krisztustól kapott hivatását betöltse, mely abban áll, hogy minden emberhez személyesen vigye el a remény üzenetét, mivel az ember kérdései továbbra is fennállnak, és válaszra várnak.

3. A kereszténység elengedhetetlen szükségessége a szekularizált világban

Peter Berger (1929–) szociológus és kollégái a '90-es évek végén a világ „deszekularizációját” hirdették, felhívta a figyelmet a világvallások „új-jáéledésére”.¹⁰ Megfigyelésük azonban nem teljesen helyénvaló. A régi Európára nézve ez igaz lehet ugyan, mely az elmúlt kétszáz évben szekularizálódott, és kisebb mértékben igaz az Egyesült Államokra, de a világ többi része még nem szekularizálódott. Sok társadalomban, főleg az ázsiai kultúrákban az emberek továbbra is a vallásból merítik életük értelmét, és a vallás jelenti számukra a társadalomba való beilleszkedés alapját is.

Joseph Ratzinger bíboros szerint a keresztény hit felébreszti a lelkiismeretet, és megalapozza az ethoszt. Tartalmat ad és utat mutat a gyakorlati észnek. Korunk valódi veszélye, kulturális krízisünk magva az

¹⁰ P. BERGER *et alii*, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 2008.

ethosz destabilizációja, ami azon alapszik, hogy már nem tudjuk megérteni az erkölcsi valóság ésszerűségét, és az észet a kiszámíthatóra redukáljuk. Az a kísérlet, hogy az embert és az emberi dolgokat kívülről, a mennyiségből és a megcsinálhatóból kiindulva próbáljuk meg stabilizálni vagy megszabadítani, lényege szerint balul fog elsülni.¹¹

Nem kerülhetjük el a megtérést az ész nagyobb tágasságához, hogy az erkölcsi ész újból ésként tanuljuk megismerni. Az önmagába záruló ész nem marad ésszerű, hasonlóképp, mint az az állam, amely tökéletes akar lenni, zsarnoki lesz. Az észnek szüksége van a kinyilatkoztatásra, hogy ésként tudjon működni – érvel Joseph Ratzinger bíboros.¹²

Az I. Vatikáni Zsinat Szent Pál tanítása alapján kifejtette, hogy vannak természetes úton, azaz filozófiai megismerhető igazságok. Ezek ismerete szükségszerűen megelőzi Isten kinyilatkoztatásának elfogadását. Szent Pál a rómaiakhoz írja: „Ami megtudható Istenről, az világos az emberek előtt, mert maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá.”¹³ Ez a belső ismeret és tudás az apostol szerint Istentől ered. Vagyis a teremtettségünk már biztosít a szellemi képességek alapján egyfajta természetfölötti vagy istenismeretet. Az indoklás szerint: „Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”¹⁴ Már az *Ószövetség*ben szerepelt, hogy „Isten a saját szemét helyezte az ember szívébe”,¹⁵ és hogy „a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni teremtetőjüket”.¹⁶ Pál areopagoszi beszédében kimondja, hogy Isten „nincs messze egyikünkől sem”.¹⁷ A kinyilatkoztatás e tételei

¹¹ RATZINGER, J.–XVI. BENEDEK pápa, *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában, in A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*, SZIT, Budapest 2008, 275.

¹² Uő, *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában*, in *A közép újrafelfedezése*, 276.

¹³ Róm 1,19; *Fides et ratio*, 67.

¹⁴ Róm 1,20.

¹⁵ Sir 17,8.

¹⁶ Bölcs 13,4.

¹⁷ ApCsel 17,27.

alapján Isten természetes ésszel való megismerése az egyház hittétele, dogmája lett.¹⁸

Különösen a fundamentális teológiának a feladata, hogy a hívő megismerés fényében kimutassa azokat az igazságokat, amelyeket az ész már a maga autonóm kutatásaiban megtalált.¹⁹ Ez tehát az ember igazi méltósága, amikor ráeszmél a természetfölötti valóságra, de keresztény nézőpontból el kell jutnia oda, hogy ne csak szemlélje vagy csodálja akár a természet, a világegyetem, vagy az ember mint mikrokozmosz szépségét, hanem szükséges, hogy rádöbbenjen arra, hogy ezeknek az igazságoknak a teljességét éppen az Isten által adott kinyilatkoztatás adja meg. Ez nem kisebb csodálattal töltheti el a gondolkodót, a tudóst vagy a művészt, mert a felfedezett igazságok Isten feltárt titkaiban nyelik el végső céljukat.

Akár a természetes istenismeret, vagy a láthatatlanról és a természetfölöttiről való beszéd képessége egy előkészítő utat jelentene, mely rávezet az Istentől származó és a *Szentírás*ban megtalálható igazságok elfogadására, anélkül hogy az ember autonómiáját veszélyeztetné.²⁰ Az elmúlt két évszázadban Isten elgondolása az ateizmus támadásának volt kitéve. „Isten halott” – hirdette Nietzsche, s ez az egyszerű, lapidáris vélemény mindenfelé gyorsan elterjedt. Mit jelent ez valójában? Hatását senki sem kétli. Isten már nem alkotja részét az emberek minden napjának, s egyre kevésbé veszik számításba az egyes napszakoknál vagy egy döntéshozatalnál. Isten más értékeknek adta át a helyét: a jövővelmezőség és a hasznosság szempontjainak. Előfordul természetesen, hogy mégiscsak találunk utalást Istenre a kielezett helyzetekben vagy megszokásból az élet nagyobb állomásain (születés, házasság, temetés), ám ez pusztán egy szociológiai túlélés – tartják egyesek. Ám úgy tűnik, Istent sikerült kitörölni az emberek tudatából.

¹⁸ Vö. *DH* 3004.

¹⁹ *Fides et ratio*, 67.

²⁰ Uo.

4. Az ész és a hit párbeszéde a keresztény gondolkodásban

II. János Pál pápa a *Fides et ratio* kezdetű körlevelében és XVI. Benedek pápa a *Spe salvi* kezdetű enciklikájában egyöntetűen kimondják, hogy „az észnek és a hitnek kölcsönösen szüksége van egymásra”.²¹ Ahhoz tehát, hogy az ész teljesen önmaga lehessen, szüksége van a hitre. A hit ugyanis „utat tud mutatni annak az észnek, amely figyelmesen keresi az igazságot”.²²

XVI. Benedek pápa a *Spe salvi* kezdetű körlevelében ismételtén és újból felteszi a kérdést: „Mit remélhetünk? És mit nem remélhetünk?” A válaszadásnál meg kell fontolni, hogy az állandóan növekvő haladás csak anyagi téren lehetséges. Az erkölcsi tudat és az erkölcsi döntés területén azonban ilyen folyamatosság nincsen, mert az emberi szabadságnak mindig újra meg kell hoznia döntéseit. A döntések pedig imperatívusként, felhívásként állnak az emberi szabadság előtt. A szabadságnak meggyőződésre van szüksége – vallja XVI. Benedek pápa. A meggyőződést pedig közösségileg mindig újra meg kell teremteni.²³ A szentatya végül megállapítja, hogy az embert soha nem lehet csak kívülről megváltani. Volt idő, amikor azt gondolták – Francis Bacon (1561–1626) és követői –, hogy az embert a tudománnyal fogják megváltani. XVI. Benedek nagyon radikálisan fogalmaz, amikor kijelenti: „Ez az elvárás túl nagy volt a tudomány irányában: ez a remény hazug. Az embert végső soron csak a szeretet válthatja meg.”²⁴ Ez az alapüzenete a keresztény reménynek a világ felé. Emberi remény ugyanis egyet jelent a megváltással. Az embernek igazi nagy és minden törésen átvezető reménye csak Isten lehet – az az Isten, aki „mindvégig”, a „beteljesedésig” szeretett és szeret. XVI. Benedek pápa szerint az életet is csak az ismeri fel igazában, akit megérint ez a szeretet. A keresztény üdvprogramban ott visszhangzik a remény szava, hogy van örök élet és egy találkozássra való felhívás, ahol azzal vagyunk kapcsolatban, aki

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ *Spe salvi*, 24.

²⁴ Uo. 26.

nem halt meg, mert feltámadt, Ő maga az élet és maga a szeretet, akkor van reményünk, és valójában akkor van igazi életünk is, mert így és ezáltal „élünk”.²⁵

2006. szeptember 12-én XVI. Benedek pápa a regensburgi egyetemen tartott előadást Isten és az értelem összefüggéséről.²⁶ A pápa meghatározása szerint a bibliai hit és a görög filozófia eredményezte, hogy a Közel-Keleten született kereszténység létrehozta Európát. Ez döntő tényező az emberi élet és gondolkodás számára mind a mai napig. Mindez nem volt véletlen – állapította meg XVI. Benedek, mert ez a közeledés már régen elkezdődött. Egészen az ószövetségi égő csipkebokorig kell visszamennünk, ahol elhangzott Isten titokzatos neve – az „én vagyok” –, mely belső analógiában áll Szókratész (Kr. e. 470–399) kísérletével a mítoszok legyőzésére és felülmúlására – vallja XVI. Benedek pápa.²⁷

A IV. Lateráni Zsinat 1215-ben kimondta, hogy „Isten és köztünk, az ő örök teremő Lelke és a mi teremtetett értelmünk között valóságos analógia van”, melyben „a különbözőségek végtelenül nagyobbak, mint a hasonlóságok, de nem semmisítik meg az analógiát és az erről szóló beszédet”.²⁸ XVI. Benedek pápa szándéka, hogy párbeszéd szülessen a kultúrákkal és a vallásokkal. Jóllehet a nyugati világban a pozitivista gondolkodás és a belőle származó filozófiák Istent kizárják a gondolkodás egyetemességéből, de ezzel önmagát is kizárja a kultúrák dialógusából. Az emberiség vallásos hagyományainak háttérbe szorítása főként a keresztény hit nagy tapasztalatainak mellőzése, illetve elutasítása a pápa szerint hallásunk és válaszuk elfogadhatatlan megcsonkítását jelentené. Ha elutasítjuk a beszélgetést, amely a létezésről szól, akkor a létezés igazságát, a reményt veszítjük el. Az értelem teljessége előtti megnyílás bátorsága nem az értelem nagyságának elutasítása – ez az a

²⁵ Uo. 27.

²⁶ *Aki hisz, soha nincs egyedül. XVI. Benedek pápa németországi látogatása, 2006. szeptember 9–14, SZIT, Budapest 2006, 50–72.*

²⁷ Uo. 50.

²⁸ Uo. 56.

program, mellyel a bibliai hitnek elkötelezett teológia részt vesz a jelen kor disputájában.²⁹

Egy olyan gondolkodás, mely süket az isteni valóságra, alkalmatlan, hogy részt vegyen a kultúrák dialógusában. A modern gondolkodásban azonban van egy belső „platonikus” elem, mely biztosítja a gondolkodás becsületességét, és ez az a pont, amelynek alapján létrejöhet egy felismerés, hogy magában a gondolkodásban van egy olyan kérdés, mely minden módszerbeli lehetőségével együtt meghaladja magát a tudományt. XVI. Benedek pápa érvelése szerint el kell fogadni az anyag észszerű struktúráját és a megfelelőséget a mi szellemünk és az észszerű struktúrák között. E kérdés megválaszolása a filozófiára és a teológiára tartozik, nem pedig az egyes tudományokra, mivel azt egy másik szinten kell megválaszolni. Éppen ezért jelent jelentős ismeretforrást a vallási tradíció tapasztalata.³⁰ A tudományok és a hit párbeszédében a modern kultúra bizonyos hozzájárulásáról lehet beszélni, mely az érvelés segítségével „átgondolt meggyőződés”-ként szeretné elfogadtatni magát.³¹

5. Az egyházi Tanítóhivatal útmutatásai

Újból hangsúlyozni kell – ahogyan ezt teszi XVI. Benedek pápa is –, hogy az ember gondolkodási képessége és a vallásos hit nincs ellentétben. A *homo problematicus* éppen a kettő helyes használatával jut el az életével kapcsolatos kérdések felismerésére és megoldására. Modern, szabadsággal átitatott és pluralisztikus társadalomban élünk, ahol megjelenik a „kritikus igény”, hogy akár valamivel szemben vagy valami ellen szellemileg lépjen fel, illetve érvényesítse saját elképzeléseit, sokszor lerombolva vagy magára hagyva a vallásos gondolkodás megnyilvánu-

²⁹ Uo. 62–63.

³⁰ *Aki hisz, soha nincs egyedül*, 62. Az evangélikus Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) ugyanakkor óvatosságra int a bibliai hit „hézagpótló” alkalmazásával szemben; vö. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, Chr. Kaiser, München 1949.

³¹ J. RAWLS, „*considered conviction*”, *A Theory of Justice*, HUP, Harvard 1971, 46.

lásait.³² A média területén az embert is formáló ideológiák nagy teret kapnak, és akarva, nem akarva formálják az emberek gondolkodásvilágát, öntudatát.³³

Az európai helyzetre Walter Kasper bíboros a kereszténység új inkulturációját ajánlja, mivel az európai keresztény kultúra „egyre inkább szétmorzsolódik, a modern felvilágosodás és az új technikai-ipari kultúra által”.³⁴ Mintegy negyven évvel a zsinat bezárása után II. János Pál pápa *Ecclesia in Europa* kezdetű apostoli buzdításában megállapítja, hogy a keresztény életfelfogást állandó kihívások és fenyegetések érik. Egyre nehezebb megélni a Jézusba vetett hitet.³⁵ A jelen kultúra nihilista, relativista és hedonista magatartását II. János Pál pápa „csöndes aposztáziának” nevezi, mivel az önelégült ember úgy él, mintha Isten nem létezne. Múltat és jövőt a kortárs gondolkodók és írók „a keresztény örökségtől függetlenül próbálják bemutatni”.³⁶ A posztmodern filozófia, a tömegtájékoztató és akár a napi kulturális megnyilvánulások tartalmaikban ellentétesek az evangéliummal, s így végső soron az emberi személy méltóságával, jóllehet éppen ez utóbbira hivatkoznak.³⁷ Míg a kortárs filozófia a szabadságra nyitott embert állítja középpontba, vallási agnoszticizmust hirdet, sajátos erkölcsi és jogi relativizmussal, amely nélkülözi azt az igazi emberfogalmat, mely szorosan hozzátartozik egy reményteli jövő megfogalmazásához. A remény elvesztésének aggasztó jelenségét II. János Pál pápa „a halál kultúrájának” nevezte.³⁸

³² W. KASPER, *Egyház, merre tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002* (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2002, 36.

³³ A világi híveknek az egyház tanítása alapján lehetőségeik szerint részt kell venniük a közélet formálásában; vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Katolikusok részvétele és magatartása a politikai életben*, 2003.

³⁴ W. KASPER, *Egyház, merre tartasz?*, 36.

³⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 7, SZIT, Budapest 2003, 17.

³⁶ Uo. 9.

³⁷ Uo.

³⁸ XVI. BENEDEK pápa, *Caritas in veritate*, 75.

XVI. Benedek pápa a második körlevelét, a *Spe salvit* (2007) szentelte a keresztény reménynek. Megállapítja, hogy a XIX. századi Európa és civilizált társadalom még ragaszkodott a haladás-hithez. Vezércsillagai az ész és a szabadság voltak. A pápa úgy látja, hogy a technikai fejlődés állandó gyorsulása egy teljesen új társadalmi helyzetet teremtett. Minden azt hirdette, hogy változásra van szükség, egy forradalmi ugrásra. Ez együtt járt egy radikális kritikus szemlélettel, melyben nem maradt helye a vallásnak, Istennek és a teológiának sem. A haladás fő irányítója a politika lett. Ennek képviselői voltak a gyanú mesterei: Marx, Nietzsche és Freud. Náluk nem maradt helye az istenhitnek, melyet akadálynak gondoltak az ember szabadságának kibontakozásában. Így az isten-tagadásból épp a XX. század nagy drámáinak következtében kialakult az ember tagadása is.³⁹

Az ateizmussal párhuzamosan kialakult a teljes tévútnak bizonyult Isten halála-teológia is. Maga a II. Vatikáni Zsinat egyébként tizenegyféle ateizmust sorol fel a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióban, kifejtve, hogy „az ateizmus maga nem ősjelenség, hanem különböző okok származéka”.⁴⁰ Remény híján Isten helyébe emberi értékek kerülnek, ám ezek egyértelmű meghatározása nem kerül kifejtésre. A II. Vatikáni Zsinat megállapítja, hogy „éppen a mai civilizáció is megnehezíti az eljutást Istenhez”.⁴¹ A zsinati dokumentum tanítja, hogy „ha hiányzik az isteni alap és az örök élet reménye ... súlyos kárát vallja az emberi méltóság”. Hiába teszik meg értéknek a szabadságot és más emberi jogokat, mert „válasz nélkül marad az élet és a halál, a bűn és a szenvedés rejtélye, és mindez nem egyszer kétségbeesésbe kergeti az embereket”.⁴² A vallás, a hit, az egyház és Isten kizárása nem hoz megoldást, mert „minden ember megoldatlan kérdés marad önmaga számára”.⁴³ Az öt-

³⁹ Lásd Henri de Lubac (1896–1991) *Az ateista humanizmus drámája* című művét (H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Union, Paris 1944).

⁴⁰ GS 19–21. Az ateizmus kérdéséről lásd: A. TONIOLO, *Ricerca di Dio e l'ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa?*, in *Credere oggi* 32 (1/2012), 7–18.

⁴¹ GS 19.

⁴² GS 21.

⁴³ Uo.

ven évvel ezelőtti zsinat azonban a világ szerint berendezkedő embernek visszaadja a reményt, azoknak, akik már hinni sem mernek egy magasabb rendű életben.⁴⁴

XVI. Benedek pápa a keresztény reményről írt körlevelében hangsúlyozza, hogy az emberért végzett szellemi és fizikai küzdelem tévedése nyilvánvaló, mert elfelejtette, hogy a szabadság mindig szabadság a rosszra is.⁴⁵ A kereszténység végső soron nem hátrál meg a kritikus kérdések előtt, mert önmagának és kifelé is felteszi a kérdést: Mit remélhetünk?⁴⁶ XVI. Benedek pápa az újkor önkritikájával való párbeszédre hív, ám felszólítja a keresztényeket, pontosan legyenek tudatában annak, hogy „valójában miben áll a reményük, mit kell adniuk, s mit nem tudnak adni a világnak”.⁴⁷ A racionális és emancipált gondolkodás valamit nagyon eltévesztett, ha az ember szabadsága melletti küzdelme mégsem hozta meg a jó gyümölcsseit, mivel az úgynevezett „haladás” Theodor W. Adorno (1903–1969) szerint nem volt más, mint „a parittyától a hidrogénbombáig való haladás”.⁴⁸ XVI. Benedek pápa szerint ennek a korszaknak az igazság- és szabadságigénye a haladás kétarcúságát mutatta be.⁴⁹ A jövő reménye, fogalmazza meg XVI. Benedek pápa – s ez biztosítja a jövőbe vetett remény alapját –, hogy a haladáshoz az emberiség erkölcsi jobbulása szükséges. Az anyagi lehetőségek és a szív táncstalansága jellemzi a mai kort, s ezzel a pápa megállapítása szerint az ember fenyegetéssé válik önmaga és a teremtés számára. Nem lehet emberi, boldog országot építeni a keresztény remény kizárásával, mert éppen az újkor eseményei alapján kimondható, hogy „az embernek szüksége van Istenre, különben nincs reménye”.⁵⁰

A gondolat, hogy „posztmodern” világban élünk, annak a tendenciának a tartozéka, hogy egyesek a Nyugat modernizációs tapasztalatát

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ XVI. BENEDEK pápa, *Spe salvi*, 21.

⁴⁶ Uo. 22.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo. 22.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo. 23.

egyetemes *metanarratívaként* értelmezték. Ez a gondolat azon a feltételezésen nyugszik, hogy a nemzetek fejlődése azonos mintát követ, tudniillik azt a mintát, amelyet az északi országok már bejártak.⁵¹

6. A *capax Dei* az emberi keresés kiindulópontja

Már Pál apostol az athéni filozófusokkal való találkozás során úgy fogalmaz, hogy „akit ti ismeretlenül tiszteltek, azt hirdetem nektek”.⁵² Az ember és az emberi ész értelmességét az emberi szívbe elültetett vágy igazolja, mely keresztény szempontból az istenkeresést és az Isten utáni vágyat jelenti. A gondolkodási képesség az a kezdet, amellyel az ember a látható dolgok fölé tud emelkedni.⁵³ Az emberrel veleszületett megfogalmazásra irányuló igazságkeresés különböző módokon jelent meg az irodalom, a zene, a festészet, a szobrászat, az építészet vagy éppen a filozófia eszközeivel.⁵⁴

„Az egész látható teremtsében az ember az egyetlen lény – állapítja meg a körlevél –, aki nemcsak képes a tudásra, hanem tud is e tudásról.”⁵⁵ Egy ember akkor számít felnőttnek, ha különbséget tud tenni igaz és hamis között, s így saját ítéletet mond a dolgok hiteles igazsá-

⁵¹ A társadalom, amelyben élünk, sem nem „posztkeresztény”, sem nem „poszt-szekuláris” – vallja Melba Padilla Maggay Fülöp-szigeteki professzorasszony, az Ázsiai Egyház- és Kultúraintézet tagja. „Az atyáinktól örökölt ősi vallásnak továbbra is erős tudatalatti befolyása van népünk életére. A kereszténység, ami a spanyol *conquistadores* megérkezésével jutott el hozzánk, nálunk nem ment keresztül a reformáció nyomában járó felforduláson – a szekularizáción és az egyre nagyobb teret nyerő kételkedésen, ami a felvilágosodás racionalista eszméiben kapott filozófiai keretet. Azon a társadalmi individualizáción sem mentünk keresztül, amit a tudomány felemelkedése, az ipari forradalom és az ezek talaján felnövő modern társadalmak hoztak magukkal.”; vö. *Theologiai Szemle* (2011/2), 113.

⁵² *ApCsel* 17,23.

⁵³ *Fides et ratio*, 24.

⁵⁴ *Uo.* 24.

⁵⁵ *Uo.*

gáról.⁵⁶ Az emberi kérdések általában a jelenre és a jövőre vonatkoznak. A két alapkérdés: Van-e értelme az életnek? Hova vezet az élet? Nagyon sokszor a dolgok értelmét kereső drámai kérdésekkel találkozhatunk. Mindenki tudni akarja, és mindenkinek tudnia kell élete végének igazságát. A *Fides et ratio* enciklika (1998) a legkézenfekvőbb megállapítást teszi, amikor kijelenti, hogy minden ember „tudni akarja, hogy létének a halál végleges vége-e, vagy van valami, ami túlmegy a halálon; remélhet-e továbbélésben vagy sem”.⁵⁷

Ezeket a legelemibb kérdéseket valamilyen formában mindenki felteszi. Ám az értelem- és reménykeresés függ az ezekre adott válaszoktól. És egy újabb kérdés merül fel: Lehetséges-e az egyetemes és abszolút igazság elérése, vagy sem? Ám az igazság keresésén túlmenően az ember „még keres valami abszolút valóságot... egy végső létezőt, amely minden dolog alapja... s amin túl további kérdés vagy érv nincs és nem is lehet”. A vélemények elbűvölhetik az embert, de meg nem nyugtatják. A világban élő embert nemcsak a filozófiák segítik helyes életvitele megtalálásában, hanem azok a személyes meggyőződések és tapasztalatok is, melyek a családi vagy a kulturális hagyományra épülnek, melyeken keresztül szintén el akar jutni az igazság bizonyosságához és abszolút értékéhez.⁵⁸

Előfordul, hogy bizonyos személyes érdekek elnyomják az igazságot, vagy hogy az ember elkerüli, mert fél a következményeitől. Ennek ellenére az ember soha nem alapozhatja életét kétségekre, bizonytalanságra vagy hazugságra. Az ilyen életre a szorongás és a félelem lenne jellemző. Az ember új definíciója tehát az, hogy „igazságkereső lény”.⁵⁹

A kereszténység úgy tekint az ember keresővagyára, mint egy lényeges emberi vonásra, mert „maga a képesség az igazság keresésére és a kérdezésre már önmagában az első választ jelenti. Csak a válasz reménye tudja elindítani első lépseit.”⁶⁰ Az igazságra való szomjazás elhomá-

⁵⁶ Uo. 25.

⁵⁷ Uo. 26.

⁵⁸ Uo. 27.

⁵⁹ Uo. 28.

⁶⁰ Uo. 29.

lyosítása vagy mellőzése az ember létét veszélyezteti. De ki kell mondanivaló, hogy az embernek nagy általánosságban megvan a képessége arra, hogy eljusson az igazsághoz.⁶¹

Talán korábban még nem fogalmazta meg az egyház az alapvető emberi adottságokba vetett hitét úgy, mint most, ezzel a körlevéllel. A felnőtt és egészséges ember gondolkodásába vetett optimizmussal a dokumentum kijelenti, hogy bizonyos módon minden ember filozófus, és vannak filozófiai fogalmai, melyekkel életét irányítja. A Krisztus-eseményt követően fel kell tenni a kérdést, hogy milyen kapcsolat van a filozófiai-vallási igazságok és a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott igazság között.⁶²

Az ember tehát, mégpedig minden egyes ember befejezetlen lény. Kutatja az igazságot, és keres egy személyt, akire rábízhatja magát. A keresztény hit és remény felajánlja azt a konkrét lehetőséget, hogy az ember eljusson a beteljesedéshez, és azt szemlélhesse is. Itt nem hiszékenységről van szó, hanem tanulásról és új ismeretek életet átalakító befogadásáról. „Ezek tárgya részesedés Krisztus misztériumában”, s a Szentháromság egy Isten igaz és megfelelő megismerése.

7. XVI. Benedek pápa párbeszéde a kultúra világával

XVI. Benedek pápa 2005. április 1-jén a Szent Benedek-díj Európáért átvételekor előadást tartott Subiacóban *Mit jelent hinni?* címmel.⁶³ A pápa kimondja, hogy a hit a keresztény lét alapvető aktusa. A hit aktusa pedig nem más, mint emberségünk megvalósítása. Ez egy olyan cél, mely a valláshoz való odatartozás nélkül minden ember sajátja. Az első kérdés, amelybe beleütközünk, mégis az: vajon a hit méltó magatartás-e egy modern és felnőtt emberhez? A hitet azonban nevezhetjük olyan alapmagatartásnak, mely része az általános és hétköznapi magatartás-

⁶¹ Uo.

⁶² Uo. 30.

⁶³ J. RATZINGER, *Mit jelent hinni?*, in *Benedek Európája a kultúrák válságában*, SZIT, Budapest 2005, 75–115.

nak is. Nagyon sok dolog van – és a többségük ilyen –, amit egyszerűen elfogadunk. Használjuk például a technika termékeit, de tudományos alapjait nem ismerjük. Olyan, számunkra átláthatatlan dolgok szövevényében élünk, melyekre az általában pozitív tapasztalatok alapján hagyatkozunk. „Hisszük, hogy mindezek a dolgok nem alaptalanok.”⁶⁴

Ez a fajta hit nélkülözhetetlen az élethez, ezt folyamatosan gyakoroljuk, még akkor is, ha nem számolunk vele. Ennek hiányában ugyanis az emberi élet válna lehetetlenné. Ezzel szemben azonban a tudományok a hitet alacsonyabb rangú dolognak tartják, jóllehet ez az emberi lét alapja, mely nélkül a társadalmi-közösségi élet szűnne meg létezni. A hit tulajdonsága mégiscsak az, hogy valakire hivatkozik, aki „benne van” a kérdésben, így egy bizalom születik a dolgok használatában, melyet saját tapasztalatunk is megerősít. Természetesen ez a fajta alaphit vagy természetes hit távlatot nyithat a vallásos hit felé is. Voltaképpen „hit” által részesedünk mások tudásában is, de ez mindig megmarad az emberi tudás területén. A kinyilatkoztatásba vetett hit viszont azt jelenti, hogy átlépjük a bennünket jellemző tudás határait, s bár a hit tudományában Isten a „tudás” tárgya, azonban a kinyilatkoztatás, és amit tartalmaz, csak a „hit” tárgya marad, mely tudásunk számára nem hozzáférhető. Ez esetben nem hivatkozhatunk egy hozzáértő szakemberre, egy tudósra, aki közvetlenül tanulmányozhatta volna, s így ismerné ezeket a valóságokat.

XVI. Benedek pápa gondolkodásában a modern világgal folytatott párbeszédében felmerül egy másik kérdés, hogy a hit összeegyeztethető-e a modern kritikus megismeréssel. A még ismeretlennel szemben – tartják egyesek – meg kell várni azt az időt, amikor a tudomány választ tud adni a felmerült kérdésekre. Korunkban legtöbbször inkább az agnoszticizmust választják, mint az ateizmust, mert vagy hiányzik a misztérium előtt való meghajlás, vagy – akár értelmi becsületességgel – a „jelenleg meg nem ismerhető” kategóriába sorolja a hit kérdéseit. Az emberi létnek, melyet adottságként kell felfognunk, korlátai is vannak,

⁶⁴ Uo. 80–81.

mivel a *condition humaine* nem képes a lét teljességét és annak feltételeit megragadni.⁶⁵

Amint a teológus pápa fontosnak tart kimondani az európai értelmiség hittől, Istentől, egyháztól eltávolodó magatartásához, az annak a bemutatásában áll, hogy az istenkérdést természete szerint nem lehet alávetni a szó szoros értelmében vett tudományos kutatásnak.⁶⁶ A végtelen utáni vágy azonban alapjában tartozik hozzá az emberi természethez. E nélkül nem lenne kultúra, nem lenne történelem, nem lenne gazdasági fejlődés sem, mert az ember igyekszik megvalósítani a megálmodott jövőt. Ez az adottság – a végtelenre való nyitottság – hozzátartozik az ember természetéhez, sőt éppen ez a lényege. Határa nem lehet más, csak a határtalan. És a tudomány korlátait nem szabad összekevernünk létünk korlátaival.⁶⁷

Joseph Ratzinger II. János Pál pápa halálának előestéjén Subiacóban ezt a kérdést tette fel: „Vajon a tetszetős agnoszticizmus összeegyeztethető-e nemcsak a tudománnyal, hanem az emberi élettel is? Ezzel együtt felmerül egy másik kérdés, hogy megvalósítható-e a programja. És valójában mellőzhetjük-e mi, emberek az istenkérdést eredetünk, célunk végső kérdését? Végső soron egyetlenegy ember sem maradhat közömbös az istenkérdéssel szemben. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az irracionalitás, vagyis az értelmetlenség területére tévedünk, hanem épp ellenkezőleg, amire választ keresünk, az minden racionalitás alapja.”⁶⁸

XVI. Benedek a természetes istenmegismerés lehetőségére kérdez rá. A kereszténység kezdetén Pál apostol megtapasztalta, hogy mily valós az, amikor az ember ellenáll az igazságnak, önzését, gőgjét, kényelmét az igazság követelményei fölé helyezi.⁶⁹ A kegyelem új szövetségébe való belépés első feltétele azonban az, hogy Ábrahám példáján kialakí-

⁶⁵ Uo. 85 (Az agnoszticizmus: lehet-e megoldás?).

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo. 86–87.

⁶⁸ Uo. 87–90.

⁶⁹ Uo. 95 (Isten természetes megismerése).

tott hite legyen valakinek,⁷⁰ mert az evangélium jó hírére alapvetően a hit a válasz. Senki sem üdvözülhet hit nélkül. De nem elég csak szellemileg egyetérteni az evangélium tartalmával, mert a megváltás csak akkor hatékony, ha új egzisztenciát szerzünk. A hívő felölti Krisztust, és az élet újdonságában jár.⁷¹

Rendkívül érdekes találkozásnak lehettek tanúi azok, akik láthatták és halhatták Jürgen Habermas (1929–) és Joseph Ratzinger 2004. január 19-én a Bajor Katolikus Akadémián folytatott párbeszédét a hívő és a nem hívő polgárok kapcsolatáról. A Hittani Kongregáció prefektusa kijelenti, hogy „a hívőknek a nem hívőkkel és a más hitűekkel való érintkezésben ésszerű módon az egyetértés tartós hiányával kell számolniuk”. Véleménye szerint a hit és a tudás tartós diszharmóniájával kell számolni, mert a vallási meggyőződésnek is rendelkeznie kell bizonyos „ésszerűséggel”, vagyis hogy a szekuláris tudás nézőpontjából se legyen mindenestől irracionális.⁷² Joseph Ratzinger korunk jelentős filozófusának adott válaszában kifejti, hogy a mai életnek két jellemzője van: az egyik egy világtársadalom kialakulása, a másik pedig az ember lehetőségeinek megnövekedése. Ezek miatt is sürgető, hogy megtaláljuk azt a választ és megoldást, mely az etikai alapokra épített helyes út, és melyen a jövő emberisége felnőhet.⁷³

⁷⁰ Vö. Róm 4,1–25.

⁷¹ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, SZIT, Budapest 1997, 51.

⁷² Vö. J. HABERMAS, - J. RATZINGER, *A szabadelvű állam morális alapjai*, Barankovics István Alapítvány–Gondolat Kiadó, Budapest 2007, 30–31.

⁷³ J. HABERMAS – J. RATZINGER, *A szabadelvű állam morális alapjai*, 35. Joseph Ratzinger ezen a ponton a Hans Küng által kidolgozott „Projekt-Weltethos”, világethosz-tervezetre utal, melynek nemzetközi fogadtatása jelzi, hogy nagyon égető kérdésről van szó.

VIK JÁNOS

Az értelmetlenség-érzés veszély vagy esély?

A Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis az evangélikai szolgálatában

XVI. Benedek pápa 2010. szeptember 21-én létre hozta az Új Evangelizáció Pápai Tanácsát, melynek munkája a 2012-es rendes püspöki szinódus előkészítésében és lebonyolításában fogja elérni első csúcspontját. Az október 7–28 között sorra kerülő püspöki szinódus témája ugyanis a következő: „Az új evangelizáció a keresztény hit átadására.” Az új dikasztérium elnöke, Salvatore Fisichella érsek, egy tavaly januárban vele készített interjúban, mely az *Osservatore Romano* hasábjain jelent meg, rámutat arra, hogy „az új evangelizáció olyan út, amelyet a II. Vatikáni Zsinat jelölt ki, és amely most teljesebbé válik, hogy új látóhatárok felé induljon el”.¹ Az *Ubicumque et semper* (2010) kezdetű alapító *motu proprio*-ban a Szentatya megerősíti azt a zsinati gondolatot, hogy a keresztény üzenet tartalma ugyan soha nem változik, a hit átadásának módján azonban időről időre változtatni kell.² A pápa két helyen is idézi VI. Pál *Evangelii nuntiandi* (1975)³ kezdetű apostoli buzdítását a mai világ evangelizálásáról, mégpedig az ún. „elő-” illetve „pre-evangelizáció” kontextusában. Ilyen értelemben az elő-evangelizálás nemcsak azokra vonatkozik, akik még nem hallottak a krisztusi örömhírről, hanem „elkereszténytelenedett világunkban sokakat érint azok közül is, akiket

¹ http://storico.radiovaticana.org/ung/storico/2011-01/454577_az_uj_evangelizacio_papai_tanacsa_a_ii_vatikani_zsinattal_elkezdodott_ut_kiteljesedese_interju_salvatore_fisichella_ersekkel_a_dikaszteriu.html, 2012.01.19.

² Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_ge.html, 2012.01.19.

³ A továbbiakban: *EN*.

megkereszteltek ugyan, de teljesen távol élnek a keresztény élettől”.⁴ Evangelizációs munkájában az egyház „nem írhatja le őket, keresnie kell, miként, milyen nyelven adhatja elő, vagy idézheti vissza nekik az isteni kinyilatkoztatást és a Jézus Krisztusban való hitet”.⁵ Úgy tűnik tehát, hogy az új evangelizáció ma is feltételezi az elő-evangelizálás misz-sziós küldetését. Az evangéliumnak ez az „első hirdetése sokrétű, különböző tevékenységből áll”, többek között idetartoznak a következő területek is: „művészet, tudományos kutatás, bölcselet, az emberi szív érzéseinek felhangolása”. Az apostoli buzdítás szerint mindez már „igazi evangelizáció, még ha kezdeti és tökéletlen formában is”.⁶

Mivel tanulmányunk címében is megjelenik az evangelizáció kifejezés, ezen a ponton – az eddigi bevezetés alapján – már tisztázni tudjuk, hogy amikor itt és most azt a tézist állítjuk fel, hogy a Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis az evangelizáció szolgálatába állítható, akkor elsősorban annak „kezdeti és tökéletlen”, de – az *Evangelii nuntiandi* szerint mégis – szükségszerű formájára, vagyis a pre-evangelizációra gondolunk. Amennyiben ugyanis – az imént láttuk – az elő-evangelizálás eszközei között megtalálható az *inquisitio philosophica* és az *excitatio legitima sensuum animi humani*, magyarul a *bölcselet* és az *emberi szív érzéseinek felhangolása*, akkor legalábbis nem lehet eleve kizárni, hogy egy olyan átfogó bölcseleti és lélektani felfogás, mint a Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis, valóban a pre-evangelizáció szolgálatába állítható.

Tanulmányunk egészére érvényes ilyen értelemben a következő tétel: érveket próbálunk felsorakoztatni amellet, hogy a keresztény katolikus teológus, vagy lekipásztor illetve lelkigondozó, de a világi krisztushívő is magabiztosabban léphet be a „pogányok (népek) udvarába” akkor, ha ismeri a logoterápia és egzisztenciaanalízis emberképét, s alkalmazza annak nyelvezetét. A „pogányok udvara”⁷ ebben az összefüg-

⁴ EN 52.

⁵ Uo. 56.

⁶ Uo. 51.

⁷ A „pogányok (népek) udvara” kifejezés „feleleveníti az ókori Jeruzsálemi-temp-lom előtti nyitott tér funkcióját, ahová az Izrael hitében nem osztozók gyűlhetek ösz-

gésben nemcsak szimbolikus jelentőségű helyszíne az elő-evangelizálásnak, hanem azért is fontos, mert a Szentatya kívánságára a Kultúra Pápai Tanácsa tavaly tavasszal éppen ezzel a címmel indított el egy kezdeményezést, melynek elsődleges célja a nemhívőkkel való párbeszéd előmozdítása. Az egyház tehát lehetőséget szeretne adni a „vélemények szembesítésére és az igazság közös keresésére”.⁸ Párizs, Bukarest és Tirana voltak eddig e kezdeményezés állomásai, s csak remélni lehet, hogy mindennek a helyi egyházak szintjén is lesz fogantatja.

S hogy miért, milyen helyzetben aktuális a logoterápia emberképe és nyelvezte? Fontos megállapítás ebben a vonatkozásban, hogy a bécsi orvos-filozófus, Viktor E. Frankl (1905–1997)⁹ antropológiája – amint erre többek között Risto Nurmela, finn teológus is rámutatott¹⁰ – teljes mértékben kompatibilis a bibliai emberképpel. Bár műveinek jellege és nyelvezte nem teológiai, Frankl gyakran merít az *Ószövetségi Szentírás*-ból, s szinte egy rabbi módjára értelmezi.

A logoterápia és egzisztenciaanalízis – mint értelemközpontú szemlélet – aktualitása amúgy akkor kerül igazán felszínre, amikor a „pogányok udvarában” az élet értelme az aktuális téma, illetve talán még inkább akkor, amikor – hogy ismét utaljunk tanulmányunk címére – az „értelmetlenség érzése” kerül szóba.

Egy 2010-es, tehát aktuális reprezentatív lélektani felmérés eredményei alapján¹¹ láthatjuk azt, hogy – legalábbis Nyugat-Európában – az emberek miként viszonyulnak az életértelem kérdéséhez: 61%-uk érte-

sze, hogy a hitről beszéljenek és egy ismeretlen Istenhez imádkozzanak” (http://kurir.katolikus.hu/hirek/poganyok-udvara-segithet-ledoenteni-korlatokat?quicktabs_1=0, 2012.01.19).

⁸ <http://www.radiovaticana.org/ung/Articolo.asp?c=538314>, 2012.01.19.

⁹ Frankl életművére átfogó rálátást nyújt a következő, magyar nyelvű monográfia: Zsók O., *Az orvosfilozófus Viktor Emil Frankl*, Budapest 1995.

¹⁰ Vö. R. NURMELA, *Die innere Freiheit*, Frankfurt a. M. 2001. Ebben a művében Nurmela egyébként rámutat arra is, hogy Viktor E. Frankl gondolkodására, főleg istenképére nagy hatást gyakorolt Martin Buber dialógus-filozófiája; vö. M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2002, 6–136.

¹¹ T. SCHNELL, *Existential Indifference: Another Quality of Meaning in Life*, in *Journal of Humanistic Psychology* (2010) 50/3, 351–373.

lemmel telinek tartja saját életét, s csak 4%-ban szenvednek az élet értelmetlenségének érzése miatt, vagyis csak ennyien számoltak be életértelenség-válságról. S hogy mi a helyzet a maradék 35%-kal? Őket az ún. egzisztenciális indifferencia, illetve közömbösség állapota jellemzi: Ez egy olyan állapot, amikor már nem is zavar az, hogy nem találok értelmet az életben, vagyis az életértelenség hiánya nem okoz semmilyen lelki válságot.

Az egzisztenciális indifferencia állapotában levő személyekről kimutatták az említett felmérés során, hogy általában véve kevés bennük az elhivatottság és az elkötelezettség. Különösen érdektelenek az önismert, a spiritualitás, a vallásosság és a generativitás területe iránt. Mindez azonban nem gyakorol érzékelhető negatív hatást az érintettek lelki egészségére: a depresszív hajlam és a féltékenység például hasonló arányban mutatkozik meg ebben a csoportban és azoknál, akik életüket értelmekkel telinek tartják. Mindenesetre a szubjektív jó közérzet – vagyis a pozitív hangulat és az életelégedettség – sokkal gyengébb azoknál, akik az egzisztenciális indifferencia állapotában vannak. A közömbösségnek ez az állapota csökken az életkor előrehaladásával, s különösen gyakori az egyedül élők (szinglik) és olyan párok esetében, akik együtt élnek, anélkül, hogy összeházasodnának.¹²

Mindezek alapján már meg is tudjuk válaszolni a címben feltett kérdés első részét, vagyis azt, hogy veszélyes-e az értelmetlenség-érzés? Igen, a veszély benne az, hogy magában hordozza az egzisztenciális indifferencia kísértését, mely állapot ugyan nem föltétlenül káros az egészségre – lelki egészségre –, medertelensége miatt azonban könnyen elégedetlenné és kedveszegetté válik benne az ember.

Az értelmetlenség érzésének ugyanakkor esély jellege is van, mégpedig éppen azért mert – amíg szenved miatta az ember – új mederbe is terelheti az egyén életét. Mederbe pedig akkor kerül az életünk – írja Puskás Attila egyik, *A világi krisztushívők hivatása és küldetése* című, a *Vigiliában* megjelent tanulmányának bevezetőjében –, ha a hivatás és küldetés téma mentén „tudjuk, mi dolgunk a világon és elvállaljuk a ne-

¹² Vö. SCHNELL, *Existential Indifference*, 357.

künk jutó feladatot. Ez a »Mit kell tennem?« kérdés azonban elválaszt-hatatlan a »Mi az értelme?« kérdéstől”.¹³

A „pogányok (népek) udvarában” tehát, vagyis a pre-evangelizáció területén manapság szinte biztos, hogy nem fogunk unatkozni, ha fel-dobjuk a *Mi az értelme?* kérdést! Azért van ez így, mert – amint ezt Frankl különösen is hangsúlyozza – minden ember leginkább abban ér-dekelt, hogy értelmét lássa annak, hogy él. A legmélyebb vágyódás ben-ne az életértelem fellelésére vonatkozik, vagyis élete minden helyzeté-ben meg akarja találni élete értelmét. A egzisztenciaanalízis és logoterápia kontextusában az „értelem akarása” sajátos tartalommal bír, melyet Viktor E. Frankl a következőképpen fejez ki:

„A pszichoanalízis megismertetett bennünket az élvezetelv fogalmával, azt tanította nekünk, hogy az ember élvezetre törek-szik; az individuálpaszichológia pedig hatalomra törekvőnek lát-tatja az embert, megismertet bennünket az érvényesülés elvével; sokkal mélyebben gyökerezik azonban az emberben az, amit mi az *értelem akarásának* nevezünk: az a küzdelem, amit az ember léte értelmének kiteljesítéséért folytat.”¹⁴

Megállapíthatjuk ugyanakkor azt, hogy ebben a küzdelemben az ember nem ritkán frusztrálódik,¹⁵ s ebben az egzisztenciális frusztrációban – Frankl szerint – „saját egzisztenciám értelmetlenségének az érzése”¹⁶ fe-jeződik ki. Nem más ez, mint az életértelem megtalálásának krízise,¹⁷ amelyben „az érintett saját élethelyzetének értelemmel teli lehetőségeit

¹³ PUSKÁS A., *A világi krisztushívők hívása és küldetése*, in *Vigilia* 75 (2010/6), 406–415, itt 406.

¹⁴ V. E. FRANKL, *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai* (ford. Kalocsai Varga É.), in Sárkány P. - Zsók O. (szerk.), *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 9–203, itt 99.

¹⁵ Vö. V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Berlin 1994, 121.

¹⁶ V. E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg – Basel – Wien 1977, 75. (A német nyelvű forrásanyagból vett idézetek minden esetben a szerző fordításában je-lennek meg.)

és értékhorizontját már nem képes észlelni”.¹⁸ Az értékek és az értelem létezésének tudása ugyan még adott, az értelemlehetőségeket azonban akadályok zárják el.

Uwe Böschmeyer, hamburgi teológus-logoterapeuta, az értelemföllelés következő akadályait nevezi meg:

„Egyszerű nevük van. Úgy hívják őket, hogy dac, düh, önsajnálát, irigység, becsvágy, mértéktelenség, féltékenység, hamiság, sértődöttség. Ezek »be-folyást« gyakorolnak gondolatainkra, érzéseinkre, magatartásunkra és cselekedeteinkre; gátolják és megghiúsítják az új értelemföllelés fontos előfeltételeinek kifejlődését.”¹⁹

Az egzisztenciális frusztráció mindenesetre önmagában véve még nem patológikus,²⁰ hanem sokkal inkább az ember legbenszejéből fakadó szellemi szükségállapot kifejeződése.²¹

Frankl bizonyos abban, hogy

„az értelem akarása nemcsak hogy a legemberibb jelenség, ami csak létezik, hanem még annak frusztrációja sem jelent semmiféle

¹⁷ Vö. Ch. RIEDEL – R. DECKART – A. NOYON, *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt 2002, 123–124. Az egzisztenciaanalízis és logoterápia összefüggésében a „krízis” fogalmának következő jelentéséről beszélhetünk: A krízis „egy nehéz élethelyzet, betegség, megváltoztathatatlan sors problematikus, értelemellenes, értékidegen megítélése. Tartalmazza tehát az egyéni állásfoglalást a testi és lelki betegséggel mint történéssel szemben. Míg a betegség a testpszichikai dimenzió síkján történik, addig a krízisek az ember szellemi-személyes dimenziójához kapcsolódnak”. (RIEDEL – DECKART – NOYON, 128–129)

¹⁸ RIEDEL – DECKART – NOYON, 128.

¹⁹ U. BÖSCHEMEYER, *Die Krise als Chance – Voraussetzungen für neue Sinnfindung*, in O. Zsok (szerk.), *Logotherapie in Aktion. Praxisfelder und Wirkungsweisen*, München 2002, 110–126, itt 113.

²⁰ V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien¹⁰1982, 19.

²¹ E. LUKAS, *A logoterápia tankönyve. Emberkép és módszerek* (ford. Bruncsák I.), Kiskundorozsma 2011, 163.

betegességet. Az ember nem beteg, ha saját létezését értelmetlennek tartja, sőt, emiatt nem is kell kötelezően beteggé válnia.”²²

A szellemi ínség ugyanakkor lelki betegségbe torkollhat, mégpedig akkor, ha félreértjük annak belső jelzését; akkor, ha egzisztenciálisan legfontosabb kérdéseire az ember tartósan nem, vagy csak hamis választ talál; akkor ha – Elisabeth Lukas szavaival élve – „nem érzi, mi célból van a világon, ha egzisztenciájához nem kapcsol értelmet, és levertté teszi az érzés, mindegy, hogy él-e vagy sem”.²³

Az amolyan „megélt nihilizmusként”²⁴ is felfogható szemlélettel szemben, mely „minden pozitívumot állandóan tagad, és amelynek fatalizmus, cinizmus és rezignáció a kísérői”,²⁵ Viktor E. Frankl az egzisztenciaanalízis és logoterápia pozitív világnézetét helyezi a mérleg másik serpenyőjébe. Ez a pozitív világnézet az élet föltétlen értelmének posztulátumában jut kifejezésre. Mivel egzisztenciaanalitikus-logoterápiai összefüggésben az életértelem egy szituáció konkrét potenciális, vagy már aktualizálódott értelmét jelenti, amellyel egy szintén konkrét személy minden esetben szembesül,²⁶ az élet föltétlen értelmének posztulátuma egyrészt a következő jelentéssel bír:

²² FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, 120.

²³ LUKAS, *A logoterápia tankönyve*, 163.

²⁴ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 27. Továbbá vö. FRANKL, *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, 99. A megélt nihilizmussal szemben áll a „tudományos nihilizmus”, melyet nem a semmiről való beszéd jellemez, hanem amelyet sokkal inkább a „nem más, mint” beszédfordulat szokott leleplezni (vö. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 27). Frankl szerint tehát a tudományos nihilizmus értelemszkeptizmusban fejeződik ki, sőt „a nihilizmus értelemtagadás” (V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München 1990, 355). Kritikájában Frankl a nihilizmus három formáját említi (fiziologizmus, pszichologizmus és szociologizmus), melyek leküzdése – meggyőződése szerint – csak akkor lehetséges, ha sikerül az emberi lét egzisztencialitását felmutatni (vö. FRANKL, *Der leidende Mensch*, 275 sköv.).

²⁵ E. LUKAS, *Auf der Suche nach Sinn. Logotherapie*, in H. Petzold (szerk.), *Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie*, 1. k., Paderborn 1984, 451–522, itt 468.

²⁶ V. E. FRANKL, *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás* (ford. Varga J. - Bircsák A. - Varga Zs.), Budapest 2002, 95 sköv.

„Nincs olyan élethelyzet, amely ténylegesen értelmetlen lenne. Ez arra vezethető vissza, hogy az emberi egzisztencia látszólag negatív oldalai is – különösképpen az a tragikus triász, amelyet a szenvedés, a bűn és a halál alkot – valami pozitívummá, teljesítménnyé alakíthatóak át, amennyiben a megfelelő tartással és beállítódással szállunk velük szembe.”²⁷

Másrészt az élet föltétlen értelmének posztulátumához a következő axiomatikus kijelentés is kapcsolódik: „Létezik egy végső, átfogó értelem.”²⁸ Ebben a vonatkozásban az élet egészének értelméről van szó. Egy konkrét helyzet konkrét értelme úgy viszonyul ehhez a végső, átfogó értelemhez – Frankl példázatával élve –, mint a filmkocka az egész filmhez: „Az egész film értelme csak az előadás vége felé kezd el földeregni előttünk – feltéve, hogy előbb minden jelenet értelmét külön-külön »felfogtuk«!”²⁹ Feladatunk nem más tehát, mint „egyrészt figyelmesnek, másrészt pedig türelmesnek lenni, a moziban az előadás végéig – az életben pedig halálunk órájáig”.³⁰ Frankl mindenesetre tisztában van azzal, hogy „minél átfogóbb az értelem, annál kevésbé fölfogható”.³¹ Ennek következtében a világmindenség értelme is „legfőljebb egy ún. határfogalom formájában fogható meg”,³² melyet Frankl a „végső értelem”,³³ vagy még jellemzőbben a „felettes értelem”³⁴ névvel illet.

²⁷ FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 32. A pozitívum, amelyre Frankl a tragikus triászra vonatkozólag motiválni akar, a következőképpen foglalható össze: Minden szenvedés érési folyamatra sarkall, a bűn a belső változás és jóvátétel ösztönzéseként, a halál kikerülhetetlensége pedig a tudatosabb és a felelősségteljesebb élet serkentőjeként is felfogható (vö. Lukás, *A logoterápia tankönyve*, 160 sköv.).

²⁸ FRANKL, *A tudattalan Isten*, 96.

²⁹ Uo. 96.

³⁰ FRANKL, *Der leidende Mensch*, 90.

³¹ Uo. 90.

³² FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 44.

³³ Uő, *A tudattalan Isten*, 96; Uő, *Der leidende Mensch*, 90.

³⁴ Uő, *Ärztliche Seelsorge*, 43 sköv.; E. LUKÁS, *Miben áll a logoterápia sajátossága. A logoterápia holisztikus koncepciójának felvázolása narratív elemek bevonásával* (ford. Kalocsai Varga É.), in Sárkány P. - Zsók O. (szerk.), *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szövegyűjtemény*

Ezzel a határfogalommal arra a dimenzióra gondol, amely vallásos szóhasználatban „másvilág”-ként, vagyis a transzcendens dimenzióként mutatkozik meg.³⁵

A nemhívőnek – ha a „pogányok udvarában” eddig követni is tudta az életértelemről illetve az értelmetlenség érzéséről szóló pre-evangelizációs párbeszédet – általában nagy nehézségei vannak a Frankl által alkotott „felettes értelem” fogalmával. Úgy tűnik, hogy ő szívesebben jár azon az úton, amelyen az egzisztencializmus filozófusai jártak. Radikális módon ők is feltették ugyanis az értelemkérdést, amelyre ugyanilyen radikális választ adtak: Az élet illetve az emberi lét végső soron értelmetlen, abszurd.³⁶ Abszolút szabadságánál fogva az ember mindenesetre képes megalkotni saját egzisztenciáját. Az egzisztencializmus számára ugyanakkor ez a szabadság csak Isten nélkül képzelhető el.³⁷

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy az ateista előtt is nyitva állnak bizonyos értelemforrások. Egy tavalyi empirikus pszichológiai kutatás ezeket próbálta beazonosítani.³⁸ Leggyakoribb értelemforrások az ateisták életében, akik a végső, átfogó értelemben ugyan nem tudnak hinni, saját életüket azonban értelmesnek és érdemesnek tekintik: tudás, szabadság, önismeret, individualizmus, kihívások, másokkal való kapcsolat, de megjelenik ebben a vonatkozásban a tradíció iránti tisztelet és a moralitás is.³⁹

Ezzel szemben a vallásos embernek, aki hisz a Gondviselésben,⁴⁰ s akinek a felettes értelem magával Istennel azonos,⁴¹ nincs nehézsége a végső, átfogó értelem fogalmával. Az egész világ céljára és rendeltetésé-

mény, Budapest 2010, 251–297, itt 253 sköv. A „felettes értelem” fogalmának részletes elemzéséhez kritikus megközelítésben vö. K. BILLER, *Der Begriff „Übersinn”*, in: W. Kurz - F. Sedlak (szerk.), *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven*, Tübingen 1995, 158–166.

³⁵ BILLER, *Der Begriff „Übersinn”*, 159.

³⁶ A. CAMUS, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1972.

³⁷ RIEDEL - DECKART - NOYON, 388.

³⁸ T. SCHNELL - W. KEENAN, *Meaning-making in an Atheist World*, in *Archive for the Psychology of Religion* 33 (2011) 55–78.

³⁹ SCHNELL - KEENAN, 64.

⁴⁰ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 44.

re vonatkozó, vagy a sors értelmét érintő kényes kérdésekre ugyanis olyan válaszai vannak, amelyek a hit kontextusában fogalmazódnak meg.⁴² Frankl illetve az egzisztenciaanalízis számára a vallásos hit éppen ezért „végső soron a felettes értelemben vetett hittel – a felettes értelemben vetett bizalommal azonos”.⁴³ Ez a hit egyébként „pszichoterápiai és pszichohigiéniai szempontból eminens jelentőségű”.⁴⁴ Ugyanakkor a hit elsősorban nem egy intellektuális szinten megfogalmazódó válasz a végső, mindent átfogó értelem kérdésére, hanem sokkal inkább egy egzisztenciális döntésnek tekinthető.

A keresztény ember számára így természetesen – ismét Puskás Attila szavaival élve – „Krisztus a létezés értelme. A vele való személyes kapcsolatban világosodik meg a küldetése, az »egészen« belüli helye és feladata”.⁴⁵ Találóan fogalmaz ugyanakkor Diósi Dávid is, aki – *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?* című, a *Vigilia* tavaly októberi számában megjelent tanulmányában – így fogalmaz: A mai embert „az értelemkeresésben nem az a cél vezeti, hogy az univerzális – minden helyzetben és mindenki számára érvényes – értelmet kutassa. (...) Számára csupán különálló történelmi pillanatok léteznek, amelyek egyénre szabott egzisztenciális vetülete értelemhordozó, illetve értelmességet sugalló relevanciával bír”.⁴⁶ A posztmodern kor keresztény emberképe éppen ezért – írja kifejezően Jitianu Liviu *A válság ant-*

⁴¹ A „Frankl és az istenhit” téma tárgyalása meghaladná e tanulmány kereteit. Ezért ismételten csak utalni szeretnénk Risto Nurmela, finn teológus művére, aki részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel; vö. R. NURMELA, *Die innere Freiheit*, 115–188; továbbá V. E. FRANKL – P. LAPIDE, *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd* (ford. Szemere János), Budapest 2007.

⁴² FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 43 sköv.

⁴³ Uő, *A tudattalan Isten*, 70. Továbbá vö. VIK J., *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé? Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédés kontextusában*, in: Nóda M. - Zamfir K. - Diósi D. - Bodó M. (szerk.), *Ideje az emlékezésnek*, Budapest–Kolozsvár 2010, 261–272.

⁴⁴ FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, 46.

⁴⁵ PUSKÁS, 406.

⁴⁶ DIÓSI D., *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?* in *Vigilia* 76 (2011/10) 722–730, itt 728.

ropológiai alapjai című tanulmányában – elsősorban azt az embert tartja szem előtt, „aki Isten képmása, aki viszonyaiban önálló, aki önmagában cél; önmagában áll, de ugyanakkor kapcsolatlény, önállóság és vonatkozás”.⁴⁷

Ennek a kapcsolatlénynak, az embernek vallásos hite úgy jelenik meg tehát a Frankl-i motivációs elmélet fényében, mint az életértelem akarásának radikalizálódása, mégpedig annyiban, amennyiben ez esetben a végső értelem akarásáról van szó.⁴⁸ Ebben a kontextusban Frankl a vallást azért tekinti az emberi jelenségek legemberibbjének, mert a végső értelem akarásának beteljesítéseként definiálható.⁴⁹ A vallásos élmény mindazonáltal saját töredékességünk és viszonylagosságunk átélése egy abszolút háttér előtt. Ezért az egzisztenciaanalízisben az abszolútum azért van jelen, hogy „ami relatív, az relatív maradjon”⁵⁰, vagyis annak érdekében, hogy az ember illetve az emberi egzisztencia ne abszolutizálódjon.

Ennek következtében a logoterápia és egzisztenciaanalízis nem utolsó állomásként értelmezi önmagát az ember végső értelemkeresésében, s éppen ezért nagy félreértés lenne azt amolyan „valláspótló” eszmének tekinteni, hiszen más célokat követ mint a vallás: „A pszichoterápia célja a lélek gyógyítása – a vallás célja azonban a lélek üdve.”⁵¹ Mind a logoterápia mind pedig a lelkigondozás ugyanakkor eredményeiben – vagyis *per effectum* és nem *per intentionem* – érintheti a mindenkori más-
sik diszciplína célkitűzéseit: Ebben az értelemben egyrészt a vallás illetve a hit „pszichohigiénés, sőt, pszichoterápiás szempontból is hatékony, azáltal, hogy olyan egyedülálló védettséget és kapaszkodót biztosít az ember számára, amelyet az különben sehol nem találna, védettséget és kapaszkodót a Transzcendensben, az Abszolútban”.⁵² Másrészt az eg-

⁴⁷ L. JITIANU, *A válság antropológiai alapjai*, in Ungvári Zrínyi I. - Veress K., *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*, Kolozsvár 2011, 143–150, itt 148.

⁴⁸ FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, 269.

⁴⁹ Uő, *A tudattalan Isten*, 107.

⁵⁰ Uő, *Der Wille zum Sinn*, 72.

⁵¹ Uő, *A tudattalan Isten*, 65.

⁵² Uő., 65–66.

zisztenciaanalízis és logoterápia szándékolatlan mellékhatásaként gyakran tapasztalható, hogy „a páciens a terápia során visszatér eredeti, tudattalanul elfojtott vallásosságának rég betemetett forrásaihoz”.⁵³ Summa summarum: Viktor E. Frankl az egzisztenciaanalízis és logoterápia feladatát abban látja, „hogyan berendezze az immanencia szobáját – mindenestre úgy kell azt berendeznie, hogy közben ne torlaszolja el a transzcendencia felé vezető ajtót”.⁵⁴

1988–2010 között Rómában, a Szaléziak Pápai Egyetemén 33 „logoterápiás” diplomamunka, illetve doktori disszertáció született.⁵⁵ Eugenio Fizotti (sz. 1946) szaléziánus szerzetes ugyanis, aki Olaszországban legismertebb képviselője a Viktor E. Frankl-i logoterápiának és egzisztenciaanalízisnek, teológusként ezen az egyetemen évtizedek óta gyümölcsöző párbeszédet folytat a pszichológia tudományával, különleges hídszerepet szánva ebben a logoterápiának.⁵⁶ Mindezek alapján – befejezésül – bátorítani szeretnénk a kedves teológus kollégákat, hogy teológiai fakultásainkon adjunk teret a „pogányok (illetve népek) udvarához” hasonló kezdeményezéseknek – esetleg pontosan logoterápiás hangsúllyal –, hiszen a pre-evangelizáció maradandó kihívása – ma inkább, mint valaha – bennünket is fokozott nyitottságra szólít.

⁵³ Uo., 66.

⁵⁴ FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, 75.

⁵⁵ Vö. http://www.viktorfrankl.org/php/bibD_diss.php, 2010.06.26.

⁵⁶ A logoterápia pasztorális tanácsadásban való alkalmazhatóságának kérdésében figyelemreméltó az a közelmúltbeli esemény, hogy Tarcisio Bertone bíboros államtitkár, amikor 2007. október 8-án a római *La Sapienza* egyetem *aula magna*-jában egy konferenciás beszédet tartott, méltatta Viktor E. Frankl életművét, illetve a szenvedő emberhez való hozzáállását, ugyanakkor Eugenio Fizotti érdemeire is kitért, a logoterápia olaszországi ismertté tételével kapcsolatban (vö. http://www.vatican.net/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20071008_la-sapienza_ge.html, 2010.06.25).