

ISTENKÉPISÉG, ÁTISTENÜLÉS, EMBERI MÉLTÓSÁG

VARIA THEOLOGICA 10

ISTENKÉPISÉG, ÁTISTENÜLÉS, EMBERI MÉLTÓSÁG

Teológiai tanulmányok

In memoriam Vanyó László



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2019

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ

A SZÖVEGET GONDOZTÁK

PERENDY LÁSZLÓ
LÉVAI ÁDÁM

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 781 8

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

Tartalom

Előszó	7
FODOR GYÖRGY Az <i>Ószösvetség</i> emberképe és az ókori keleti antropogóniák	13
BODOR ATTILA Istenképiség az arámi targumokban	22
KOC SIS IMRE Krisztushoz, Isten képmásához hasonlóvá formálódni <i>A képmás-teológia a páli levelekben</i>	40
TAKÁCS GYULA Kölcsönös immanencia a Szent János-evangéliumban	54
GYURKOVICS MIKLÓS Az „Istenhez hasonlóvá válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében	66
D. TÓTH JUDIT Istenképiség és átistenülés Nüsszai Szent Gergely teológiájában	90
PERENDY LÁSZLÓ: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.” (Ter 1,26) <i>Nyssenus magyar kutatói</i>	105
SZEILER ZSOLT Átistenülés a dénesi misztika hagyományában <i>Filozófiai megfontolások</i>	116
BAKOS GERGELY OSB Viva imago. Nicolaus Cusanus dinamikus emberképéről	129
ANDRÁS ISTVÁN Istenképiség a posztmodernben <i>alla Vattimo</i>	143

BAÁN ISTVÁN	
Az átitenülés a bizánci liturgiában	152
DIÓSI DÁVID	
Meghívás a polifonikus teremtest beteljesítő „záróakkordra”	
<i>Az ember istenképisége a liturgiában</i>	168
SESZTÁK ISTVÁN	
Istenképűség és/vagy kegyelem	
<i>Gondolatok a keresztény Kelet emberképéhez</i>	178
GÖRFÖL TIBOR	
Az ember rendeltetése	
<i>Az istenképiség értelmezése Wolfhart Pannenbergnél</i>	189
KRÁNITZ MIHÁLY	
Az Egyház útja az ember	
<i>Az emberi méltóság Szent II. János Pál pápa gondolkodásában</i>	206
LAURINYECS MIHÁLY	
Az emberi méltóság fogalma napjaink bioetikai vitáinak érvelésrendszerében	214
PAPP MIKLÓS	
A <i>theózis</i> perszonális szempontjai a morálteológiában	232
OROSZ GÁBOR VIKTOR	
Kognitív enhancement és az ember szakralitása	256
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.	
Moralitás, jog és emberi méltóság a katolikus egyház jogában	275

Előszó

„Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság”. Ezzel a címmel rendezett Teológia Tanári Konferenciát a PPKE Hittudományi Kara 2018. január 24-e és 26-a között. Ebben a kötetben örömmel adjuk közre a kedves olvasóknak a konferencián elhangzott előadások szerkesztett anyagát. Amint a cím is jelzi, alapvető jelentőségű antropológiai kérdéskört választottak a szervezők a konferencia témájául. A teológiai tanárok továbbképzését szolgáló konferenciák napirendjén már a korábbi években is szerepeltek antropológiai témakörök, melyek a *Varia Theologica* sorozat egyes kötetekben megjelentek. Így például az emberre mint vágyódó, megkísértett és szenvedő lényre irányuló reflexiókat tartalmazza *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között* (*Varia Theologica* 4), illetve *A szenvedő ember Isten színe előtt* (*Varia Theologica* 6) című kötet. A teológiai antropológia és a morálteológia határterületének kérdéseiként tárgyalja a sorozat további két könyve az életszentség és a főbűnök kérdéskörét, melyek *A klerikusi életszentség* (*Varia Theologica* 1) és *A hét főbűn* (*Varia Theologica* 7) címmel jelentek meg. Ezen előzmények után a 2018-as konferencia immár nem valamilyen részleges szempontból kívánta vizsgálni az emberi lényt, nem arra a kérdésre kereste a választ, hogy egy bizonyos nézőpontból tekintve „Milyen az ember?”, hanem azt a még alapvetőbb kérdést igyekezett megfontolni, hogy voltaképpen „Ki az ember?”. Ezt az átfogó és gyökerekig hatoló kérdést semmiféle szak tudományos antropológia nem tudja feltenni, hiszen ezekre éppen az a jellemző, hogy valamely részleges szempontból vizsgálódnak és azt írják le, hogy a kiválasztott látószögből tekintve milyennek mutatkozik az ember. Az emberre vonatkozó átfogó és gyökeres kérdést egyedül a teológia meri és tudja feltenni, legfeljebb még a filozófia, amennyiben komolyan veszi saját eredeti hivatását. A teológiai antropológia a „Ki az

ember?” kérdést az Istennel való kapcsolat horizontján teszi fel, s arra törekszik, hogy meghallja és helyesen értelmezze azt a választ, mely magától Istentől érkezik erre az alapvető kérdésre. Végső soron egyedül Isten tudja megmondani, hogy „ki az ember”. A konferencia előadásai ezt az isteni választ igyekeztek értelmezni a különböző teológiai diszciplínák látószögéből, helyet adva a filozófiai természetű reflexiónak is.

Ha a végső válasz Isten felől érkezik a „Ki az ember?”, vagy személyesebben feltéve a „Ki vagyok én?” kérdésre, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi létezés gyökerei a Szent Titokba nyúlnak, s az ember alapvető meghatározottsága, hogy a Szent Titokhoz rendelt létező. Az „ajándék” és „misztérium” alapgondolata kötötte össze a konferencia előadásainak különböző megközelítéseit, képezte azok háttérét vagy lépett elő akár kifejezett vezérgondolattá. Ebből adódóan talán így foglalhatnánk össze a „gyakorlati és lelkiségteológiai” következtetést: „Csak az él igazán, aki misztériumként éli az életét”. Az ember élete mindaddig felszínes és felületes lesz, amíg nem misztériumként tekint a saját és embertársai életére. Mindaddig a felszínen marad, amíg csak ilyen típusú kérdések foglalkoztatják, mint „Mennyim van?, Mit teljesítettem?, Elismernek-e?”. Az emberi élet mélységi dimenzióját az adja, hogy létezése ajándékba kapott misztérium, mert a Misztériumhoz, magához Istenhez tartozik. Aki misztériumként éli az életét, az arra törekszik, hogy ez a mélységi dimenzió egyre mélyüljön és meghatározza élete felületi síkját is. Itt már az ilyen típusú a kérdések válnak fontossá, mint „Döntéseimmel milyen emberré teszem magam? Sikereim és kudarcaim közelebb visznek-e Istenhez? Azt teszem-e, ami a küldetésem?”. Csak aki misztériumként tekint a saját életére és másokéra is, az tudja igazán tisztelni és helyesen szeretni a saját életét és másokét is.

Ezt a misztériumot, az ember Istenben gyökerezettségének titkát járta körbe a konferencia az istenképiség, az átitestenülés és az emberi méltóság hármasság látószögéből. A címben szereplő e három kulcsfogalom egyben kirajzolja azt a gondolati s egyben történeti ívet is, melyre a konferencia előadásai s a kötet írásai épültek. Első helyen áll az ember istenképiségének bibliai fogalma. *Fodor György* írása az ószövetségi tereméstörténetek emberképét veti össze néhány ókori-keleti – akkád, egyiptomi, sumér – mitikus elbeszélés antropológiaiával, középpontba

állítva a bibliai „*imago Dei*” sajátos jelentésének elemzését. Érdekes adalékokkal egészíti ezt ki Bodor Attila tanulmánya, mely az ószövetségi teremtetéstörténet targumi értelmezéseinek elemzését nyújtja. Kocsis Imre a páli képmás-teológia sajátosságaira reflektál megmutatva az *imago Dei*, illetve az *ad imaginem Dei* ószövetségi kifejezések krisztológiai és antropológiai tovább értelmezését az Újszövetségben, valamint ezek szerves összefüggését egymással. Takács Gyula a János-evangélium misztikáját a „kölcsonös immanencia” vezérgondolata mentén elsősorban az *en* előjárószo és a *menein* ige elemzésével világítja meg.

Az istenképiség bibliai fogalma értelmezésének történeti útját követi a kötet felépítése, amikor második helyen az *imago Dei* (*eikón Theou*) és a *deificatio* (*theószisz*) fogalompárjára fókuszál patrisztikus, filozófiai, liturgikus és dogmatikai nézőpontból. Itt a keleti görög és a nyugati latin tradícióban meghatározó szerepet játszó szerzők értelmezései egyaránt szóhoz jutnak. A patrisztikus tanulmányok sorát Gyurkovics Miklós írása nyitja meg, aki az átistenülés útjait vizsgálja az alexandriai hagyományban Philón, Kelemen és Órigenész teológiájában. Tóth Judit írása az ember istenképiségének és átistenülésének összefüggéseivel foglalkozik Nüsszai Gergely teológiájában. Ehhez szorosan kapcsolódik Perendy László tanulmánya, mely Nüsszai Gergely teológiájának, különösképpen antropológiájának magyar kutatóit veszi számba, kiemelkedő helyet biztosítva Vanyó László életművének, aki doktori értekezését éppen Gergely, legkedvesebb patrisztikus szerzőjének teológiai antropológiájából írta. A 2018-as konferenciát a Hittudományi Kar Vanyó László emlékének szentelte halálának 15 éves évfordulóján, aki nemcsak a Teológiai Fakultásnak, de a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is nagyra becsült patológusa volt. A patrisztikus tanulmányokat filozófiai reflexiók követik, továbbra is az *imago Dei* és a *deificatio* összefüggésében. Szeiler Zsolt az átistenülés kérdését vizsgálja a dénesi misztika hagyományában összehasonlítva az Areopagita Dénes név mögé rejtőző patrisztikus szerző *theószisz*-felfogását a majd fél évezreddel később a dénesi megközelítést újra értelmező Thomas Gallus interpretációjával. Bakos Gergely Nicolaus Cusanus emberképének és *imago Dei* értelmezésének sajátosságaival foglalkozik a *viva imago* hívószó jelentésének kifejtésével. András István reflexiója a jelenkorba vezeti az ol-

vasót, amikor az ember istenképisége és az Istenről alkotott kép kapcsolatáról gondolkodik a posztmodern kontextusában. A liturgikus tanulmányok közül *Baán Istváné* a keleti-bizánci teológia szempontjából világítja meg az átistenülésnek a liturgiában végbemenő eseményét, *Diósi Dávid* az istenképiség és a liturgia kapcsolatát a nyugati hagyomány nézőpontjából vizsgálja, a zene szerepét is hangsúlyozva. A dogmatikai megközelítések sorában elsőként *Seszták István* írásával találkozunk, aki az istenképiség és a kegyelem kapcsolatát tárgyalja a keresztény Kelet értelmezési hagyományának tükrében. *Görföl Tibor* arra vonatkozóan tesz megfontolásokat, hogy a nemrég elhunyt nagy protestáns teológus, Wolfhart Pannenberg teológiai programja és azon belül teológiai antropológiája milyen kihívást intézhet és egyben milyen ösztönzést adhat a katolikus dogmatikának. *Kránitz Mihály* írása zárja a szisztematikus tanulmányok sorát és ugyanakkor át is vezeti a tematikát a konferencia címének harmadik kulcsfogalmához, amikor az emberi méltóság fogalmát vizsgálja II. János Pál pápa tanításában.

A kötet harmadik nagy egységének középpontjában az „emberi méltóság” fogalma áll. Amint az itt olvasható gyakorlati teológiai megfontolások világossá teszik, ennek az erkölcs-teológiában, etikában és jogban immár kulcsfogalomként vált kifejezésnek a gyökerei az ember *imago Dei* mivoltát megfogalmazó bibliai tanításba nyúlnak vissza. Ebben a szekcióban *Laurinyecz Mihály* és *Orosz Gábor Viktor* írásai a bioetikai kérdések területén vizsgál meg egy-egy résztémát az emberi méltóság szempontjából. Az előbbi főként az *in vitro* megtermékenyítéssel kapcsolatban járja körül az emberi méltóságra alapozott érvelést, az utóbbi a kognitív *enhancement* lehetőségeit és határait vizsgálja erkölcs-teológiai aspektusból ugyancsak az emberi méltóságra fókuszálva. *Papp Miklós* azt a kérdést elemzi tanulmányában, hogy mai erkölcs-teológiában a *theoszisz* tiszteletreméltó eszméje hogyan gyümölcsöztethető a perszonális szempontok komolyan vételével. Végül a gyakorlati teológiai szekciót, de egyben az egész kötetet is *Szuromi Szabolcs Anzelm*, OPraem tanulmánya zárja, mely a moralitás, jog és emberi méltóság kapcsolatát tárgyalja a Katolikus Egyház jogrendszerében.

Visszapillantva a kötet tanulmányaira, az írások konvergenciapontjaként az ember identitásának az alapkérdése és e kérdés teológiai meg-

válaszolása kristályosodik ki előttünk. Akár közvetlenül és kifejezetten, akár csak közvetve és burkoltan, de a reflexiók mindegyike az ember teológiai értelemben vett legmélyebb önazonosságáról szól. A „Ki vagyok én? Ki az ember?” a legmélyebb identitásra vonatkozó alapkérdések. Az emberi identitást már az ún. „természetes síkon”, vagyis az Istennel való kapcsolattól módszeresen, hipotetikusan és időlegesen eltekintő nézőpontból szemlélve is sok tényező együttthatása alakítja ki. Az eredet: Honnét jövök? Mit hozok magammal? Mi a biológiai, szellemi, lelki örökségem? A végcél: Mit tekintek életem végső céljának? Miben látom életem egészének átfogó értelmét? A kapcsolatrendszerem: Kikhez tartozom? Kik tartoznak hozzám? Élethivatásom: Mit tartok életfeladatomnak, amire ráadom magam? Életmintám: Milyen minta szerint formálok magamat, gondolkodom, hozom meg döntéseimet és cselekszem? Élettörténetem: Hogyan olvasom élettörténetemet, életem eseményeit? Nagy elbeszélés: Személyes élettörténetemet milyen átfogó történetbe illesztem? Nos, úgy tűnik, hogy a nyugati civilizációban élő emberek jelentős részének az identitása már ezen a „természetes” síkon is nagymértékben megrendült és „cseppfolyóssá” vált. Sokan fel sem teszik maguknak tudatosan a fenti kérdéseket, s ha mégis, gyakran válasz nélkül hagyják vagy csak bizonytalan válaszokat adnak. Ebben a történeti-kulturális helyzetben, melyet az emlékezetvesztés, az atomizálódás, a rövid távú gondolkodás, a felelősségvállalástól való menekülés, a kétes minták követése, a személyes élettörténetek széttöredezése és a felvilágosodás nagy elbeszélésének a megroppanása jellemez, annál fontosabb, hogy a keresztények Krisztusban rátaláljanak erős identitásukra és másokat is elsegítsenek Őhozzá és egyben legmélyebb személyes önazonosságukhoz. Az ember istenképiségének bibliai fogalma és az ember átistenülésének patrisztikus tanítása erős identitással tudják megajándékozni az embert, mert méltóságának legmélyebb gyökereit és az örök életbe nyúló távlatait tárják fel. A keresztény ember ajándékként már elnyerte ezt az erős identitást a keresztség szentségében. Hiszi, hogy létének végső eredete a Szentháromság örök szeretete és végső célja az örök boldogság a Szentháromság és a szentek közösségében. Hiszi, hogy mindenekeelőtt Krisztushoz tartozik, s általa az Atyához a szeretet Lelkében. Örül, hogy Isten nagy családjában, az Egyház közös-

ségében testvéreket kapott és testvéreket bíztak rá. Élethivatásának tartja, hogy az Egyház közösségében élve szentté váljon a Krisztusban kapott személyes küldetését teljesítve. Formálódásának mintájaként tekint Krisztusra, akinek képére átalakulva a Lélek erejében egyre inkább részesül az isteni életben; értelmi, akarati, érzelmi élete, s végül testi mi-volta szerint is „átistenül”. Élettörténetét úgy olvassa, hogy az részese-dés Krisztus történetében és tapasztalataiban, mely a mindent átfogó üdvtörténet nagy elbeszélésébe illeszkedik. A krisztuskövető ember ezt az erős identitást akarja valóra váltani hitben, reményben, szeretetben, s erre hív meg másokat is.

A szerkesztők azzal a reménységgel adják a kedves olvasó kezébe a most megjelent konferenciakötetet, hogy annak írásai némileg hozzájárulhatnak ennek a célnak a megvalósításához: az erős keresztény és emberi identitás újra felfedezéséhez és újra elsajátításához.

Puskás Attila

FODOR GYÖRGY

Az Ószövetség emberképe és az ókori-keleti antropogóniák

Tisztában vagyunk azzal, hogy a címben megadott téma óriási és leszűkítendő, így hát leszögezzük: az Ószövetség és az ókori-keleti antropogóniák emberképét – a konferencia tematikájának megfelelően – teremtés-teológiai és a Teremtővel való reláció szempontjából kívánjuk vizsgálni.

Az úgynevezett *Papi-teremtéstörténet* kulcsfontosságú versét mindnyájan ismerjük: „Isten szólt: Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá és/hogy uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” A fordítással kapcsolatban két megjegyzést kell tennünk: 1. Az ember szó (héber *ádám* - אָדָם) kollektív értelemben veendő, 2. a *wʾjirdú* (וַיַּרְדּוּ) ige (*imperf.* többes sz. 3. személy) mindenképpen felszólító értelmű, akár úgy, hogy az ige előtt álló *waw*-ot célhatározói mellékmondatot bevezető *waw*-ként értelmezzük,¹ akár úgy, hogy a ragozott igét (*imperfectum*) *iussivus*-ként fordítjuk. A kontextushoz szorosan hozzátartozik a következő (27.) vers is, amelyben az Isten képére teremtett ember kétneműségéről van szó, vagyis arról, hogy az ember „két kiadásban” létezik: „Megteremtette Isten az embert saját képmására, Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket”.

Lássuk hát, mit jelent az ember istenképisége az Ószövetségben, ami megalapozza az emberi személy egyedülálló méltóságát. Elöljáróban

¹ LUDWIG KOEHLER - WALTER BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 246. A *waw* mondattani és egyéb használatát bemutató szócikkben a 25. helyen találkozhatunk a szóban forgó esettel: „... in the same manner ṡ introduces imperatives and questions (oral style): וַיַּשְׁבִּי turn them ...!”

szögezzük le: az idézett szentírási versek alapján egyértelmű, és kétség nem férhet ahhoz, hogy az istenképi mivolt mindkét nemre egyformán vonatkozik (s tegyük hozzá: ez a kinyilatkoztatás akkor íródott, amikor Izraelben és a többi ókori-keleti társadalomban abszolút patriarchális viszonyok és törvények uralkodtak).²

Aki nem járatos az *Ószövetség* világában, legtöbbször azt feleli a feltejtett kérdésre: az istenképiség a szabad akarattal, a halhatatlan lélekkel, az *intellectus agens*-szel stb. kapcsolatos, ez azonban nem felel meg az *Ószövetség* emberképének, amely nem ismeri sem a görög filozófiai trikotómiát, sem a keresztény dichotómiát (test-lélek). Az *Ószövetség* bibliai antropológiája az embert egységében látta, az istenképiség az egész emberre vonatkozik, testi és szellemi valóságára egyaránt.³ Mivel gyakran hallani az emberképpel kapcsolatban a *bászár-nefes-rúach* megkülönböztetésre történő hivatkozást, röviden térjünk ki ennek tisztázására.

A *bászár* szó alapjelentése „test, hús”, de jelentheti az egész embert, az emberi lét gyengeségével, esendőségével, halandóságával összefüggésben: „Nem marad *éltető* lelkem (*rúach* - רִיחַ) az emberben örökké, mivel csak test (*bászár* - בָּשָׂר) ő, életkora csak 120 év legyen” (*Ter* 6,3) – mondja Isten a vízözön előtt.⁴ A *bászár*-ember az, aki porból van és viszsztatér a porba (*Ter* 3,15).

A *nefes* (נֶפֶשׁ) igen gazdag, ún. poliszémikus (többjelentésű) szó, amelynek H. W. Wolff 7 alapjelentését veszi sorra magyarul is megjelent művében (*Az Ószövetség antropológiája*).⁵ Esetünkben a személy (*individuum*) jelentés mutat irányt: a *nefes* azt az embert jelenti, aki lélegzik, aki él: ez a *nefes chajjá* (חַיָּה נֶפֶשׁ) – szemben a *nefes mét*-tel (נֶפֶשׁ מֵת), a halott személlyel, aki nem lélegzik.⁶ S most következik a legfontosabb komponens: a *rúach*, amely szintén többjelentésű szó (szél, kedély, akaraterő, lélek stb.), Isten és ember viszonylatában azonban a szó jelentése: Isten életeréje, amit a fogantatás pillanatában megad minden embernek (sőt,

² CLAUS WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1–11* (BK I, 1).

³ RÓZSA HUBA, *A Genezis Könyve* I., Budapest 2002, 104.

⁴ NIKOLAOS PANAGIOTIS BRATSIOTIS, art. בָּשָׂר *basar*, in *ThWAT* I., Kol. 850–867.

⁵ HANS WALTER WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 26–42.

⁶ C. WESTERMANN, art. נֶפֶשׁ *naefaeš*, in *THAT* II., Kol. 71–96; Horst SEEBASS, art. נֶפֶשׁ *naepaeš*, in *ThWAT* V., Kol. 531–555.

minden állatnak is - נֶפֶשׁ חַיָּה).⁷ Az isteni *rúach* mozgásba hozza (aktualizálja) a vérben lévő *nefes*-t, mire az ember élni, lélegezni kezd... Ez a *rúach* a halál pillanatában visszaszáll Istenhez, minden élet Urához. Ebben a tekintetben „... az emberek fiainak a sorsa és az állatok sorsa egy és ugyanaz a sors. Amint ezek meghalnak, meghalnak azok is. Mindben egyforma az éltető lehelet, és nincs az embernek többje, mint az állatnak. Igen, mindkettő hiábavalóság! Mindkettő ugyanarra a helyre jut. Mindkettő porból lett, és minden visszatér a porba.” (*Préd* 3,19–20). Mivel a *rúach* érintette a vérben lévő *nefes*t, az ember csak úgy eheti meg az állat húsát az ún. Noé-i törvények szerint, ha előbb vérét kifolyatta: „De húst éltető lelkével, (azaz) vérével együtt nem ehettek.” (*Ter* 9,4) A *nefeseitek* vérét pedig számon kérem. Minden élőlénytől számon kérem azt” (*Ter* 9,5).⁸ Nagyon röviden ennyit az ószövetségi emberkép immans oldaláról.

Ezek után („embernek-állatnak egy a sorsa”) még élesebben vetődik fel a kérdés: miben áll az ember istenképisége az Ószövetségben? A választ maga az isteni felszólítás alapozza meg: „alkossunk embert képmásunkra (...), hogy uralkodjon (uralkodjanak) a tenger halai (...) s az egész föld fölött.” Még ennél is erősebben hangsúlyozza az uralkodást a 28b versben adott isteni parancs: „... és töltsétek be a földet és hajtátok azt uralmatok alá! Uralkodjatok a tenger halai stb. és minden élőlény fölött, amely a földön mozog”.

Összegezve: az ember istenképisége az Ószövetségben alapvetően azt jelenti, hogy az ember Isten megbízásából, az Ő helytartójaként *uralkodik az élővilágon* (apró megjegyzés: az elemek – időjárás, vihar, villám – feletti uralmat nem kapta meg az ember).⁹ Lássuk, milyen exegetikai megfontolások támasztják alá ezt az állítást.

A szóban forgó versekben két igét találunk az uralkodással kapcsolatban: kétszer fordul elő a *rádá*^h (רָדָה), egyszer a *kábas* (כָּבַשׁ). A *rádá*^h ige jelentése a héberben: szőlőprést taposni, uralkodni, de az ősi sém

⁷ RAINER ALBERTZ - CLAUS WESTERMANN, art. רִיחַ *rū'h* Geist, in *THAT* II., Kol. 726–753; SVEN TENGSTRÖM - HEINZ-JOSEF FABRY, art. רִיחַ *rūach*, in *ThWAT* VII., Kol. 385–425.

⁸ Az ún. Noé-i törvények bővebb kifejtését lásd: RÓZSA H., *A Genézis Könyve* I., 279; vö. még: C. WESTERMANN, i. m., 621–623.

⁹ RÓZSA H., *A Genézis Könyve* I., 105–107.

nyelvekben (akkád: *radú*, arab: *radá*) „nyáját terelni, vezetni” jelentéssel is találkozunk. A *kábas* alapjelentése: „rálépni, leigázni, uralom alá hajtani”. Láthatjuk, hogy mindkét ige egyértelműen a királyi uralomra vonatkozik, a *rádád*^h-ban azonban etimológiailag a „pásztor” képe is megjelenik, míg a *kábas* inkább a királyság hódító, keménykezű oldalát domborítja ki.¹⁰

A másik két kulcsfogalom a képmás (*celem*) és a hasonlóság (*d^mmút*). A *celem* alapjelentése: szobor, valakinek a reális megjelenítése. Körülbelül úgy, ahogy a keleti nagykirályok a távoli tartományokban felállították saját szobrukat, hogy ezáltal jelenítsék meg ott is királyi uralmukat, az ember „képmásaként” Istent képviseli a világban, Isten uralmát gyakorolja a földön. Az istenképiség tehát dinamikus, a teremtetéstörténet abból a szemszögből nézi és értelmezi, hogy az mire irányul (uralom!).¹¹

A *d^mmút* (דמית) szó alapjelentése (elvont főnév): hasonlatosság, másolat. A 26. versben a ַ (mint) prepozícióval összekapcsolva azt fejezi ki, hogy: valakinek vagy valaminek megfelelni, passzolni (pontosan illeszkedni valamihez vagy valakihez).¹² Míg a *celem* az istenképiség külső dimenziója, a *d^mmút* a belső: az embernek meg kell felelnie az általa képviselt Istennek.¹³ Méltónak kell lennie ahhoz a valósághoz, amit hordoz (a *celem*hez). Hosszú lenne az *Ószövetség* könyvei alapján az „igaz” (צדק)

¹⁰ A „pásztor-király” szerepét jól szemlélteti Asszurbanipál Assurból származó ún. koronázási himnusa: „Tegyék a nagy istenek erőssé országát, védjék (Asszurbanipál), Asszíria királyának életét! Adjanak neki egy egyenes jogart, hogy megnövelje országát és népességét! ... Helyezzétek kezébe a háború és az ütközetek fegyverét, adjátok neki a fekete hajú népet, hogy pásztoruként kormányozza őket”. Idézzé: AMÉLIE KUERT, *Az Ókori Közel-Kelet* (ford. MOHAY GERGELY), Piliscsaba 2005, 247–248.

¹¹ HANS WILDBERGER, art. ܐܠܗܐ *šaelaem* Abbild, in *THAT* II., Kol. 556–563; FRANZ JOSEF STENDEBACH, art. ܐܠܗܐ *šelem*, in *ThWAT* VI., Kol. 1046–1055.

¹² HORST DIETRICH PREUSS, art. דמית *damah*, in *ThWAT* II., Kol. 266–277.

¹³ Figyelemre méltó, hogy a patrisztikus exegézis is folyamatosan hangsúlyozza a *d^mmút* dinamikus jellegét: „... a görög *homoiószisz*-nak viszont már a platóni hagyományban aktív jelentéstartalma is volt: ‘hasonlóvá válni Istenhez’ – vö. *Theait.* 176 b), s erre gyakran hivatkoztak a keresztény egyházatyák Irenaeustól kezdve Órigenész követőig, leginkább pedig Nüsszai Gergely. Az alexandriai hagyományban ez etikailag megvalósítandó feladatot jelentett, a kis-ázsiai exegéták pedig szívesen összekapcsolták a ‘kép’ adottságával.” OROSZ ATANÁZ, *A görög atyák Bibliája korabeli értelmezéssel* I. (A Teremtés könyve), Nyíregyháza 2000, 38.

ember összes erényét felsorolni az Istenhez való hasonlatossággal kapcsolatosan, de minden bizonnyal a következőkre gondolhatunk: szentség, igazságosság, irgalom, jóság, hűség, büntelenség stb.¹⁴

Az ember tehát kiemelkedik a teremtet világból, nem tartozik vallásos hódolattal a teremtményeknek és a természet erőinek, hanem egyedül és kizárólag Istennek. A mindenki által jól ismert 8. zsoltár soraival zárjuk eddigi elemzésünket:

„Mi az ember, hogy figyelemre méltatod, és mi az emberfia, hogy meglátogatod? (...) dicsőséggel és tisztelettel koronáztad meg, úrrá tetted kezéd alkotásán, mindent lába alá tettél...”.

Az istenképiség mibenléte és ezzel párhuzamosan az emberi személy páratlan méltósága ezekben a versekben azzal is kiegészül, hogy az ember királyi koronát kap Istentől. Tudvalevő, hogy a dicsőség (כבוד) és a tisztelet (תהלה) az Ószövetségben csak Istennek jár ki. A Teremtő ezekkel koronázza meg az embert.

A teljesség kedvéért – nagyon röviden – ki kell térnünk a második teremtetörténetre is (Jahvista, vagy: ősbibb elbeszélő mű). Az ember ott is kitüntető figyelemben részesül Isten részéről: Isten közvetlenül teremti az embert a föld porából és leheli bele az éltető erőt, nem úgy, mint a növények és állatok esetében. Ezután öntözött kert formájában gondoskodik az emberről. Bár az „uralom, uralkodni” kifejezések nem szerepelnek ebben a szövegben, egyértelmű, hogy Isten az embert a teremtet világ fölé rendeli: a kertbe helyezi, hogy művelje és őrizze, táplálékul ad neki minden fát, kivéve egyet; végül az ember uralkodói gesztussal nevet ad az állatoknak. S ha már az állatoknál tartunk: az istenképiségen és a teremtet világ feletti uralmon túl van még egy nagyon fontos antropológiai elem, ami által az ember kiemelkedik a körülötte levő világból és arra képesíti, hogy tudatos kapcsolata legyen Istennel: ez a beszéd. A héber *b'hémá*^h (בְּהֵמָה) szó egyformán jelenthet háziállatot és vadállatot. A szó alapjelentését hordozó három radikális (נֶמָּה) jelentése: néma. Az állatok nem tudnak beszélni, magasabb rendű és érthető módon kommunikálni. Nem képesek arra, amit a beszéd el tud érni. Isten csak az

¹⁴ RÓZSA H., *A Genézis Könyve* I., 259–260; bővebben: BO JOHNSON, art. *šadaq* שָׁדַק, in *ThWAT* VI., Kol. 898–924.

embernek adta meg a beszéd képességét, ami által mély és tudatos kapcsolatba tud lépni teremtményével.

Ezek után lássuk, mit mondanak az ókori-keleti mítoszok az ember eredetéről és világban elfoglalt helyéről. Az egyik legősibb elképzelés szerint az emberek – akárcsak a növények – a földből sarjadtak ki; idézet a Kr. e. IV. évezred 2. feléből származó *Ének Enki templomára, az Óceán házára Eriduban* című sumér himnuszról: „Midőn sorssá vált minden teremtmény sorsa, s az An szülte bőség évében a nép miként a fű s növény kibújt a földből...”. A *kapa teremtmése* című énekben az emberek Enlil isten kapájának köszönhetik létrejöttüket: „... kapájával (Enlil) mélyen a test-termő földbe vágott. Az emberiség feje ott volt a kapanyomban. Az Ország nép Enlil felé kibújik a földből, fekete fejű népére ő kegyes szemmel tekint”.¹⁵

Az akkád (babiloni-asszír) eposzokban – bár sok mindent átvettek a suméroktól – fordulat következik be az ember teremtését illetően: a föld helyére egy istenség lép, belőle, legtöbbször egy anyaistennő méhéből születik meg az emberiség: „Mamihoz ekként kiáltottak: Isten anyánk, teremts hát embert! Anyai tested melegéből, verejtékkel, véres lucsokban hozd az emberfiát a világra. Szülőanyánk, ne késlekedj hát! Az ember hiányzik a földnek!” Egy másik szövegtöröredék szerint „Uzumában, ég és föld határán megöljük a két Lagma-istent, vérüket a földre folytatjuk s ebből az istenvér-sárból formáljuk meg az ember testét. (...) Az istenek szolgálatára népesítse ember a földet.” Ez utóbbi szövegben a szülőanya-istennő helyére két megölt isten lép, akárcsak az Enuma-Elis eposzban: „Szóval mondja Éa Marduknak, szíve szándékát ekként közli vele: Egy istent kell feláldoznunk avégből, hogy véreből embert teremtsünk! Megkötözve vitték Éa elé (Kingut), büntetésből felvagták ereit, véreből gyúrtak embert. Istenek szolgálatát bízva erre. (...) Ekként embert teremtvén, az isteneket Éa megmenté. Ember tiszte s kötelessége lett az istenek szolgálata.”¹⁶

¹⁵ KOMORÓCZY GÉZA, *„Fénylő ölednek édes örömeiben...” A sumer irodalom kistükré*, Budapest 1983, 44–45; 65–66. A fordítási és szövegkritikai nehézségekről bővebben lásd: WALTER BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ADT/1), Göttingen 1975, 100–105.

¹⁶ RÁKOS SÁNDOR - KOMORÓCZY, G., *Agyagtáblák üzenete*, Budapest 1987, 41–51.

Az előadás időkerete miatt több szöveget nem áll módunkban idézni, de ennyi is elég, hogy két megállapítást tegyünk. 1. Az esetek túlnyomó többségében a mezopotámiai mítoszok azt tanítják, hogy az emberben van valami, ami isteni eredetű, és egy olyan elem, amely teljesen a föld-höz köti (agyag, por). 2. Az ember arra teremtett, hogy szolgálja az isteneket, hogy gondoskodjon róluk (többek között bőséges áldozatokkal). A vízözönt túlélő személyek (Atrahaszisz, Utnapistim) annak köszönhetik megmenekülésüket, hogy az emberiség ne pusztuljon ki s legyen, aki a jövőben is szolgálja az isteneket.¹⁷ Istenképiségről, emberi autonómiáról, élővilág feletti uralomról nem esik szó.¹⁸ A mezopotámiai istenek szeszélyes módon, lépten-nyomon, sokszor minden ok nélkül beavatkoznak az emberiség történelmébe. Az egyedüli motívum, amit kapcsolatba hozhatunk a bibliai teremtéstörténettel: a föld porának felhasználása az ún. *Jahvista teremtéstörténet*ben, ami azt akarja kifejezni, hogy az anyagi világ részei – s mint ilyen mulandók – vagyunk. Az Ószövetség monoteizmusa, Izrael Istenének transzcendenciája kizár minden egyéb kapcsolatot a mezopotámiai mítoszokkal.

A „termékeny félhold” másik szélén az egyiptomi nagykultúra található. Milyen itt az emberkép? Általánosságban elmondható, hogy – mitologikus-politeista háttere ellenére – közelebb áll a bibliaihoz, mint a mezopotámiai. Azt minden szakkönyv megjegyzi, hogy az Egyiptomi Birodalom korszakainak és hatalmi központjainak megfelelően többféle teológiáról beszélhetünk. Az is evidencia, hogy az egyiptomiakat (nem tudni miért?) a theogónia és a kozmogónia sokkal jobban érdekelte, mint az antropogónia.¹⁹ Ez utóbbi főleg abból a szempontból, hogy miért van csapás, szenvedés és halál a *maat* (isteni kozmikus rend) világában?

¹⁷ W. BEYERLIN, *i. m.*, 122.

¹⁸ Bár a Gilgames-eposzban a következőt olvashatjuk, amikor Aruru Enkidut teremti: „... amikor Aruru ezt hallotta, megteremtette Anu képmását.”, tudnunk kell, hogy ez egyszeri felbukkanása az „istenképiségnek” a mezopotámiai irodalomban, továbbá azt is, hogy ez csak Enkidura vonatkozik, akit Aruru, a sorsteremtő istenség formált, s így Enkidu kétharmad része isteni; vö. RÓZSA H., *Kezdetkor teremtette Isten*, Budapest 1997, 75.

¹⁹ KÁKOSY LÁSZLÓ, *Ré fiai*, Budapest 1979, 310kk.

Egy Kr. e. 2000 tájára datálható (a Közép-Birodalom első évtizedei) koporsószövegben a Mindenség Ura így nyilatkozik meg: „Létrehoztam az isteneket veritékemből, megalkottam az embereket szemem könnyeiből.” Egy másik szöveg ebből a korból az istenség átmeneti vakságának idejére teszi az emberek létrejöttét. Az ember tehát nem örökölhette az istenszem mindent látó erejét, a könny pedig mint az ember ősmatériája, már előre jelezte a bekövetkező, szomorú sorsot.²⁰ Ez az őspesszimizmus az emberrel kapcsolatban teljesen hiányzik a bibliai teremtés-tanból, sőt ellentmond neki.

Az első átmeneti korból (Kr. e. XXI. sz.) származik (III. Heti fáraó naphimnusza) az a szöveg, mely – egyedülálló módon – az embereket a mindenség középpontjába állítja, és az embereket isten képmásának nevezi: „Az eget és a földet az ő kedvükért alkotta meg, s elűzte az ősvíz szörnyetegét. Megalkotta a levegőt azért, hogy orruk élhessen, hiszen képmásai ők, akik testéből származnak. Az ő kedvükért ragyog fel az égbolton. Nekik teremtette a növényeket, állatokat és a halakat, hogy táplálja őket. (...) Megalkotta a fényt az ő kedvükért, körbejár, hogy lássa őket. Szentélyt emelt közöttük, hogy *meghallja, amikor sírnak.*” Az egyiptomi istenképiséget a *celem*-mel összehasonlítva megállapíthatjuk: *idem non est idem!* Míg Egyiptomban az istenségtől való testi (biológiai) leszármazás alapján „képmás” az ember, az Ószövetségben az uralkodói felhatalmazás az istenképiség alapja. A leszármazás az istenségtől a mitikus ősidőkben történt, de a fáraók esetében ez az Újbirodalom korában is előfordulhatott: Hatsepszut, III. Amenhotep és II. Ramszesz (de Merneptah is) biológiailag istenektől eredő király, aki természetesen sokkal inkább isteni természetű, mint a közönséges ember, akit nemzedékek végtelen sora választott el az isteni kezdettől. III. Amenhotephez például így szól Amon-Ra: Te vagy az én szeretett fiam, az én tagjaimból jöttél ki, *képmásom*, akit a földnek adtam. És megadom, hogy békében uralkodj a földön.²¹

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy a bibliai emberkép egyedülálló módon alapozza meg az ember méltóságát s világban elfoglalt helyét, letisztult tanítást (kinyilatkoztatást) közvetít, szemben a mí-

²⁰ Uo. 371–372.

²¹ RÓZSA H., *Kezdetkor*, 104.

toszokkal, amelyek szintén keresik az ember helyét és szerepét a világban, de válaszuk nem hasonlítható össze a *Szentírás* letisztult és egyértelmű antropológiájával.

BODOR ATTILA

Istenképiség az arámi targumokban

Az arámi targumok a korai zsidóság teológia gondolkodásának egyik legfontosabb és legérdekesebb lenyomatait képezik. A targum ugyanis sokkal több, mint egy fordítás. Már a „targum” név is erre utal: a rabbinikus szóhasználatban a *trgm* szó egyszerre jelent „fordítást” és „értelmezést”.²² Ennélfogva a targumok szerzőit az első „bibliakommentátoroknak” is tekinthetjük, hiszen célkitűzéseik hasonlóak voltak: egyrészt a *Biblia* héber szövegének a fordítása, másrészt annak az értelmezése.

A targumok vizsgálata kiemelt jelentőségű, főként egy olyan teológiai téma esetében, mint az „istenképiség” fogalma, amelynek az értelmezése nem csak a modern teológiai-antropológiának jelent kihívást, hanem feltehetőleg a korabeli zsidó bölcsek számára is fejtörést okozott. Hogyan értelmezhető a teremtetéstörténet egyedülálló kijelentése, hogy „Isten megteremtette az embert a saját képmására” (*Ter* 1,27)? Jelen tanulmányban a targumok szerzőinek erre a kérdésre adott választát/válaszait vizsgálom. Ehhez elsősorban a *Ter* 1,26–27 arámi fordítását tanulmányozom, azonban, hogy teljesebb képet kapjunk az istenképiség targumi értelmezéséről, más ide vonatkozó passzusokat is górcső alá veszek.

²² Már az akkád nyelvben a *targumanu* „fordítót”, „értelmezőt” jelent. Rabin szerint azonban a kifejezés a hettita nyelvből került a sémi nyelvekbe; vö. CHAIM RABIN, *Hittite Words in Hebrew*, in *Orientalia* 32 (1963), 113–139, itt: 134. A „targum” szó eredetével és jelentésével kapcsolatban lásd: ROGER LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Roma 1966, 19–20; PHILIP S. ALEXANDER, *Targum, Targumim*, in *The Anchor Bible Dictionary* 6. (szerk. DAVID N. FREEDMAN), New York 1992, 320–331, itt: 320–321.

A témát a következő három lépésben tárgyalom: (1) először röviden bemutatom a fordítások természetét és jellegzetességeit; (2) azután a jelen tanulmányban vizsgált írott Tóra-targumok legfontosabb jellemzőit ismertetem; (3) végül pedig, ismerve a targumok műfaját és fajtáit, az istenképiségre vonatkozó sajátos targumi értelmezéseket próbálom felsorakoztatni.

1. A targumok fordítási jellegzetességei

Amint már fentebb megfogalmaztam, a targumok fordítása eltér az általunk megszokott ókori (például a görög *Septuaginta*, a szír *Pesitta*, a latin *Vulgata*) vagy modern bibliafordításoktól. A targumok ugyanis nem csak a héber eredeti szöveget adják vissza, hanem annak a fordítók által „helyesnek” tartott, azaz a korabeli zsidóság által elfogadott értelmezését is. Ezért a targum fordítása parafrasztkusnak mondható. A fordítók, ahol szükségesnek érezték, rövidebb (egy-két szó) vagy akár hosszabb (akár több mondat is) magyarázatot vagy pontosítást fűztek. Máshol, főleg a korai targumok esetében, a fordításhoz csatolt glosszák tekintetében a fordítók visszafogottabbak voltak, azonban az egyes szavak sajtós fordítása révén a héber forrásszöveg új értelmet kapott.²³

A targumoknak ezt a kettős, a többi ókori bibliafordítástól eltérő természetét („fordítás” és „értelmezés”) keletkezéstörténete magyarázza.

²³ A targumok fordításának legfontosabb jellegzetességeit bővebben lásd itt: ETAN LEVINE, *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 174), Berlin - New York 1988, főként itt: 37–42; P. S. ALEXANDER, *Targum*, 320–331; UÓ, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, in MARTIN J. MULDER (szerk.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 2/1), Assen - Philadelphia 1988, 217–253; MOSHE J. BERNSTEIN, *The Aramaic Targumim: The Many Faces of the Jewish Biblical Experience*, in GEORGE J. BROOKE (szerk.), *Jewish Ways of Reading the Bible* (Journal of Semitic Studies Supplement, 11), Oxford 2000, 133–165; PAUL V. M. FLESHER - BRUCE CHILTON, *The Targums: A Critical Introduction* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture, 12), Leiden - Boston 2011, 39–54; CHARLES THOMAS ROBERT HAYWARD, *The Aramaic Targums*, in JAMES CARLETON PAGET - JOACHIM SCHAPER (szerk.), *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 218–241, főként: 226–238.

A fogság utáni időben a héber mint beszélt nyelv visszaszorult, és helyét az arámi nyelv vette át. Ez a változás a *Héber Biblia* használatára is rányomta bélyegét. Hogy a héber szent szöveg üzenete mindenkihez eljusson, szükségessé vált az arámi fordítás. Így jelentek meg az úgynevezett *meturgemanok*, azaz „fordítók” és „értelmezők”, akik a zsinagógában a *Tórát* versenként, a *Prófétákat* pedig három versenként arámi nyelvre fordították. A *meturgemanok* azonban nem csak fordították a szent szövegeket, hanem magyarázták is: a fordítást haggadikus elemekkel bővítették, a szöveg értelmét példákkal illusztrálták, illetve rámutattak a különböző szövegek közötti összefüggésekre.²⁴

A *meturgemanok* ilyen jellegű fordítói szabadsága vezetett később az írott targumok létrejöttéhez. Hogy a fordítás ne mosódjon össze a *Szentírással*, a rabbik kezdetben tiltották az arámi fordítás írásos rögzítését.²⁵ Később azonban, hogy gátat szabjanak a *meturgemanok* sokszor egymástól eltérő értelmezéseinek, a targumok írásba foglalása elfogadottá vált. Így, *Dániel*, *Ezdrás* és *Nehemiás könyveinek* a kivételével, amelyek részben már arámul íródtak, a *Héber Biblia* minden könyvéhez rendelkezésünkre áll a targumok értelmező fordítása.²⁶

Ezzel kapcsolatban fontos azonban megjegyezni a targum-fordítások másik fontos, a többi ókori fordítástól eltérő tulajdonságát: az írott targum-fordítások, a szóbeli targumokhoz hasonlóan, sohasem helyettesítették az eredeti héber szent szöveget, más szóval a targumokat csak a héber forrásszöveggel együtt használták. A targumok fordításai tehát csak „kísérték” a héber szöveget, de nélküle nem létezhetek.²⁷ Ez főként abból tűnik ki, hogy az írott targumok olvasói, akik immár nem az istentisztelet, hanem a „bibliaiskolák” köréből kerültek ki, a héber for-

²⁴ A *meturgemanok* tevékenységéhez lásd: SOLOMON SCHECHTER - CASPAR LEVIAS, *Meturgeman* („interpreter”), in *The Jewish Encyclopedia* 8. (szerk. ISIDORE SINGER), New York 1904, 521–522; MARTIN McNAMARA, *Targum and Testament*, Shannon 1972, 48–50.

²⁵ A két szöveg elkülönítése érdekében a rabbik több intézkedést is hoztak: a *meturgeman* a zsinagógai istentiszteleten nem recitálhatta a *Szentírást*, fordítás közben nem nézhette a héber szöveget, illetve nem beszélhetett a felolvasónál hangosabban; vö. S. SCHECHTER - C. LEVIAS, *Meturgeman*, 521.

²⁶ A targumok írásba foglalásának a folyamatát lásd itt: M. McNAMARA, *Targum and Testament*, 63–68 és 79–85.

²⁷ Vö. C. T. R. HAYWARD, *The Aramaic Targums*, 218–219.

rásszöveg pontos ismeretének a birtokában használták a targumokat. Erre utalnak például azok a versek, amelyekben az arámi fordítást héber nyelvű idézetek szakítják meg.²⁸

A targum-fordítások fentebb bemutatott jellemzőit az istenképiség vizsgálatakor is fontos szem előtt tartanunk. Ezek alapján két módszertani megfontolást szükséges megfogalmaznunk:

- I. A vizsgált szövegvariánsok és glosszák hátterében az esetek többségében nem egy, a maszoréta szövegtől eltérő *Vorlage* vagy valamilyen fordítástechnikai ok áll, hanem a korai zsidóság több évszázados bibliaértelmezési hagyománya.
- II. A targumok fordítása nem értelmezhető önmagában, csak a héber szöveggel együtt, illetve annak a fényében. Ez konkrétan azt jelenti, hogy az istenképiség fogalma kapcsán azt a „többletet” keressük, amit a targumok a héber szöveg már önmagában gazdag teológiájához hozzáadtak.

2. Az istenképiség targumi forrásai: a Tóra-targumok

Az istenképiségre vonatkozó targumi szövegek elemzése előtt szükséges szemügyre venni a közvetlen forrásokat, azaz a fennmaradt, írott Tóra-targumokat is. Az írott targumok kapcsán az egyik legnagyobb kihívás a kormeghatározás. A nehézséget itt elsősorban nem a kéziratok datálása jelenti,²⁹ hanem a kéziratokban fennmaradt szövegek keletkezésének a kora. Az írott targumok ugyanis, összességében nézve, majdnem másfél évezred bibliaértelmezési hagyományát sűrítik magukba. A legkorábbi írott targum-töredékek Qumránból származnak a Kr. e. 1.

²⁸ Lásd például Ter 30,22-t, amelyet néhány targum egy MTörv 28,12-ből vett héber nyelvű idézettel egészít ki.

²⁹ A targumok kéziratainak átfogó bemutatását lásd itt: LUIS DíEZ MERINO, *Targum Manuscripts and Printed Editions*, in DEREK R. G. BEATTIE - MARTIN J. McNAMARA (szerk.), *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context* (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series, 166), Sheffield 1994, 51–91.

századból,³⁰ ami arra enged következtetni, hogy a targumok írásba foglalása már a Kr. e. 4-3. században elkezdődött. A targumok aktualizálása pedig egészen a Kr. u. 10. századig eltarthatott, tehát mindaddig, amíg az arámi nyelv eltűnt a közhasználatból. Ennélfogva a különböző targumok hagyományainak a kormeghatározása a tartalom alapján történik. Minden egyes hagyományt külön-külön meg kell vizsgálnunk, összehasonlítva más hasonló, pontosabban datálható haggadikus vagy halachikus értelmezéssel.³¹

Az ilyen jellegű vizsgálatok alapján a *Pentateuchus* targumjairól, amelyekben az istenképeség fogalmát vizsgáljuk, a következő kép rajzolódik ki. Először is két fontos targum-tradíciót kell megkülönböztetnünk: a babilóniai és a palesztinait.

A babilóniai targumi hagyomány képviselője a *Targum Onkelosz* (T^O), amely egész Babilóniában „hivatalos” targumként volt számon tartva.³² Vitatott mind a pontos keletkezési helye,³³ mind pedig a pontos datálása. A többségi vélemény szerint azonban a T^O valamikor Kr. u. 1–2. században keletkezett Palesztinában, amelynek a végső szerkesztése Kr. u. 4–5. században zárult le Babilóniában.³⁴ A T^O szinte teljes mértékben a

³⁰ Ezek a következők: 4QtgLev, 4Q156, 4QtgJob és 11QtgJob. Az 1QGenAp is arámul íródott, azonban nem tekinthető teljesen egyértelműen targumnak. Fitzmyer például midrás és targum kompilációnak tartja; vö. JOSEPH A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary* (Biblica et Orientalia, 18/B), Roma 2004, 16–25. A qumráni arámi nyelvű szövegekkel kapcsolatban lásd: KATELL BERTHELOT - DANIEL STÖKL BEN EZRA, *Aramaica Qumranica: Proceedings on the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 94), Leiden - Boston 2010.

³¹ A targumok datálásának a problémájához lásd: C. T. R. HAYWARD, *The Aramaic Targums*, 238–241.

³² A T^O egyetlen kritikai kiadása: ALEXANDER SPERBER (szerk.), *The Bible in Aramaic: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden 1959. Jelen tanulmány is a T^O szövegét innen veszi.

³³ A T^O keletkezési helyével kapcsolatos vitához lásd: P. S. ALEXANDER, *Targum*, 321; PAUL V. M. FLESHER, *Is the Targum Onkelos a Palestinian Targum? The Evidence of Genesis 28–50*, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19 (1999), 35–79.

³⁴ Vö. Alexander konklúziójával: „Onq. originated in Palestine in 1st or early 2d centuries C.E. (...) The Babylonian redaction of Onq. probably took place in the 4th or 5th century C.E.” (P. S. ALEXANDER, *Targum*, 321).

maszoréta szöveget tükrözi, csupán a költői részekben (például *Ter* 49, *Szám* 24, *MTörv* 32–33) található jelentősebb exegetikai elem, illetve glossza.³⁵

A palesztin targumi hagyomány azonban ennél sokkal összetettebb és színesebb. A palesztin hagyományban ugyanis nemcsak egy, hanem több *Tóra*-targum is keletkezett. Először is két töredékes *Tóra*-targumot – a kairói genizából származó *Targumot* (T^G) és az úgynevezett *Fragmentum Targumot* (T^F) – kell megemlítenünk, hiszen kronológiai szempontból ezek a legértékesebb források.

A *Fragmentum Targum* (T^F) vagy más néven a *Targum Jerusálmi II* és *III* nem csak egy targumot tartalmaz, ezért különbözik az összes többi targumtól.³⁶ Míg például a T^G töredékek egy összefüggő, teljes targum fennmaradt részei, addig a T^F töredékek egy „targum-válogatás” maradványai, amelyet csak később szerkesztettek egybe.³⁷ Keletkezésének körülményei nem egyértelműek. Michael Klein például a T^F-t különböző palesztinai targum-glosszák gyűjteményeként kezeli.³⁸ Alexander a glosszák összegyűjtésének az okát is tudni véli. Szerinte a T^F akkor jött létre, amikor a T^O „hivatalossá” kezdett válni. Mivel ez utóbbi egészében nézve nem haggadikus targum, a palesztinai zsidóság szükségesnek érezte az ilyen jellegű glosszák megőrzését, és így ezeket az anyagokat a T^F-be gyűjtötte össze.³⁹ A T^F korát illetően sincs egységes álláspont, azonban a szakértők egyetértenek, hogy ennek a targumnak a

³⁵ A T^O fordítási jellegzetességeihez lásd: P. V. M. FLESHER - B. CHILTON, *The Targums*, 109–130; C. T. R. HAYWARD, *The Aramaic Targums*, 219–221.

³⁶ A T^F kritikai kiadása, amelyre a jelen tanulmány is támaszkodik: MICHAEL L. KLEIN (szerk.), *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to Their Extant Sources* (Analecta Biblica, 76), 2 kötet, Roma 1980.

³⁷ Fontos megjegyezni, hogy a T^F-nak összesen hat fontos forrása van: Ms Paris, Ms Vatican Ebr., Ms Nürnberg, Ms Leipzig, Ms Jewish Theological Seminary és Ms British Museum Or; vö. M. L. KLEIN (szerk.), *The Fragment-Targums*, I. kötet, 26–33. Ez a különbségtétel azért fontos, mert ennek a targumnak a használatánál tudatában kell lennünk, hogy nem egy egységes targumról van szó.

³⁸ Vö. M. L. KLEIN (szerk.), *The Fragment-Targums*, I. kötet, 12–19.

³⁹ Vö. P. S. ALEXANDER, *Jewish Aramaic Translations*, 221.

végző formája a Kr. u. 2. században már körvonalazódott.⁴⁰ Így ez a targum tekinthető a legősibb palesztinai targumnak.

A kairói genizából származó leletek (T^G) közül eddig hét töredékes Tóra-targumot sikerült azonosítani és publikálni (az A, B, C, D, E, G, X kéziratokat).⁴¹ A kéziratokat a Kr. utáni 8–14. századra datálják.⁴² Azonban a T^G is egy nagyon ősi palesztin targum-hagyományt képvisel. Erre főként a nyelvezetéből következtethetünk, hiszen a T^G őrzi a palesztinai zsidó arámi dialektus egyik legtisztább változatát.⁴³ Sajnos, az eddig közreadott kéziratokban nem szerepel a *Ter* 1, ezért az istenképiség fogalmának a tanulmányozásához ezt a targumot csak közvetetten tudjuk használni.

Továbbá két teljes, illetve részben teljes palesztin Tóra-targum is rendelkezésünkre áll: a *Targum Neofiti* (T^N) és a *Targum Pseudo-Jonathan* (T^{PJ}).

A *Targum Neofiti* (T^N) 1896-ig a római Neofita Kollégiumban őriztek, ahonnan a nevét is kapta. A T^N innen a Vatikáni Könyvtárba került, ahol tévesen a T^O egyik kézirataként azonosították. Csak 1956-ban, Alejandro Díez Machonak köszönhetően ismerték fel, hogy a T^N 1504-re datált kézírata egy ősi palesztin targumot takar, amely nagyon sok értékes exegetikai elemet és glosszát tartalmaz.⁴⁴ A T^N keletkezése a Kr. utáni korai 4. századra tehető, azonban számos esetben Kr. u. 2–3. századi exegetikai anyaggal van dolgunk, amelyek talán a még korábbi szóbeli hagyományra nyúlnak vissza. Díez Macho szerint a fordítás alapját képező verzió akár a kereszténység előtti időből is származhat.⁴⁵

⁴⁰ Vö. M. L. KLEIN (szerk.), *i. m.*, I. kötet, 23–25.

⁴¹ A T^G kritikai kiadása, amelyre a jelen tanulmány is támaszkodik: M. L. KLEIN (szerk.), *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 kötet, Cincinnati 1986.

⁴² Vö. M. L. KLEIN (szerk.), *Genizah Manuscripts*, 1. kötet, XXXVII.

⁴³ A T^G jellegzetességeihez lásd: M. L. KLEIN, *Cairo Genizah Targum Texts: Old and New*, in D. R. G. BEATTIE - M. J. McNAMARA (szerk.), *The Aramaic Bible*, 18–29.

⁴⁴ A T^N kritikai kiadása (egyben *editio princeps*), amelyre a jelen tanulmány is támaszkodik: ALEJANDRO DÍEZ MACHO (szerk.), *Neophyti I: Targum Palestinense Manuscripto de la Biblioteca Vaticana*, 6 kötet, Madrid - Barcelona 1968–1979.

⁴⁵ Vö. A. DÍEZ MACHO, *The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity*, in *Vetus Testamentum: Supplements* 7 (1959), 222–245, főként: 229.

A *Targum Jerusálmi I*, vagy ismertebb nevén a *Targum Pseudo-Jonathan* (T^{PJ}) tizenkét verset leszámítva ugyancsak az egész Tórát tartalmazza, rengeteg haggadikus és halachikus anyaggal kiegészítve.⁴⁶ A T^{PJ} keletkezése a Kr. utáni 7. századra tehető, végső aktualizálása pedig a Kr. utáni 9–10. századra, azaz a Közel-Kelet arab fennhatóság alá kerülésének az idejére.⁴⁷ Azonban fontos megjegyezni, hogy a T^{PJ} is számos olyan ősi értelmezést és exegetikai elemet tartalmaz, amely a *Midrással* egyidejű vagy akár ennél is korábbi. A T^{PJ} több targumi hagyományt is tartalmaz, pontosabban egy vagy több Onkelosz-tradíciót, számos palesztin targumi elemet, illetve néhány ismeretlen eredetű anyagot.⁴⁸

3. Az istenképiség targumi vonásai

Miután megismerkedtünk a targumok műfajával és a különböző Tóra-targumok általános jellemzőivel, rátérek az istenképiség targumi értelmezésére. Jelen tanulmány terjedelme sajnos nem teszi lehetővé az összes idevonatkozó bibliai szakasz tárgyalását, sem pedig az összes targumi szövegvariáns részletes bemutatását. Mindazonáltal ez nem gátol meg minket abban, hogy az istenképiség targumi értelmezésének a főbb jellemvonásait megértsük. Ugyanis a szövegvariánsok részletes bemutatása nélkül is kirajzolódnak azok a főbb irányelvek, amelyek alapján a különböző targumok szerzői értelmezték a *Ter* 1,26–27-t. A következőkben, példákkal alátámasztva, ezeket a targumi értelmezési szempontokat ismertetem.

⁴⁶ A T^{PJ} több kritikai kiadást is megért. A legújabb kiadás, amelyre jelen tanulmány is támaszkodik: E. G. CLARKE *et al.* (szerk.), *Pseudo-Jonathan: Text and Concordance*, Hoboken 1984.

⁴⁷ Erre az aktualizáló versekből következtethetünk. Például: *Ter* 16,12; 21,21; 25,11.13; 35,22; vö. MICHAEL MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes* (The Aramaic Bible, 1B), Edinburgh 1992, 11–12.

⁴⁸ Vö. M. MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan*, 1–11; PAUL NAUMANN, *Targum: Brücke zwischen den Testamenten*, Konstanz 1991, 11–12.

3.1. Az „Isten képmására” kifejezés fordítási nehézségei

Az arámi targumok szerzői számára a *Ter* 1,26–27 fordításakor a legnagyobb kihívást, úgy tűnik, a héber *bʿšelem* ^{ʿelōhīm bārā} ^{ʾōlō} („Isten képe/re/képmására teremtette őt”) fordítása jelentette. A rabbik elfogadták, hogy az ember „hasonlít” Istenre, azonban a *šelem* ^{ʿelōhīm} („Isten képe”) már túl sok volt számukra, mivel ez a kifejezés több problémát is felvetett.

Egyrészt, a korabeli zsidó bölcsek mindenképp el akarták kerülni az antropomorfizmus veszélyét. Értelmezésük szerint az ember nem lehet Isten „képi” reprezentációja, hiszen az istenség nem zárható emberi formába. Márpedig a *šelem* („kép”), amennyiben szó szerint fordítjuk és értelmezzük, ilyen formai hasonlóságra utal.⁴⁹

Másrészt, a *šelem* ^{ʿelōhīm} („Isten képe”) kifejezés Isten egységét is veszélyeztetni látszott. Amennyiben elfogadják, hogy az ember Isten úgy-mond „lekicsinyített” képmása, Isten egysége kapcsán is félreértések merülhetnek fel. Amint a midrás irodalom bizonyítja, a targumok keletkezésének a korában Isten egységének a kérdése fontos teológiai problémát jelentett. Ezért az ilyen és ehhez hasonló bibliai szakaszokat, ahol Isten különböző megjelenésformái az egység princípiumát veszélyeztették, a rabbik gondosan magyarázták.⁵⁰

Végül a *šelem* („kép”) szó nemcsak teológiai, hanem fordítási nehézséget is okozott. Az arámi nyelvben a *šlm* („kép”) szó ugyanis a bálványokat és a szobrokat jelöli.⁵¹ A *šelem* ^{ʿelōhīm} („Isten képe”) kifejezés tehát a targum fordítói számára inkább asszociálta a bálványokról szóló bibliai szövegeket, mint a teremtést.

⁴⁹ A zsidó bölcsek kritikáját Ádám ilyen jellegű teremtésével kapcsolatban lásd itt: ALAN F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 25), Leiden 2002, 109–120.

⁵⁰ Vö. Uo., 33–59.

⁵¹ Vö. MICHAEL SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan 2002², 465.

3.2. Targumi megoldások

A fentebb bemutatott okok miatt az istenképiség gondolatának a forrás-szövegét, a *Ter* 1,26–27-t az összes targum-fordító valamiképp módosította, illetve ellensúlyozta. Hogy ez konkrétan hogyan történt, a különböző targum-fordításokon keresztül mutatom be. A fordítások révén látni fogjuk, hogy a különböző targumok hogyan próbálták megoldani az imént említett istenképiséggel járó teológiai és fordítási problémákat. Látni fogjuk, hogy a bemutatásra kerülő targumi interpretációk különböző módon és különböző mértékben változtatják meg a héber forrás-szöveg kijelentéseit. Tudniillik mindegyik targum más-más kort, és habár hasonló, de mégis egymástól kissé eltérő teológia felfogást képvisel. Az ilyen apró eltérések jobb megértése érdekében, mielőtt rátérnék a targumi szövegvariánsokra, ismertetem a *Ter* 1,26–27-nek az istenképiségre vonatkozó héber maszoréta szövegét (MSz),⁵² illetve annak szó szerinti fordítását:

M	v.	<i>na ʿšeh ʾādām bʿšalmēnū</i>	alkossunk embert képünkre,
Sz	26	<i>kiqmūʾēnū</i>	hasonlóságunkra;
	v.	<i>wayyibrā ʾēlōhīm</i>	és megteremtette Isten az
	27	<i>ʾet-hā ʾādām bʿšalmō</i>	embert képére, Isten képére
		<i>bʿselem ʾēlōhīm bārā ʾōtō</i>	teremtette őt;

3.2.1. A korai palesztin targumok: „hasonlóság” – igen; „istenképiség” – nem

Amennyiben keletkezési kor szerint nézzük a fentebb bemutatott targumokat, akkor első helyen a T^F-t⁵³ és T^N-t említhetjük.

⁵² A MSz vizsgált szakasza minden valószínűség szerint megegyezik a targumok korabeli forrásszövegével (*Vorlage*), ugyanis ebben az esetben nincs jelentős alternatív szövegvariáns; vö. KARL ELLIGER - WILHELM RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵, 2 (lásd a kritikai apparátust).

⁵³ Ezt a részt a Precenzió, azaz a Ms Paris 110 tartalmazza.

T ^F	v.	<i>nbry br-nš bdmwtn</i>	teremtsünk embert hasonlósá-
	26	<i>kd-npq-bn</i>	gunkra, hozzánk hasonlóan;
27	v.	<i>wbr' mymrh dyyy yt</i>	és megteremtette az Úr
		<i>'dm bdmwtyh bdmw mn-qdm yyy br' ythwn</i>	„Memrája” (Szava) Ádámot ha- sonlóságára, az „Úr előtti” hason- lóságra teremtette őket;
T ^N	v.	<i>nbr' br-nš bdmwtn kd</i>	teremtsünk embert hasonlósá-
	26	<i>npq 'k'bn</i>	gunkra, hozzánk hasonlóan;
27	v.	<i>wbr' mmr h dyyy yt</i>	és megteremtette az Úr
		<i>br-nš' bdmwtyh bdmw mn-qdm yyy brh ytyh</i>	„Memrája” (Szava) az embert ha- sonlóságára, az „Úr előtti” hason- lóságra teremtette őt;

Ezek a targumok nem csak korban, hanem keletkezési hely szerint is közel állnak egymáshoz, hiszen két palesztinai targumról beszélünk. Így nem meglepő, hogy a két targum szinte szóról-szóra megegyezik. Az istenképiség kapcsán is hasonló módon járnak el: mind a *Ter* 1,26-ban, mind pedig a *Ter* 1,27-ben a *šelem* („kép”) szót figyelmen kívül hagyják és helyette a sokkal elvontabb,⁵⁴ kevésbé antropomorf *dmwt* („hasonlóság”) szót használják. Azonban, hogy a héber forrásszöveg minden egyes szavát visszaadják, nem elégedhettek meg ezzel az egy kifejezéssel. A „képére” és „hasonlóságára” szópárt a T^F és T^N ugyan-csak egy szópárral adja vissza, és pedig a *bdmwtn* és a *kd-npq-bn*, illetve *kd npq 'k'bn* („hasonlóságunkra, hozzánk hasonlóan”) kifejezésekkel. Ezzel a módosítással, tehát, az „istenképiségről” a hangsúly teljesen át-tevődik az Istenhez való „hasonlóságra”.

A módosítás főbb okait a bevezetőben már említettem: az antropomorfizmus elkerülése, Isten egységének és egyediségének a megőrzése, illetve a bálványokra utaló szóhasználat kizárása. A szövegvariáns eredménye pedig egyértelmű: az ember „hasonlít” Istenre,⁵⁵ de nem azonos vele. Mindebből pedig arra következtethetünk, hogy a korai pa-

⁵⁴ Vö. MARTIN McNAMARA, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes*, Edinburgh 1992, 55.

⁵⁵ A *bdmw* („hozzá hasonló”) kifejezés jelentéstartalmához lásd: DAVID M. GOLOMB, *A Grammar of Targum Neofiti* (Harvard Semitic Monographs, 34), Chico, CA 1985, 31.

lesztin targumok szerzői a héber *Szentírás* kijelentését, hogy „Isten képeére teremtette az embert”, jelképesen értelmezte. Erre utal a *mn-qdm yyy* („az Úr előtti”) variáns is, amely ebben az esetben a héber *’ēlōhīm* („Isten”) targumi megfelelője. Klein szerint ugyanis ezt a szerkezetet a targumok szerzői akkor használták, amikor valakiről jelképesen, figuratív módon akartak beszélni.⁵⁶

Azonban fontos megjegyezni, hogy az istenképiség ilyenfajta jelképes értelmezése nem redukálta pusztán spirituális szintre az Isten és ember közötti kapcsolatot. A rabbik nem választották szét a testet és lelket. A fordítások nem is rejtik ezt véka alá: Isten az egész embert (*br-nš*) a maga hasonlóságára teremtette.⁵⁷

Úgy tűnik, az istenképiség ilyenfajta értelmezés általánosan elfogadott és elterjedt volt a korai targumokban. Erre utal a másik istenképiségre vonatkozó bibliai vers, a *Ter* 9,6 fordítása is, ahol a targum szerzői ismét szembesültek az istenképiség problémájával. A héber *b^cšelem ’ēlōhīm ’āsāh ’et-hā ’ādām* („Isten képeére alkotta az embert”) mondatot a T^N ugyanúgy fordítja, mint a *Ter* 1,26–27-ben: *bdmw mn-qdm yyy br’ yt ’dm* („az Úr előtti hasonlóságra teremtette Ádámot”). Ez a vers sajnos hiányzik a T^F-ban, azonban itt rendelkezésünkre áll a T^G fordítása (Ms E), ami ugyancsak alátámasztja a fentebb bemutatott értelmezést: *bdmw mn-qwām h br’ yt brnšh* („az Úr előtti hasonlóságra teremtette az embert”).

3.2.2. A babilóniai targumi hagyomány: az istenképiség mint kerülendő argumentum

A T^O alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy az istenképiség csak a korai palesztin targumoknak jelentett problémát, hiszen a hivatalos babilóniai targum nemcsak a hasonlóságot, hanem az istenképiség fogalmát is megőrizte a fordításban. Valóban ez a tény arra enged következtetni, hogy a Kr. u. 5. században Isten egysége és egyedisége már

⁵⁶ Vö. M. L. KLEIN, *The Preposition* בְּרֵי (‘Before’): A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums, in *The Journal for Theological Studies* 30 (1979), 502–507.

⁵⁷ Vö. G. E. LIER, *The Image of God in Fragment Targum (Recension P, Ms Paris 110) and Neofiti 1*, in *Journal for Semitics* 15 (2006), 221–244, itt: 239–241.

annyira elfogadott volt, hogy a T^o végső szerkesztőinek már nem kellett annyira ügyelniük az istenképiség esetleges félreértelmezésére. Mindazonáltal, nem szakítottak teljesen a korábbi hagyománnyal és az istenképiség fogalmát továbbra is óvatosan kezelték és értelmezték, csak épenséggel ez másképp nyilvánult meg, mint a korábbi palesztin targumokban.

A T^o-ban, első ránézésre, a fordítás szinte teljes egészében megegyezik a héber szöveggel:

T ^o	v.	<i>na 'aḥēd 'anāšā'</i>	alkossunk embert képünkre,
	26	<i>ḥšalmanā' kīdmūtanā'</i>	hasonlóságunkra;
	v.	<i>ūbrā' ywy yāt 'ādām</i>	és megteremtette az Úr Ádámot
	27	<i>ḥšalmēh b'šalam</i>	képére, Isten képére teremtette őt;
		<i>'alōhīm ḥ'rā' yātēh</i>	

Ez nem is meglepő, hiszen, amint már említettem, ez a „hivatalossá” vált targum a pontos, szó szerinti fordításra törekedett. Azonban itt is van néhány érdekesség, amelyeket mindenképp figyelembe kell vennünk:

(1) A *Ter* 1,26-ban a T^o a héber *'ādām* szót az *'anāšā'* („ember”) szóval fordítja, míg a következő versben ugyanezt a szót az *'ādām* („Ádám”) szóval adja vissza. Azáltal, hogy ebben a lényeges versben a hangsúly áttevődik Ádámra mint individuumra, úgy tűnhet, mintha a rabbik egyszerűen kerülni akarták volna az ember természetére vonatkozó teológia fejtegetést.

(2) A T^o a héber *'elōhīm* („Isten”) szót általában a tetragrammával (*yhwḥ* – arámi megfelelője: *ywy* vagy *yyy*) fordítja. Így például a 27a versben is, ahol arról olvasunk, hogy az Úr (*ywy*) megteremti Ádámot. Azonban a 27b versben a *šelem 'elōhīm* („Isten képe”) kifejezés esetében az *'elōhīm* („Isten”) szót már nem a tetragramma arámi megfelelőjével adja vissza. Feltehetőleg azért, hogy gyengítse az itt megjelenő antropomorfizmust.

(3) Továbbá az is elképzelhető, hogy a T^o *ḥšalam 'alōhīm* („Isten képére”) kifejezése, amely „betű szerint” a héber szöveget adja vissza, nem is fordítás, hanem a héber eredetinek az átírása. Úgy tűnik tehát, hogy a

fordítók el szerették volna kerülni a tömegek esetleges téves elképzeléseit, és ezért ezt a kifejezést tulajdonképpen le sem fordították.⁵⁸

Következésképpen megállapíthatjuk tehát, hogy a T^O, ha nem is végzett olyan bravúros exegetikai változtatásokat, a maga visszafogott módján mégis újraértelmezte a héber szöveget. A *Ter* 1,26–27 héber szövegét megpróbálta a lehető legkevesebb módosítással úgy lefordítani, hogy az lehetőleg ne adjon alapot a téves teológiai elképzeléseknek.

3.2.3. A későbbi palesztin targumi hagyomány (T^{PJ}): az ember mint a Tóra „ikonja”

A T^{PJ} is magán az alapszövegen nem változtat sokat, azonban szóhasználatát, illetve a fordításba beillesztett hosszú glossza révén a héber forrásszöveget teljesen új megvilágításba helyezi:

T ^{PJ}	v.	<i>n 'bd 'dm bšylmn'</i>	alkossunk embert képünkre,
	26	<i>kdywqnn'</i>	ikonunkra;
27	v.	<i>wbr' 'lqym yt 'dm</i>	és megteremtette Isten Ádámot
		<i>bdywqnyh bšylm' 'lqym</i>	(saját) ikonjára, Isten képére
		<i>br' ytyh bm 'tn w'rb 'yn</i>	teremtette őt: 248 taggal, 665 / 365
		<i>wtmny 'ybryn bšyt m'h</i>	érrel, ⁵⁹ és megalkotta rá a bőrt, és
		<i>wšytyn whmš' gydyn</i>	megöltötte ezt hússal és vérrel;
		<i>wqrm 'ylwy mwšk' wml'y</i>	
		<i>ytyh bysr' w'dm'</i>	

Ebben a fordításban először is meglepő a *dywqn* szó használata, mint a *šelem* („kép”) arámi megfelelője, amelyet a fordításban az „ikon” szóval próbáltam visszaadni. Jastrow szerint ez a szó az *'yqwn* szó „ünnepé-

⁵⁸ Vö. MOSES ABERBACH - BERNARD GROSSFELD, *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text (Based on A. Sperber's Edition)*, New York 1982, 25–26.

⁵⁹ Azért van két szám megadva, mert a három és a hat számok kapcsán a kéziratok eltérnek. A T^{PJ} *editio princeps*-e (Asher Forins kiadása, Velence, 1598) és a Londoni kézirat (British Library Ms 27031) a 665-ös szövegvariánst, míg a későbbi kiadások, például Walton poliglott Bibliája (*Biblia Sacra polyglotta*, 1657) a 365-ös variánst őrzi; vö. M. MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan*, 20.

lyes” formája, ez pedig a görög *eikôn* arámi megfelelője.⁶⁰ Levy is hasonlóan vezeti le, azonban ő két szót vél felfedezni: a *ḏyo* („kettő”) és az *eikôn* („ikon/kép”) összetételét.⁶¹ Bármilyen legyen a szó eredete, nagyon jól kifejezi, hogy a T^{PJ} is valamiképp elhatárolódott az istenképesség konkrét formájától.

A *ḏywn* szó jobb megértésének az érdekében szükséges idéznünk egy másik bibliai szakaszt, és pedig a *Ter* 28,12-t. A vers héber alapszövege Jákob álmát ecseteli: „És [Jákob] álmodott, íme egy létra volt a földre állítva, és a teteje elérte az eget, és íme Isten angyalai fel és lejárta rajta”.⁶² Azonban mind a T^{PJ}, mind pedig a T^N a héber forrásszöveghez egy viszonylag hosszú és érdekes glosszát fűz, amely az istenképesség értelmezésének a szempontjából is releváns. Az alábbiakban a T^N fordítását közlöm:

... és [Jákob] álmodott, íme egy létra volt a földre állítva, és a teteje elérte az eget, és íme az angyalok, akik apja házától kísérték, felszálltak, hogy jó híreket vigyenek a fenti angyaloknak: „Gyertek és lássátok az istenfélő embert, akinek az ikonja (*ḏyqwnyn*) bele van vésve a dicsőség trónusába, akit látni akartatok”. És íme az Úr előtti angyalok fel és lejárta és megszemléltek őt.⁶³

A T^N alapján úgy tűnik, hogy az ember mint „Isten ikonja” nem csak a T^{PJ} késői értelmezésének az eredménye, hanem egy általánosan elterjedt palesztin targumi értelmezés maradványa. Elképzelhető, hogy ezt a képet eleinte csak a „haszid” zsidókra alkalmazták, mint Jákob,⁶⁴ a T^{PJ} pe-

⁶⁰ Vö. MARCUS JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Leipzig 1903, 297.

⁶¹ Vö. JACOB LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des Rabbinischen Schriftthums*, 1. kötet, Leipzig 1867, 170.

⁶² A *Ter* 28,12 héber szövege: *wayyah^alōm w^hinnē sullām muššāb^h ’arsāh w^hrō’sō mag-gia’ haššāmāy^amāh w^hinnē mal’^akē ’ēlōhīm ’ōlīm w^hyōr^hdīm bō*.

⁶³ A *Ter* 28,12 arámi szövege a T^N szerint: *whlm wh’ slm qb’ b’r’ wr’sh mty’ b’ syt šmy’ wh’ ml’kyh dylwnn ytyh mn bytyh d’bwy slqwn lmbšry’ lml’kyh mrwm’ lmyr’ tw’n hmw’n lgr’ hsyd’ d’ yqwnyn dydyh qby’ bkwsyh ’yqr’ dhwwytwn mthmdyn lmhmy yth wh’ ml’kyn mn-qdm yyy slqyn whntyn wmtklyn bh*.

⁶⁴ Lásd a T^N szövegét: *gbr’ hsyd’* („haszid” vagy „istenfélő férfi”).

dig a *Ter* 1,26–27 fordítása révén ezt az értelmezést kiterjesztette minden emberre.

A fő kérdés azonban az, hogy milyen értelmet takar ez a kép. Jákob álmának a targumi fordítása, illetve Levy *dywqn*-ra vonatkozó etimológiája (*dyo* + *eikôn*) felvetheti a platonizmus gondolatát is. Azonban, mint fentebb már hangsúlyoztam, a test és a lélek szétválasztása, illetve bármilyen szétválasztás az emberben távol áll a targumok világától. Ha valóban igaz Levy etimológiája, akkor abban a „kettő” csak annyit jelent, hogy az ikon egy „kép-mást” jelent, tehát egy „második” reprezentációt, amely nem egyezik meg az eredetivel. Jákob esetében is csupán ennyiről lehet szó. Jákob ikonja a dicsőség trónusában nem Jákob „jobbik énjét” vagy „lelkét” jelképezi, hiszen a mennyei angyalok az igazi Jákobot kívánták látni. Az az ikon csupán jelképesen megjelenítette azokat a tulajdonságokat, amelyek csodálatra méltóak. Tehát, az igazi személy jelképes megjelenítéséről van szó.

Ilyen értelemben a T^{PJ} *Ter* 1,26–27 fordítása világosan kifejezi a palesztin targumok már korábban is említett álláspontját: az ember nem azonos Istennel, csak hasonló hozzá.⁶⁵ Az ikon szó használata pedig nem ad félreértésre okot, hiszen bár képies formában jeleníti meg az istenséget, mégsem azzal cállal, mint a bálványkép (*šelem*). Az istenséget nem fizikailag, hanem jelképesen reprezentálja, az isteni attribútumokra irányítva a figyelmet. A T^{PJ} a 26 és a 27a versekben a *dywqn* („ikon”) szó használatával tisztázva ezt a problémát, a 27b-ben már nyugodtan használhatja a forrásszöveg hagyományosnak mondható és bizonyosan már elterjedt kifejezését: *bšylym* ' *lqym br* ' *ytyh* („Isten képére teremtette őt”). Az előző versekben a fordító ugyanis már megteremtette azt az értelmezési keretet, amelyen belül a kérdéses részt értelmezni kell.

Miután sikerült kiküszöbölni vagy legalábbis meggyengíteni az antropomorfizmus veszélyét, első ránézésre teljesen oda nem illőnek érezhetjük a T^{PJ} glosszáját, amely szinte orvosi pontossággal rögzíti az emberi test felépítését. Úgy tűnhet ugyanis, hogy az Isten és ember közötti hasonlóság az ember testi összetevőiben áll. Hogyan értelmezhető tehát ez a glossza?

⁶⁵ A T^{PJ} a *dywqn* („ikon”) szót használja a másik fontos istenképiségre vonatkozó szakaszban, a *Ter* 9,6-ban is.

A válasz a számokban rejlik: „Isten képére teremtette őt – kétszáz-negyvennyolc (248) taggal, hatszázhatvanöt / háromszázhatvanöt (665 / 365) érrel”. Amennyiben a háromszáz-hatvanötöt (365) tekintjük eredetinek a későbbi targumkiadások (például Walton) alapján,⁶⁶ akkor a számok jelképes értelmet nyernek, hiszen a 248-as és 365-ös számok a *Tóra* „paramétereit” takarják.⁶⁷ A *Tórának* ugyanis 248 parancsa és 365 tiltása van. Ennek alapján elmondhatjuk, hogy a T^{PJ} szerint az ember olyan „bőr fedte húsból és vérből álló lény”, akinek a lényege a *Törvény*, a *Tóra* parancsai.

Ebben az értelmezésben a glossza választ ad az istenképiség és az Istenhez való hasonlóság mibenlétére. Értelemszerűen nem a testi sajátosságokról van szó. A T^{PJ} szerint az Isten és ember közötti „ikonikus” hasonlóság alapja nem más, mint a *Törvény*. Az ember olyan „ikon”, aki a *Tóra* 248+365 rendelkezése révén jelenítheti meg az isteni hasonlóságot.

Ez az álláspont máshol is megjelenik. Talán a leghatározottabb módon a második teremtéstörténetben, a *Ter* 2,7a fordításában, ahol a T^{PJ} szerzője szerint a föld pora, amiből Isten Ádámot megalkotta a Szentély helyéről származott.⁶⁸ Ezt az információt pedig a *Ter* 2,15 T^{PJ} változata tovább pontosítja: „Az Úr Isten fogta Ádámot az imádság hegyéről, ahol megteremtette, és az Édenkertbe helyezte, hogy művelje a törvényt és tartsa meg annak a parancsait”.⁶⁹ A T^{PJ} tehát nem csak, hogy kiküszöbölte az istenképiség fogalmával járó veszélyeket, hanem az Isten és ember közötti hasonlóságot egészen új szintre emelte: a *Törvény* szintjére, amelynek ezáltal még nagyobb értéket tulajdoníthatott a targum olvasója.

⁶⁶ Vö. 38. lábjegyzet. A belső érvek alapján a „háromszázhatvanöt” variáns tűnik eredetinek a „hatszázhatvanöt” variánssal szemben.

⁶⁷ Vö. JOHANN COOK, *Anti-Heretical Traditions in Targum Pseudo-Jonathan*, in *Journal of Northwest Semitic Languages* 11 (1983), 47–57, itt: 52–53.

⁶⁸ *Ter* 2,7 (T^{PJ}): *wδbr 'pr' m' tr byt-mqδš'* („és vette a port a Szentély helyéről”).

⁶⁹ *Ter* 2,15 (T^{PJ}): *wδbr yyy 'lqym yt 'dm mn fwwr pwlhñ' 'tr d'ytbry' mtmn w'sryy'h bgynwnyt' d' dn lmyhwy plh b'wryyt'*.

Összegzés

„Traduttore – traditore”, azaz „a fordító áruló”, tartja az olasz mondás. Ez a megállapítás hatványozottan igaz a targum-fordítókra, akik nem csak fordították, hanem értelmezték is a *Héber Biblia* szövegét. Nem volt ez alól kivétel a *Ter* 1,26–27, az istenképiség fogalmának a bibliai alapszövege sem. A targum szerzői különböző korokban, különböző szempontok szerint, azonban mégis egységesen, újra olvasták és értelmezték az istenképiség fogalmát. Az ilyen jellegű fordítás-értelmezéseket megvizsgálva megérthetjük a korai zsidóság istenképiségre vonatkozó legfontosabb teológia megfontolásait. Ha ezeket röviden összegezni szeretnénk, akkor a következő három targumi szempontot szükséges kiemelniünk:

1. A korai zsidóság szempontjából a *Ter* 1,26–27 istenképiség fogalma több félreértésre is okot adhatott. Egyrészt megjelenik az antropomorfizmus veszélye, másrészt csorbulhat Isten egyedisége, végül pedig a szóhasználat a bálványimádás kontextusát asszociálja. Ezért már a korai targumok (T^F, T^G, T^N) kerülték a témát. A fordításokban kihagyták az istenképiségre vonatkozó részeket. Elfogadták és hangsúlyozták, hogy az ember Istenhez hasonló lény, azonban az istenképiség említését már veszélyesnek és túlzásnak érezték.
2. Az istenképiség kérdése bonyolult teológiai téma, amelynek a megvitatása nem az egyszerű nép hatáskörébe tartozik. Erre utal a T^O, amely, hogy elkerülje a további félreértéseket, úgy tűnik le sem fordította az istenképiségre vonatkozó héber forrásszöveget.
3. Ha mégis megjelenik az istenképiség a fordításban, mint a T^{Pj}-ban, akkor a fordító a jelképes értelmezést részesíti előnyben. Ezt hangsúlyozza a T^{Pj} „ikon” fordítása is, amely arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember csak Isten attribútumait reprezentálhatja jelképesen, nem pedig magát az istenséget. A reprezentáció lényege pedig a törvényhűség, hiszen a T^{Pj} glosszája szerint az ember Istenhez hasonló „ikon” mivolta a *Törvényben* testesül meg. Más szóval: Isten képe az emberben maga a *Törvény*.

KOCSIS IMRE

Krisztushoz, Isten képmásához hasonlóvá formálódni

A képmás-teológia a páli levelekben

Ha megvizsgáljuk, hogy az újszövetségi iratokban hányszor fordul elő az εἰκὼν főnév, a következő eredményre jutunk: a *szinoptikus evangéliumokban* háromszor, a *páli levelekben* kilencszer, a *Zsidóknak írt levélben* egyszer, valamint a *Jelenések könyvében* tízszer. A szóhasználat meglehetősen változatos. A *szinoptikusoknál* a császárnak a pénzérmén látható képéről van szó,⁷⁰ a *Jelenések könyvében* pedig a gonosz földi hatalmat szimbolizáló vadállatnak az imádásra szánt képmásáról.⁷¹ A *Zsidóknak írt levélben* egy általános kijelentés részeként „forma” értelemben szerepel a szó.⁷² Így tehát kimondhatjuk: teológiai vonatkozás egyértelműen és közvetlenül csak a páli levelekben figyelhető meg. A páli alkalmazás érdekessége, hogy az esetek többségében az εἰκὼν Krisztussal kapcsolatos.⁷³ Szent Pál alapvetően Jézus Krisztust tekinti Isten képmásának, s az ember istenképiségéről – az *1Kor* 11,7-től eltekintve – a Krisztushoz való formálódás értelmében beszél.⁷⁴ Értekezésemben ezt a témát szeretném

⁷⁰ Vö. *Mt* 22,20; *Mk* 12,16; *Lk* 20,24.

⁷¹ Vö. *Jel* 13,14.15[3x]; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4.

⁷² Vö. *Zsid* 10,1.

⁷³ Vö. *Róm* 8,29; *1Kor* 15,49 (a mennyei ember képe szembeállítva a földi ember képével); *2Kor* 3,18; 4,4; *Kol* 1,15; 3,10.

⁷⁴ Az *1Kor* 11,7-ben, igen meglepő módon, a férfi jelenik meg úgy, mint Isten képmása és dicsósága. Az εἰκὼν főnév a *Róm* 1,23-ban is sajátos értelemben szerepel: a pogányok által készített bálványszobrokra vonatkozik.

bővebben kifejteni a *Római levél*, a *2. Korintusi levél* és a *Kolosszei levél* néhány szövegére támaszkodva.⁷⁵

Krisztus mint „a láthatatlan Isten képmása”: *Kol 1,15-20*

Ha a levelek keletkezési sorrendjét venném alapul, akkor a *Kolosszei levelet* kellene utoljára hagynom, most mégis ezzel az irattal kezdem a kifejtést. Választásomat azzal a ténnyel indokolom, hogy a vizsgálandó szöveget, az 1,15–20 szakaszt, a biblikusok túlnyomó többsége őskeresztény eredetűnek tekinti, ami annyit jelent, hogy a szöveget nem a levélíró (Pál vagy valamelyik tanítványa⁷⁶) fogalmazta meg, hanem már korábban használatos volt a katekézisben és a liturgiában.⁷⁷ A *Kol 1,15–20* egyike azon Krisztus-himnuszoknak, amelyekben az első keresztények ünnepélyes formában fogalmazták meg a Jézus Krisztus személyével kapcsolatos felfogásukat.⁷⁸

A szakasz szerkezetét illetően a 15–18a. és a 18b–20. versek közötti párhuzam az irányadó. Mind a 15. vers, mind a 18b. vers vonatkozó névmással kezdődik (ὅς ἐστιν), majd egy-egy Krisztussal kapcsolatos alapvető állítást („láthatatlan Isten képmása” – „kezdet”) követően a πρωτότοκος, azaz „elsőszülött” megnevezés olvasható. Mindegyik vonatkozó mondat után az okot jelölő οὗτι következik. Ugyancsak párhuzamot alkotnak a 16. és a 20. versekben egyaránt szereplő δι’ αὐτοῦ (óál-

⁷⁵ A páli eikón-teológia bővebb ismertetését nyújtja: JACOB JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*, Tübingen 2008; MARLIS GIELEN, *Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie*, Stuttgart 2009, 76–111.

⁷⁶ A *Kolosszeieknek írt levél* szerzőségének kérdése vitatott a szaktudósok körében. Egyesek nem közvetlenül Pálnak, hanem az egyik tanítványának tulajdonítják; vö. KOCIS IMRE, *Bevezetés az Újszövetség történetébe és irodalmába 2*, Budapest 2013, 146–148.

⁷⁷ A *Kol 1,15–20* himnikus szövegének keletkezésével kapcsolatos kérdésekhez vö. KOCIS IMRE, *A Kolosszeieknek írt levél Krisztus-himnusza*, in *Teológia XLVII/1–2* (2013), 42–58.

⁷⁸ Egyéb őskeresztény himnuszok: *Fil 2,6–11; 1Tim 3,16b; 1Pét 2,21–25; Jn 1,1–18*.

tala) és εἰς αὐτόν (őerte = őrá irányultan) kifejezések. A két alegységre való felosztás tartalmi szempontból is alátámasztható, ugyanis a 15–18a. versekben a teremtésre, a 18b–20. versekben pedig az egyetemes kien-gesztelődésre irányul a figyelem, úgy, hogy mindvégig Krisztus egye-dülálló és nélkülözhetetlen közvetítő szerepe kapja a főhangsúlyt.

¹⁵ *Aki a láthatatlan Isten képmása,
minden teremtmény elsőszülöttje,*

¹⁶ *mert benne teremtetett minden
a mennyben és a földön,
a láthatók és a láthatatlanok,
akár trónusok, akár uralmak,
akár fejedelemségek, akár hatalmasságok.
minden őáltala és őrá irányultan teremtetett.*

¹⁷ *És ő előbb van mindennél,
és minden benne áll fenn,*

¹⁸ *és ő a feje a testnek (az egyháznak).*

*Aki a kezdet,
elsőszülött a halottak közül,
hogymindenben ő legyen az első,*

¹⁹ *mert úgy tetszett (Istennek), hogy az egész teljesség benne lakjon,*

²⁰ *és általa engeszteljen ki őrá irányultan mindent,
– békességet szerezve (az ő keresztfjének vére által) általa –
akár a földön, akár a mennyben.⁷⁹*

Bennünket mindenekelőtt Krisztus első megnevezése érdekel: „a látha-tatlan Isten képmása”. A „képmáson” (εἰκὼν) nem valamiféle másolatot kell érteni: a láthatatlan Istenről hogyan lehetne másolatot készíteni? A kifejezés sokkal inkább ennyit jelent: manifesztáció, megnyilvánulás. Krisztuson mint Isten képmásán keresztül válik a láthatatlan Isten meg-tapasztalhatóvá.

⁷⁹ A zárójelbe tett kifejezések nagy valószínűséggel a levélíró kiegészítései a hagyományból vett himnuszhoz; vö. KOC SIS I., *Krisztus-himnusz*, 46–47.

Mindenképp érdemes az εἰκών főnév ókori használatáról néhány szót ejteni.⁸⁰ Platón szerint a látható világ nem más, mint az „értelmi (isteni) képmása”, „egy érzékelhető isten”.⁸¹ A kijelentés értelme: „Az ideák világa szemben áll az érzékileg tapasztalható világgal, amely az előzőt leképezi.”⁸² Alexandriai Philón a bibliai teremtetéshittel kapcsolja össze Platón felfogását. Így már nem maga a világ, hanem a *Logosz* az Isten képmása: az a *Logosz*, amely által Isten a világot teremtette.⁸³ Figyelemre méltó, hogy Philón a Bölcsességre is alkalmazza az εἰκών főnevet, sőt az ἀρχή és az εἰκών szavak együtt is szerepelnek a Bölcsesség megnevezéseként.⁸⁴

A deuterokanonikus *Bölcsesség könyvében* szintén a megszemélyesített Bölcsességgel kapcsolatban olvasunk igen magasztos kijelentéseket: „az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre és jóságának képmása (εἰκών τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)” (*Bölcs* 7,26).

„Isten képmása” Krisztusra vonatkozólag annyit jelent, hogy ő Isten képviselője és megjelenítője a világ felé és a világban. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy aktívan részt vett a teremtésben. Célszerű tudatosítani, hogy a képmás-mivolt nem valamiféle kisebbséget jelent. Éppen ellenkezőleg, ez jelzi Krisztus egyedülálló méltóságát. Találón jegyzi meg Joachim Gnilka: „Levonhatnánk az önmagában helyes következtetést és mondhatnánk: nem beszélhetünk többé Istenről, anélkül hogy Krisztusról ne kellene beszélnünk; mégis találódna, ha fordítva és pozitívan fogalmaznánk: aki Krisztusról szól, Istenről szól.”⁸⁵

A „képmás” szóhoz szorosan kapcsolódik az „elsőszülött” (πρωτότοκος) megnevezés. Az „elsőszülött” nem kizárólag időbeli, hanem főképp minőségi vonatkozásban jelent elsőiséget. Az elsőszülött

⁸⁰ Bővebb ismertetést nyújt GERHARD KITTEL - HERMANN KLEINKNECHT, *εἰκών*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1935, 380–396; NIKOLAUS KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20*, Stuttgart 1967, 61–81.

⁸¹ *Timaios* 92c.

⁸² JOACHIM GNILKA, *Der Kolosserbrief* (HThK NT X/1), Freiburg 1980, 59.

⁸³ *De specialibus legibus* I 81.

⁸⁴ *Legum allegiarum* I 43.

⁸⁵ J. GNILKA, *i. m.*, 61.

magasabb rangú és előnyt élvez a később születettekkel szemben. Persze a kifejezést akkor is lehet használni, ha nincsenek testvérek. Átvitt értelemben Izrael népére (*Kiv* 4,22-23; *Jer* 31,9; *Sir* 36,11) vagy Izrael királyára (*Zsolt* 88,28 LXX) vonatkozólag szerepel a megnevezés. Ez esetben kizárólag az Istentől származó kiválasztáson és a Vele való egyedülálló kapcsolaton van a hangsúly.⁸⁶

„A minden teremtmény elsőszülöttje” megnevezés két jelentős szempontot is kifejezésre juttat: Krisztus megelőzi a teremtést, s egyben felül is múlja.⁸⁷ A birtokos esetet *genitivus comparationis* értelemben kell fel fogni: elsőszülöttként előbb létező, mint minden teremtmény; elsőszülött minden teremtmény előtt.⁸⁸ Ugyanis a későbbi kijelentések, amelyek a preegzisztens Krisztust egyértelműen elkülönítik minden látható és láthatatlan létezőtől, jól mutatják, hogy Krisztust semmilyen formában sem lehet a teremtettség valóságokkal egy szintre állítani. Ő a lehető leg-szorosabban Istenhez tartozik.⁸⁹

Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepét illetően mindenekelőtt az alábbi mondat emelhető ki: „Minden őáltala és őrá irányultan teremtetett” (1,16c). Krisztus tehát a teremtés közvetítője s egyben célja is. Az „őrá irányultan” (megszokottabb fordításban: „őerte”⁹⁰) formula nyilván eszkatológikus vonatkozású: a minden teremtményt érintő beteljesedésre utal, amely elválaszthatatlan Krisztus személyétől.

A második alegység első kijelentése: „aki a kezdet (ἀρχή)”. Szó volt már róla, hogy Alexandriai Philón egyik írásában az εἰκὼν és az ἀρχή együtt szerepelnek a Bölcsesség megnevezéseként.⁹¹ A két szó tehát szo-

⁸⁶ Vö. WILHELM MICHAELIS, πρωτότοκος, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1959, 872–882.

⁸⁷ A kifejezés értelmezésével kapcsolatos kérdésekhez a kommentárokon kívül vö. JEAN-NOËL ALETTI, *Colossiens* 1,15-20, Rome 1981, 63–70.

⁸⁸ A birtokos eset ezen sajátos fajtájára jó példa a *Jn* 1,15-ben és 1,30-ban a πρωτός μου kifejezés, melynek értelme: „előbb, mint én”.

⁸⁹ A Nikaiai Zsinat hitvallásában ez áll: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα („született, nem teremtetett”; *DS* 125).

⁹⁰ A hivatalos fordítások az εἰς αὐτόν formulát általában így adják vissza: „érte” vagy „őerte”. Annak érdekében, hogy a formula által kifejezett cél jobban kidomborodjék, mi az „őrá irányultan” szófordulatot használjuk.

⁹¹ *Legum allegoriarum* I 43.

rosan összefügg.⁹² Így a himnusz második alegységében is Isten képmásaként jelenik meg Krisztus, de már új távlatban. Ezt az új távlatot jelzi az „elsőszülött a halottak közül” kifejezés. Egyértelműen a feltámadt Krisztusról van itt szó: Krisztusról, akinek feltámadása egy folyamat kiindulópontját jelöli. Krisztus mint elsőként feltámadott a halottak végidőbeli feltámadását jelzi előre, és garantálja. Ugyanakkor Krisztus nemcsak első a feltámadottak között, hanem az ő feltámadása – mint a halál feletti győzelem – a voltaképpeni alapja és indítóoka az egyetemes feltámadásnak. „Miként Krisztus Isten »képmásaként« »minden teremtmény elsőszülöttje«, mert benne, általa és őrá irányultan teremtettet minden, úgy ő elsőszülött a halottak közül, mert benne, általa és őrá irányultan fog bekövetkezni a halálból életre támasztó új teremtés.”⁹³

A második alegységben a hangsúly az egyetemes megbékélésen van, amely ugyan Jézus megváltó műve által már megtörtént, ám jövőbeli távlata is van. Ezt jelzi az εἰς αὐτόν formula, amely a 16. vers végén olvasható formulával párhuzamos.

A *Krisztus-himnusz* tartalmának rövid áttekintése után kimondhatjuk: a himnusz egyedül Krisztust nevezi „képmásnak”, az ember istenképiségéről nincs benne szó. Ám nagyon fontos figyelembe venni azt a tényt, hogy a himnusz szerint az egész teremtés és az egész üdvtörténet Krisztusra irányul. Ebből kifolyólag az ember is egyedül Krisztuson keresztül érheti el az Isten által kijelölt célt. Másként megfogalmazva: az ember egyedül Krisztus által válhat azzá, amivé a Teremtő Isten őt rendelte. Annak megállapítása érdekében, hogy ez konkrétan mit jelent, egyéb páli szövegekre kell most figyelmünket irányítani.

⁹² Fontos tudatosítani, hogy a görög ἀρχή főnév nemcsak időbeli vonatkozását, vagyis nemcsak kezdetet jelent, hanem éppúgy jelölhet eredetet vagy (általános értelemben vett) princípiumot; vö. VARGA ZSIGMOND, *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Budapest 1992, 110.

⁹³ EDUARD SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser* (EKK XII), Zürich - Neukirchen-Vlym 1989³, 64.

Krisztushoz hasonló alakúvá válni: Róm 8,28–30

A *Rómaiaknak írt levél* 8. fejezete a levél első nagy témakörének, a megigazulásról szóló hosszú fejtegetésnek (1,18–8,39) a befejező része, s egyben csúcspontja. A fejezetben Pál főképp a Szentlélekre irányítja a figyelmet, aki a megigazult élet forrása, s egyben a jövőbeli beteljesedés záloga. Ugyanakkor krisztológiai szempontból jelentős kijelentések is találhatók a szövegben, többek között a 28–30. versek, amelyek a 8,18–30 egységet zárják le. A fejezet hangneme egyre emelkedettebb és ünnepelesebb. Az utolsó szakasz (8,31–38), amelyben Pál Isten szeretetét magasztalja, már himnusznak is nevezhető. De a bennünket közelebről érintő 28–30. versekben is igen fennkölt megfogalmazást találunk.

²⁸Tudjuk, hogy az Istent szeretőknek minden a javukra válik, azoknak, akik az ő végzése értelmében arra hivatottak, hogy szentek legyenek. ²⁹Mert akiket eleve ismert, azokat eleve arra is rendelte, hogy hasonló alakúak legyenek Fia képmásához, s így ő elsőszülött legyen a sok testvér között. ³⁰Akiket pedig eleve elrendelt, azokat meg is hívta; és akiket meghívott, azokat megigazultakká is tette; akiket pedig megigazultakká tett, azokat meg is dicsőítette.

Az idézett szövegben a figyelem Isten üdvözítő tervére irányul, amelynek végső célja a megigazultak megdicsőítése. Az üdvözítő terv alapja Isten „előre ismerete” és „előre elrendelése”,⁹⁴ amely arra irányul, hogy a hívek Fia képmásához hasonlóvá váljanak, s így Krisztus „elsőszülött legyen a sok testvér között” (8,29).⁹⁵

A „Fia képmásához” (τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) kifejezés értelmezésénél több lehetőség is fennáll. Én ahhoz a nézethez csatlakozom, miszerint a birtokos szerkezetet a *genitivus epexegeticus* értelmében kell fel-

⁹⁴ Az „előre elrendeléssel” kapcsolatban hasznosnak tartjuk megjegyezni: Pál nem egyedet tart itt szem előtt, hanem a Krisztusban hívők közösségét. Lényegében az Őszövegségben megjelenő kiválasztás motívumát alkalmazza a zsidókból és pogányokból álló Egyházra; vö. JOSEPH A. FITZMYER, *Romans* (AB 33), New York 1993, 524; BRENDAN BYRNE, *Romans* (SP 6), Collegeville 2007², 272.

⁹⁵ Figyelemre méltó, hogy a *Kol* 1,15-höz hasonlóan a *Róm* 8,29-ben is együtt szerepel a „képmás” (εἰκών) és az „elsőszülött” (πρωτότοκος).

fognunk: Fia, aki képmás.⁹⁶ A σύμμορφος jelentése: hasonló alakú. A συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ értelmét tehát így lehetne viszszaadni: hasonló alakúvá válnak Isten Fiához, aki egyben Istennek a képmása. A hasonló alakúság persze nem pusztán külsőbeli megfelelést jelent, hanem a létmódbeli hasonlóságot. A hívek tehát arra lettek rendelve, hogy Krisztus létmódjában részesedjenek. Hogy ez konkrétan hogyan is valósul meg, arról a vizsgált szöveg nyíltan nem szól. Nem kétséges, hogy Szent Pál már a keresztséget úgy tekinti, mint amely által a hívő ember Krisztussal lép életközösségre (vö. *Róm* 6,3–7; *Gal* 2,20; 3,27). Ám nem feledhetjük, hogy a vizsgált mondatok szöveggörnyezetébe, vagyis a 8,18–30 szakasz alapvetően eszkatologikus irányultságú, hiszen nemcsak a hívőknek, hanem az egész teremtett világnak a jövőbeli megdicsőüléséről van benne szó. A 8,23-ban az apostol „testünk megváltásának”, vagyis a feltámadásnak a reményét hangsúlyozza. Ennek összefüggésében a Fia képmásához való hasonlóvá válás, vagyis a Krisztus létmódjában való részesedés sem lehet más, mint a test feltámadása. Jól tanúsítja ezt a *Fil* 3,21 mondata, amelyet a *Róm* 8,29 kommentárának is tekinthetnénk: „(Jézus Krisztus) átalakítja gyarló testünket, és hasonlóvá teszi az ő dicsőséges testéhez, azzal az erővel, amellyel hatalma alá vethet mindent.”⁹⁷

Szemlélni és átformálódni: 2Kor 3,14–18

A 2. Korintusi levél 3. fejezetében Pál az apostoli szolgálatról ír, s többek között azt hangsúlyozza, hogy ez a szolgálat a dicsőséget illetően felülmúlja Mózes szolgálatát. A Mózessel való összehasonlítás 3,7–18 egy-egyben történik, mégpedig egy Mózessel kapcsolatos ószövetségi elbe-

⁹⁶ Ezt az értelmezést képviseli többek között J. JERVELL, *i. m.*, 276; ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer* 2 (EKK VI/2), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1980, 163; B. BYRNE, *i. m.*, 272.

⁹⁷ Utalhatunk itt az 1Kor 15,49 mondatára is: „És amint hordtuk a földi ember képét, úgy hordani fogjuk a mennyeknek képét is” A biblikusok egy része ezen mondat alapján értelmezi a *Róm* 8,29-ben szereplő εἰκών főnevet; vö. HEINRICH SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Freiburg 1977, 272; S. LORENZEN, *i. m.*, 207. MICHAEL WOLTER, *Der Brief an die Römer* 1 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 532.

szélés (*Kiv* 34,29–35) alapján.⁹⁸ Ebben arról olvasunk, hogy Mózes negyven nap és negyven éjjel tartózkodott a Sínai-hegyen, Isten közvetlen közelségében, s felírta a kőtáblákra a tízparancsolatot. Amikor a kőtáblákkal a kezében lejött a hegyről, úgy ragyogott az arca, hogy az izraeliták nem mertek hozzá közeledni. Mózes azonban magához hívta őket, és elmondta nekik mindazt, amit a hegyen az Úrtól hallott, majd leplet helyezett az arcára. Amikor a szent sátorba bement, hogy az Úrral beszéljen, levette a leplet, de amikor kijött onnan, ismét visszahelyezte azt az arcára.

Az ószövetségi szöveget Pál nagyon sajátosan, egyesek szerint önkényesen értelmezi.⁹⁹ Bennünket főleg a 14–17. versek érdekelnek:

¹⁴De értelmük eltompult. Hisz mind a mai napig, amikor az Ószövetséget olvassák, ott van ugyanaz a lepel, nincs levéve, mert az csak Krisztusban tűnik el. ¹⁵Sőt, mind a mai napig, mikor Mózeset olvassák, lepel takarja szívüket. ¹⁶De amikor megtérnek az Úrhoz, elvételik majd a lepel. ¹⁷Mert az Úr a Lélek, s ahol az Úr Lelke, ott a szabadság. ¹⁸Mi pedig mindnyáján, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által.

Pál értelmezésének érdekes fordulata, hogy a 14. versben a figyelem Mózesről az izraelitákra terelődik, akik nem értették és nem értik a régi (Mózes által közvetített) üdvrend időlegességét. Ennek oka, hogy az Isten dicsőségének látását akadályozó „lepel” mind a mai napig megvan, és pedig az Ószövetség olvasásán. Egyes exegéták szerint Pál arra a szokásra utal itt, amelyet a Dura Europosz-i zsinagóga egyik ábrázolása tanúsít: a zsinagógai istentiszteleten használatos Tóra-tekeracet a felolvasás előtt és után lepellet borították be.¹⁰⁰ A „lepel” persze csak külső jel:

⁹⁸ A 2Kor 3,7–18 szorosan kapcsolódik mind a 3,1–6-hoz, mind a 4,1–6-hoz. Az összefüggés bővebb kifejtéséhez vö. KOCIS IMRE, „Isten elküldte Fiának Lelkét”. A Szentlélek Pál apostol tanításában, Budapest 2004, 123–130.

⁹⁹ Semmiképpen sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Pál voltaképp az ellenfeivel szemben érvel. Az ellenfelek kilétét nem tudjuk teljes bizonyossággal megállapítani; vö. KOCIS I., „Isten elküldte”, 123–124.

¹⁰⁰ Vö. HANS-JOSEF KLAUCK, 2. Korintherbrief (NEB 8), Würzburg 1986, 40; THOMAS SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther 1 (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn - Ostfildern 2010, 216.

a szív keménységének, az értetlenségnek a jele, miként az a 15. vers mondatában egyértelművé válik. Ez a lepel csak akkor fog eltűnni, ha az izraeliták az Úrhoz, vagyis Krisztushoz térnek (16. vers).¹⁰¹ Az Úrhoz való megtérés következtében megértik, hogy a régi, Mózes által képviselt üdvrend véget ért, s Krisztusban a Jeremiás próféta által meghirdetett új szövetség vette kezdetét.¹⁰²

A 17. vers első felében Pál ismét váratlan megállapítással lepi meg az olvasót: „Az Úr ugyanis a Lélek.” A kijelentés lényegében a 16. vers folytatása és magyarázata: az imént említett Úr a Lélekkel azonos. Hogyan értelmezendő ez az azonosítás? Mivel a vers második felében már az „Úr Lelke” (τὸ πνεῦμα κυρίου) kifejezés olvasható, óvakodnunk kell attól, hogy személybeli azonosságra gondoljunk. A szóban forgó azonosítás sokkal inkább funkcionális értelemben veendő, vagyis arra a tapasztalatra utal, amelyet a megtérő az Úrral kapcsolatban él át.¹⁰³ Korábban arról volt szó, hogy az Úrhoz való megtérés révén fog eltűnni a lepel. A 17. vers (és a benne levő azonosítás) ezt a gondolatot vezeti tovább. A lepel „levétele” éppen a Krisztus és a Lélek közötti szoros kapcsolat eredménye: aki megtér Krisztushoz, és megnyílik személyének, Krisztussal együtt a Szentlélek hatása alá kerül, aki a megtérést tovább-

¹⁰¹ Egyes exegéták szerint az „Úr” (κύριος) megnevezés itt nem Krisztust, hanem Istent jelöli. Arra hivatkoznak, hogy a 16. versben ószövetségi idézet áll előttünk, s így az Úr csakis arra vonatkozhat, akit az ószövetségi hely (*Kiv* 34,34) ezzel a névvel illet, vagyis Istenre (Jahvéra). Ez az érvelés azonban vitatható, hiszen Pál eléggé szabadon kezeli az ószövetségi mondatot. A változtatások oly nagyok, hogy valójában már nem is beszélhetünk idézetről. Célszerűbb a „szabad hivatkozás” (reminiscencia) kifejezést használni. Ha az apostol az eredeti jelentéstől elvonatkoztatva szabadon újrafogalmazza az ószövetségi kijelentést, egyáltalán nem állítható biztosan, hogy az Úron ugyanazt érti, mint az *Ószövetség*. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a páli levelekben a κύριος az esetek döntő többségében Krisztusra vonatkozó fenségcím. S Krisztusra vonatkozólag a megtérés motívuma is sokkal érthetőbb és aktuálisabb. A kérdés bővebb fejtegetéséhez vö. KOCIS I., „Isten elküldte”, 132–134.

¹⁰² Erre az új szövetségre a 3,6-ban történik utalás.

¹⁰³ Az ἐστίν igeformára vonatkozólag találóan írja Erich Grässer: „Diese Kopula drückt kein Sein, sondern ein Wirken aus.” ERICH GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* 1 (ÖTK 8/1), Gütersloh - Würzburg 2002, 141. Hasonlóképpen értelmez T. SCHMELLER, i. m., 222. Krisztus és a Lélek közötti szorosabb kapcsolatra következtet MEHRDAD FATEHI, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul*, Tübingen 2000, 305.

viszi, és az Úr titkát a maga teljességében felfedi. Az értetlenség leple tehát a Lélek szívet és értelmet átformáló működése folytán tűnik el. Ő érteti meg, hogy Istennek a régi üdvrendben feltároló üdvözítő terve Jézus Krisztusra irányult és benne teljessé lett.

Az Úr Lelke jelenlétének és működésének a hatása a „szabadság” (ἐλευθερία), amely a közvetlen szövegösszefüggés alapján elsősorban az izraeliták szívében található lepel eltávolítását jelenti. Ugyanakkor a „szabadság” fogalmának megvilágításához a 18. vers is hozzájárul. A vers fordításánál nehézséget jelent, hogy a κατοπτρίζομενοι (κατοπτρίζομαι ige participiuma) kifejezésnek két értelme is lehet: „szemléljük mintegy tükörben”, illetve „visszatükrözzük”.¹⁰⁴ A szövegösszefüggésnek az első fordítási lehetőség felel meg jobban. Ha ugyanis a „visszatükrözzük” változatot fogadjuk el, akkor a keresztények Mózesrel állnak szemben, aki lepellet fedte be arcát, hogy az isteni dicsőség kisugárzása ne legyen látható. Ám a közvetlen szövegkörnyezetben már nem Mózesről van szó, hanem az ószövetségi írásokat megérteni nem tudó izraelitákról, akik csak akkor juthatnak el az igazi „szabadságra”, az Istennel való szabad kapcsolatra, ha az Úrhoz térnek. A 18. vers éppen ezt a szabad kapcsolatot mutatja be. Ebből kifolyólag a „szemléljük” értelmet kell előnyben részesíteni.

A keresztények nemcsak szemlélnek az Úr dicsőségét, hanem annak hatása alatt át is formálódnak. Az átformálás fokozatosan – „dicsőségről dicsőségre” – történik, konkrét „kivitelezője” pedig az Úr Lelke. Krisztus tehát a Lelkén keresztül részesít minket saját dicsőségében. Ez a részesedés egyelőre részleges, s majd csak a feltámadáskor lesz teljes.

Isteni lényé váló átváltozás, illetve ennek képek szemlélése által történő megvalósulása a misztériumvallások központi témája. Ám biztosak lehetünk abban, hogy Pál nem tőlük vette át ezeket a motívumokat. A „szemlélés” témája a *Kiv* 34,29–35 elbeszéléséhez kapcsolódik, az „átformálás” motívumát pedig a Szentlélekről szóló ősegyházi és páli tanításból lehet levezetni. Miként az *1Kor* 6,11 mutatja, az őskeresztény fel fogás szerint Isten Lelke az, aki a keresztségben megtisztítja, megszenteli és igazzá teszi a hívőt, s egyúttal a feltámadt Krisztus életében részesíti őt. Az átformálás folyamata nem valamiféle mágikus ak-

¹⁰⁴ Vö. VARGA ZS., i. m., 531.

tus, hanem a feltámadt Krisztussal való mind intenzívebb életközösség eredménye. Ezt az életközösséget, amelyet a Szentlélek hoz létre és közvetít, az isteni ige hallgatása és a liturgia táplálja. A Krisztus dicsőségében való mind teljesebb részesedésnek persze szükségszerű feltétele a Krisztussal való sorsközösség-vállalás a szenvedésben és a halálban: „Ez a mi mostani, könnyű szenvedésünk ugyanis a dicsőségnek igen nagy, örök mértékét szerzi meg nekünk” (2Kor 4,17).

Mivel a vizsgált szakaszban dicsőségre történő átformálásról van szó, még egy fontos összefüggésre szükséges felhívni a figyelmet. A zsidó hagyomány szerint a bűnbeeséssel Ádám elvesztette azt a dicsőséget, amely az istenképiséggel együtt járt, s ez a hiány a leszármazottjainál is jelen van (vö. Róm 3,23).¹⁰⁵ Így az átváltozás „dicsőségről dicsőségre” nem más, mint a teremtéskor kapott állapot helyreállítása, amely persze nem egyszerűen a réginek a reprodukciója, hanem újjáteremtés.¹⁰⁶ S erre az újjáteremtésre vonatkozólag is érvényes, hogy Krisztus által és Krisztusra irányultan történik. A vizsgált szöveg az utóbbi szempontot nyomatékosítja. Hiszen az átformálás célja a Krisztushoz való hasonlóság elérése, aki – miként a 2Kor 4,4-ben nyíltan ki van mondva – a maga dicsőségében Isten képmása. A megváltott ember azáltal kapja vissza az istenképiséggel együtt járó dicsőséget, hogy Isten ősképmásának létmódjában részesül.

Új ember – új életforma: Kol 3,8–10

A fentebb vizsgált szövegek három fontos szempontot tudatosítanak számunkra: 1) Krisztus, Isten képmásaként, nélkülözhetetlen közvetítő a teremtésben és az üdvtörténetben, sőt az egész üdvtörténet őreá irányul (Kol 1,15–20). 2) Az üdvtörténet végkimenetele abban áll, hogy a

¹⁰⁵ A Mózes *apokalipszise* elnevezésű apokrif iratban (amelynek másik címe: *Ádám és Éva élete*) Ádám sírva kérdezi: „Miért tetted ezt velem, hogy elveszett dicsőségem, amelyet viseltem?” A fordítás forrása: *Apokrif iratok: Apokalipszisek* (ford. KAPITÁNYFY ISTVÁN), Budapest 1997, 9. Pál a *Római levélben* ezt írja: „Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik Isten dicsőségét” (3,23).

¹⁰⁶ Vö. 2Kor 5,17: „Ezért aki Krisztusban van, az új teremtmény: a régiek elmúltak, s íme újak keletkeztek.”

megváltottak Krisztushoz válnak hasonló alakúakká, vagyis teljes mértékben részesednek Krisztus dicsőséges létmódjában (Róm 8,28–30). 3) A teljes hasonlóságot egy hosszabb folyamat előzi meg, amely a keresztségben kezdődik, s egészen a feltámadásig tart (2Kor 3,18).

Nyilvánvaló, hogy a Krisztushoz való hasonulás nem maradhat absztrakt valóság, hanem konkrétan is láthatóvá kell válnia. Ám ez a szempont az eddig bemutatott szövegekben nem jelenik meg nyíltan. Éppen ezért igen figyelemre méltó, hogy a páli korpuszban van még egy szöveg, amely témánkkal kapcsolatos, s amely éppen erre a szempontra helyezi a hangsúlyt. Ez a szöveg a *Kolosszei levél*ben található, és – az 1,15–20 himnuszától eltérően – közvetlenül a levél szerzőjének (Pálnak vagy valamelyik tanítványának¹⁰⁷) az alkotása.

Tanulságos, hogy a vizsgálandó szöveg az irat buzdító részében (3,1–4,6) szerepel,¹⁰⁸ amely különös nyomatékkal tudatosítja, hogy a keresztség lét kötelezettséggel jár együtt. A hívek a keresztség által már „feltámadtak Krisztussal” (3,1), vagyis a feltámadt Krisztushoz tartoznak. Ez lényegében annyit jelent, hogy új teremtés eredményeként „új emberré” váltak. S ennek a valóságnak, illetve ennek a méltóságnak az életmódjukban is meg kell mutatkoznia. A keresztyén semmiképpen sem élhet a „régiben”, azaz a bűnnek alávetett ember vágyai és szokásai szerint. Erre a követelményre a 3,5–11 szakaszban hívja fel a figyelmet a levélíró. Bennünket főleg a szakasz második fele érdekel:

⁸Most azonban vessétek el magatoktól mindezeket: a haragot, az indulatosságot, a rosszakaratot, szátokból a káromlást és a rút beszédet. ⁹Ne hazudjatok egymásnak, ti, akik levetettétek a régi embert cselekedeteivel együtt, ¹⁰és magatokra öltöttétek az újat, aki teremtetőjének képmására állandóan megújul a teljes megismerésig.

A 2Kor 3,18-hoz hasonlóan ebben a szövegben is azon az új valóságon van a hangsúly, amelynek teljessége még hátra van. A Krisztus-hívő tényleg új emberré vált, de egyúttal állandó megújulásra is szorul. A megújulás célja a „megismerés” (εἰς ἐπίγνωσιν), amely nyilván Isten-

¹⁰⁷ Lásd a 7. lábjegyzetben leírtakat.

¹⁰⁸ Ez is újdonságnak mondható, hiszen az eddig vizsgált szövegek mindegyike az adott levél tanító részéhez tartozik.

nek a megismerését, azaz a Vele való teljes közösséget jelenti (vö. *Kol* 1,10). A megújulás mércéje: „Teremtőjének képmása” (κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). A kifejezést a *Kol* 1,15–20 alapján kell értelmeznünk: a Teremtő nem más, mint Isten, a képmás pedig maga Krisztus. A kifejezés megértéséhez persze szem előtt kell tartani a *Ter* 1,26–27-et is, miszerint Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert. A bűn által ugyan az ember elvesztette az istenképiséggel együtt járó különleges istenkapcsolatot, de a megváltás következtében, egy új teremtés eredményeképp ismét kitüntető helyzetben tudhatja magát: Krisztusnak mint Isten ösképmásának a képmása.¹⁰⁹ Éppen ebből a tényből fakad az imperatívusz, amely nemcsak figyelmeztető jellegű, vagyis nemcsak óva int a bűnöktől. A buzdítás folytatásában ugyanis pozitív vonatkozású felszólítások olvashatók: „Öltsétek tehát magatokra, mint Isten szent és kedves választottjai, az irgalom érzületét, a jóságot, az alázatosságot, a szelídséget és a békétűrést!” (3,12). „Ahogy az Úr megbocsátott nektek, úgy tegyetek ti is” (3,13b). „Bármit tesztek, szóval vagy tettel, mindent az Úr Jézus nevében tegyetek, és adjatok hálát az Atyais-tennek általa” (3,17). Ezek a felszólítások Jézus követésére, illetve Jézus lelkületének az elsajátítására ösztönöznek, s így teszik nyilvánvalóvá: a keresztények elkötelezett életében kell megmutatkoznia annak, hogy ők Krisztus képmásai.

¹⁰⁹ „Abbild des Urbildes”: J. GNILKA, i. m., 188.

TAKÁCS GYULA

Kölcsönös immanencia a Szent János-evangéliumban

Bevezetés

A kölcsönös immanencia nem kölcsönös – immanencia, de nem egyenlők szövetsége. Jézus ezt mondja a *Búcsúbeszéd*-ben: „Maradjatok bennem – és én bennetek” (Jn 15,4). – Igen, de nem ez a kezdet. Merőben a sorrend sem. Vajon a mondat folytatólagosságot jelezne: ‘először ti – azután meg én?’ A folytatólagosság netán oksági lenne? Vagy feltétel teljesülésének függvényeként fogalmazná meg Krisztus ‘bennünk létének’ a teljesülését? Mindezekre a kérdésekre talán valami részleges – igen kicsi részt magáénak tudható – ‘igen’ válasz adható lenne. Az alapvető tény azonban az, hogy a kezdet az „Én Vagyok” [ἐγώ εἰμι - *egó eimi*] (Jn 15,1) – ahogy a parabola nyitánya tanúsítja. A kezdet a ‘Szőlőtő’ – a kezdet a ‘Jahwe’ – ‘Vagyok, Aki Vagyok’. A kezdet az az ‘Ige’, aki mindenekelőtt létezőként mindeneknek kezdete. Hiszen „minden általa lett, és kívülre semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3). És „benne teremtetett minden (...) minden általa és érte teremtetett. Ő előbb van mindennél” (Kol 1,16–17). Mivel pedig ő a ‘kezdet’, azért a ‘folytatás’ is csak ő lehet: ‘én Vagyok’ – és: ‘én Leszek’ – ti meg fogjátok tudni, mert: ‘veletek lesztek’. Veletek lesztek, mivel veletek vagyok – és minden nap, és a világ végéig, és túl azon, az eszkatonban (vö. Mt 28,20). Ezért a ma ugyanaz, mint a tegnap, és a tegnap ugyanaz, mint a holnap – mindez az ‘örök nap’, az üdvösség napja.

Mégis immanencia, mert magába ölel a Szeretet, aki nem ismer részleteket, és akiben megoszlás nincsen. Ő az Első, és az utolsó is Ő (vö. Jel

1,8). Immanencia, mert átjár úgy, mint a felkelő Nap fénye a völgyeket megtöltő hajnali ködöt. És aki fénné lényegítette a homályt, el is fogadja a ragyogást, hisz „eleve arra rendelt minket, hogy kegyelme dicsőségének dicsőítésére legyünk” (Ef 1,5), ezért és erre váltott meg bennünket (vö. Ef 1,14). Elfogadja a dicsőítést, és befogadja a dicsőségébe, hiszen tőle való, az Ő kegyelméből ered, és hasonló hozzá. Ezért méltó is, hogy fiának nevezze (vö. Lk 15,21–22), és felövezi magát, és körüljár a Szeretet (vö. Lk 12,37). Ekként kölcsönös is. Aki megkapta a hímzett stólát és ujjára húzták az örökös gyűrűjét, az bemehet a lakomára, és helyet foglal az Isten asztalánál (vö. Lk 15,22–23).

A kezdet tehát: „Én vagyok a Szőlőtő – az Igaz”, és: „Atyám a Földműves” – ő az Igaz (Jn 15,1). Az Igaz pedig Igazzá-tevő: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα [eisz to einai auton dikaion kai dikaiounta] (Róm 3,26).

Szavakat szeretnénk megvizsgálni a *Szent János-evangéliumban* – szavakat, amelyek nem csupán beszélnek az immanenciáról, hanem amelyek immanenssé válnak, behatolnak a szív és velő gyökeréig (Zsid 4,12), mint a kenyér, mint a menyegző jó bora, és nem térnek vissza dolgagezetlen, hanem megteszik, amire küldettek (vö. Iz 55,10–11).

A szavaknak kettős kockázatuk van: vagy külső felületté zsugorodnak, vagy belső tartalommal silányulnak. A szavak mind ez a kettő: forma is és tartalom is, de a kettő együtt sem teszi ki a szó lényegét – külön-külön meg éppen nem. A szó lényegi magja ugyanis a poézis, ha ezt a kifejezést a görög ποιεῖν [poiein] jelentése szerint *teremtés*-nek értjük. A szó teremtető mű, mert világot alkot, valóságot valósít meg. „Die Sprache ist schöpferisch” – mondhatnánk Heideggerrel. „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3) – írja a *Logosz*ról a *János-prológus*.

Ezen a ponton szeretnénk megragadni az előadás témáját: a *János-evangélium* misztikáját. A *János-evangélium* misztikus mű azért, mert a *Logosz* epifániája. Benne a Beszéd beszél – „aki kezdetben volt, aki Istennél volt, aki Isten” (Jn 1,1). Benne az Isten Beszéde jelként van jelen, ha úgy tetszik, szakramentális jelként, ha úgy tetszik, teremtető Szóként, de inkább mint üdvözítő történet.

Két szót szeretnénk megvizsgálni a *Szent János-evangéliumban* – igazában nem is szavak, csak töredékek, partikulák: az ἐν [en] = -ban, -ben prepozíciót és a μέσον [meszon] = közép szót. Az ἐν [en] prepozíció az evangélium *Prológusából* indul: ἐσκήνοσεν ἐν ἡμῖν [eszkénoszēn en hēmin], azaz „sátorozott bennünk” (1,14), és átjárja az evangéliumot. A μέσον [meszon] szó pedig az evangélium epilógusának tekinthető pászka-történetben bukkan fel, de előzményekkel. Amikor Jézus a feltámasztás estéjén megjelent a tanítványoknak, akkor εἰς τὸ μέσον [eisz to meszon], azaz „a középére állt” (Jn 20,19). Amikor nyolc nap múlva ismét megjelent, akkor is εἰς τὸ μέσον [eisz to meszon], „a középére állt” (Jn 20,26).

A két pont: az 1,14 ἐν [en]-je és a 20,19.26 μέσον [meszon]-ja felfogható úgy, mint az egész mű inkluzív kerete, hiszen a μέσον [meszon] az ἐν [en] tartalmának a kifejtése. „Bennünk sátorozott” – és pedig úgy, hogy ‘megállt a közepünkben’, megállt, és megmaradt ebben a relációban, „velünk maradt mindennap a világ végéig” (Mt 28,20). Úgy vette tehát sátorként magához az embert, hogy nem csupán átmeneti szállásnak tekinti, hanem ‘barátnak’ hívja (Jn 15,15), és nem szégyelli ‘testvérnek’ vallani az ég angyalai és az Atya előtt (vö. Zsid 2,11). Ha pedig a mű inkluzív kerete ez a motívum, akkor az egész mű, az egész Jézus-történet lényege ebben áll: ‘bennünk van, a közepünkben áll’.

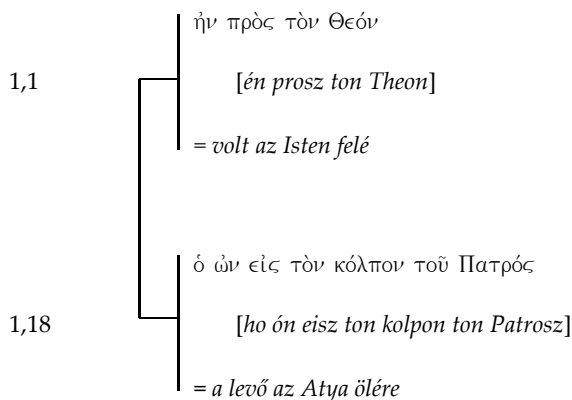
I. Az ἐν [en] = -ban, -ben prepozíció használata

A *Szent János-evangélium Prológusa* (Jn 1,1–18) felfogható úgy, mint relációk rendszere. Két típusú reláció fogalmazódik meg benne. Egyrésről az Igének az Istenhez, illetve az Egyszülöttnek az Atyához fűződő kapcsolata. Másrésről az Igének a kozmoszhoz, illetve az emberhez kapcsolódó relációja. Míg az első relációt az εἰς [eisz] = -ra, -re, felé prepozíció, illetve a hasonló jelentésű πρὸς [prosz] = -hoz, -hez, -höz jelzi, a második az ἐν [en] = -ban, -ben prepozícióval fejeződik ki.

Az 1,1-ben a πρὸς τὸν Θεόν [prosz ton Theon] = ‘az Isten felé’, ‘az Istenre irányulóan’ kifejezést találjuk. Az 1,18-ban pedig az εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός [eisz ton kolpon tou Patrosz] = ‘az Atya ölére reá’ mondat áll. Mind a πρὸς [prosz], mind az εἰς [eisz] prepozíció dina-

mikus aktív tettként írja le az Ige és Isten, illetve az Egyszülött és az Atya viszonyát. A tett, noha teljes és a végtelenséget meríti ki, de nem merevedik mozdulatlan státusszá. A tett jelleget erősíti a *προς* [*prosz*] elé helyezett ἦν [*én*] = volt *praeteritum imperfectum* igealak, amely az Istenre irányulás tettének kiterjedő, megszűnést nem ismerő voltát fejezi ki. Hasonlóan, sőt még fokozottabban a végtelenbe kiterjedő aktivitás állandóságát jelöli az εἰς [*eisz*] prepozíció elé helyezett ὁ ὢν [*ho ón*] = 'a levő' *participium imperfectum*. Mindkét esetben az akció teljessége és állandósága jellemzi az Ige és az Isten, illetve az Egyszülött és az Atya kapcsolatát.

E a két kifejezés a *Prológus* elején és végén állva inklúzióként, keretként fogható fel:



A prológos centrumában viszont, ahol újra megjelenik a *Logosz* terminus, az ἐν [*en*] = -ban, -ben prepozíció jelöli az Ige relációját, ez esetben az emberhez fűződő viszonyát. Ebben a mondatban két *aoristos*-ban álló ige írja le az Ige akcióját. Az ἐν [*en*] a *προς* [*prosz*], és az εἰς [*eisz*] prepozíció dinamikusságával szemben statikus állapotot jelöl, és ehhez igazodik a két *aoristos* igealak is, szemben az előző két *imperfectum*mal. Az ἐγένετο [*egeneto*] = lett az Igére vonatkozó történet: 'hús lett' - σὰρξ ἐγένετο [*szarx egeneto*]. Az ἐσκήνωσεν [*eszkénwszen*] pedig az emberre irányuló cselekmény: 'sátorozott bennünk' - ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν

[*eszkénószen en hémin*]. E második esemény párhuzamaként idézhetjük a *Tituszhoz írt levél*ből: „a mi üdvözítő Istenünk emberszeretete megjelent” (*Tit* 3,4). Szent Pál szava, a *φιλανθρωπία* [*philanthrópia*] ugyanazt a bensőségességet fejezi ki, mint a Szent János-i *ἐν ἡμῖν* [*en hémin*] = bennünk.

Az *ἐν* [*en*] = *-ban, -ben* prepozíció és a környezetében található két ige (a ‘hús lett’, és a ‘sátorozott bennünk’) a homogenitás kifejezése. Az Ige, aki „Istennél volt”, aki „Isten volt” (1,1), mégsem idegen az embertől sem. ‘Mindenben hasonló’ testvér és ‘együttérző’ főpap (vö. *Zsid* 2,17).

A *Prológus*ban nem csupán a középpontban, hanem a teljes Korpuszban az összetartozás, az Igének a világra, az emberre való irányultsága fejeződik ki: „a világosság a sötétségben világít” (1,5); „a világba jött – a világban volt” (1,10); „övéi közé jött” [*εἰς τὰ ἰδία* – *eisz ta idia*] (1,11); „mi láttuk” [*ἐθεασάμεθα* – *etheaszametha*] (1,14b); „mi vettünk az ő teljességéből” (1,16).

Ezekben a kifejezésekben az Ige ember-irányú magatartásának megfelelő párhuzam az ember pozíciója. A látás-befogadás, illetve a vétel a bentlévővel való azonosulás. Az első *Szent János-levél* elején az Ige ‘látottsága’ a vele való ‘közösség’, a *koinónia* megfelelője. „Az Élet megjelent [*ἐφανερώθη* – *ephaneróthé* = láttatott] (...) mi láttuk (...) közösséget bírunk az Atyával és az Úrral.” (1Jn 1,2,3).

A „sátorozott bennünk” (1,14) kifejezésben a ‘sátor’ terminus felidézi a szövetségkötés szentélyét, a szent sátor, ahol Isten a vele szövetséges néppel való együtt-létét, a közöttük-lakást valósítja meg, mintegy teszi láthatóvá. A *Kivonulás könyve*ben a szövetség megkötését leíró 24. fejezet után a 25,8-ban ez áll: „Készítsd nekem szentélyt, hogy közöttük lakjam”. A szent sátor az „égi minta szerint” (*Kiv* 25,9) kell elkészíteni. Ez az „a nagyobb és tökéletesebb sátor [= σκηκή - *szkéné*], amelyet nem ember keze alkotott, vagyis nem ebből a világból való” (*Zsid* 9,11). Nem ebből a világból – de ebben a világba alászállott. Alászállott, hogy vele legyen, hogy közöttük lakjon. És alászállott azért, hogy felemelje Önmagához a világot, az embert, akit „úgy szeretett” (*Jn* 3,16). Szerette – és egyet sem akart elveszíteni közülük, a századikat sem. Hiszen éppen azért jött, hogy megkeresse az elveszetteket, és hazavigye őket. Amikor tehát „felment a magasba, magával vitte a foglyokat” (*Ef* 4,8).

Önmagában készített helyet, sok helyet, mert azt akarta, hogy 'vele legyenek, ahol ő van, és lássák a dicsőséget' (Jn 17,24). Azt akarta, hogy 'egy legyenek az Egyetlennel', egyek Benne (vö. Jn 17,21).

A sátor az együtt-lét, az együtt-élet jelképe. A *Jelenések könyve* beszél az „Isten sátoráról”, és arról, hogy „az emberekkel” (Jel 21,3) van. Vajon a sátor van az emberekkel? Nemde inkább az Isten van velük. Az Isten olyan, hogy semmi el nem választ tőle – mert „az Isten Szeretet” (1Jn 4,16), olyan Szeretet, aki 'Jézus Krisztusban-i' (Róm 8,39), olyan 'Atyai' az Isten, amilyennek a Jézus Krisztust látók látták, és tanúsították. A sátor annak az intimitásnak jelképe, amely intimitás az ember egyesülése Istennel, az ember Istenben való léte. Hiszen a *Jelenések könyve* említett mondata így folytatódik: „és sátorozni fog velük” (Jel 21,3). A *futurum* itt abszolút, időtől nem korlátozott jövőt, örök maradandóságot jelöl.

A „maradandó város” (Zsid 13,14) az a 'közösség' [= κοινωμία – *koinónia*], amelyet 'bírunk az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal' (1Jn 1,3). A κοινωμία [*koinónia*] szó a κοινός [*koinosz*] melléknévből képzett főnév, *egységet, együttességet* jelent, jelenti a közös háztartásban, családban élők összetartozását. Az ember nem idegen az Istentől, nem jövevény, és nem szolga. Az ember 'családtag', hatalmat és képességet kapott, hogy „Isten szülötte” (Jn 1,12) legyen, hogy részesüljön „annak teljességéből”, aki „az Atya Egyszülötte” (Jn 1,14.16), aki „barátnak” (Jn 15,15) nevezte, és hívó szavával újja is teremtette.

Ez az ember az Istenben marad. Az ἐν [*en*] prepozíció jelentésének kiteljesedése a μένειν [*menein*] = maradni ige. A μένω [*menó*] latin megfelelője a *maneo* és így az ἐν [*en*] – *in* prepozícióval összetéve eljutunk az 'immanencia' fogalmához. A *Szent János-evangélium* első tanítványai Jézus kérdésére: „Mit akartok?” kérdéssel válaszolnak: „Hol lakol?” – pontosabban: „Hol maradsz?” [Ποῦ μένεις? – *Pou meneisz?*]. És válaszolnak azzal, hogy „nálá maradtak” (Jn 1,38–19). „Óra, mintegy tizedik volt” – jegyzi meg az esemény elbeszélője (Jn 1,39). A kifejezés 'estefelé', délután 4 óra körüli időpontot jelöl. Az „azon napon” a mondatban az este kezdődő 'egész nap' tartamát jelölheti, így tartós maradásra utal. A jelenet emlékeztet az emmauszi tanítványok 'estéjére', akik az időpontra utalva kérik a 'maradást': „Maradj velünk, mert esteledik, és lehajolt már a nappal” (Lk 24,29). – És „velük maradt”. És a láng bizonyá-

ra nem tűnt el a szívükből, mert nemcsak a „szemük nyílt meg, hogy felismerjék”, hanem a szívük tágult ki inkább (vö. *Lk* 24,31–32), hogy ‘az ajtóban álló és zörgető bemenjen és vele étkezzék, ő meg ővele’ (*Jel* 3,21).

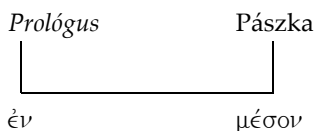
A tartósság, a maradandóság mellett a bensőség, az intimitás a ‘maradás’ jellemzője, hiszen a maradás – nála, vele – benne maradás. „Maradatok bennem” (*Jn* 15,4) – mondja Jézus a *Szent János-evangéliumban*. És a benne-maradás bensőséges voltát fokozza a kölcsönösség, hiszen így folytatja: „és én bennetek”. A kölcsönös interreláció parabolisztikus képe a szőlőtő és a szőlővesszők hasonlata (*Jn* 15,1–8). Az intimitás kifejezése a jelenethez tartozó ‘öröm’: „Ezeket azért mondom nektek, hogy az én örömöm legyen bennetek is, és teljes legyen az örömötök” (*Jn* 15,11). Erre a „teljes örömrre” utal a „közösség” kapcsán az első *Szent János-levél* is (vö. *1Jn* 1,4). Az öröm a lakoma hangulatát idézi fel, a lakoma pedig a messiási menyegző ünnepe, Isten násza az emberrel, ahogy Ozeásnál olvassuk: „Eljegyezzetek magammal örökre, eljegyezzetek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel. Eljegyezzetek hűséggel, hogy megismerd az Urat” (*Oz* 2,21–22).

A bensőség és az állandóság más képpel történő kifejezése a szamariai asszonyoknak mondott szavak: „Aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, az nem szomjazik meg soha többé, mert a víz, amelyet én adok, örök életre szökellő vízforrás lesz benne” (*Jn* 4,14). Az ember többet tehet, mint amennyire emberként képes lehetne. Legyen bár nagy, mint ‘Jákob atya’, az általa adott kút mégiscsak φρέαρ [*frear*] = ciszterna, mégsem forrás, mégsem élő élet. Aki azonban Önmagát áldozta fel, mert úgy szeretett, Ő valóban „élő forrás” [πηγὴ ὕδατος – *pégé hüdatosz*] (vö. *Jn* 4,12.14). Ő valóban „az élet kenyeré” (*Jn* 6,35). És Ő azt mondotta: „Aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, az bennem marad, én meg benne” (*Jn* 6,56).

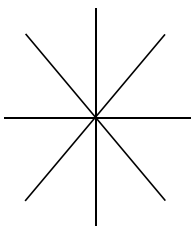
II. μέσων [*meszon*]

A *Prológus* ἐν [*en*] prepozíciójában, és ehhez kapcsolódóan az evangéliumot átítató, bensőségességet leíró képekben, a lakás, a maradás, a vízforrás, a szőlőtő és szőlővesszők hasonlatában, a ‘benne maradni’,

‘nála lenni’ kifejezésekben immanens interreláció fogalmazódik meg. Az ember teremtmény voltaához képest transzcendensen, Istenhez viszonyítottan divinizáltan ‘új’-ként jelenik meg. Ehhez a mű elejéről kiinduló vonalhoz illeszkedik a mű záró ciklusában, a pászka-eseményt leíró Passió-Feltámadás jeleneteiben felbukkanó másik kulcsfontosságú terminus, a μέσον [*meszon*] = közép. A két terminus az egész mű inkluzív motívumaként fogható fel.



Feltámadása estéjén, amikor Jézus megjelent a tanítványoknak, „a középre állt” [ἐστῆ ἐν τῷ μέσῳν – *eszté eisz to meszon*] (Jn 20,19). A jövetel iránya és célpontja [εἰς – *eisz* = -ra, -re, felé], a jövetel eredménye és megnyugvása [ἐστῆ – *eszté* = állt] ‘a’ közép. Képileg a tanítványok centrumát jelenti ez a hely-meghatározás. A középpont a körülötte lévőek egységét jelenti. A kör-vonal minden pontja egy a középponttal, mert valamilyen láthatatlan sugár egységbe köti vele. Valamiképp a középpont kisugárzása létesíti és alkotja az alakzatot. A középponttal egységben lévő pontok ezen reláció okán vannak egymással is együtt. A közép mint családot tartja össze a ‘testvérré’ tetteket. A középpont olyan, mint József, aki magához hívja a testvéreket, és asztalához úgy ülteti őket, mint családot: „a legidősebbtől a legfiatalabbig, koruk szerint” (Ter 43,33). A középpont nem elkülönül, hanem kiárad, olyan, mint a forrás: odaadja életét a sokaságért.



A második megjelenés alkalmával ugyanez történik. Jézus ekkor is „jött (...) és állt a középére” (Jn 20,26). Ez alkalommal – talán az előző, egyesítő jövetel és középen állás következményeként – a szöveg reflektál a tanítványok egységére is. A tanítványok ekkor „bent” [= ἐσω – *eszó*] vannak, és „Tamás velük”.

A Szent János-evangéliumban található egy harmadik megjelenés is. A harmadik az előző kettőhöz kapcsolódó trilogikus láncolat tagjaként fogalmazódik meg. Az „ezek után” szavak és az „ismét” szó (21,1) visszautal az előző két megjelenésre. Ez alkalommal azonban nem találjuk a ’közép’ terminust. Viszont megtaláljuk az „állt” [ἔστη – *eszté*] igét. Az ige kiegészítéseként pedig ’a partra’ [εἰς τὸ αἰγιαλόν – *eisz to aigialon*] hely-meghatározást, és a ’reggel’ [πρωῖας – *próiasz*] idő-meghatározást találjuk (Jn 21,4).

Az „állt a középére” (20,19.26) és az „állt a partra” (21,4) kifejezések párhuzamba állíthatók, e második formula azonban túl is haladja az előzőt. A ’partra áll Feltámadott’ is vonatkozási és összegyűjtő pont, ilyen értelemben centrum az éjszakai halálszat fáradalmában és hiábavalóságában ’széthulló’ tanítványi csoport számára. Jézus, mint a család fője „hívta őket: „Gyertek, egyetek!” (Jn 21,12). A ’part’ megjelölése azonban a 21,4-ben: αἰγιαλόν [*aigialon*] – eltér a 21,8.9.11-ben háromszor található ’partot’ jelölő terminustól: ἡ γῆ [*hé gé*] = a föld. Az αἰγιαλόν [*aigialon*] az αἶξ [*aix*] = tűzszerű tünemény és a ἅλιος [*haliosz*] = *tengeri* szavak összetételéből származik. Az αἶξ [*aix*] összefüggésben állhat a napfelkeltét jelölő πρωί [*prói*] időhatározó szóval. Jézus ekkor nem ’jön’, hanem mint a felkelt Nap fénye ’áll’.

A ’közép’ terminus nemcsak a feltámadás jeleneteiben, hanem a passió során is hangsúlyos szerepet kap. A Jn 19,18 így írja le Jézus keresztre feszítését: „Ott keresztre feszítették – s két másikat is vele, jobb és bal felől – középen pedig Jézust”. Azáltal, hogy Jézust két másikkal együtt feszítik keresztre, Jézus pozíciója a ’közép’ lesz. A mondat a μέσον [*meszon*] szót használja. A két másik pedig ’vele van’ [μετα – *meta*]. Jézus középponti helyzetét erősíti a „jobb és bal felől” részletezés is. A görög szöveg az ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν [*enteuthen kai enteuthen*] kifejezést használja, amelyet az ’innen és innen’ formában adhatnánk vissza. Az ἐντεῦθεν [*enteuthen*] szó az ἐν [*en*] = -ban, -ben prepozícióból, a -τεν-

[*teu*] gyökből és a -*θεν* [*then*] képzőből tevődik össze. A -*τευ*- [*teu*] gyök jelentése a *τεύχω* [*teukhó*] igében: készít, ácsol, kovácsol, sző. A szó az egységgé formálást fejezi ki. Ugyanezt a jelentést erősíti az *ἐν* [*en*] = -ban, -ben prepozíció is, továbbá a 'vele' kifejezés *μέτα* [*meta*] prepozíciója. A Jézussal egygyé kovácsoltak, egygyé szőttek – egygyé ácsoltak egységet a középpontban felfeszített Jézus alkotja.

A megfeszített Krisztussal való együttesség megfogalmazódik a *Gal* 2,19-ben is: „Krisztussal együtt keresztre vagyok szegezve” – itt a *συν* [*szün*] = -val, -vel prepozíció jelöli az összetartozást. A kereszthalálban való egység Krisztussal a feltámadott életben való egységre irányul. A *Galata-levél* idézett mondatában az „Istennek éljek” és a „Krisztus bennem él” kijelentések veszik körül a „Krisztussal együtt keresztre feszítettem” középponti állítást. Hasonló gondolat fogalmazódik meg a *Római levél* 6. fejezetében is: „Ha halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is” (*Róm* 6,5). Itt Szent Pál a *σύνφυτοι* [*szünphütoi*] = együtt-ültetettek kifejezést használja. Jézus a vele együtt megfeszítettnek *Szent Lukács-evangéliumában* megígéri: „Még ma velem leszel [*μετ' ἐμοῦ ἔσῃ* – *met' emou eszé*] a paradicsomban” (*Lk* 23,43).

Jézus középponti pozíciója a szolgálat, a sokaságért odaadottság állapota. A *Szent Lukács-evangéliumban* a versengő tanítványokkal szemben önmaga példáját állítja: „Én úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál” (*Lk* 22,27). A mondatban a „közöttetek” az *ἐν μέσῳ ὑμῶν* [*en meszó hümin*] = középső szóval fejeződik ki. A *Jelenések könyvében* a „sok angyal, az élőlények és a vének” nem versengő módon, mint a tanítványok [*φιλονεικία* – *philoneikia* = veszekedést szerető], hanem „a trón körül” [*κύκλῳ τοῦ θρόνου* – *kükló tou thronou*] vannak (*Jel* 5,11). Azaz nem konfrontálódva egymással, hanem arccal a középpont felé fordulva, koncentrálna dicsőítik a Trónon álló Bárányt.

Ilyen harmonikus, homogén csoportot alkotnak a Jézus kereszttjénél állók: „az ő anyja, anyjának nővére, Mária, aki Kleofás felesége volt, és Mária Magdolna” (*Jn* 19,25). Ők „Jézus keresztye mellett” [*παρὰ τῷ σταυρῷ* – *para tó sztauró*] állnak, vagyis 'végig a keresztnél', a kereszt vonalát követve, Krisztusra, a Keresztfeszítettre koncentrálna, ahogy Szent Pál is csak Krisztusról, a Keresztfeszítettéről akar tudni

(vö. 1Kor 2,2). Ezt a lelkületet, mint a pártoskodók versengésének ellenpéldáját állítja. Az összetartozás fejeződik ki azzal is, hogy a tanítvány a házába [εἰς τὰ ἰδία – *eisz ta idia*] = sajátokba fogadta az anyát (Jn 19,27).

A pilátusi per során – ha nem is a μέσον [*meszon*] = közép szó alkalmazásával, de a pozíció rekonstruálásával Jézust közép-helyzetben látjuk. Az ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος [*ekathiszen epi bématosz*] (Jn 19,13) kifejezést mind grammatikailag, mind a szövegösszefüggést figyelembe véve értelmezhetjük az ige tranzitív, tárgyas jelentésével – vagyis: „ültette székre”, tudniillik Jézust. A kifejezést ugyan általában ma intranszítív, tárgyatlan jelentéssel szokás értelmezni: „ült székre”, tudniillik Pilátus. Viszont számos szerző lehetségesnek tartja a tranzitív értelmet, például Sanders, Barrett. Jelentős szerzők valószínűnek tartják, hogy itt az ‘ültette’ tárgyas értelemben szerepel az ige, például Harnack, Holtzmann, Westcott, Loisy, Corrsen, de la Potterie, Panimolle, Dauer, Haenchen. A tradícióból is ismerünk olyan szövegeket, ahol ezt a jelenetet mint Jézus székre leültetését fogalmazzák meg. Így az apokrif *Péter-evangélium* II,7-ben és Jusztinosz *Apológiájában* I.35,5-ben, ahol ez áll: „Bírói székbe ültette, és mondta: Ítélj fölöttünk, Igazság Királya!”.

A mondatban Pilátus neve az igétől meglehetősen távol, az előző mondat elején fordul elő, míg az „a Jézust” tárgy közvetlenül az ἐκάθισεν [*ekathiszen*] ige előtt áll. Így a szövegösszefüggés szerint valószínűbb e két szó összetartozása. A görög nyelvtan szabálya szerint tranzitív ige esetén a tárgyat nem kell ismételni: „kivezette a Jézust, és ültette székre”. Amennyiben egyértelművé szeretné tenni az esemény szokatlansága miatt, megismételhetné az αὐτον [*auton*] = őt tárgyat, azonban ennek hiánya nem jelenti, hogy az ige nem Jézusra, mint a mondat tárgyára vonatkozik. Megjegyezhetjük még azt, hogy az ἐπὶ βήματος [*epi bématosz*] kifejezésben a βήμα [*béma*] = szék, névelő nélkül áll. Amennyiben a névszó Pilátus bírói székére, a *bema tribunalis*-ra, a *sella curulis*-ra vonatkozna, várnánk a határozott névelő alkalmazását, bár a görögben ez nem szükségszerű.

Az utolsó vacsora étkezési jelenetét rekonstruálva szintén közép-helyzetben találhatjuk Jézust. A hellén étkezési szokás szerint a *triclinium*, a három oldalról kerevettel körülvett asztal kerevetei, a *lecti triclinares* elnevezése: *lectus summus*, *lectus medius* és *lectus imus*, azaz fel-

ső, középső és alsó kerevet. A főhely a *lectus medius* első helye. Jézus mint a közösség fője ezen helyezkedett el, tehát a csoport közepén volt.

Összefoglalás

A kölcsönös immanencia címén két szót vizsgáltunk a *Szent János-evangéliumban*: az ἐν [en] = -ban, -ben prepozíciót és a τὸ μέσον [to meszon] = a közép főnevet. Mindkettő a bensőséges összetartozást, az immanenciát fejezi ki.

A két szó – a *Prológusban* és a *Pászka-történetben*, vagyis a mű nyitányában és zárásában elhelyezkedve – inkluzív szerepet tölt be az egész mű számára. A keret úgy értelmezi a jézusi mű egészét, az evangélium korpuszát, mint az Isten és az ember bensőséges összetartozásának, kölcsönös immanenciájának megvalósítását. Ez az összetartozás megfelel a 'szövetség' fogalmának. Jézus az új és örök szövetség megalkotója. Ez a szövetség a szívben, a bensőben történik, törvénye a szívbe írt törvény (vö. *Jer* 31,31), törvénye az Isten benne-lakása az emberben, a 'bennünk sátorozás' inkarnációja.

Ezek a kifejezések a kölcsönös immanencia megfogalmazásával arra a misztikára világítanak rá, amely átjárja nemcsak *Szent János evangéliumát*, hanem az egész *Újszövetséget*, sőt a teljes kinyilatkoztatást. Isten úgy nyilatkoztatta ki magát, hogy ő maga jelent meg az ember számára „beszélvén rég az atyákhoz prófétákban, a napok végén beszélt nekünk Fiúban” (*Zsid* 1,1–2). Mondhatnánk: beszélt nekünk önmaga mivoltában, hogy „lássuk Őt úgy, amint van” (*1Jn* 3,2). Tette pedig ezt azért, mert szeretete az ember iránt gazdag, mint a fény – kiáradó és magához vonzó szeretet. „Jóságában és bölcsességében kinyilatkoztatta magát (...) Lángoló szeretetének gazdagságából, mint barátaihoz szól az emberekhez, meghívja saját közösségébe.” (*Dei Verbum* Konstitúció 2).

GYURKOVICS MIKLÓS

Az „Istenhez hasonlónak válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében

1. Bevezető kérdés: Misztika vagy erkölcstan?¹¹⁰

A címben olvasható „Istenhez hasonlónak válás” fogalma a görög ὁμοίωσις θεῷ kifejezésének tartalmához áll a legközelebb.¹¹¹ El kell ismerni, hogy az átlagember értelmezésében az Istenhez hasonlónak válásról szóló írásoknak már a címe is túlságosan elvont. Az alábbi gondolatokkal e közhiedelmet szeretném megcáfolni, sőt bizonyos értelemben az átistenülés eszméjének „földhözragadt” aspektusait szeretném ki-domborítani. Az „Istenhez hasonlónak válás” fogalma elsősorban egy fejlődésről szóló antropológiai elmélet végső céljáról árulkodik. Nyilvánvaló, hogy e végső cél Isten, az a magasztos abszolútum, aki szellemi természetű, és mégis a róla szóló ismeretek az anyagi világon keresztül válnak közölhetővé. A szellem és az anyag, a teremtet és a teremtetmény

¹¹⁰ Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen teológiájának és antropológiájának eredményes kifejtéséhez kötelezően meg kell vizsgálnom a hellén bölcseletből származó forrásokat, melyek értelmezése nélkül csak féligazságokat közölnék. Ezen a helyen a nem biblikus alapú bölcséleti szövegek értelmezésének egy rövid összefoglalóját közlöm. Részletesebben egy még nem közölt publikációmban fogok rá kitérni: Az „Istenhez hasonlónak válás” eszméje a hellén bölcséleti források szerint.

¹¹¹ Témánkban még a következő fogalmakat is érdemes megemlítenünk, amelyek mind az ember istenivé válását, megistenülését, illetve átistenülését fejezik ki: θεῶν, θεοποίησις, θεώσις.

között pedig az embert látjuk. Azt az embert, aki létében sohasem stagnál, hanem hol lefelé zuhan, hol felfelé kapaszkodik. Máskor pedig inkább az emberi tehetetlenség által megbélyegezett „mélybetaszítottként” vagy „magasba-emeltként” látjuk őt, az Isten és az istenek hatalma alatt élő antik embert. Az „Istenhez hasonlónak válás” fogalmának a lényegét két pontban fogalmazhatjuk meg: 1) Az ember változásra képes értelmes lény, ezért szellemileg is folyamatos mozgásban van. 2) Mint minden mozgásnak, úgy az ember szellemi változásának is iránya, célja, sőt végső állomása is van. Ezért azt is mondhatjuk, hogy az „Istenhez hasonlónak válás” témája a vizsgált antik szerzők eszkatológikus vízióival is egybeesik. Továbbá pedig nyomatékositánunk kell, hogy a változás kiindulópontja ugyanannyira meghatározó, mint a vég, vagyis az emberiség eredete némileg előrejelzi a véget is. Az antik, főleg platonista világszemléletben az eredet és a vég között ugyanis a változás színtere helyezkedik el, ide tartozik a mindenséget alkotó mester gondolata (vagy a mindenséget alkotó gondolat), amelyből az értelemmel bíró ember lelke és a kozmosz származik, továbbá a kozmoszban lévő civilizált társadalom, ami egyszerre emberi és isteni mű, és ugyanakkor állampolgárt szülő és formáló közeg is. Mivel e civilizált társadalom állampolgárai válnak Istenhez hasonlónak, ezért e magasztos isteni hasonlóság jellemvonásai társadalmi és erkölcsi jellemvonások is. Ez az a pont, ahol a misztikus cím szertefoszlik, és a városok utcáin zajló világgal találjuk magunkat szembe, miközben továbbra is az Istenhez hasonlónak válás folyamatáról beszélünk, csak hogy most e folyamat színtere a társadalmi közélet. Vizsgált gondolkodóink az átistenülés misztikáját nem enigmatikusan akarják ábrázolni, hanem éppen ellenkezőleg, útmutatásaikkal elsősorban a közjót szolgálják, és példamutató életvitelre serkentenek. Az ilyen elveket követő ember, polgár életében a tökéletes, jó, alkotó és igazságos Isten válik (istenek válnak) nyilvánlónak.

2.

2.1. Platón

Platón dialógusaiban több helyen is megtalálhatjuk annak a tanításnak és egyben emberi vágnak a kifejeződését, mely szerint az emberi lélek a földi élet lezárása után nemcsak halhatatlan, hanem egyenesen isteni-vé is válhat.¹¹² Témánkban a legismertebb platóni szöveg a *Theaitétosz* 176a-b.c-ből származik, ahol nyomon érhetjük az istenhez hasonlóná válás (ὁμοίωσις θεῷ) kifejezését is,¹¹³ és egyben annak társadalmi és erkölcsi vonatkozásait is.¹¹⁴ Platón nyilvánvalóvá tette, hogy az erkölcsös ember igazságossága, mértékletessége és jósága mindenekelőtt társadalmi és kozmikus relációban mutatkozik meg, erről az emberi élet külső megnyilvánulásai is árulkodnak. A szemlélet által, bölcséleti és egyben spirituális úton is, azt az erkölcsi princípiumot világíthatjuk meg, ami az ember megnyilvánulásai mögött áll. Platón úgy vélte, hogy egyrészt a helyes cselekedetek forrásai az isteni példákban táplálkoznak; másrészt a helyes cselekedetek célja a transzcendens isteni állapot elérése. Ez az elmélet és gyakorlat, a testi cselekedet és szellemi tevékenység, az

¹¹² Az „istenhez hasonlóná válás” tanáról Platónnál vö. SALVATORE LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino: la homoiosis theo nella filosofia di Platone*, la prefazione di Thomas Alexander Szlezák, Milano 2006; JOHN M. ARMSTRONG, *After the Ascent: Plato on Becoming Like God*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), 171–183; JOHN DOUGLAS TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Études” 6, Louvain - Paris 2001, 448–456, 475–478; JULIA ANNAS, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca/NY 1999; DAVID SEDLEY, “Becoming Like God” in the *Timaeus* and Aristotle, in T. CALVO and L. BRISSON (szerk.), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IVth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, 327–339; BRUNO BELLETTI, *La dottrina dell’assimilazione a Dio in Platone*, in *Humanitas* 37 (1982), 937–949.

¹¹³ A következőkben az antik és a nem keresztény források elemzésénél kerülöm a nagy „I” betűs „Isten” írását.

¹¹⁴ PLATÓN, *Theaitétosz* 176a-b.c: „Éppen ezért arra kell törekednünk, hogy innen minél hamarabb amoda meneküljünk. A futás pedig abban áll, hogy lehetőség szerint minél hasonlóbba váljunk az istenhez (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); s ez a hasonlóság a bölcsességgel párosult igazzá és szentté válás. C, [...] és nem más ez a hasonulás, mint az, hogy mentől igazságosabbá válik az ember”. (Kárpáthy Csilla ford.)

állampolgári magatartás és az isteni életmód, a tanulás és a tanítás dialektikája, aminek a célja az, hogy az istenhez hasonlítani akaró embert városában halála után felejthetetlen példaként tiszteljék, és hogy a lelke örökké éljen.

Platón a *Gorgiasz* című művében a szónokok példamutató társadalmi szerepkörét nyomatékosította, ezért feladatukra fáradhatatlan tanulás-sal és szemlélődéssel kell készülniük.¹¹⁵ Úgy vélte, hogy az ember igazán hatékony szellemi tevékenységet (az örök Ideákon való elmélkedés, visszaemlékezés [mivel a lélek preegzisztens], tanulás),¹¹⁶ csak a „lélek szemével” fejthet ki.¹¹⁷ A „lélek szeme” az emberi lélek értelmes része, ami a dialektika és a tanulás útján már a földi élet során is égis emelkedhet fel,¹¹⁸ hogy ott a „Valós Létezőt” szemlélje, illetve értelméből részesüljön.¹¹⁹ E szellemi részesedés által az emberi lélek eredeti mennyei helyére, illetve állapotába tér vissza.¹²⁰

¹¹⁵ Vö. PLATÓN, *Gorgiasz* 459d–460c; *Phaidrosz* 275c–278a; SALVATORE LAVECCHIA, *Una via che conduce*, 53–54.

¹¹⁶ Vö. PLATÓN, *Phaidrosz* 249c; *Állam* 500c.

¹¹⁷ A „lélek szeme” értelmezéséről vö. JOHN DILLON, „The Eye of the Soul”: The Doctrine of the Higher Consciousness in the Neoplatonic and Sufic Traditions, in *The Platonic Heritage. Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity*, Burlington - Farnham 2012, XXVI, 112–122. J. Dillon először Platón, majd pedig Plótinosz gondolatai alapján részletesen kitér az ember, az emberi lélek és az emberi „én” istenhez hasonlónak válásának folyamatára. Az alábbi szövegrészletekre hivatkozik: PLÓTINOSZ, *Enneadész* I,1,10,1–15; III,7,11,15–35; IV,7 (2),1–25; IV,7 (10), 1–52; VI,4 (22),14,1–30; VI,5,7,1–15.

¹¹⁸ Vö. PLATÓN, *Állam* VII 533d; *Lakoma* 219a; *Timaiosz* 45b–C; 90d. A fentiekhez hasonló gondolatokat olvashatunk még Alkinoosznál is; vö. *Platón tanítása* (= *Did.*) XVIII.

¹¹⁹ Alexandriai Kelemen is utal a „lélek szemének” a felemelkedésére, azonban annak ellenére, hogy nagyra tartja az emberi tudományokat és a dialektikát, mégis azoknál még hatékonyabbnak tartja a *Szentírás* tanulmányozását (kinyilatkoztatott isteni bölcsesség), mivel a kinyilatkoztatás közvetlen utat nyit a valódi igazság felé: PLATÓN, *Állam* VII 533d, in ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* I,1,10,1.

¹²⁰ Vö. PLATÓN, *Phaidrosz* 247c–e; HEINRICH FRIEDEMANN, *Platone, La sua forma. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Lacchin*, Milano 2012, 221–245. Keresztény oldalról megfigyelhetjük, hogy Alexandriai Kelemen szerint az *Isteni Logoszból* való részesülés következtében megvilágosul és újjászületik az ember, e megvilágosodás a Mennyek Országába szükséges belépő; vö. PLATÓN, *Phaidrosz* 246a; 248a–249a, in ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* V,2,14,1–18,9; *Strom.* V,2,13,4). A *Strom.* V,3,16,2–4–

Platón tanítása szerint tehát az ember egyrészt a lélek racionális mi-voltának köszönhetően istenivé válhat¹²¹ – ez úgymond az átistenülés antropológiai adottságának az első kritériuma.¹²² Másrészt azonban, a társadalmi életben szereplők esetében (őr, jogász, a szónok és a filozófus) Platón azt is hangsúlyozta, hogy a köztisztviselőknek a természetfeletti örök igazságokat önmaguknál is jobban kell szeretniük. Ugyanebből a szeretetből az is következik, hogy a jó polgárok saját lényüket az örök igazságok mögé, és nem elé állítják. Másként szólva, a társadalmi közéletben szereplő személyek nem saját maguk bölcsességét, és ezáltal saját egójukat akarják reflektorfénybe állítani, hanem a mindeneknél jobban szeretett örök igazságokat. Aki tehát szereti a szépet és a jót, szeretettel szemléli őket, és e szeretetből háttérbe szorítja önmagát, hogy beszédén és cselekedetén keresztül ne saját személye „villanjon ki”, hanem az örök szép és jó ideája tündököljön; ezáltal pedig cselekedeteiből mások számára is követendő, tiszta erkölcsi prototípusok születnek.¹²³ Platón tehát azt tanította, hogy az ideákat szemlélő ember életvitelében, a társadalomban kifejtett cselekedeteiben az örök és tökéletes ideák harmóniája ragyog vissza. Egész életében cselekvő módon arra törekszik, hogy a társadalmat harmonikusabbá, jobbá és igazságosabbá tegye. A bölcs tehát nem menekül a világtól, hanem a világot tevékenyen jobbá akarja formálni. Pontosabban fogalmazva: cselekedeteivel, döntéseivel és elveivel a rossztól és a széthúzásból a jóba és az építő szépbe menekíti át az egész társadalmat. Ennek az alkotó és harmonizáló emberképnek prototípusa az alkotó, formáló és harmonizáló kozmikus *Démiurgosz*. Ebből a megfontolásból kiindulva teljesen érthető, hogy Platón

ben Kelemen azt írja, hogy az igazak Isten *Logos*zát (Ideák teljessége / Isteni Igazság) szemlélik. Továbbá vö. PLATÓN, *Állam* V,475e, in ALEXANDRIAI KELEMEN, *Strom.* I,19,93,3; V,3,16,2 (*Jn* 14,6).

¹²¹ PLATÓN, *Timaiosz* 45d. Majd később Alexandriai Kelemennél a *Prot.* 11,113,2-ben látni fogjuk, hogy ő is a *Timaiosz* 45b–d-re támaszkodik, azonban megváltoztatja a platóni szöveg eredeti értelmét, mivel az írásban szereplő tüzes napot az *Isteni Logosszal* azonosítja, akivel az emberi értelem (nap) rokon kapcsolatban áll.

¹²² Vö. PLATÓN, *Szofista* 216b; *Állam* 589c–d; S. LAVECCHIA, *Una via che conduce*, 68–78.

¹²³ Vö. PLATÓN, *Gorgiasz* 482a; *Lakoma* 210a–e; 211c–212a; *Állam* 400d–403c; *Törvények* 966a–968b.

meggyőződése szerint az örök Ideák szerint élő ember lelke a halála után a „boldogok szigetére” kerül,¹²⁴ a földön pedig az állam „mint isteni lényt áldozatokkal tiszteli”.¹²⁵

2.2. Sztoikus filozófia

Khrüszipposz (Kr. e. 279–206) az istenekről úgy nyilatkozott, hogy ők nem olyanok, mint az emberek (nem antropomorf szemlélet), azonban az emberek istenekké változhatnak.¹²⁶ E magasztos cél lehetősége az isteneket és az embereket irányító közös világelvre alapozódik, amit értelemnek és törvénynek is hívhatunk. Amikor az antik sztoikusok a természet törvénynek a követését tanácsolták, akkor tanításuk bizonyos aspektusai nem is álltak olyan távol a fent kifejtett platóni tanítástól sem.¹²⁷ Ugyanis elképzelésük szerint a kozmoszt vezérlő törvények és elvek felismerése és az azok alapján megélt élet garantálja az emberi közösségek helyes működését és az egyén boldogságát is.¹²⁸

¹²⁴ Vö. PLATÓN, *Gorgiasz* 526c.

¹²⁵ Vö. PLATÓN, *Állam* 540a–c; 613a–b.

¹²⁶ KHRÜSZIPPOSZ in PHILODÉMOZS, *De pietate* c 11; SVF II [B.f] 1076. SVF: *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, HANS VON ARNIM (szerk.); *Indexes*: MAXIMILIAN ADLER (szerk.), Stuttgart (1903–1905, 1924) 1964.

¹²⁷ Vö. JULIA ANNAS, *The Morality and Happiness*, Oxford 1993, 159–179; BETEGH GÁBOR, *Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003), 273–302; KATHLEEN GIBBONS, *Moses, Statesman and Philosopher: The Philosophical Background of the Ideal of Assimilating to God and the Methodology of Clement of Alexandria's Stromateis* 1, in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), 156–185; 165–168; *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Bd.1. *Altertum*, WILHELM TOTOK - HORST D. FINKE - HELMUT SCHRÖER (eds), Frankfurt am Main 1997, 480–491; *Sztoikus etikai antológia*, Válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a fogalommutatót írta: Steiger Kornél, Budapest 1983. A további témához illő szakirodalom végett a fent említett tanulmányok hivatkozásai bőséges anyagot szolgáltatnak.

¹²⁸ Vö. ZÉNÓN SVF I [A] 183; KHRÜSZIPPOSZ SVF [C. e.] 16; TARSZOSZI ANTIPATROSZ SVF III [AT] 59. A középső platonizmusban a boldogság értelmezéséről vö. ATTIKOSZ fr. 2. Fontos megjegyezni, hogy témánkban (SVF III [C.e.] 245–252) a sztoikus szerzők idézeteinek töredékei Órigenész és Alexandriai Kelemen műveiből származnak. A *Strom.* VII,14,88,5-ben Kelemen támadja a sztoikusok tanítását, szerinte az Isten érénye nem lehet közös az emberével: „Nem kell, hogy tökéletessé váljunk, ahogy ezt az Atya akarja? Lehetetlen és képtelen, hogy valaki olyan tökéletes legyen, mint Isten.

Ebben az esetben még inkább szembetűnőnek mutatkozik a fent kifejtett platonista tanítással vont párhuzam, mivel a kozmoszt működtető és irányító elveket istenieknek, sőt istennek is hívják. Vagyis a sztoikusok által meghirdetett boldogság eléréséhez az embernek a kozmoszban lévő univerzális törvényt, valamint annak „isteni közvetítőit” és forrásait kell felismernie, hogy azokkal összhangban éljen a világban.¹²⁹

2.3. Középső platonizmus

A *Platón tanítása* (= *Did.*) című mű szerzője Alkinoosz,¹³⁰ vagy például Alexandriai Eudórosz is, platonista, püthagóreus és némileg sztoikus tanok újraértelmezésében az élet végső céljaként az istenhez való hasonlónak válást (ὁμοίωσις θεῷ) fogalmazták meg. Úgy vélték, hogy a világot megalkotó, uraló és rendező isten (és istenek) aktivitása harmonizálható a bölcs ember életvitelével, aki a teológiai ismereteinek köszönhetően az istenből forrászó erények szerint él (szemlél, ismer, alkot, rendez, ural), és ezért hasonlónak válik istenhez (illetve az istenekhez).¹³¹ A kö-

Azonban az Atya azt akarja, hogy az Evangélium szerinti kifogástalan élet által tökéletesekké váljunk” ([SC. 428, 270]. Saját magyar nyelvű fordításom). Órigenész a *Kel-szosz ellen* VI,48-ban a sztoikus tan mellett személyes véleményét is kifejti: „A tökéletes ember az erényben egyesül és eggyé válik magával az Igével (Logosz) úgy, hogy ennek megtörténte után, már nem is választható el egymástól Jézus lelke és »minden teremtmény elsőszülöttje« (Kol 1, 15)” (Somos Róbert ford.). További sztoikus párhuzamok végett vö. SVF III. [C.e.] 584; SVF III. [C.e.] 333–339.

¹²⁹ Platón szerint az égitestek mozgásában és a világban is visszatükröződő örök formák törvényét lehet felfedezni; vö. *Tim.* 90b–d.

¹³⁰ JOHN WHITTAKER, *Lost and Found: Some Manuscripts of the Didaskalikos of Alcinous (Albinos)*, in *Symbolae Osloenses* 49 (1973), 127–139.

¹³¹ Vö. ALEXANDRIAI EUDÓROSZ, fr. 25 in SZTOBAIOSZ, *Anth.* II,7,3, p. 49,8. A kutatók az Alexandriai Eudórosz nevéhez fűzött szövegtörödékek értékelésében meglehetősen óvatosak, ezért az 1–22-ig számozott töredékeket autentikusnak vélik, míg a 23–53-ig terjedő szövegek szerzőségében bizonytalanok. Sajnos az istenhez hasonlónak válásról szóló szövegek szinte kivétel nélkül a szerzőséget illetően a töredékek bizonytalan csoportjában lelhetők fel (24–28). Azonban az autentikus szövegek között az első testimónium különösen nagy hasonlóságokat mutat fel Alexandriai Kelemen *Paed.* I,1,1–3-ben kifejtett gondolataival. ALKINOOSZ, *Did.* II, 2: „Az istenséget és az ő gondolatait szemlé-

zépítő platonista tanítás szerint az istenhez hasonlónak válás folyamata két pilléren nyugszik. Az első az isten és az isteni rend tevékenységéből felismerhető elveknek a szemlélése; a második a szemlélt és megismert igazságok szerint való helyes gondolkodás, és az ebből forrásozó helyes elvek alapján megélt cselekvő élet. Képletesen szólva, a középítő platonisták a platóni transzcendens ideákat a sztoikusok által hirdetett természet törvény immanenciájával házasították össze. Alkinoosz szerint, mint ahogy az istenek, úgy az emberek halhatatlan racionális lelkei is az „első istentől” származnak (vö. *Did.* XXIII,1).¹³² Ennek fényében az emberi léleknek az istennel való „rokon eredete” az istenhez hasonlónak válás egyfajta „természetes” alapja, adottsága is. Az erkölcs gyakorlása, az emberbe született transzcendens, istentől jövő tudásnak a felelevenítése és cselekedetekben való megélése. Az istenhez hasonló emberek cselekedetei gyakorlatilag az isteni cselekedetek aktualizálása a társadalomban (*Did.* XVIII,3–4), akik életvitelükkel nyilvánvalónak tették, hogy a lélek eredetére való tekintettel az emberek és istenek rokon kapcsolatban állnak egymással (*Did.* XVI,2).¹³³

2.4. Első összefoglaló gondolatok

A fenti nem keresztény bölcseleti művek tanulmányozása folytán egy olyan világkép sziluettjei válnak egyre karakteresebbé, melyben bár többszörösen is összetetten, mégis harmonikus kapcsolatrendszerbe csatlakozik az istenség (istenek) az emberrel. Az istenhez hasonlítani

ló lelket jó állapotúnak is mondják, és a léleknek ezt az állapotát belátásnak is nevezték el. Ez pedig nem más, mint amit istenhez való hasonlónak válásnak lehet mondani, és ez a legfőbb, legbecselesebb, minden közül legkívánatosabb, ami leginkább sajátunk, aminek nincs akadálya, és csak rajtunk múlik, s ami az általunk kitűzött célt megvalósítja” (Somos Róbert ford.), vö. *Did.* XXVII, 1–XVIII,4; PLATÓN, *Theait.* 176b.

¹³² Vö. NUMÉNIOSZ, fr. 44; 50. JOHN WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in *Symbolae Osloenses* 48 (1973), 77–86; Uő, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in *Symbolae Osloenses* 44 (1969), 109–125; PIERRE HADOT, *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*, Budapest 2010, 217–229.

¹³³ NUMÉNIOSZ 41. töredéke szerint: „E vélemény szerint a lélek egyáltalán nem különbözik az értelemről, az istenektől és a magasabb rendű nemektől, legalábbis ami teljes szubsztanciáját illeti” (Bene László ford.).

akaró antik ember úgy is szemlélheti a magasztos ideákat (illetve törvényeket), hogy közben a társadalomban kifejtett élete az örök ideáknak (illetve törvényeknek) és az isten jóságának a megjelenítőjévé is válhat. Az ilyen úton haladó ember szellemiségének a központjából egyre jobban eltűnik az „én” kisarkított ereje, hogy saját „egója” helyett a társadalom számára élő példaként az istenieket tükrözze.¹³⁴ Ebben a gondolatban egy jó adag optimizmust, sőt egyenesen egy olyan magától értetődő magabiztosságot vélhetünk felfedezni, ami az ember lelkének (értelmes lelkének) az eredetére alapoz. Ha az emberi lélek isteni eredetű, isteni rokonságból való, akkor egy olyan istenien működhető szellem, ami által az ember garantáltan istenivé is válhat, csak a megfelelő környezet szükséges hozzá, és az erre szolgáló eszközöket kell bebiztosítani. (Az átistenülés feltételei: a kozmosz megismerése, a benne működő isteni elvek felismerése és az emberben lévő isteni „újraindítása”.) És íme, ebben a pillanatban színre is léphet a dualizmus ideája, ami abból a keserű kudarcból táplálkozik, hogy bár istenivé is válhatna az ember, a hozzátapadt környezete (vagyis minden, ami nem ő, és ebben az esetben akár saját testi valóságát is idegennek élheti meg) mégis gátolja ennek az isteni küldetésnek a megvalósításában. Ez a dualista szellemiség, ami egyszerre sötét és ragyogóan világos, hatotta át az első századokban kibontakozó gnosztikus tanok teológiáját és antropológiáját.

¹³⁴ John Dillon érdekfeszítően mutatja be Plótinosz azon gondolatait, melyekkel az „istenhez hasonlóná válás” folyamatának utolsó stádiumát fejt ki. Az *Enneadész* VI,5,7,1–15 alapján Dillon arra következtetett, hogy Plótinosznál az emberi „én” beteljesült stádiumában nem „oldódik fel” az isteni egységben, ennek ellenére a személyes „én” nem is külön része az egésznek. A személyes „én” úgy válik istenivé, hogy „belülről” sajátos formában részesül az isteniből, úgy is mondhatnánk, hogy mindenki a „maga módján” éli meg az isteni színe látás boldogságát; vö. JOHN DILLON, *The Eye of the Soul*, 118–119.

3. Az Istenhez hasonlónak válás útjai Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen teológiájában

3.1. Alexandriai Philón

Bár Alexandriai Philónt (Kr. e. 25/20 körül – Kr. u. 41/45) akár a középső platonista filozófusok közé is sorolhatnánk, és zsidó identitása révén idegennek mutatkozik a keresztény atyák körében, mégis az *Ószövetség*-hez, és főleg annak első öt könyvéhez való ragaszkodása miatt, exegetikai alapú és célú bölcselete miatt sokkal jobban illik a szintén bibliai gyökerű keresztény teológusok társaságába, mint más bölcselek közé.

Az alábbiakban Alexandriai Philón írásait tanulmányozva a következő kérdések megválaszolására vállalkozunk: Mi alapján válhat Istenhez hasonlónak az ember? Milyen mértékben válhat Istenhez hasonlónak az ember? Milyenek az Istenhez hasonlónak vált emberek?

3.1.1. Mi alapján válhat Istenhez hasonlónak az ember?

Alexandriai Philón a *Ter* 1,26–27 és a *Ter* 2,7 alapján úgy vélte, hogy az embernek küldetészerűen lehetősége van arra, hogy hasonlónak váljon Istenhez. E küldetés beteljesítésének az ontológiai előfeltételét Isten akkor adta meg az embernek, amikor a teremtés hajnalán Ádám lelkébe lehelte azt a „lenyomatot”, amit saját képe szerint alkotott meg.¹³⁵ Az

¹³⁵ A *De opificio mundi* = Opif. 69–71-ben arról olvashatunk, hogy a *Ter* 1,26–27 soraiból kiindulva Philón úgy véli, hogy az emberben lévő személyes egyéni elme „képmása” az úgynevezett „általános elmének”, ami minden emberi értelem általános archetipusa. Az Opf. 69. értelmezése sok fejtörést okozott a modern kutatóknak; vö. DAVID T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the „Timaeus” of Plato*, 328–332, 336–345; Roberto Radice magyarázata in *Filone, Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, in ROBERTO RADICE (szerk.), Milano 1994, 51–52. Fontos még megemlítenünk, hogy a *De fuga et inventione* = *Fug.* 69–72-ben, Philón az emberi lélek két részéről tanít, az egyik halandó és irracionális, a másik halhatatlan és racionális. A halhatatlan lélekrészt a racionális és láthatatlannak is nevezett embert az Atya Isten saját maga alkotta meg (*Ter* 1,27: Isten megalkotta az embert); míg a másik lélekrész megalkotását Isten „munkatársaira” bízta azzal a paranccsal, hogy azt a racionális lélekrész alapján, vagyis saját alkotása alapján formálják meg. Ebben az esetben, Philón a görög *δύναμις* fogalom sajátos exegézisével élve a *Ter* 1,26 értelmében Isten munkatársaira gondol. Továbbá vö.

emberben lévő isteni lehelet valósága szoros kapcsolatban áll az isteni és az emberi elmével (νοῦς a lélek értelmes része, ész), melynek egyedi lényege és alkotó eleme, Philón szerint, nem hasonlítható a teremtményekéhez.¹³⁶

Elgondolkodtató Philón fejtegetése arról a bizonyos *ember-ideáról*, ami minden ember személyes egyedi elméje megteremtésének az archetípusa (vö. *Opif.* 69–71): az *Opif.* 134–135-ben azt írja, hogy óriási különbség van az Isten képére teremtett ember (*Ter* 1,26), és a között az ember között, akit Isten agyagból formált és az élet leheletét lehelte belé (*Ter* 2,7). Ez utóbbi ember, a személyes egyedi ember: érzéki, test és lélek összetétele, férfi és nő, halandó természetű. Az előbbi (az *ember ideája*) a személyes, egyedi ember archetípusa: egy Idea, az emberi faj közös eredete, pecsét, szellemi, testetlen, se nem férfi, se nem nő, halhatatlan természetű. Az egyedi ember testét az alkotó mester a földből alakította ki, ezért részben halandó, míg a lelke (ψυχή) nem a teremtményektől származik, hanem a mindenkinek Atyjától és Urától, és mivel az emberben lévő lehelet az Isten lelkétől (πνεῦμα) vált el, ezért halhatatlan.

Az elme (νοῦς) fogalma mellett említést kell tennünk a logosz (λόγος) teológiai és antropológiai értelmezéséről is. Amint Philón írásai szerint antropológiai aspektusból két különböző elmét különböztethetünk meg (az *ember ideája* és a személyes egyedi ember elméje), úgy a λόγος két fajtáját (emberi és isteni) is számba kell vennünk: az *Opif.* 146-ot olvasva arra következtethetünk, hogy Philón bölcselete szerint az ember Istenhez hasonlóvá válásának további megnevezhető előfeltétele az *Isteni Logosszal* rokon, gondolkozásra képes értelem (διάνοια), ami az *Isteni Logosz* képmása, töredéke és ragyogása.

ABRAHAM P. BOS, *Philo of Alexandria. A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle*, in *SPhA* X (1998) 66–86; ROBERTO RADICE, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in ADAM KAMESAR (szerk.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 136–143.

¹³⁶ Vö. *Alexandriai Philón, Quod Deus sit immutabilis = Deus.* 45–50; *Quod deterius potiori insidiari solet = Det.* 80–86; *De plantatione = Plant.* 18 – 20; *Quis rerum divinarum heres sit = Her.* 56–57.

3.1.2. Milyen mértékben válhat az ember Istenhez hasonlóvá?

Philón szerint az ember Istenhez hasonlóvá válásának ontológiai alapja mellett, ami az elme, nagyon fontos e hasonlóság cselekedetekkel való kinyilvánítása is. Míg az elme minden ember esetében egy univerzális adomány, addig a cselekedetek az egyéni ember szellemi képességének milyenségét tükrözik. W. E. Hellemann kiemeli, hogy Philónnál az embernek nincs meg az az abszolút képessége, hogy magát Istent utánozza, mivel egyrészt Isten teljességét képtelen felfogni, másrészt pedig Isten mindenható cselekedeteit sem képes utánozni.¹³⁷ Ezért úgy véli, hogy az emberi képességhez mért követendő Isten nem Isten, hanem az ő „képe”, az *Isteni Logosz*. Az *Isteni Logosz* Philón bölceletében egyrészt Isten képe, másrészt az emberiség ősmintája is (vö. *Quaestiones in Genesim* = QG 2,62; 4,188). Az emberi értelem tehát hasonlóan irányíthatja saját gondolatait, szavait és a társadalomban kifejtett cselekedeteit, mint a világot irányító *Isteni Logosz*, és nem úgy, mint a teljesen transzcendens és tökéletes Isten.¹³⁸ Mindezeket összevetve elmondhatjuk, hogy Alexandriai Philón – hithű monoteista zsidó bölcselőként – nem azt tanítja, hogy az emberekből Istenek válhatnak, hanem inkább azt, hogy az emberek Isten teremtő és cselekvő erejét és akaratát hatékonyan megvalósító teremtményéhez, az *Isteni Logoszhoz* válhatnak hasonlókká (*De somniis* = *Somn.* I,228–229; QG 2,62; 4,188; *Opif.* 144–146). Az *Isteni Logosz* az ember számára az a szemlélhető és megismerhető valóság, akinek a követése által az ember erényesebbé és bölcsébbé válhat, és ezáltal az ember külső megnyilvánulásai a kozmoszt harmonizáló *Isteni Logoszé*hez válhatnak hasonlóbbá.¹³⁹

¹³⁷ Vö. WENDY E. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, 65–67.

¹³⁸ *De fuga et inventione* = *Fug.* 97; *De mutatione nominum* = *Mut.* 28–29; *De Abrahamo* = *Abr.* 121.

¹³⁹ Vö. *Deus.* 142; *Migr.* 39.

3.1.3. Milyen sajátossággal bírnak az Istenhez hasonlóvá vált emberek?

Philón a *Quis rerum divinarum heres sit* (= *Her.*) című művében úgy vélekedett, hogy vannak olyan emberek, akik az *Isteni Logosz* közötti rokonságot felhasználva az életüket a bennük működő Istentől származó lélekre alapozzák, és engedik, hogy az értelem irányítsa őket; és vannak olyanok is, akik a vérre és a testre alapoznak, és ezért őket a gyönyörök irányítják.¹⁴⁰ Az előbbieket szellemi fejlődését írta le Philón Mózes és nagy pátriárkák története alapján.

A *Ter* 15,5 exegézisének (Isten Ábrahámot kivezette)¹⁴¹ azt figyelhetjük meg, hogy Philón azzal a hangsúllyal tette nyomatékosná a kivezetés értelmét, mintha a *Szentírás* az anyagiaktól való kivonulásról tanítana: Ábrahám az ég felé emelte szemeit, és a csillagok mozgásának a vizsgálódásából az *Isteni Logosz* szemlélését tanulta meg.¹⁴² A korábbi fejezetben is már kifejtett platóni hagyomány itt még világosabb, sőt a kivezetés, kivonulás fogalmai mellett a „menekülés” kétségtelen platonikus értelmezésére is rábukkanhatunk a *Fug.* 63-ban, mivel Philón ezen a helyen a platóni mű címével együtt szó szerint idézte a *Theaitétosz* 176a–b-t.¹⁴³ Philón szerint az egekig vágyakozó ember által szemlélt *Isteni Logosz* allegóriája az égi manna, aki az emberi lélek mennyei és romolhatatlan eledele. E kontempláció folyamán a bölcs ember lelke az *Isteni Logoszból* részesül, aminek köszönhetően az *Isteni Logosz* képének hasonlatosságára változik át. Merészebben szólva az igaz ember menny a földön, mivel a lelkéből fakadó erényes megnyilvánulások olyan ra-

¹⁴⁰ *Her.* 236: Az *Isteni Logosz* az emberben lévő értelemmel rokon.

¹⁴¹ *Ter* 15,5: Aztán (Isten) kivezette (Ábrahámot), és ezt mondta neki: „Nézz föl az égbe és számold meg a csillagokat, ha meg tudod számolni őket.” Majd hozzáfűzte: „Ilyen lesz a nemzetséged.”

¹⁴² *Vö. Her.* 86–89.

¹⁴³ A gonosz emberek maradandó büntetése, a jóktól való elkülönítése, és a földi élek közötti keveredése mindig is megmarad a földön. Ezért a földi élet gyakorlatilag a rosszakkal való együttélés helye, ami miatt a jók szükségszerűen a földről menekülni akarnak az égiek felé. Ezért a testvérgyilkos Káin sem hal meg, hanem örökké a földön marad és együtt él az emberekkel, mint ahogyan a rossz sem tűnik el a földi életből; *vö. Fug.* 62–64.

gyógóak a földön, mint az égen a csillagok.¹⁴⁴ A végső cél pedig az *isteni bölcsesség* elsajátítása, ami által az emberi lélek újjászületik.¹⁴⁵ A jó cselekedetek gyakorlata által az erények az emberi lélekbe szilárdulnak, ami először is azt jelenti, hogy maga az *Isteni Logosz* emlékének a lenyomata szilárdul meg az ember lelkében,¹⁴⁶ majd az *Isteni Logosz* belerögzül az igaz ember lelkébe, és ott Istenhez hasonló szoborként tündököl.¹⁴⁷

Philón szerint a földi bizonytalanságokkal szemben a lelki béke és az egzisztenciális stabilitás olyan privilégium, amit Isten csak az úgynevezett „köztes természetű lényeknek” adhat meg, akik egyszerre halandók és halhatatlanok is. Véleménye szerint azért jegyzi fel az *Írás*, hogy Mózes az Úr és a nép között állt, hogy így érthetővé váljon, hogy Mózes az Úr szavát közvetítve az Istentől jövő béke követévé és közvetítőjévé vált (vö. *MTörv* 5,5; *Her.* 205–206; *Somn.* II,229).¹⁴⁸ Hogy milyen is Mózes

¹⁴⁴ *Her.* 88: A bölcs ember lelke olyan, mint az ég utánzása a földön; vö. NÜSSZAI GERGELY, *Beszédek a nyolc boldogságról* II, 1,1–2,2.

¹⁴⁵ *Her.* 293–299 (*Ter* 15,16), a lélek útjáról, újjászületésének a fokozatairól: 1) A gyermek lelke hétéves korig olyan, mint a viasztábla, mely a lenyomatok befogadására és kitörlésére is alkalmas. 2) A lélek spontán módon bűn és gyönyör felé vonzódik. 3) A bölcsesség megszeretése és az erények elsajátítása, melyek megtisztítják a lelket. 4) A megszerzett bölcsesség megszilárdítása, mely által az egész személy stabilá és kiegyensúlyozottá válik, az isteni bölcsességből részesül.

¹⁴⁶ *Mutat.* 270.

¹⁴⁷ *Somn.* II. 223–227: ezen a helyen Philón az *Isteni Logoszt* a teremtett dolgok között a legősibbnek nevezi.

¹⁴⁸ Vö. *Her.* 205–206. Philón először az *Isteni Logosz* köztes természetéről tesz említést, aki a teremtett létezők és a teremtmények között áll, azonban tiszteletben a legelső, aki egyrészt a halandókért esdekel, feljük pedig közvetít, így lesz ő a béke követője. Mózes pedig az *Isteni Logosz* és a nép között tölti be ugyanezt a kettős feladatot. A *Somn.* II, 229-ben *MTörv* 5,5 szerint Mózesről ír: az értelme állandó békességben nyugszik, ez viszont egy olyan kivételes állapot, ami az átlag teremtményekre oly annyira nem jellemző, nyomatékossítja Philón, és ezért Mózes nem is ember, és nem is Isten. (vö. KATHLEEN GIBBONS, *Moses, Statesman, and Philosopher*, 168–171) K. Gibbons a következő Mózesről szóló philóni szövegeket emeli ki, amelyekben platonikus és a sztoikus jellegű bölcséleti tanítás fedezhető fel: *De virtutibus* 168 (Mózes személyének a követése, és az Istenhez hasonlónak válásról szóló tanítás); *De vita Mosis* (= *Mos.*) I. 162 (Mózes mint a követendő törvény megtestesítője); *Mos* II. 17 (Mózes mint a tökéletes törvényadó és filozófus, akinek az élete örök példa marad az emberiség előtt). Lásd továbbá: ALBERT C. GELJON, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis*,

és az Istenhez hasonlóvá vált köztes természetű ember? Értelme az emberitől magasztosabb, de Istenétől kisebb;¹⁴⁹ nem halandó ember, és nem is Isten, hanem a két véglethez kötődő lény;¹⁵⁰ emberi állapota miatt halandó, az erkölce miatt viszont isteni.¹⁵¹

Érdeemes megjegyeznünk, hogy Philón szerint az Istenhez hasonlóvá vált ember Isten iránti szeretete és a hozzá való erős ragaszkodása miatt nem saját identitásában erősödik meg, sőt éppen ellenkezőleg, szinte teljesen elfelejtkezik önmagáról, Istennel tölti be az elméjét, hozzá emeli fel „erényeinek a tömjénáldozatát”. Mihelyt azonban emberi ügyletekbe ütközik, ahogy szerzőnk írja, elég, ha csak a szentélyből kitekint, a lelkesedése alábbhagy, ismét emberré válik.¹⁵² Mózeset is azért nevezi Philón „istennek”, mert felül tudott kerekedni saját emberi szellemiségén, és az emberi okoskodások mellett az isteni elvekkel töltötte be értelmét.¹⁵³ Vagyis Mózes mint ember teljesen alávetette magát az isteni akaratnak, cselekedetei Isten erejében valósultak meg, és ezért gyakorlatilag személyén keresztül nem is saját egyénisége, hanem Isten ereje nyilvánult meg.¹⁵⁴ Mégis személyi karakterének az egyénisége pontosan

Brown University 2002, 37–46, 56–58 (Mózes mint a teremtetlen és teremtetett létezők közötti lény); GYURKOVICS MIKLÓS, *A mózesi törvénytán kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában*, 30–36. Az olvasó figyelmébe ajánlom a cikk 5. pontját, amely Mózeset mint a helyes erkölcs ikonját tárgyalja Philón értelmezésében.

¹⁴⁹ Vö. *Somn.* II, 229–230.

¹⁵⁰ Párhuzam fedezhető fel az égi és mennyei palánta platóni allegóriájával; vö. PLATÓN, *Tim.* 90a; ALEXANDRIAI PHILÓN, *Deus.* 181; *QE* 2, 114; *Det.* 85; *Plant.* 117; *Prov.* 2, 109.

¹⁵¹ Vö. *Somn.* II, 234–235; *Somn.* II, 241–244: Az isteni bölcsességből az *Isteni Logosz* csörgedezik ki (*Ter* 2, 10 + *Zsolt* 37(36), 4). Vö. *Somn.* II, 250; *Strom.* I, 29, 4 (Jeruzsálem jelentése: Istent látni, békés lélekben éles a lélek szeme).

¹⁵² *Somn.* II, 232–233.

¹⁵³ Leginkább a *Kiv* 7, 1 alapján vö. *Sacr.* 8–10; *Mut.* 125–129; *Prob.* 41–48. A *Kiv* 20, 21 kapcsán vö. *Mos.* I. 158–159. Ábrahámmal kapcsolatosan azt tanítja Philón, hogy az emberi lélek nem ölelheti fel az isteni erények teljességét, hanem csak az isteni erények képmásait (vö. *Mut.* 181–185), Mózesről pedig azt írja, hogy csak egyedül ő volt az emberek közül képes arra, hogy minden erényt önmagába foglaljon, ezért a Mózes által leírt törvények nem mások, mint a lelkében őrzött (nyomódott) „minták” másolatai és utánzatai (vö. *Mos.* II. 11).

¹⁵⁴ Vö. *Spec.* 4, 188; *Mut.* 129 (Isteni erők: alkotó, jótevő, törvényhozó).

annak köszönhetően alakult ki, hogy szellemileg az *Isteni Logosz* ősképe mintáját fogadta be értelmébe, ennek következtében Mózes Isten a világban kifejtett tevékenységeinek vált személyes utánzójává.¹⁵⁵

3.2. Istenhez hasonlónak válni, Krisztus kinyilatkoztatása szerint

Az ember Istenhez való hasonlóságát a *Szentírásban* legjelentősebben Jézus tanítása fejezi ki a *Zsolt* 82(81),6 szavaival a *Jn* 10,34-ben: „Én mondtam, istenek vagytok”.¹⁵⁶ A *zsoltáridézet* evangéliumi szövegkörnyezetéből (*Jn* 10,22–39) kitűnik, hogy Jézus a *Zsolt* 82(81),6 felidézésével nemcsak saját istenségről tesz implicit módon tanúságot, hanem az őbenne hívók örök életének a zálogát is felfedi: az embernek azért van elégséges alapja az örök élet elérésére, mert „istenek vagytok”.¹⁵⁷ Ugyanakkor, az ember „isteni” mivolta elsősorban a halhatatlanságban nyilvánul meg, és ezért az Istenhez hasonlónak válás útja a halhatatlanság felé vezető út is.¹⁵⁸ Mind a halhatatlanság, mind az emberi természet felemelkedése a 4. *evangélium* tanítása szerint az örök isteni kinyilatkoz-

¹⁵⁵ *Quod deterius potiori insidiari soleat* = *Det.* 159–162. Philón tanításában Mózes, Isten gondviselésének és kinyilatkoztatásának köszönhetően megelevenített (lelkesített) törvénné vált (vö. *Mos.* I,162). Mivel nem saját képére faragta a törvényeit, hanem Isten karaktereire szabta át saját személyét. Hasonló logikát fedezhetünk fel a Mózesnek közvetlenül kinyilatkoztatott és értelmével felfogott isteni tanítás, valamint a Mózes által szavakba foglalt *Szentírás* kapcsolata és különbözősége értelmezésében is; vö. *Mos.* II,11; 14.

¹⁵⁶ *Zsolt* 82(81),6: „Én mondtam: istenek vagytok, és a Magasságbeli fiai mindnyájan.” (*Zsoltároskönyv*, Debrecen, 2018). A *Zsolt* 82-t vizsgáló biblikus kutatások eredményeiről szóló szakirodalom: CARL MOSSER, *The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82: Jewish Antecedents and the Origin of Christian Deification*, in *The Journal of Theological Studies* 56 (2005), 30–74, 31–32; PETER MACHINIST, *How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuring*, in BEATE PONGRATZ-LEISTEN (szerk.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns 2011, 189–240.

¹⁵⁷ Vö. Giovanni. *Introduzione, traduzione e commento*, RENZO INFANTE (szerk.), *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*, vol. 40, Milano 2015, 262–267; FREDERICK DALE BRUNER, *The Gospel of John*, Cambridge 2012, 646–647; YVES SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un’interpretazione*, Bologna 2002, 436–443; FRANCIS J. MOLONEY, S.D.B., *The Gospel of John*; DANIEL HARRINGTON, S.J. (szerk.), *Sacra Pagina Series*, Vol. 4, Collegeville/Minnesota 1989, 316–317; BENEDIKT SCHWANK, *János*, Szeged 2001, 350–356; GÁL FERENC, *János Evangéliuma*, Budapest 1987, 204–209.

tatás birtoklásában rejlik: ahogyan az isteni igazságok kinyilatkoztatója, vagyis Jézus örök, úgy a Jézus által kinyilatkoztatott örök isteni igazságok hívói, megismerői, befogadói és birtokosai is örökké fognak élni.

3.3. Az Istenhez hasonlóná válás fogalmának értelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában

Alexandriai Kelemen teológiájának vizsgálata során több tanulmány is született az „Istenhez hasonlóná válás” fogalmának sajátos értelmezéséről.¹⁵⁹ Jelen ismertetésemben a talán kevésbé hangsúlyozott, de nem ke-

¹⁵⁸ Például Jusztinosz a *Zsolt* 82,6 értelmezésénél kiemeli, hogy az „istenek vagy-tok” kifejezés a halhatatlanságra és az istengyermekségre szólít fel; vö. JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 123,7–124,4; 130,1–4. Jusztinosz a keresztényeket „bölcsek és hívők értelmű” népnek vallja, mivel a bennük működő Lélek ereje által képesekké válnak a történelmi események, vallásos tanítások és az Írások üzenetének a megfejtésére; vö. I. *Apológia* 39,1–40,4; 60,11; 61,11–12; 65,4. A keresztény Isten Lelke által Isten gyermeke és Isten tulajdon javainak az örököse, sőt, azért válhat Istenhez hasonlóná a keresztény, mert Isten Lelke lakik benne.

¹⁵⁹ Vö. CARL MOSSER, *The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82*, 54–58. A *Zsolt* 82,6 értelmezése kapcsán a szerző két kelemen szöveget vizsgál meg, és mindkettő értelmezésénél kiemeli a páli teológia hatását: *Protrepticus* = *Prot.* 12,123,1; *Paedagogos* = *Paed.* I,26,1–2. A következő szövegeknél *Strom.* II,125,4; IV,149,8 – 150; VI,146,1; VII,101,4. A *Strom.* VII,56,6-ban bizonytalan, hogy valóban a *Zsolt* 82,6-ra utal-e Kelemen. A szerző az alábbi fogalmak kapcsán jelzi a kelemen szöveghelyeket: θεοποιέω, θεοποιός, ἐκθεόω, θεόω (*Prot.* 4,87,1; 11,114,4; *Paed.* I,98,3; *Quis dives salvetur* = *QDS* 19,5; *Strom.* IV,152,1; VI,125,4). A cikk szerzője a *Strom.* könyveinek az Istenhez hasonlóná válásról szóló tanításait nem veszi részletes vizsgálódás alá. Továbbá témánkban vö. G. W. BUTTERWORTH, *The Deification of Man in Clement of Alexandria*, in *JTS* 17 (1915–16), 157–169; C. LATTEY, *The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes*, in *JTS* 17 (1915–16), 257–262; KATHLEEN GIBBONS, *Moses, Statesman, and Philosopher: The Philosophical Background of the Ideal of Assimilating to God and the Methodology of Clement of Alexandria's Stromateis* 1, 171–185; Uő, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria. Mosaic Philosophy*, London - New York 2017, 49–67; ARKADI CHOUFRINE, *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York - Oxford 2002; JOHN BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement of Alexandria*, Oxford 2000, 152–208; SALVATORE R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 106–117; 163–189; ERIC OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 226–251; JUDITH L. KOVACS, „To exhibit silently”: What Clement of Alexandria leaves unsaid in his *Protreptikos*,

vésbé fontos teológiai részletekre is szeretnék rávilágítani, melyek a *Szentírásnak*, vagyis az isteni kinyilatkoztatásnak tulajdonított meghatározó szerepét domborítják ki.

3.3.1. Az Istenhez hasonlónak válás antropológiai alapjai Alexandriai Kelemen bölcseletében

A *Strom.* II,19,97–106,1 olyan kivételes szöveghely, amelynek a sorai arról tanúskodnak, hogy Kelemen alaposan ismerte az előbbi fejezetekben tárgyalt, az átistenülésről szóló platóni, sztoikus és philóni tanításokat. Azonban, amíg Alexandriai Philón műveinek tanulmányozása során esetleg csak sejthető lehetett, hogy az ember Istenhez hasonlónak válásának a konkrét célja az, hogy az feltehetően az *Isteni Logoszhoz* hasonljon, addig Kelemennél ez nemcsak, hogy egyértelmű, hanem az *Isteni Logosz* meghatározása is sokkal konkrétabb, mivel számára Ő a jánosi *Logosz*, aki az Isten egyszülött Fia.¹⁶⁰ Kelemen a *Ter* 1,26–27-szerint vallja, hogy az ember istenképűsége szellemi adottságában rejlik.¹⁶¹ Az elme, vagy pontosabban az értelmes lélek rész, amit a „lélek szemének”

in *Eastern Theological Journal* 3/2 (2017), 257–287; 275–283; EMMANUEL ALBANO OP, *Dalla parola al silenzio: le diverse forme della rivelazione divina*, in *Eastern Theological Journal* 3/2 (2017), 183–255, 213–216, 234–237.

¹⁶⁰ Amíg a philóni tanítás szerint az Istenhez hasonlónak vált ember Isten jötevő és uralkodó erejét sajátította el, és utánozza a társadalomban, addig Kelemen véleménye szerint Isten uralkodói, törvényhozói és jötevő ereje is Jézus Krisztussal azonos. Ebből az is egyértelműen kiderül, hogy Kelemen az *Isteni Logoszt* valóságos személynek tekinti, Philón írásaiból azonban hiányzik ez a fajta egyértelmű meghatározás. Kelemen *Logosz*-teológiájáról vö. GYURKOVICS MIKLÓS, *Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli*, in *Eastern Theological Journal* 1 (2015), 99–133. Az *Isteni Logosz* mint az ember képmása és az emberben lévő isteni képmás témája kapcsán vö. *Strom.* VII,1,2,1–3; 2,5,1–9,4; 3,15,5–6. Az igaz ember Istennek a képmása, mely Istenhez hasonlít. Az *Isteni Logosz* az Atya dicsőségének a lenyomata (*Zsid* 1,3), aki a gnosztikus ember lelkébe saját képe szerint „pecsételi bele” a tökéletes szemlélődés lenyomatát. Ezért az igaz ember mint Isten képmása a harmadik helyen van, mivel az *Isteni Logoszra* lehetősége szerint hasonlít; vö. *Strom.* VI,5,28,4–5; 9,52,1–3; 16,94,1–105,6 (Az *Isteni Logosz*, a *Szentírás* és szent hagyomány követése) és 18,109,1–6 (Az *Isteni Logosz* által el lehet jutni a Mennyei Atyához).

¹⁶¹ Vö. *Strom.* II,19,102,6–7.

is nevez, az Isten és az ember közti rokoni kapcsolat legjelentősebb alapja.¹⁶² Kelemen a *Prot.* 12,120,4-ben a nem keresztény helléneket az *Isteni Logosz* hangján a következő szavakkal szólítja meg:

Jaj, mind, ti képmások! Képmások vagytok, de nem vagytok mindannyian hasonlatosak. Az ősmintához akarlak irányítani benneteket, hogy hasonlókká is váljatok hozzám.¹⁶³

Keresztény gondolkodónk szerint az istenképűség alapját, az emberi lélekben lévő „szemet” a bűn homályosította el (vö. *Strom.* II,19,99,1). Az istenképűség további degradációját pedig a szenvedélyek és a testiesség felé irányuló vágy okozza az emberben, ennek folytán saját belső valósága vonzódásának tárgyához hasonul. Vagyis ha az értelmes teremtmény a pusztulandók iránt vonzódik, akkor elpusztul, ha viszont a halhatatlan és az Istenhez illők iránt, akkor Istenhez hasonlóan halhatatlanná válhat.¹⁶⁴ Amint Platónnál, úgy Kelemennél is az átistenülés folyamata az óhajtott „tárgy” szemlélésén alapszik.¹⁶⁵ Azonban mivel a lélek elhomályosult „szemével” senki sem képes felismerni azokat az igazságokat, amelyeket szemlélnie kellene, ezért mindenki a Megváltó kinyilatkoztatására (az elme és a szemlélt cél megvilágosítására) szorul. Vagyis sem az erkölcsi erőfeszítés, sem a görögök bölcsessége, sem pedig az *Ószövegség* tanítása önmagában nem elegendő ahhoz, hogy az ember hasonlóvá váljon Istenhez, mivel e tanítások teljesen nem nyilatkoztatták ki az Istenhez hasonlóvá válás útját. Amint a *Prot.* 6,68,2–5-ben is írja Kelemen, Istennek kell Krisztusban megtenni azt a meghatározó első lépést az emberiség felé (önmaga kinyilatkoztatását), ami által kivétel nélkül mindenki, de legfőképpen azok, aki racionális szellemi tevékenységekkel foglalatoskodnak, egy bizonyos isteni kiáradásból részesülhessenek.¹⁶⁶ Tehát Kelemen szerint eredendően mindenki része-

¹⁶² Vö. *Strom.* II,19,97,1; II,22,131,2–135, 4. A platóni *Thaet.* 176 b szó szerinti idézetét olvashatjuk a *Strom.* II,22,133,3-ban. Fontos szövegrészletek még: *Strom.* II,80,1–81,2; II,22,136,1–6.

¹⁶³ Tóth Vencel fordítása in *Protreptikosz*, Budapest 2006, 180; vö. *Strom.* VII,14,86,2.

¹⁶⁴ Vö. *Strom.* II,20,103,1–126,4.

¹⁶⁵ Vö. *Strom.* II,22,132,1–133,3.

¹⁶⁶ Vö. *Strom.* VII,14,86,2.

sülhet az isteni kiáradásból (a legtöbb gnosztikus tanító szerint az isteni adományokból csak az erre eleve elrendeltek részesülhetnek), azonban az emberek erkölcsi, szellemi életének a silánysága miatt nem mindenki képes arra, hogy részesüljön belőle, és akik pedig részesülnek belőle, azok sem egyforma mértékben.¹⁶⁷

3.3.2. Istenhez hasonlónak válni a Szentírás elvei szerint

Alexandriai Kelemen úgy vélte, hogy bár a nem keresztény bölcelet is némileg hasznos az igazság felismeréséhez, azonban a legrövidebb, legkevésbé fáradságos és közvetlen út a *Szentírás*on való elmélkedés. A *Szentírás* tanításán való elmélkedést Kelemen értelmezésében úgy kell felfognunk, mintha az ember az *Isteni Logosz* által kinyilatkoztatott írott igazságok képeivel ékesítené fel a saját lelkét. A szentírási képek maguk is az Istennek tetsző életre ösztönöznek.¹⁶⁸ Isten kinyilatkoztatott igazságainak követéséhez szolgáló további konkrét biztos fogódzó pontokat a szenthagyomány ad, aminek a teljessége nem más, mint a Krisztus által tanított és az apostolok által az egyházban áthagyományozott exegetikai módszer.

Összegezve az eddigieket tehát elmondhatjuk, hogy Alexandriai Kelemenél az „Istenhez hasonlónak válás” ösvényét a következő állomások mentén építette ki: az ember a keresztség után az *Isteni Logosz* által megvilágosított értelemmel (a lélek szeme), az egyház által tanított szent hagyomány elvei szerint szemléli a *Szentírást* és rajta keresztül magát az *Isteni Logoszt*. Úgy is mondhatjuk, hogy Kelemen szerint a *Szentírás* nélkül és az egyházon kívül lehetetlen Istenhez hasonlónak válni.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Vö. *Strom.* VII,2,6: „Megváltó Ő, nem csak egyeseknek az és másoknak pedig nem; mindenkinek alkalmasságuk mértéke szerint adja sajátos jótéteményeit (a Megváltó); a görögöknek és a barbároknak is, azoknak is, akik ezek közül előre ki voltak jelölve (el voltak rendelve), és alkalmas időben a hitre lettek felszólítva és majd kiválasztva”.

¹⁶⁸ Ennek szöges ellentétét jelentik a bűnre serkentő szellemi képek, melyek az ösztönök ferde működésének a katalizátorai.

¹⁶⁹ *Strom.* I,1,10,1: „Az, akinek a lelki szemének a látása a vele rokon fényhez viszonyítva a rossz tápláléktól és a tanítástól megromlott, induljon el az Igazság felé, az

Kelemen műveiből kiderül: véleménye szerint a keresztény tanító feladata az, hogy tanítványainak az anyagi világ példái alapján, a *Szentírás* „anyagi” betűjének a helyes értelmezését tanítsa meg, ami által a tanítványok a *Szentírás* „biztonságos” szemlélését sajátíthatják el.¹⁷⁰ A keresztény mester az isteni igazságokat nem adja tanítványai szájába, sem értelmébe, hanem szemlélésüknek a módszerét adja tovább. Mikor a tanítványok az isteni igazságok szemléléséhez érnek, akkor az őket kísérő tanító szinte oldalra áll, hogy teret adjon az isteni bölcsesség kisugárzásának. A tanító nem saját személyét állítja előtérbe, hanem engedi, hogy tanítványaiban maga az Isteni bölcsesség szólaljon meg: ez a *Szentírás* szemlélésének a gyümölcse, ami az embert gondolataiban, szavaiban és cselekedeteiben is megszenteli.

A megtisztulás után az úgynevezett „kismisztériumok” következnek, amelyek a tanítás és a jövődöbéli nagy misztériumok alapjait tartalmazzák, majd bizony, a nagy misztériumok az egész életet érintik: itt nincs mit megtanulni, itt a természetet és valóságokat kell szemlélni és bennük elmélyülve elmélkedni.¹⁷¹

Az exegéta személyéről pedig így fogalmazott:

Aki az Írásokat hallgatja, és az igazságra bízva az életét, bizonyos értelemben emberként Istenné válik (vö. *Strom.* II,20,125,4-5). Mi gyakorlatilag a tanítás alapjait bírjuk, és az Úr az, aki »sokszor és sokféle módon« (*Zsid* 1,1; vö. *Strom.* I,4,27,1), vagyis a Próféták, az Evangélium és a boldog apostolok által, a kezdetektől a végsőig a gnózisra vezérel.¹⁷²

Írások felé, amelyek leírhatatlan igazságokat nyilatkoztatnak ki. Izajás azt mondja: »Mind ti szomjazóok, a vízhez menjete« (*Iz* 55,1), Salamon pedig azt tanácsolja, hogy »a vizet saját ciszternádból idd« (*Péld* 5,15).” *Strom.* 1,1,10,1: a lélek szeme – Platón, *Állam* VII 533d; *Lakoma* 219a; *Iz* 55,1; *Péld* 5,15. A *Szentírás*, amely megvilágítja az ember értelmét (*Strom.* III,5,44,2–5; V,10,64,4) lelki táplálék (*Strom.* V,10,66,3), az isteni igazság és víz szimbóluma (*Strom.* VI,8,4–5; *Zsolt* 28 (29),3). A lélek szemének és az iszénképűség elsötétedése témájában vö. *Strom.* VII,14,86,2.

¹⁷⁰ Vö. GYURKOVICS MIKLÓS, *La teologia „non scritta” in Clemente di Alessandria*, in *Eastern Theological Journal* 3/2 (2017), 289–316, 295–308.

¹⁷¹ *Strom.* V,11,70,7–71,2; vö. *Strom.* V,4,20,1; VII,4,27,6.

¹⁷² *Strom.* VII,16,95,2–5.

Aki az Úrnak engedelmeskedik, és híven követi az ő jövődölését (a Szentírást), az végül képes lesz rá, hogy a mestere képe szerint, testben cselekvő Istenné váljon.¹⁷³ Természetesen azok, akik nem követik Istent, bárhová is vezetné őket, nem jutnak el egy ilyen magasfokú állapotra. Isten »az isteni sugallatú írárok« (vö. 2Tim 3,16) alapján vezérel. A számtalan emberi megnyilvánulás között, talán csak két dolog minden bűn alapja: a tudatlanság és a gyengeség. [...] Ennek megfelelően két különböző nemű tudományágazat sarjad e két bűn ellen: az egyik a gnózis, ami az Szentíráson alapuló tanúság nyilvánvaló kimutatása; a másik az értelem szerinti tevékenység gyakorlása, mely a hitből és az istenfélelemből sarjad. Mivel az bizonyos, hogy a földön kettős célja (vége) van a gnosztikusnak¹⁷⁴: egyrészt a szemlélődés, ami tudománnyá válik; másrészt a cselekedet (ami a szeretetben mutatkozik meg).¹⁷⁵

Kelemen szerint az igaz keresztényben (aki Istenhez akar hasonlónak válni) egy úgynevezett bibliai tudás él, ezt a tudást azonban nem lehet egykönnyen elsajátítani, mivel a *Bibliába* szó szerint bele kell öregedni, idővel össze kell vele érni. E progresszív szellemi folyamat útján a keresztény ember gondolatai, szavai, cselekedetei eggyé válnak a *Szentírás* értelmével:

A gnosztikus (a tökéletes keresztény) szó szerint a Biblia felett öregszik meg [...]. Élete nem áll másból, mint az Úr hagyományát követő szavakból és cselekedetekből.¹⁷⁶

Mint ahogyan Philón, úgy Kelemen is e folyamat történelmi prototípusait a nagy pátriárkák és Mózes bibliai exegézisével szemléltette, akik

¹⁷³ Vö. *Strom.* II,8,39,5; 20,125,4–5.

¹⁷⁴ Alexandriai Kelemen értelmezése szerint az az igazi gnosztikus, aki az egyház tanítása szerint tökéletes keresztény.

¹⁷⁵ *Strom.* VII,16,101,4–5; 102,2.

¹⁷⁶ *Strom.* VII,16,104,1 vö. *Strom.* VII,14,88,4–7 itt Kelemen kitér az Isten és az emberek közötti áthidalhatatlan különbségre; nem osztozik a sztoikusok azon tanításában, hogy az erény azonos az igaz emberben és Istenben is. Vagyis Isten, mégpedig a Mennyei Atya tökéletességére kell törekedni; vö. *Mt* 5,48 in *Strom.* VII,14,88,4–5 (Khrüszipposz fr. mor. 250 Arn; *Strom.* I,11,51,1; II,22,135,3).

életük folyamán egyre jobban azonosultak Isten terveivel, elveivel, gondolataival. Vagyis az Istenhez hasonlítani akaró személyek nem passzív eszközei az isteni gondviselésnek, hanem Isten gondviselő tervének és üdvhozó kinyilatkoztatásának a megértői, hordozói, sőt megelevenítői is.

Alexandriai Kelemen úgy vélte, hogy a halál után, vagyis a testtől való elválás után a lélek tovább szemléli az isteni gondolatokat (az isteni kinyilatkoztatás képeit), és az embert tovább tanítják az angyalai mesterek, hogy ő is angyalivá váljon, majd pedig Istenhez hasonlóbbá (vö. *Strom.* VII,14,84,2; *Ecl.* 56–65). Vagyis az ember szellemét formáló folyamat nem zárul le sem a *Szentírás* betűjének az elolvasásával, sem pedig a testi halállal. Teológusunk szerint, amikor az értelmes lélek végső állapotában Istenhez válik hasonlóvá, akkor gyakorlatilag az *apokatastasisz* (ἀποκατάστασις) fogalom által meghatározott állapotot is eléri.¹⁷⁷ E harmonikus állapot által pedig az isteni *helyreállítódás* állapota valósul meg a teremtetett értelmes lelkek világában: Istenben nyugszik meg minden értelmes létező lelke, és bennük Isten elvei fognak érvényesülni.¹⁷⁸

4. Összefoglaló gondolat: Istenben élni

A fentiekben röviden összefoglaltuk az Istenhez hasonlóvá válás fogalmának a fejlődését és annak eltérő értelmezését, mely Platóntól kezdve az erkölcsi életben való jeleskedésre, továbbá Isten, az isten(ek) vagy az isteniek szeretetére és utánzására alapozódott. E tanulmányból száрма-

¹⁷⁷ Vö. ILARIA RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden - Boston 2013, 119–136.

¹⁷⁸ Alexandriai Kelemen az Istenben való helyreállítódásról (ἀποκατάστασις) szóló eszkatológiai gondolatait még a következő szöveghelyeken is kifejtette: *Strom.* II,8,37,6; VII,2,10,2; 10,56,5; 57,5; 14,88,2; *Ecl.* 57). Az Istenhez hasonlóvá válás folyamatának rövid leírását a *Prot.* 12,120,1–123,2-ben olvashatjuk, mely szerint az Istenhez egyre jobban hasonlító ember lelki és szellemi megtisztulásától kezdve, Isten szemlélődésén keresztül a szeretet misztériumához közeledik. A fenti pontok részletesebb kifejtése a *Strom.* VII. könyvében is olvashatóak; csak a legfontosabb helyeket említem: *Strom.* VII,3,16,1–6; 7,49,6–8; 9,52,1–3; 10,56,4–5; 11,68,1–5; 12,72,1–6; 79,1–5; 13,82,2–3; 14,84,2; 85,2; 16,94,3–95,7; 97,1; 102,1–2.

zó körképből először is arra következtethetünk, hogy a nem keresztény gondolkodók az ember szellemi mivoltára támaszkodva optimistán vélekedtek az I(i)sten – istenekhez hasonlónak válás lehetőségéről. Alexandriai Philón antropológiájában a teremtetten ember szellemi adottságának köszönhetően rokon Istennel, pontosabban mondva az *Isteni Logosszal*; másrészt azonban bűnre hajló, „testies” szellemisége miatt erkölcsileg gyarló, és ennek következtében képességei is korlátozottak. A zsidó gondolkodó szerint az Istenhez hasonlónak vált ember kiüresíti személyes identitását, hogy létén keresztül Isten karakterei nyilvánulhassanak meg. Alexandriai Kelemen szembeállította egymással az Isten képére teremtetten embert és a bűn következtében meggyengült embert a Krisztus által megváltott új teremtmény adottságaival és lehetőségeivel. Kelemen szerint az Istenbe vetett hit, majd a keresztségre épülő isteni kegyelmi ajándékok az Isten által megvilágosított tudáson keresztül a *Szentírás* feletti elmélkedéshez és a szentírási igazságok elsajátításához vezetnek az embert. E téren tehát Kelemennél az Istenhez hasonlónak válás folyamatában fontosabb szerepe van a *Szentírásnak* (ószövetségi és újszövetségi írások), mint Philónnál. Mivel Kelemennél a *Szentírás* egésze Krisztus kinyilatkoztatott tanítása, ezért az „Istenhez hasonlónak válás” fogalma erkölcsi és spirituális vonatkozásokban is a krisztusi élethez kötődik, sőt Krisztus személyébe integrálja a hozzá ragaszkodó értelmes lelkeket, aki (Krisztus) a történelem utolsó pontján a keresztségűt önmagába foglalva (és önmagával) a Mennyei Atya isteni teljességébe fogja bevezetni őket.

D. TÓTH JUDIT

Istenképiség és átistenülés Nüsszai Szent Gergely teológiájában

Az istenképiség (*eikón*) és az átistenülés (*theiószisz*), a hasonulás Istenhez (*homoiószisz* *Theó*) Nüsszai Szent Gergely teológiájának, közelebbről antropológiájának és eszkatológiájának kulcsfogalmai; teológiai és filozófiai antropológiájának pedig egyenesen a keretét adják, hiszen ha a teremtetten ember földi létezésének történetére tekintünk, a két fogalom a kezdetre és a lehetséges végre irányítja a figyelmünket. A kettő – annak ellenére, hogy az egyik a teremtetten ember létezésének kezdetéhez, a másik pedig létezésének legfőbb törekvéséhez kapcsolódik – nem áll távol egymástól, sőt kifejezetten összekapcsolódik: az istenképiség Gergely teológiájában az Istenhez hasonulás vágyának és lehetőségének ontológiai alapja, tulajdonképpen feltétele, mert „a létezők közül az ember teremtetten kívül semmi nincs Isten hasonlóságára”.¹⁷⁹

A kérdés hermeneutikai-exegétikai alapelvei, módszertani dilemmái

Az istenképiség (*eikón*) Nüsszai Gergely általi felfogásának értelmezésekor mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, ha úgy tetszik, hermeneutikai alapelvként tekintenünk, hogy a kappadokiai atya is úgy vélte,

¹⁷⁹ *Op hom prooem* PG 44, 128A. Az ember teremtettenről, ford. VANYÓ LÁSZLÓ, in FRENYÓ ZOLTÁN (szerk.), *Az isteni és emberi természetéről. Görög egyházatyák I.* (A kútnál), Budapest 1994, 170. (A továbbiakban GE I, oldalszám). A vizsgált kérdéskör szempontjából Nüsszai Gergely nagy antropológiai munkája, a *De hominis opificio* az egyik legjelentősebbnek mondható.

Isten nem metafizikai kényszerűségből, hanem szeretetből teremti meg az embert,¹⁸⁰ és Isten ezen teremő aktusa megalapozza az ember nagyszerűségét,¹⁸¹ alapja lesz istenképiségének és az átistenülés vágyának is.

A másik kiinduló teológiai-exegetikai alapelvünknek pedig annak kell lennie, hogy Isten képmása mindenekelőtt Krisztus (*Ef* 4,24, *Kol* 3,9sköv, *Kol* 1,15),¹⁸² aki kettős természetének megfelelően természetes képe Istennek és tökéletes képe az emberi természetnek. Nem véletlen, hogy doktori disszertációjában¹⁸³ Vanyó László is krisztológiai alapokra helyezve vizsgálta Gergely antropológiáját, mert mint minden keresztény embertannak, a kappadokiai atyáénak is krisztológiai megalapozottsága van – a képiség kérdését az ember vonatkozásában csak Krisztuson keresztül vizsgálhatjuk. Ahogy Vanyó László megfogalmazza: az Isten Krisztusban testileg lakozó teljessége az ember istenképiségének mintája lesz.¹⁸⁴ A Teremő és a teremtmény ugyanis olyan távolságban van egymástól, hogy az istenképiség csak Krisztuson keresztül valósulhat meg. Az isteni és az emberi természet Fiúban való egysége biztosítja

¹⁸⁰ *Or cat*, GNO III/4, 17, 2; vö. még *Beat*, GNO VII/2, 141, 13; *Op hom*, PG 44, 202B. (Nüsszai Szent Gergely műveinek többsége – kivéve éppen a *De opificio hominis*-t – már megjelent kritikai szövegkiadásban: *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden. A továbbiakban – ahol lehet – erre a sorozatra hivatkozom: GNO kötetszám, oldal- és sorszám.)

¹⁸¹ *Op hom* 2, PG 44, 132D (GE I, 174); vö. GIULIO MASPERO, *Anthropology*, in LUCAS F. MATEO-SECO - GIULIO MASPERO (szerk.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden - Boston 2010, 40. <https://afkimel.files.wordpress.com/2014/05/dictionary-of-gregory-nyssa.pdf>

¹⁸² Krisztus istenképisége nemcsak a hasonlatosságra, hanem a tökéletes azonoságra épül, mert alapja az isteni és emberi természet egyesülése. Az istenképiség kérdésének összefoglalásához lásd ROGER LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nyse. Esquisse d'une doctrine*, Paris - Bruxelles 1951; vö. még VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* I. (doktori disszertáció), Budapest 1972. A több mint kétszáz oldalas dolgozat a teológiai antropológia kérdéskörét széles keretbe helyezte: a bevezetés bibliográfiái és módszertani kérdései után a negatív teológia, a krisztológia és a Krisztus mint istenképmás Gergely általi értelmezésének összefoglalásai következnek, és csak ezt követően kerül sor a szűkebb értelemben vett antropológiai kérdések bemutatására. A disszertáció kiadását lásd VANYÓ LÁSZLÓ, *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* (Litteratura Patristica, 3), Budapest 2010, 101–102. A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozom.

¹⁸³ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*.

¹⁸⁴ Uo. 89.

az ember számára az isteni természetben való részességet, illetve a saját teremtményi természetében a kezdet és a vég közötti *diasztémát*.¹⁸⁵

A kérdés vizsgálatakor Nüsszai Gergely – mint minden keresztény gondolkodó – a *Szentírás* kinyilatkoztatásaiból, jelen esetben elsősorban a *Ter* 1,26–27-ből indul ki, és az ember teremtéséről szóló szentírási helyek részben litterális, részben spirituális értelmezését más bibliai helyek és a filozófiai hagyomány, mindenekelőtt a platonizmus bevonásával interpretálja.

Mindezek egy súlyos módszertani dilemmával is szembesítenek bennünket, nemcsak az általunk most vizsgált istenképiség (*eikón*), átistenülés (*theiószisz*), Istenhez hasonulás (*homoiószisz* *Theó*), hanem más fogalmak esetében is: hogy tudniillik, amikor ezekről összefoglalóan, általános képet adva beszélünk, akkor a kontextusból kiszakítva, a diszkurzív kereteket figyelmen kívül hagyva, így szükségszerűen leegyszerűsítve beszélünk. Az egész korpuszból vagy annak egy részéből összegyűjtjük és rendszerezünk az adott fogalomhoz kapcsolódó releváns szakaszokat, és így esetleg önkéntelenül is olyan szisztematikus választ olvasunk bele Gergely munkáiba, amely nem biztos, hogy létezett bennük – ahogy erre például Johannes Zachhuber rámutatott az emberi természet fogalmával kapcsolatban.¹⁸⁶

Az *eikón* és a *homoiószisz* azonossága vagy különbözősége

A fentebb említett lehetséges hermeneutikai-exegetikai megközelítések közül az istenképiség Nüsszai Gergely általi értelmezéséhez kiindulópontként mindenekelőtt az lehet fontos számunkra, hogy a *Ter* 1,26 (és 1,27) értelmezését hogyan adja meg a nüsszai püspök.¹⁸⁷ Az istenképi-

¹⁸⁵ Uo. 101; vö. *Cant* 7 GNO VI, 212–213.

¹⁸⁶ JOHANNES ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 46), Leiden 2000, 3–4.

¹⁸⁷ Az ember teremtése Nüsszai Gergely általi értelmezésének alapvető kérdéseit a jelen tanulmánytól sok szempontból eltérő megközelítésekben és jóval részletesebben tárgyaltam: [D.] TÓTH JUDIT, *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena Monográfiák, 8), Budapest 2006. Lásd még VANYÓ L., *Nüsszai*

ség *Ter* 1,26-ból kiinduló értelmezése esetében – a *poiészómen* ige többes számú alakjának értelmezése¹⁸⁸ mellett, amellyel most nem foglalkozunk – az *eikón* és a *homoiószisz* azonosságának vagy különbözőségének és összefüggéseinek a vizsgálata az egyik legfontosabb exegétikai kérdés, mert megalapozza az átistenülés, az Istenhez való hasonulás gergelyi felfogását is.¹⁸⁹

A *Ter* 1,26 *Poiészómen anthrópon kat' eikona kai homoiószin hémeteran* („Teremtünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá”) kijelentésében a *kat' eikona kai kath' homoiószin* kifejezés¹⁹⁰ Gergely általi interpretációját illetően nincs egységes vélekedés. A kutatók rámutattak arra,¹⁹¹ hogy a *Hexapla* négy görög fordítása közül egyedül a *Septuaginta* használja úgy az *eikón* és *homoiószisz* kifejezéseket, mintha két különböző dolgra vonatkoznának: a két, *kai* kötőszóval összekötött kifejezést a *kata* prepozícióval kapcsolva össze.¹⁹² A másik három (Aquila, Szümma-

Szent Gergely teológiai antropológiája, 103–115.

¹⁸⁸ *Op hom* 16 PG 44, 177D–185D (GE I, 208–214).

¹⁸⁹ A *Ter* 1,26 exegézise napjaink biblikus-teológiai irodalmában is fontos szerepet játszik. Ennek áttekinthetetlenül kiterjedt irodalmához és egyben a szöveg helyi exegézistörténetéhez is a legfontosabb bibliai kommentárok, enciklopédiák és lexikonok adhatják a kiindulópontot; vö. még [D.] TÓTH J., *Test és lélek*, 75–82.

¹⁹⁰ A két idézet eltéréséről lásd a gondolatmenet folytatásában; vö. ROBERT McL. WILSON, *The Early Exegesis of Gen. 1.26.*, in *Studia Patristica* 1 (1957), 420–437. Wilson megemlíti, hogy az „Isten képmására és hasonlatosságára” vonatkozó megjegyzések a patrisztikus szövegekben néha nem a *Ter* 1,26-ra, hanem a *Ter* 1,27-re alapozva hangzanak el (420). A kérdéskörhöz lásd még VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 86–89. A kérdésnek a későbbi képteológiához való kapcsolódásáról: GERHART B. LADNER, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in *UÖ, Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History of Art*, I–II. (Storia e letteratura, 155), Roma 1983, 73–111.

¹⁹¹ Vö. JOSEPH T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, in *Mediaeval Studies* 7 (1945), 55–84, 56.

¹⁹² Ahogy Orosz Atanáz is megállapítja, az ószövetségi szövegek már alapot nyújtanak egy természetes, lényegi adottságnak és egy fokozatosan megnyilvánuló, illetve elveszíthető ajándéknak a szétválasztására. A kép és hasonlóság szétválasztását végző III. századi keresztény exegézis után azonban éppen a három kappadokiai és a két alexandriai (Athanasziosz és Kürillosz) iktatták ki a kettő szétválasztását; vö. OROSZ ATANÁZ, *Az istenképiség és hasonlóság görög értelmezése*, in *Athanasiana* 12 (2001), 23–43.

khosz, Theodotión) összekapcsolja a két kifejezést, magában foglalva, hogy a hasonlatosság a képben van, tehát a *hendiadion* alakzataként tekintve a „kép hasonlatossága” kifejezést értik rajta.¹⁹³

Elterjedt vélekedés szerint, miközben Gergely idézi a *Septuaginta* szövegét, a saját magyarázatát a többi fordítási változat olvasatához igazítja hozzá, és nem tesz különbséget a kép és a hasonlatosság között: ezek azonos fogalmat fejeznek ki számára – a képmás és a hasonlatosság együtt jelentik a hasonlatosságot a képmásban,¹⁹⁴ és magam is hajlok arra, hogy azokkal értek egyet, akik úgy vélik, Gergely nem tesz nagy különbséget a kettő között – a hasonlatosságot a kép hasonlatosságának látja.¹⁹⁵ A hasonlatosság tehát az Isten és az ember egymásra vonatkozathatóságával kapcsolatos ontológiai tartalmú fogalom. Ahogy többen megfogalmazzák, Nüsszai Gergely az első az atyák közül, aki az embernek teljes *homoiószisz* *Theut* tulajdonít, nemcsak a története végén, hanem már a kezdetén is.¹⁹⁶

Ugyanakkor Gergely az istenképiség fogalmának tartalmában nem keveri össze a természetfeletti és a természethez kapcsolódó dimenzió-

¹⁹³ Ez utóbbiak csengenek egybe a héber bibliai textussal, ahol a kép, a *celem*, pontos hasonmást, leképezést jelent, mely a hasonlóság, *demút* szóval *hendiadion*t hoz létre.

¹⁹⁴ *Op hom* 11 PG 44, 156A (GE I, 191): „A hasonlatosság a képmásban van, a képmás hasonló az archetípushoz [...]” „A képmás ugyanis addig marad igazi értelemben vett képmás, amíg semmilyen szempontból nem marad le az ősképp tulajdonságai mögött.”; vö. J. T. MUCKLE, *i. m.*, 56.

¹⁹⁵ Ezt látszik alátámasztani a *De hominis opificio* szóhasználata is: az *arkhétüposz*hoz a *homoiotészt* hozzákapcsolva a *pherein* igét használja; *Op hom* 3 PG 44, 133C (GE I, 176). Ugyancsak az ősképp (*arkhétüposz*) és a képmás (*eikón*) egymáshoz való viszonyában említi a hasonlatosságot (*homoiotész*) a 11. fejezetben is: PG 44, 156A (GE I, 191); vö. BOROS ISTVÁN, *Isten megismerésének lehetősége Nüsszai Szent Gergelynél*, in *Passim* 5/1 (2003), 112–127, 117. Boros szerint a két fogalom szinonimaként használatának az alapja Nüsszai Gergelynek az ember természetéről alkotott felfogása, az, hogy az ember természetében nem különböztet meg egy ontológiai és egy természetfeletti adottságot.

¹⁹⁶ G. B. LADNER, *Images and Ideas...* II, 829. Muckle szerint az ember a teremtésben megkapott istenképiség tökéletességét csak a keresettségben éri el, ha magáévá teszi Krisztus példáját és tanítását: J. T. MUCKLE, *i. m.*, 59.

kat,¹⁹⁷ ami erősítheti a *Ter* 1,26 Gergely általi értelmezéséről adott másik vélekedést,¹⁹⁸ mely szerint az *eikón* az Istentől kapott természetes ajándékokat jelenti, a *homoiószisz* pedig a természetfelettieket (például a halhatatlanságra való képesség), amelyeket az ember elveszít a bűnbeeséssel.¹⁹⁹ Gergely teológiájában az embernek adott természetes és természetfeletti ajándékok a teremtés aktusában nem különülnek el, az ember az istenképiségben – a teremtettségének mértéke szerint²⁰⁰ – az isteni tökéletesség teljességét kapja meg. A különbségek a természetes és természetfeletti ajándékok között, amelyek implicite vannak benne Nüsszai Gergely tanításában, Ádám bűne és az istenképiség megromlása után válnak világossá.²⁰¹

Részesedés az isteni *phüszisz*ből (*theia phüszisz*)

Az istenképiség alapja ontológiai értelemben a részesedés (*methuszia*):²⁰² az ember a birtokolt képmáson keresztül hordozza az Istenhez való ha-

¹⁹⁷ G. MASPERO, *Anthropology*, 40.

¹⁹⁸ Például J. T. MUCKLE, *i. m.*, 55–69.

¹⁹⁹ Ezt a felfogást látszik erősíteni, hogy mivel Gergelynek a grammatikai formától a figurális nyelvhasználatig semmi nem kerüli el a figyelmét a teremtéstörténet értelmezésekor, nehéz elképzelni, hogy ne tulajdonított volna jelentőséget annak, hogy a *Szentírás* itt két, jelentésében összekapcsolható, de mégiscsak különböző szót használ.

²⁰⁰ Nüsszai Gergely antropológiájában az emberre használt *eikón* fogalma esetében az ősképpel való azonosság gondolata ki van zárva: ha a képmás semmiben sem különbözne az ősképtől, akkor már nem hasonlóságról, hanem azonosságról kellene beszélni. *Op hom* 16 PG 44, 184C (GE I, 212). Az *eikón* és *homoiószisz* viszonyát illetően az egész megelőző hagyományt rendszerezi a *De eo quid sit: Ad imaginem dei et ad similitudinem* (PG, 44, 1328–1345), de ezt nem tekintik Gergely művének.

²⁰¹ Vö. ERNEST V. MCCLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, in *Theological Studies* 9 (1948), 175–212.

²⁰² Az ember, amikor Isten a saját képére és hasonlatosságára alkotja meg (*Ter* 1,26), részesedik az isteni természetből, ezért a részesedés (*metuszia*) az istenképiség ontológiai alapjává válik. A téma mindmáig alapvető irodalma: DAVID L. BALÁS, *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana 55), Roma 1966; vö. még [D.] TÓTH J., *Test és lélek*, 89–95.

sonlatosságot, ezt pedig az által kapja meg, hogy a Teremtő a teremtés aktusában részesíti az isteni természetből. David Balás az individuumok részesedését a létezés hierarchiáján belül minden szinten megnyilvánuló közös természetből horizontálisnak, a teremtmény részesedését Isten tökéletességéből pedig vertikálisnak nevezte, és ez utóbbit állította középpontba: a részesedés ebben az értelemben az isteni tökéletességből való részesedést jelenti.

Az ember a részesedés által képes arra, hogy mint Istenhez hasonlatos képmás (Krisztus inkarnációja következtében) imitálja Isten attribútumait (*imitatio*). Az utánzás, az imitáció ebben az esetben nem egy valódíként létrehozott utánzat megteremtését, de nem is a viselkedés, életvitel, egy erkölcsi szférában megjelenő példa modellezését jelenti, ahogy például Krisztus imitációjára tekintünk. Gergely a kifejezést ebben a kontextusban platonikus értelemben használja, olyan másolatként, reprodukcióként, amely minta után készült, és hasonló lesz a prototípushoz.²⁰³

Vanyó László a részesedés elméletével kapcsolatban fontos nehézségekre hívta fel a figyelmet: Milyen értelemben lehet részesedésről beszélni akkor, amikor a teremtményi és a teremtetlen lét különbsége végtelen? Úgy vélte, hogy Gergely szerint a teremtett, véges lét teremtetlen, végtelen létben való részesedése az isteni rendelkezésen (*oikonomia*) alapul, nem pedig a természetes megfelelésen, ahogyan azt sok más értelmező gondolja. Függetlenül azonban attól, hogy min alapul, maga a részesedés is végtelen, miként az ezen alapuló Istenhez való hasonulás is.²⁰⁴

²⁰³ J. T. MUCKLE, *i. m.*, 56. A Muckle által említett példák: *Cant* 15 (PG 44, 1100D); *vö. Op hom* 16 (PG 44, 184A–B). Isten tiszta ajándéka teremtésünkör: *Virg* 12 (PG 46, 372C); *vö. Beat* 3 (PG 44, 1225–1228B).

²⁰⁴ VÖ. BOROS I., *Isten megismerésének lehetősége*, 112–127; Uő, *Mózes látta a láthatatlan Istent. Mózes teofániája Nüsszai Szent Gergely Mózes élete c. művében*, in *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László* (szerk. BAÁN ISTVÁN), Budapest 2003, 55–69.

Az ember istenképisége

Annak a kérdésnek a megválaszolásakor, hogy Nüsszai Gergely teológiájában mit is jelent az ember istenképisége, többféle aspektusból is közelíthetünk, ez is magyarázhatja azt, hogy a kutatók gyakran teszik máshová a hangsúlyokat.

Az istenképiség tartalmának vizsgálatakor²⁰⁵ az egyik perspektívánk lehet a platonikus őskép-képmás viszonyhoz és az újplatonikus részese-dés gondolathoz kapcsolódó egyetemes emberi természet (*anthrópiné phüszisz*) mibenlétének értelmezése, amelynek igazából a teremtés, nem pedig a bukás és a megváltás kontextusában van jelentősége, ugyanis az Isten által megteremtett természet igazi karaktere lényegi változtatást már nem tesz lehetővé.²⁰⁶

Az istenképiséget, melyet Gergely a létrejött dolgok egyikének tartott,²⁰⁷ Gergely szerint az emberben lévő, egyetemesnek tekintett természet (*phüszisz*) jelenti,²⁰⁸ mégpedig abban az értelemben, hogy a *phüszisz* fogalma az ember vonatkozásában mindent jelöl, ami az emberhez tartozott, amikor Isten megteremtette. Összefoglaló elnevezése mindannak a jónak, amit Isten a teremtéskor adott az embernek. Az istenképiségben az emberi természettel (*anthrópiné phüszisz*), az ember az isteni tökéletesség teljességét kapja meg, többek között az isteni és emberi természet kölcsönös megfelelése alapján.

Ilyen módon az ember a teremtéskor rendelkezik valamennyi isteni attribútum utánzatával:²⁰⁹ a halhatatlanság képességével, az értelemmel/szellemmel, a gondolkodással, a szabadsággal, szabad akarral,²¹⁰

²⁰⁵ Vö. [D.] TÓTH J., *Test és lélek*, 72–95; VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 115–148.

²⁰⁶ Vö. J. ZACHHUBER, *i. m.*, 200 és 203–204.

²⁰⁷ *Infant* GNO III, II, 77,12 (ÓI 18, 43). Gergely az emberi természet fogalmát alkalmazta egyfelől az emberi létezők jellemző tulajdonságainak összességére, másfelől maguknak az emberi létezőknek, az emberi fajnak a teljességére egyaránt.

²⁰⁸ Vanyó László az *eikón* és *phüszisz* fogalmak sztoikus eredetét hangsúlyozza (vö. *katholu phüszisz*). Lásd VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 115–122.

²⁰⁹ Vö. *Op hom* 4 PG 44, 136B–D (GE I, 177).

²¹⁰ Vanyó László ehhez kapcsolódva fogalmazza meg, hogy a kappadókiai atya az ember istenképiségét nem az isteni *nuszban*, hanem a szabadságban látja, amely

igazsággal, fájdalommentességgel, a szeretettel, a Teremtő tudásával és értelemmel való szemlélésével, az erényekkel,²¹¹ az ezekre való képességekkel – más összefoglaló szavakkal a racionális lélekkel, amely a teremtetés kezdete óta az embernek adott kiváltságokat és kegyelmet jelent.

Az emberi természet (*anthrópiné phüszisz*), melyet tehát Gergely a létrejött dolgok egyikének tartott, a teremtetéskor nem foglalja magában az érzéki erőket.²¹² Az emberi természet teremtettként megelőzi Ádám egzisztenciáját, ugyanakkor csak benne és leszármazottaiban válik láthatóvá. A szenvedélyek és érzéki vágyak utólag adódtak hozzá az emberhez, de nem mint a képmásban benne lévők, hanem olyanok, amelyek Ádám halandó egzisztenciájára való tekintettel adódtak hozzá az emberhez.²¹³ Gergely a *Ter* 1,27 értelmezésével kapcsolatban fogalmazza meg, hogy Isten egyszerre teremtetete meg a teljes emberi fajt és ennek teljességét (*pléróma*), de „csak” potenciálisan, immanens természetének megfelelően, és így a potenciális emberiség majd egy szükségszerű folyamatban fejlődik bele az aktuális emberiségbe.

Képmásként az emberi természet, az emberi természet teljessége jött létre,²¹⁴ majd ehhez utólag járult hozzá a nemek szerinti megkülönböztetés, mintegy már az ember bukására való tekintettel. A „második teremtetés”, azaz a nemek szerinti megkülönböztetés Gergely felfogásában

kimentti az embert a mindenkori determinációk köréből és ezáltal Isten örökkévalóságának „megfelelőjévé” teszi, analóg értelemben; VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 21–22.

²¹¹ *Op hom* 5 PG 44, 137A–137C (GE I, 178–179). Muckle rámutat: Gergely nem tárgyalja azt a kérdést, hogy vajon ezek az ajándékok utólagosan voltak-e hozzáadva – még ha logikailag is – az ember teremtetéséhez. Lásd J. T. MUCKLE, *i. m.*, 56. Az erényekkel való felruházás (*epibolē*) kifejezést annak bizonyítására használja, hogy a képmás a természetes ajándékokat, a hasonlatosság a természetfelettieket jelenti; *uo.* 59.

²¹² Vö. J. T. MUCKLE, *i. m.*, 58.

²¹³ *Op hom* 22 PG 44, 205A (GE I, 227). Arra a kérdésre, hogy a *phüszisz*nek ebben az értelemben való felfogása miképp viszonyul az ember – szintén Isten által adott – kettős természetéhez, lásd VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 189–191; [D.] TÓTH J., *Test és lélek*, 96–106; vö. FRANCES M. YOUNG, *Adam and Anthropos. A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 110–140, itt: 112.

²¹⁴ *Op hom* 22 PG 44, 204D (GE I, 226); *Op hom* 16 PG 44, 185B (GE I, 213).

nem a bukás következménye, viszont következménye annak, hogy Isten előre látta az ember elbukását, ezért szétválasztotta férfira és nőre, hogy rendelkezék a bűnbeesett természetéhez illő szaporodási formával, és ilyen módon fennmaradhasson.²¹⁵ Az emberi természet fogalmával összefüggő, a *De hominis opificio*-ban bevezetett „kettős teremtés” gondolata az,²¹⁶ amellyel Gergely feloldotta az Isten képére és hasonlatosságára teremtett és a világban élő, bűnnel terhelt ember ellentmondásának feszültségét. Ahogy Gergely megfogalmazza: „a dolgok valami szükségzerű rendje miatt az, ami a kezdetben létrejöttek körében volt, nem azonos azzal, amit jelenleg látunk a természetben”.²¹⁷

Mindaz, amit az emberi természetről mint az istenképiség gergelyi tartalmáról elmondhatunk, ahogy fentebb már utaltam rá, Nüsszai Gergely teológiájában is krisztológiai megalapozást kap. Krisztusban az isteni és emberi természet közvetlen kapcsolatba kerül, az istenkép és az emberkép egyszerre van jelen.²¹⁸ De a krisztológiai szempontok mellett nem hagyhatóak ki az istenképiség Gergely általi értelmezéséből az üdvtörténetiek sem; Vanyó László megfogalmazásában: Gergely kép-fogalmának tartalmát alkotja a „folytonosság” (egymásutániség, az idő rendje, *akoluthia*) is, az adomány-jelleg (*paradoszisz*); ehhez az utóbbihoz kapcsolódik a kinyilatkoztatás (*apokalüpszisz*). Ezek a „kép” üdvtörténeti jegyei. Az ember nemcsak a teremtés csúcsa, hanem a kinyilatkoztatás

²¹⁵ *Op hom* 16 PG 44, 181B (GE I, 210–211); *Op hom* 16 PG 44, 185A (GE I, 212); *Op hom* 17 PG 44, 189Dkk. (GE I, 216).

²¹⁶ A kettős teremtés kérdését a legtöbb, Nüsszai Gergely antropológiáját tárgyaló írás érinti. Lásd az általam ismertetek közül elsősorban L. D. BALÁS, *i. m.*; HANS U. VON BALTHASAR, *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco 1995; MORWENNA LUDLOW, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000; E. V. MCCLEAR, *i. m.*; F. M. YOUNG, *i. m.*; J. ZACHUBER, *i. m.* A kappadokiai atya ember teremtésével kapcsolatos nézeteinek megértésében még mindig nagy segítségünkre lehet Hans Urs von Balthasarnak az összefoglalása, amely ebből a szempontból Gergely gondolkodásában a teremtés négy állomását különíti el; vö. H. U. VON BALTHASAR, *i. m.*, 81.

²¹⁷ *Op hom prooem* PG 44, 128A–B (GE I, 170).

²¹⁸ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 101. Nüsszai Szent Gergely minden teológiai összegezésében, mint például a „jó Pásztor” parabola értelmezésében is, megfigyelhető az egységesítő szempont; uo. 98.

foglalata is; megnyilatkozott benne Isten, és ebben az értelemben „teológiai hely” – ahogyan fogalmaz.²¹⁹

Átistenülés (*theiószisz, homoiószisz Theó*)

Az istenképiség Nüsszai Gergely által adott értelmezésének rövid összefoglalása (vagy még inkább csupán a legfontosabb kérdések problematizálása) talán már érzékeltetni tudta azt is, hogyan válik mindez az átistenülés alapjává a nüsszai püspök teológiájában. A bűnbeesés, a bőruha (*Ter* 3,21) felöltése által az ember istenképisége nemvész el, csupán megsérül, ugyanakkor az ember bűnbeesés következtében kapott képességei, késztetései között ott van a vágy (*erósz*) is, amely fontos szerepet játszik a sérült istenképiség helyreállítására irányuló törekvésben, az emberi lélek Isten felé mozgásában.

Az átistenülés (*theiószisz*),²²⁰ az Istenhez való hasonulás (*homoiószisz Theó*) és bizonyos (kutatói) vélekedések szerint az Istennel való egyesülés (*heniószisz*)²²¹ az ortodox lelkiség központi elemei, és Gergely teológi-

²¹⁹ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 107; vö. uo.: „Az Ige az ember hasonlóságában és formájában adta át az isteni misztériumokat.” *Cant prooem* GNO VI,7,17–18.

²²⁰ A kérdés áttekintése, a görög-római és zsidó előzményekre, valamint a párhuzamos latin nyelvű keresztény forrásokra is tekintettel: NORMAN RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004; ugyanitt Nüsszai Gergelyre vonatkozóan: 225–232. Ugyancsak a *theiószisz* doktrínája korai fejlődésének a bemutatására vállalkozik: JULES GROSS, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, Anaheim, CA 2002; vö. még STEPHEN THOMAS, *Deification*, in JOHN A. MCGUCKIN (szerk.), *Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity I-II*, Oxford 2011, 182–187.

²²¹ Nüsszai Gergely gondolkodásával kapcsolatban általában általában nem beszélnek az unióról, sőt inkább azt a kritikus viszonyulást hangsúlyozzák, amellyel a nüsszai püspök ebben a kérdésben a platonikus felfogáshoz és az órigenészi tanításhoz viszonyul; lásd JOHN A. MCGUCKIN, *The Strategic Adoption of Deification in the Cappadocians*, in MICHAEL J. CHRISTENSEN - JEFFERY A. WITTUNG (szerk.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids, MI 2008, 95–114.

ájában is az emberi élet céljaként jelennek meg.²²² Az ember, szabad akarat alapján, előre haladhat a spirituális fejlődésben, az átalakulásban (*theiószisz*), az Istennel való közelségben; együttműködést (*szünergeia*) hoz létre Istennel. Az Alexandriai Kelemen által megalkotott és Gergely teológiájában is fontos szerepet játszó *szünergeia* szó kifejezi a két egymáshoz kapcsolódó erő, a kegyelem és az emberi akarat együttműködését, azt, hogy „Istennek vagyunk munkatársai” (1Kor 3,9). Az együttműködésnek és az istenmegismerésnek alapja az ember részesedése az isteni tökéletességből, mivel „hasonló ismeri meg a hasonlót”,²²³ még akkor is, ha mint teremtmény csak a maga mértékének megfelelően részesedhet az isteni természetből.

Az egyik oldalon tehát Isten transzcendenciája, megragadhatatlan végtelensége és tökéletessége áll, másik oldalon pedig az ember végesége és változékonysága, amely azonban alkalmassá teszi a folyamatos haladásra, a folyamatos fejlődésre. Az ember folyamatos fejlődését, melynek terminusa Gergely teológiájában az *epektaszisz*, a kiterjedés,²²⁴ többen is Nüsszai Gergely legnevezetesebb hozzájárulásának tartják a teológiához.²²⁵

²²² Ebben az esetben a *homoiószisz* hasonulás értelemben veendő, nem pedig hasonlóság/hasonlatosság értelmében, vagyis a szó jelentése az átistenülés koncepciójában erkölcsi tartalommal és eszkatológikus értelemmel jelenik meg; vö. VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 133. Az átistenülésnek a beavató szentségekkel való kapcsolatához lásd GYÖRÖK TIBOR, *A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásában* (Litteratura Patristica, 6), Budapest 2014.

²²³ *Infant GNO III*, II, 79,20 sköv. (ÓI 18, 44–45); *Infant GNO III*, II, 80,21–22 (ÓI 18, 45–46); vö. DAVID BRADSHAW, *Iamblichus and Gregory of Nyssa on Participation in the Divine Energeiai*, in *The Journal of Neoplatonic Studies* 9/1 (2001–2003), 37–61, itt: 49–50.

²²⁴ Lásd kései misztikus műveiben, mindenekelőtt a *De vita Moysis*-ban.

²²⁵ SCOTT DOUGLASS, *Diastêma*, in *The Brill Dictionary*, 227–228. A kutatók egyetértenek abban, hogy a folyamatos progresszió ontológiai szinten megkérdőjelezi a *diasztéma*, a Teremtő és a teremtmény közötti távolság jelentőségét, ugyanakkor nézeteltérések vannak abban a tekintetben, hogy vajon Gergely értelmezésében a spirituális felemelkedés, az *epektaszisz* megengedi-e az Istennel való egységet. A kutatók többsége erre nemmel válaszol (vö. 43. jegyzet), például ALDEN A. MOSSHAMMER, *Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist*, in HUBERTUS R. DROBNER - CHRISTOPH KLOCK (szerk.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike* (Supplements to Vigiliae Christianae, 12), Leiden 1990, 99–

Nüsszai Gergely a *theiószisz/deificatio* szót – ahogy a kutatás már rámutatott – ritkán és óvatosan alkalmazza,²²⁶ szívesebben beszél az isteni természetben való részesedésről és az Istenhez való hasonlóság eléréséről, mely által az Isten dicsőségének részeseivé válunk.²²⁷ A *theiószisz*-nak, az Istenhez való hasonulásnak van egy emberi és egy isteni aspektusa, amelyben az ember törekvése önmagában, Isten nélkül semmit nem érne. Az együttműködés emberi oldalát az ember aszketikus erőfeszítései mutatják, amelyek azonban önmagukban nem alakíthatják át az ember természetét; ennek alapja Krisztus inkarnációja, így az emberi létezők átistenülése az isteni természetben való részesedés által analóg értelemben veendő. Tehát az átistenülés Nüsszai Gergely számára elsősorban krisztológiai terminus, az átistenülés pedig az emberi létezők számára a szentségeken keresztül van kiterjesztve.²²⁸

Az Isten felé való előrehaladásban Gergely felfogásában a halál előtti evilági és a halál utáni másvilági élet egyetlen egységes folyamatot alkot, melynek a testi halál csupán kiemelkedő állomása, de nem vége. Az ember minél inkább előre haladt a földi életében a tökéletes keresztény élet megvalósításában, halála után annál közelebb lesz az üdvösség állapotához. Nüsszai Gergely munkásságának egyik legmegragadóbb írása a nővéréről, Makrináról írott életrajza (*Vita Sanctae Macrinae*²²⁹), amelyben ennek a törekvésnek, életformának a legszebb, legpoétikusabb paradigmáját adja. Az életformát Gergely filozófus életnek (*biosz philosophosz*) nevezi. Az igazi filozófus élet pedig valójában a tökéletes keresztényi élet, amely megnevezéseknek szinonimái lesznek az erényes és az angyalai élet (*biosz angelikosz*) is. A *theiószisz* tehát – ahogy általában a görög atyák értelmezésében – a keresztények szentté válásának a folyamata.

123; EKKEHARD MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966.

²²⁶ A *theopoieó* igét a korai munkáiban spirituális kontextusban csak kétszer alkalmazza: *De Virg* 1 GNO VIII/1 4–10, *De Beat* 5 PG 44 1249A. További példák: N. RUSSELL, *i. m.*, 226–229.

²²⁷ Lásd a részesedésről fentebb mondottakat!

²²⁸ N. RUSSELL, *i. m.*, 229–230; vö. még GYÖRÖK T., *i. m.*

²²⁹ Ford. VANYÓ L., ÓÍ, 18.

Akárhogy is nevezi Gergely, az életforma lényege az, hogy az ember már itt, a földön, minél nagyobb mértékben részesedjék az isteni természetből.²³⁰ Az ember az evilági, állati szenvedélyekkel terhelt életében is képes az erényesség, azaz az isteni természetben való részesedés folytán közelíteni az ősképp, azaz Isten tulajdonságaihoz.²³¹ Az egyesülés az isteni *energeiá*val az önismeret megvalósításának és az igazi én visszaszerzésének módja, ami Gergely számára a megtisztulás és az isteni képmás visszaszerzésének folyamata a lélekben.²³²

A lélek felemelkedése Istenhez azzal kezdődik, hogy a lélek megtisztul a szenvedélyektől és a földi dolgok sokféleségétől, majd felemelkedik Istennek, az igazi életnek, az igazi szépségnek és az igazi jósnak a szemléletére, de nem áll meg a kontemplációnál, hanem tovább halad Isten közvetlen jelenlétéhez, az isteni szeretet által. A kappadokiai atya az Istenhez való hasonulásnak ezt a három állomását nagy misztikus munkáiban, az *Énekek éneke-homíliá*kban és a *Mózes életében* mutatja fel a

²³⁰ Platón *Theaitétosz*ának híres mondatait sokszor idézik Nüsszai Szent Gergellyel kapcsolatban: „Ezért hát arra kell törekednünk, hogy innen a lehető leggyorsabban oda meneküljünk. E menekülés: istenhez való hasonulás, lehetőség szerint, s e hasonulás nem más, mint hogy belátás révén váljunk igazságossá és istenessé.” (176a-b, BÁRÁNY ISTVÁN ford.) Vanyó László így fogalmaz: „Az istenhasonlóság szempontjából meg is egyeznek, de a »menekülés« (*phügé*) eszméje idegen Nüsszai Szent Gergelytől. Nem a »menekülés« programját hirdeti, hanem az »erény« (kiválóság, *areté*) megvalósítását a jelenben. A menekülés helyett a harcot és a küzdelmet hangsúlyozza.” (VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 110).

²³¹ A *homoiószisz* *Theót* azonban az ember az isteni lényeg végtelensége, határtalansága folytán soha nem éri el – ahogy ezt Nüsszai Gergely megfogalmazza a jó tíz évvel későbbi *De vita Moysis*-ban (ford. VANYÓ L., ÓÍ 6). Ez a felismerés egy ugyancsak soha véget nem érő misztikus vágyakozás hajtóerejévé válik. Az áttekinthetetlenül kiterjedt szakirodalomból lásd E. MÜHLENBERG, *i. m.*; THOMAS BÖHM, *Theoria – Unendlichkeiten – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae, 35), Leiden - New York - Köln 1996; BOROS L., *Isten megismerésének lehetősége, i. m.*; UŐ, *Mózes látta a láthatatlan Istent, i. m.*; UŐ, *Mózes: az erény és a tökéletes élet példája*, in DÉKÁNY ANDRÁS - LACZKÓ SÁNDOR (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*, Szeged 2003, 174–186; D. TÓTH JUDIT, *Apofatikus teológia Nüsszai Szent Gergely Mózes élete című művében*, in NEMESHEGYI PÉTER - RIHMER ZOLTÁN (szerk.), *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről* (Kecskemét, 2001. június 21–23.), Budapest 2002, 83–90.

²³² D. BRADSHAW, *i. m.*, 57.

legvilágosabban, egy-egy nagy metaforikus képpel, a világosság, a felhő és a sötétség képeivel kifejezve.²³³

Az ember átistenülése – ahogy az előbb már utaltam rá – Isten kegyelme nélkül nem lehetséges. Az átistenülés tehát kegyelmi hatás és az ember üdvözülését jelenti, amelyre a kinyilatkoztatásban ígéretet kapott (vö. 2Pét 1,4). Ezt Nüsszai Gergely is tudja, habár soha nem idézi a 2Pt 1,4-et, amiről általában beszélni szokott, az az, hogy a keresztények *imitálják* Isten természetét. Ha az ember istenképiségének gergelyi értelmezését vizsgálva azt láttuk, hogy a krisztológiai megalapozottságtól és vonatkozásoktól nem tudtunk eltekinteni, úgy az ember átistenülésének, az Istenhez való hasonulásának a vágyáról beszélve sem hagyhatjuk ezeket figyelmen kívül, mert az ember átistenülésének az alapja Gergely szerint is az Isten megtestesülése, a megváltás ténye. Az Ige testté lett, hogy az „isteni természetben részesítsen minket” (2Pt 1,4).²³⁴ Vanyó László ezt így fogalmazza meg: „az istenismeret tartalma Krisztus megismerésének mértékétől függ, és a teológiai redukció alapja nem a »világ« (*koszmosz*) és nem is valami elvont »elv«, hanem Jézus Krisztus, úgy, ahogyan a Szentírás tanúsítja őt, Isten pedig úgy, ahogyan Jézus Krisztus kinyilatkoztatja.”²³⁵

²³³ A könyvtárnyi szakirodalomból most csupán egyet emelnék ki, amely az újplatonikus filozófiai megalapozottságot is vizsgálja Nüsszai Gergely misztikájában: MARTIN LAIRD, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, knowledge, and the divine presence* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004.

²³⁴ Alexandriai Szent Athanasziosz szavaival: „Az Isten Fia emberré lett, hogy mi megistenülhessünk.” (*De Incarn* 54,3, ford. VANYÓ L., ÓÍ 13.); vö. Róm 3,21; Róm 6,4–10; Tit 3,12.

²³⁵ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, 20.

PERENDY LÁSZLÓ

**„Teremtsünk embert képmásunkra,
magunkhoz hasonlóvá.” (Ter 1,26)**

Nyssenus magyar kutatói

A Vanyó László professzor úr emlékére rendezett konferenciánkon mindenképpen meg kell említenünk, hogy az ő munkásságának jelentős része köztudottan kapcsolódik a kappadokiai atyákhoz, elsősorban Nüsszai Szent Gergelyhez. Azonban talán kevésbé ismert, hogy két jelentős magyar kutató már előtte publikált Nyssenusról, mégpedig jó részt külföldön és idegen nyelven. Elsőként kell említenünk Endre von Ivánkát, vagyis Ivánka Endrét, akinek rendkívül jelentős műve, a *Plato Christianus* 1964-ben jelent meg Einsiedelnben.²³⁶ A szerző életével kapcsolatos néhány adatot hasznos felidézünk. 1902-ben született Budapesten, de már 1907-ben Bécsbe költözött a család. 1920-tól három éven át bencés növendék volt, először Bécsben, majd Olaszországban. 1923-tól a bécsi egyetemen teológiát és klasszika-filológiát tanult. Bölcsészdoktori oklevelét 1926-ban szerezte meg. A következő évben a család Nógrád megyei birtokára költözött. 1933-tól a Pázmány Péter Tudományegyetemen a görög nyelv magántanára, 1938-tól 1940-ig pedig ugyanott a Görög Filológiai Intézet tanára. 1940-től a kolozsvári Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetemen a klasszika-filológia és az ókori történelem rendkívüli, 1941-től pedig rendes tanára. A Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává 1940-ben választották. 1944 szeptemberében családjával együtt Kolozsvárról Bécsbe menekült.

²³⁶ ENDRE V. IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

1945–1947-ben a bécsi egyetemen vendégprofesszorként tanított, majd 1947-től a grazi egyetemen a klasszika-filológia tanára és az *Institut für byzantinische Philosophie und Geistesgeschichte* vezetője volt 1969-ig. Időközben, 1949-ben Budapesten megfosztották akadémiai tagságától. 1969-ben vonult nyugdíjba. 1974. december 6-án hunyt el.²³⁷

Legfontosabb, a szakirodalmi hivatkozásokban gyakran szereplő művének a már említett *Plato Christianust* tekinthetjük. Amint alcíme is mutatja (*Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*), azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy az egyházatyák, valamint a középkori nyugati és bizánci szerzők mit és hogyan vettek át a platóni filozófiai örökségből, illetve teológiai munkásságuk során hogyan értelmezték át, használták fel az átvett elemeket. A mű egyik jelentős fejezete foglalkozik Nyssenussszal. Az ókori keresztény szerzők közül még háromnak, mégpedig Órigenésznek, Ágostonnak és Hitvalló Maximosznek munkásságát elemzi a platonikus filozófia recepciója szempontjából. A Gergelyről szóló fejezet négy alfejezetre oszlik, amelyeknek címei: *Übergang von Platon, Gregors Lehre vom rationale Erkennen, Gregors Lehre vom mystischen Erkennen* és *Gregors Ontologie des Geschöpflichen*. A szerző tehát elsősorban az értelmi ismeretszerzés, a misztikus megismerés és a teremtményi lét ontológiájának kérdésköreit vizsgálja Nüsszai Szent Gergely műveiben, vagyis elsősorban filozófiai aspektusból közelíti meg a szellemtörténetileg rendkívül nagy hatású kappadoki püspök gondolatait.

Ivánka Endre filozófiatörténeti munkásságának nemzetközi elismertségét egyébként az is jól mutatja, hogy már korai publikációval felhívta magára a külföldi tudományos világ figyelmét is. Roger Leys S. J. 1951-ben, tehát jóval a *Plato Christianus* megjelenése előtt publikálta immár klasszikusnak számító művét, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyse. Esquisse d'une doctrine* címmel. Bibliográfiájában Ivánkától már

²³⁷ Életével kapcsolatban lásd: *Magyar életrajzi lexikon* III: Kiegészítő kötet (A–Z), Budapest 1981, 333; *Új magyar életrajzi lexikon* III (H–K), Budapest 2002, 504–505; BODOR MÁRIA ANNA (szerk.), Ivánka Endre: Heidegger filozófiája és az ókori metafizika. Összegyűjtött tanulmányok, Paidion Könyvkiadó, Budapest 2004. Tudományos munkájáról áttekintést ad: SOMOS RÓBERT, Ivánka Endre emlékezete (Tudományos műveinek bibliográfiájával), in *Antik Tanulmányok* 38 (1994, 1–2), 203–217.

három tanulmány szerepel: *Die Autorschaft der Homilien Εἰς τὸ ποιῶμεν ἄνθρωπον*, Poseidonios bei den Kappadokischen Kirchenvätern, in *Byzantinische Zeitschrift* 36 (1936), 46–57; *Die Quellen von Cicero's De natura deorum II*, 45–60, Poseidonios bei Gregor von Nyssa, in *Archivum Philologicum* 59 (1935), 10–21; *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*, in *Scholastik* 11 (1936), 163–195.²³⁸ Ezek a tanulmányok 1935-ben és 1936-ban jelentek meg, tehát akkor, amikor a szerző még Budapesten dolgozott.

Nyssenus második jelentős magyar kutatójaként kell megemlékeznünk egy ciszterci szerzetesről, aki külföldön David L. Balásként vált ismertté, mégpedig nem a német, hanem az angol nyelvterületen. Balás Dávid László 1929-ben született Budapesten. Tíz éves korában kezdte gimnáziumi tanulmányait a budai ciszterci gimnáziumban. A világháborúban szüleiivel együtt Németországba menekült, majd onnan visszatérve érettségizett le. 1948-ban lépett be a ciszterci rendbe. A zirci apátság felszámolása miatt 1950-ben több társával együtt nyugatra távozott, majd még abban az évben elkezdte egyetemi tanulmányait a római Sant' Anselmo Egyetemen. 1954-ben Ausztriában szentelték pappá. 1959-ben az újonnan alakult dallasi ciszterci közösség tagja lett. Az Egyesült Államokból 1962-ben térhetett vissza Rómába, ahol ugyanebben az évben teológiai doktorátust szerzett. Kutatási területe Nüsszai Gergely tanítása volt az Istenben meglevő tökéletességekből való részesedésről. Disszertációja 1966-ban jelent meg Rómában, a *Studia Anselmiana* sorozatban.²³⁹ Dallasba visszatérve az ottani egyetemen tanított, két tanév kivételével (1975–1977), amikor ugyanis Rómában, a Sant' Anselmo Egyetemen oktatott. A dallasi egyetemen egy ideig a teológiai intézetet is vezette. Az Amerikai Patrisztikai Társaság munkájában is aktívan részt vett, és néhány évig a Társaság elnöke volt. Idős korában, 2014-ben hunyt el.²⁴⁰

²³⁸ ROGER LEYS, S. J., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles - Paris 1951, 10.

²³⁹ DAVID L. BALÁS, S. O. Cist., *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana, 55), Roma 1966.

²⁴⁰ Életrajzi adatait lásd: *Dallas Morning News*, 9th-10th February, 2014.

A Nüsszai Gergelyről szóló doktori értekezése hat fő fejezetből áll. Ezeknek témái: a lét hierarchiája, részesedés Isten jóságából, részesedés Isten életéből és létéből, a részesedés negatív implikációi: az ontológiai különbség Isten és a szellemi teremtmények között, végül pedig a részesedés pozitív implikációi, vagyis az üdvösségtörténet során lehetővé váló részesedés. Imponáló terjedelmű bibliográfiájában Ivánka Endrétől a *Plato Christianus*-on kívül még öt tanulmány szerepel: *Der Aufbau der Schrift « De divinis nominibus » des Pseudo-Dionysios*, in *Scholastik* 15 (1941), 386–393; *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948; *Palamismus und Vätertradition: 1054–1954*, in *L'Église et les Églises II*, Chevetogne 1955, 29–46; *Platonismus und Neuplatonismus: Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1963, 324–334; *Teilhabe, Hervorgang und Hierarchie bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos*, in *Actes du XII^e Congrès International de Philosophie, Bruxelles* 1953, Vol. XII, Amsterdam 1953, 153–158. A felsorolt tanulmányok címei érzékeltetik, hogy az 1940-es évektől Ivánka Endre figyelme inkább a Nyssenus utáni korszak, a platóni hagyomány korai és későbbi bizánci recepciójára irányult, de – amint a legutolsóként említett mű címe (*Teilhabe...*) is mutatja – érdeklődését nem veszítette el az isteni létből való *participatio* kérdésköre iránt, amely Nyssenus számára is központi jelentőségű volt, és Balás Dávid kutatómunkájának legfőbb területe lett.

Terjedelmes doktori értekezésében, részletes elemzés után Balás arra az eredményre jut, hogy a részesedés platóni eszméjét Gergely még Órigenésznél is kiterjedtebben alkalmazta, ugyanakkor az Órigenésznél fellelhető, szubordinacionizmusra hajló tendenciákat Atanáz és Vazul nyomán korrigálta. Balás megállapítja, hogy Gergely tanítása a participációról szinte felmérhetetlen hatású a teológia történetében, és a pontos összefüggések feltérképezése még mindig várat magára. Egyértelmű, hogy Gergely jelentős hatást gyakorolt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészre, Maximus Confessorra, Ambrusra, Jeromosra és Ágostonra, a középkori szerzők közül pedig Scotus Eriugenára.²⁴¹

Balás Dávid fő művének értékét az is mutatja, hogy Johannes Zachhuber 2000-ben, a rangos Brill kiadónál Gergely antropológiájá-

²⁴¹ D. L. BALÁS, *i. m.*, 164–166.

ról megjelent művében is hivatkozik rá.²⁴² A *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ* mellett Balás Dávidnak még négy másik tanulmánya is szerepel a bibliográfiában, amelyek közül két mű eredetileg rangos nemzetközi konferenciákon elhangzott előadás volt: *Participation in the Specific Nature according to Gregory of Nyssa. Aristotelian Logic or Platonic Ontology?*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal Canada, 27 août–2 septembre, 1967, Paris 1969, 1079–1085*; *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, in *Studia Patristica* 14 (= TU 117), Berlin 1976, 275–281. A harmadik egy *Festschrift*-ben jelent meg: *Plenitudo humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa*, in *Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans* (ed. DONALD F. WINSLOW), Cambridge (Mass.), 1979, 115–131. A negyedik publikáció pedig egy neves enciklopédia szócikke: *Gregor von Nyssa*, in *Theologische Realenzyklopädie* 14, Berlin 1985, 173–181. Amint ezeknek a tanulmányoknak a címei is mutatják, Balás Dávid kutatásainak fókuszában elsősorban Nyssenus teológiai antropológiája állt.

Nyssenus harmadik rangos magyar kutatójaként Karunk neves professzorát, a tizenöt évvel ezelőtt (2003. augusztus 3-án) elhunyt Vanyó Lászlót kell bemutatnunk, aki 1942-ben született az Abaúj-Torna megyei Bódvaszilason. 1960-ban érettségizett Budapesten a Képző- és Iparművészeti Gimnáziumban. 1966-ban a Képzőművészeti Főiskola festő szakán szerzett diplomát, majd a papi hivatást választotta. 1972-ig a Központi Papnevelő Intézet és a Hittudományi Akadémia növendéke volt.²⁴³ 1971-ben szentelte pappá az egri érsek. 1972-ben, miután megvédte doktori értekezését a budapesti Hittudományi Akadémián, a római Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként elkezdte tanulmányait az *Institutum Patristicum Augustinianum*-ban, ahol 1974-ben szerzett patológiai szaklicenciátust. A tanszék vezetését 1975-ben vette át. 1978-tól egyháztörténelmi előadásokat tartott az akkor megalapított levelező ta-

²⁴² JOHANNES ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 46), Leiden - Boston - Köln 2000, 249.

²⁴³ BAÁN ISTVÁN (szerk.) *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 441.

gozaton is. 1991-től négy éven át a Központi Papnevelő Intézet rektori teendőit is ellátta. 1992-ben nevezték ki a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjává. 1993-ban Szent-Györgyi Albert-díjat, 1995-ben Stephanus-díjat kapott. 1996-tól haláláig a *Teológia* c. folyóirat főszerkesztője volt. 2002-ben, hatvanadik születésnapja alkalmával *Az atyák dicsérete* címmel ünnepi kötet jelent meg tiszteletére, amelyben a Kar tagjai és egykori tanítványai publikáltak tanulmányokat. Köszöntő sorokat írtak a kötetbe Joseph Ratzinger és Paskai László bíborosok, valamint Seregély István, az egyetem nagykancellárja is. Vanyó professzor urat 2003-ban a Pápai Tudományos Akadémia állandó tagjává választották, azonban még ebben az évben, augusztus 3-án váratlanul elhunyt. Az egyetemi templom kriptájában helyezték örök nyugalomra. A temetési szertartást Erdő Péter prímás, esztergom-budapesti érsek vezette. Emlékét a szülőfaluja templomában egy tábla is őrzi, amelyet a Kar tagjainak jelenlétében, egy szentmise keretében áldottak meg halála után néhány évvel.

Legkedvesebb kutatási területe kifejezetten a kappadokiai atyák, elsősorban Nüsszai Gergely munkássága, ezen belül pedig az ő teológiai antropológiája volt, vagyis nem kis mértékben kapcsolódott a Balás Dávid által is művelt szakterülethez. Vanyó László is erről a témáról írta doktori disszertációját 1972-ben. Azt is meg kell említenünk, hogy magántanári, egyelőre kiadatlan szakdolgozatának (*A megtestesülés teológiája Kalkedonig*, Budapest 1975) egyik jelentős fejezete is Nüsszai Gergely egyik művével (*In Illud: Tunc ipse Filius*) foglalkozik, amely a krisztológia fejlődése szempontjából is igen jelentős.

A Nüsszai Gergely gazdag filozófiai és teológiai örökségével kapcsolatos kutatómunkában elért eredményeken túl a magyar nyelvű teológiai oktatás szempontjából rendkívüli fontosságú tény, hogy Vanyó professzornak köszönhetően a kappadokiai atyák legfontosabb műveinek nagy része már a magyar olvasó számára is hozzáférhető. 1983-ban, a Szent István Társulat kiadásában, Nagy Szent Vazul halálának 1600. évfordulójához kapcsolódóan jelent meg az általa szerkesztett fordításkötet, amely a kappadoxok számos művét tartalmazta.²⁴⁴ Ebben a kötetben

²⁴⁴ VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *A kappadokiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhosz) (Ókeresztény Írók 6/1), Budapest 1983.

Nüsszai Gergelynek a következő kulcsfontosságú művei olvashatók az ő fordításában: *Nagy kateketikus beszéd, A lélekről és feltámadásról, Mózes élete, Az általános fogalmakról, Arról, hogy „Akkor a Fiú is aláveti magát...”* (1Kor 15,28), *Azok ellen, akik elhalasztják a keresetséget, Beszéd felszentelése évfordulóján, Gyászbeszéd Meletiosz felett, továbbá a 2. és 24. számú levele.* A kötethez természetesen gazdag jegyzetanyag tartozik, illetve az egyes szerzők művei előtt értékes bevezető tanulmányokat olvashatunk.

Vidrányi Katalin válogatásában az Atlantisz Könyvkiadó 1994-ben két kötetben jelentetett meg számos jelentős ókeresztény művet *Az isteni és emberi természetéről* címmel, amelyhez a *Bevezetést* Frenyó Zoltán írta. E fordítások között szerepel Nüsszai Gergely egyik műve, *Az ember teremtéséről* is, amelyet szintén Vanyó László fordított és látott el értékes jegyzetekkel.²⁴⁵

Meg kell említenünk Vanyó Lászlónak azokat a fordításait is, amelyeket a JEL Kiadó jelentetett meg *Ókeresztény Örökségünk* című sorozatában, amely egyébként szintén az ő kezdeményezése nyomán indult útjára. Ezekben a kötetekben elsősorban Nüsszai Gergelynek a karácsonyi és a húsvéti ünnepkörhöz köthető beszédeit, az apostolok és vértanúk ünnepein elhangzott homíliáit olvashatjuk, valamint a Szent Vazult és Szent Makrinát méltató műveit találjuk.²⁴⁶

A *Studia Theologica Budapestinensia* 12. kötete Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmával megjelent emlékkönyv, *Teológus az Egyházban* címmel. Vanyó László itt olvasható tanulmányának címe: *Deus artifex – homo imago*.²⁴⁷ Talán kevésbé ismert tény, hogy a szerző 1966-ban a Képzőművészeti Főiskola festő szakán szerzett diplomát. Ebben a tanulmányban is kiválóan tükröződik hozzáértése a képzőművészetek patrisztikus vo-

²⁴⁵ *Az isteni és az emberi természetéről* I–II. Görög egyházatyák, Budapest 1994. NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Az ember teremtéséről*, 169–262.

²⁴⁶ VANYÓ L. (szerk.), *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre, I. Karácsonyi ünnepkör* (Ókeresztény Örökségünk), Budapest 1995; *II. Húsvéti ünnepkör*, 1996; *III. Az egyházatyák beszédei az apostolok és vértanúk ünnepeire*, 1996; *VII. Kortárs szentek kortárs szentekről*, 2003.

²⁴⁷ FILA BÉLA (szerk.) - ERDŐ PÉTER (szerk.), *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmával* (*Studia Theologica Budapestinensia* 12), Budapest 1995, 287–309.

natkozásával kapcsolatban.²⁴⁸ Művészként még tágasabb horizontba helyezve tudta közkinccsé tenni a nüsszai püspök esztétikai és teológiai meglátásait. A tanulmány első fejezete a görög filozófusoknak az *eikón*-ról alkotott fogalmát mutatja be, a második pedig a kappadokiai atyák írásaiiban található művész-hasonlatokkal foglalkozik. A tanulmány a kétfajta megközelítés közötti hasonlóságok és különbségek alapján levonható következtetésekkel zárul.

Az *Ókeresztény Írók* c. sorozat 18. kötete Vanyó professzor úr utolsó fordításkötete, amely a halála előtti évben, 2002-ben jelent meg.²⁴⁹ A kötet kizárólag Nüsszai Szent Gergely műveit tartalmazza. Ezek szintén olyan jelentős alkotások, mint amelyek a kappadokiai atyák műveiből való válogatásban (ÓÍ 6/1. kötet) találhatók. Nagy részük homília (karácsonyi, vízkereszt, húsvéti, a mennybemenetelről, illetve Szent István vértanúról szóló szentbeszéd), de olvashatunk közöttük leveleket is, amelyek közül a Szent Makrina életéről írt a legjelentősebb. (E művek egy része az *Ókeresztény Örökségünk* c. sorozatban is megjelent.) A kötet továbbá két olyan művet is tartalmaz, amelyek korszakalkotóak a krisztológia fejlődése szempontjából. Az egyik (*Apolinariosz cáfolata*) behatóan foglalkozik a szíriai Laodikeia püspökének eretnek nézeteivel, pontosan idézve és gondosan cáfolva a tévtanítás szerzőjét.²⁵⁰

Vanyó László professzor halála után hét évvel jelent meg addig kiadatlan doktori értekezése a *Litteratura Patristica* sorozat 3. köteteként, *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* címmel, amelynek szövegét D. Tóth Judit, a Debreceni Egyetem bölcsészkarának docense gondozta, aki teológiai tanulmányait Karunkon végezte, szakdolgozatát pedig Vanyó László irányításával írta. Az értekezés hat fejezetből áll, amelyeket azért érdemes felsorolnunk, hogy világosan láthassuk Gergely teológiai antropológiájának jellegzetes területeit: *Nüsszai Szent Gergely élete,*

²⁴⁸ A képzőművészetben való jártasságának gyümölcseiként még két művét kell említenünk: *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században* (*Litteratura Patristica*, 2), Budapest 2005; *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Budapest 2010.

²⁴⁹ VANYÓ L. (szerk., ford.), *Nüsszai Szent Gergely művei* (*Ókeresztény Írók*, 18), Budapest 2002. E kötet kapcsán említhetjük meg, hogy a Szent István Társulat 2018-ban új sorozatot indított, *Ókori Keresztény Írók* címmel, amelyben a közeljövőben újra megjelenhetnek Nüsszai Gergely művei is.

²⁵⁰ Uo. 100–211.

művei, jelentősége; Nüsszai Szent Gergely „filozófiája”: a „negatív” teológia; Az istenképmás: Krisztus; Az Isten képmása „az” ember: Ádám; Az ember a teremtésben; Az ember a testi végesség és szellemi „végtelenség” dialektikájában; A végesség és a végtelenség szintézise: a feltámadás. A kötetben közölt források, a felhasznált irodalom és a név- és tárgymutató után igen értékes bibliográfiát találunk, amely reprezentatív válogatás a nemzetközi kutatás 1988 utáni irodalmából, illetve az 1980 utáni magyar nyelvű irodalom teljesnek tekinthető jegyzékét tartalmazza.²⁵¹

Nüsszai Gergely munkásságának kutatása a közelmúltban sem szűnt meg Magyarországon. Boros István főleg a *Mózes élete* c. művéről írt tanulmányokat.²⁵² D. Tóth Judit habilitációs értekezése a *Catena. Monográfiák* 8. köteteként jelent meg 2006-ban.²⁵³ Gergely munkásságának méltatása után a testről és a lélekről szóló tanítását a második fejezetben a teremtéstörténet értelmezése kapcsán, a következő fejezetben pedig az eszkatológiai nézőpontból mutatja be a szerző. A nüsszai püspök művei közül elsősorban a *De hominis opificio*, illetve a *De anima et resurrectione* kerül fókuszba. A 4. fejezet az erényt mint az isteni természetből való részesedést vizsgálja meg, elsősorban a *Vita Sanctae Macrinae* alapján. A mű függelékében Gergely és a pogány filozófiai hagyomány kapcsolatát vizsgálja. Azt is meg kell említenünk, hogy a szerző a Magyar Patrisztikai Társaság számos konferenciáján tartott előadásokat Nyssenusról.²⁵⁴

²⁵¹ VANYÓ L., *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* (Litteratura Patristica 3), Budapest 2010.

²⁵² *Isten megismerésének lehetőségei Nüsszai Szent Gergelynél*, in *Passim* 5/1 (2003), 112–127; *Mózes látta a láthatatlan Istent: Mózes három teofániája Nüsszai Szent Gergely Mózes élete c. művében*, in BAÁN I. (szerk.), *A szent atyák nyomdokait követve*, 2003, 55–69; *Mózes: az erény és a tökéletes élet példája*, in DÉKÁNY ANDRÁS - LACZKÓ SÁNDOR, *Lábjegyzetek Platónhoz I: Az erény*, Szeged 2003, 174–186.

²⁵³ TÓTH JUDIT, *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena. Monográfiák 8), Kairosz Kiadó, Budapest 2006.

²⁵⁴ *Uő, Apofatikus teológia Nüsszai Szent Gergely Mózes élete című művében: Studia Patrum* I (2002), 83–90; *A biosz filozófikus elemei Nüsszai Szent Gergely Vita Sanctae Macrinae-jában: Studia Patrum* II (2007), 95–105; *Test, lélek és szellem kapcsolata Nüsszai Szent Gergely antropológiájában: Studia Patrum* III (2010), 130–144; *Hol van a Paradicsom? Az „Édenkert” lokalizálása a bűnbeesés előtt és után Nüsszai Szent Gergely exegézisében: Studia Patrum* IV (2012), 164–17; *Érvelés és értelmezés az „In illud: Tunc et ipse Filius”-ban, Studia Patrum* V (2014), 186–200; *Keresztény gyász és/vagy birodalmi retorika? Nyssai*

A Nyssenus munkásságával kapcsolatos, gazdag szakirodalmi forrásanyagot bemutató kutatómunka egyik legújabb, nagyon jelentős magyarországi eredménye Györök Tibor doktori értekezése a beavató szentségekről, amely a JEL Könyvkiadónál jelent meg néhány évvel ezelőtt.²⁵⁵

A Magyar Patrisztikai Társaság 2012-ben, a tihanyi bencés perjelségben megszervezett XII. konferenciájának a következő címet adta: *Férfi és nő az ókori kereszténységben*. Ezen a konferencián hangzott el jelen sorok szerzőjének előadása *Imago Dei. Nyssai Szent Gergely az ember teremtéséről és természetéről* címmel. Tanulmány formájában megjelent ugyanebben az évben a *Teológia* őszi számában, illetve a konferencia-kötetben, vagyis a *Studia Patrum* VI. kötetében, 2015-ben, a Szent István Társulat kiadásában.²⁵⁶ Időközben, 2013-ban a *Varia Theologica* 4. kötetében jelent meg egy másik tanulmányom Nyssenus-ról.²⁵⁷

Szent Gergely beszéde Aelia Flavia Flacilla császárné halála alkalmából: *Studia Patrum* VII (2017), 109–121.

²⁵⁵ GYÖRÖK TIBOR, *A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásaiban* (Litteratura Patristica, 6) Budapest 2014.

²⁵⁶ PERENDY LÁSZLÓ, *Imago Dei. Nyssai Szent Gergely az ember teremtéséről és természetéről*, in D. TÓTH JUDIT (szerk.) - SÁGHY MARIANNE (szerk.), *Férfi és nő az ókori kereszténységben. Válogatás a Magyar Patrisztikus Társaság XII. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból* (*Studia Patrum*, VI), Budapest 2015, 107–117.

²⁵⁷ Uő, *A színelátás vágya Nüsszai Szent Gergely műveiben*, in PUSKÁS ATTILA (szerk.) - PERENDY L. (szerk.), *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában* (*Varia Theologica*, 4), Budapest 2013, 174–185. E sorok íróján kívül még több magyar kutatónak sem a legfőbb munkaterülete Nüsszai Gergely munkásságának tanulmányozása, de bizonyos témakörök kapcsán az ő figyelmüket is felkeltette gazdag életműve. Itt említhetjük meg a következő publikációkat: R. SOMOS, *Illusion and Reality in Gregory of Nyssa's Letters*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 45 (2005), 99–107; HEIDL GYÖRGY, *Az egyházatyák emberképe: Nyssai Gergely az ember teremtéséről*, in GENZWAIN FERENC (szerk.), *Romhányi orvostalálkozók VI, Emlékkönyv. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Szár* 2005, 51–63. Nüsszai Gergely műveiből vett szövegek fordítása olvasható például a következő publikációkban: HEIDL GY. (szerk.), *Akéda. Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében*, Budapest 2004, 55–65. (*Beszéd a Fiú és a Szentlélek istenségéről* Somos Róbert fordításában); BUGÁR ISTVÁN (szerk., ford.), *Szakraális képzőművészet a keresztény ókorban I*, Budapest 2004, 161–163. (*A Szent Theodórosz ünnepén mondott homília ekphraszisa*).

A fenti rövid ismertetés Nyssenus magyar kutatóinak eredményeiről azt kívánta illusztrálni, hogy a nagy kappadokiai atya munkássága rendkívül izgalmas – egymástól időnként meglehetősen távolinak tűnő – kutatási területeket jelent számos tudomány művelői számára. Amint érzékelhettük, a filozófiatörténet, az általános irodalomtörténet, az antropológia és a természetesen a patológia, a dogmatika, az erkölcszociológia, az aszketika és misztika szaktudósai számára jelent kihívást napjainkban is az ő műveinek méltatása és értelmezése. Kétségtelen, hogy a *Genézis* első fejezetének a címben idézett mondata („Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.”; *Ter* 1,26) Nyssenus teológiai meglátásaihoz, a filozófia és a teológia számos ágának műveléséhez a legfontosabb kiindulópontot jelentette. Érdekes jelenség, hogy a magyar kutatók röviden ismertetett műveiben – mint cseppben a tenger – szintén megjelenik a nagyhatású nüszai püspök életművének sokszínű elemzése.

SZEILER ZSOLT

Átistenülés a dénesi misztika hagyományában

Filozófiai megfontolások

Az ún. „dénesi misztikus hagyomány” történetének részletes áttekintése lehetetlen volna a rendelkezésre álló keretek között, hisz e hagyomány Nyugaton Eriugenától a szentviktori, a domonkos és a ferences misztikán át Keresztes Szent Jánosig ível, sőt bizonyos tekintetben még ma sem zárult le, elég itt a katolikus Jean-Luc Marion munkásságára utalnom. Ezért csupán két szerző álláspontjának vázlatos bemutatására szorítkozom: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész és az ő legismertebb 13. századi kommentátora, Szentviktori Tamás átistenülésre vonatkozó gondolatait vetem össze, elsősorban filozófiai szempontokat érvényesítve.

Az átistenülés, a *θέωσις* problémája Dénesnél az Istenhez való hasonlóvá válás (*ὁμοίωσις*) és az egyesülés (*ἕνωσις*) fogalmaival összefüggésben bukkan fel, de ugyanezen terminusok latin megfelelőivel találkozunk Szentviktori Tamásnál is. E kifejezésekről nehezen tudunk másként gondolkodni, mint hogy valamiféle (eredeti értelemben vett misztikus) *tapasztalatot* írnak körül. Annak tapasztalatát, ahogyan az ember közvetlenül éli át az Istennel való találkozás megrendítő, átalakító voltát. Ha pedig az átistenülés a tapasztalat egy formája, úgy illenek rá a tapasztalatot jellemző formális struktúrák. A filozófusok többsége szerint ilyen az intencionalitás, ezért Dénes és Tamás belátásainak ismertetéséhez az intencionalitás struktúráit választottam vezérfonalnak.

A tapasztalatot jellemző intencionalitás azon alapul, hogy a különféle aktusaink (például látás, gondolkodás, akarás) a nekik megfelelő tárgyak bizonyos típusait előfeltételezik (szín, fogalom, érték); és fordítva,

e tárgyak csak a nekik megfelelő aktusokban, és azok sajátosságainak megfelelően képesek „megjelenni”. De az énről való tapasztalatunk is csak egy tárgy tapasztalatával együtt, egy aktusban adott. A tapasztalat tehát mindig feltételez egy *szubjektumot*, aki tapasztal, egy *aktust* amely révén tapasztal, és egy *tárgyat*, amit tapasztal. Én–aktus–tárgy. A továbbiakban ezeket az egyszerű struktúrákat választjuk vezérfonalul az elemzés számára. Vegyük szemügyre először a problémát a tárgy oldaláról.

1. Átistenülés a dénesi misztikus teológiában

1.1. Tárgyi oldal: teofániák

Dénes az Istenre vonatkozó megismerési aktusok „tárgyi” vonatkozását „teofániának”, Isten megjelenésének nevezi. Isten megmutatkozhat egy érzékelhető valóságban (*Szimbolikus teológia*), az értelem számára elérhető tisztán intelligibilis adottságban (lásd *Isten nevei*), amint teofánia az átistenülés felhőjében átélt találkozás is (*Misztikus teológia*). A neoplatonizmus logikájában ezek a teofániák hierarchikus rendet követnek, a testi adottságoktól (sokaság) a szellemiek felé (egység) tartanak. A magasabb rendű teofánia megszünteti az alacsonyabb rendű érvényét (negatív teológia), egyben felemelve meg is őriz valamit abból. Ezért az átistenülés hegyére való felemelkedés során a tapasztalat tárgyi oldala folytonos átalakulást mutat, a leegyszerűsödés, egységesülés irányába tart.

A dénesi teofániák további jellemzője, hogy azokkal lényegileg együtt jár a „lepel”, a „függöny” (παράπτεσμα) fogalma is. Vagyis a „megjelenés” (φαίνεσθαι) Dénesnél dialektikus viszonyba kerül az „elrejtéssel” (περικαλύπτειν). Tehát a teofánia Isten egy-egy tulajdonságának *felsejlése* valamely, az ember számára érzékelhető vagy érthető dologban, ez azonban olyan megjelenés, melyben Isten valódi *lényege* mindig elrejtett marad. Mint azt az Areopagita nyomatékosan kijelenti:

„Isten rejtett lényegét »senki sem látta«, és nem is fogja látni.”²⁵⁸ Isten elrejtettsége tehát az egyesülésben, az átistenülésben sem számolódik fel, sőt itt ér zenitjére, abban a bibliai képben, amikor Mózes, miután fel-emelkedett a hegyre, belép az átistenülés és egyesülés „helyére”, a felhőbe. A γυφός ugyanis ugyanúgy jelent *felhőt* (mely Dénesnél időnként éppen a fényességet, az illuminációt jelenti²⁵⁹), mint ahogy a *homály* vagy a *sötétség* jelentéseit is hordozhatja. De mi indokolja, hogy Istent szükségképp elfüggönyözik előlünk a létezők? A válaszhoz azt a kölcsönös összefüggést, korrelációt kell szemügyre vennünk, amelyet Dénes a megismert tárgy és a megismerési aktus közt előfeltételez.

1.2. Tárgy és megismerés korrelációja

A dénesi *Misztikus teológia* nem könnyű olvasmány. A mű már a legelején egyenesen apóriába vezet olvasóját a következő sorokkal:

[A] misztikus szemlélődésben hagyd el az érzékelést, az értelmi tevékenységet, minden érzékeléssel és értelemmel felfoghatót, minden létezőt és nemlétezőt, és megismerhetetlen módon emelkedj fel – amennyire elérhető – a minden lét és minden tudás fölött állóval való egyesüléshez.²⁶⁰

Ha számba vesszük, hogy mi mindent kell elhagynia a misztikus alany-nak, akkor aktus és tárgy egymást feltételező relációit, korrelációkat találunk: érzékelés – érzékelt, megértés – megértett, megismerés – létező. Figyelemreméltó – egyszersmind zavarba ejtő – ahogyan Dénes mintegy jobb kézzel elének állítja a megismerés intencionális voltát, mialatt balkézről radikálisan fel is számolja annak érvényét Isten vonatkozásában. Ennek oka, hogy a Platónt követő neoplatonizmus világosan megragadta azt a markáns viszonyt, amely a létező (tárgy) és a megismerés (aktus) között fennáll. A megismerés a létezőre vonatkoztatott. Ugyanis,

²⁵⁸ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *A mennyei hierarchiáról*, in HAY JÁNOS (szerk.), *Az isteni és emberi természetről* II, Budapest 1994, 225. (ford. ERDŐ PÉTER)

²⁵⁹ Uo. 255.

²⁶⁰ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *A misztikus teológia*, in HAY J. (szerk.), *Az isteni és emberi természetről*, 259. (ford. ERDŐ P.)

ha minden megismerés *valaminek* a megismerése (azaz intencionális), valamivé pedig mindig a *forma* tesz, továbbá ha létezőnek lenni nem más, mint formával rendelkezni, akkor ebből valóban az következik, hogy a megismerés és a tapasztalat végső határa a létező. Ebből azonban egy további fájdalmas következmény ered: mivel a forma *per definitionem* határoltság, azaz véges, a megismerést és tapasztalatot belső lényege teszi alkalmatlanná a határtalan Isten megragadására. Innen adódik a neoplatonizmus egyik legmarkánsabb tétele, hogy Isten nem létező, hanem kívül áll a létező (az οὐσία) körén. Ὁ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, a létezőn túli, mivel a létező ősforrása, oka, így korábbi a létezőnél, ezért nem is tartozhat azok közé, amelyek utána következnek. Matematikai hasonlattal élve nincs egy halmazban az utána következőkkel, nem egy elem egy átfogó halmaz többi eleme közt. A tárgypólus áttekintése tehát azzal az eredménnyel zárult, hogy Isten nem lehet emberi megismerő aktus, vagy a tapasztalat „tartalma”. A tárgypólus befoghatatlan végtelensége mintegy belülről bontja fel az intencionalitást, azaz az emberi tapasztalat szerkezetét.

1.3. Az átistenülés aktusai

Ha az emberi megismerés határolt és köre egybeesik a létezők körével, Isten pedig a létezőkön túli, akkor miként lehetséges az átistenülés egyáltalán? A válaszáért az *Isten nevei* 7. fejezetéhez kell fordulnunk, ahol Dénes az *1. Korintusi levél* egyik sorát („Mert Isten balgasága bölcsőbb az emberek bölcsességénél”)²⁶¹ elemzi, hogy azután rámutasson a valódi (keresztény) bölcsesség mibenlétére:

Tudniillik, hogy eszünk egyfelől rendelkezik az intuíció képességével, mely által megpillantja a szellemi természetű dolgokat, másfelől pedig képes az ész természetét felülmúló egyesülésre is, melynek révén az ész kapcsolódik a rajta túl lévő dolgokhoz. Ez utóbbi révén kell tehát megismernünk az isteni valóságot: nem emberi módon, hanem teljes valónkat teljes valónkon kívülre helyezve, és teljesen Istenéivé válva – mert nagyobb dolog Istenhez tartozni,

²⁶¹ 1Kor 1,25.

mintsem önmagunkhoz. Így adatik meg az isteni valóság azoknak, akik Isten társaságába jutottak.²⁶²

Mint azt a neoplatonizmus kiváló szakértője, Eric D. Perl kimutatta, a szakasz egy Plótinosz-parafraízis.²⁶³ Plótinosz a szóban forgó szakaszban a νοῦς-szal, az értelemmel kapcsolatban írja, hogy az egyfelől rendelkezik a megértés képességével, amely révén a benne lévő formákat szemléli, másfelől az értelem egy olyan képességgel is bír, amely révén azt szemléli, ami túl van rajta, mégpedig bizonyos ráirányulás és befogadás által (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ).²⁶⁴ Majd hozzáteszi, hogy e második eset az értelem *erősa*, amikor az „a nektártól megrészegülve” esztelené válik.²⁶⁵

A plótinoszi szakasz néhány dolgot világossá tesz. Egyrészt Dénes függését Plótinosztól, hiszen szinte szó szerinti egyezéseket találunk Dénes és Plótinosz sorai között. Másrészt a plótinoszi idézet felszínre hozza, hogy az értelem extázisa, önmagán túllépése (középkori kifejezéssel élve az *excessus mentis*) az *erősz* műve. Harmadrészt, hogy az *erősz* nem idegen az értelemtől, hanem *annak* képessége. Képesség az értelem extázisára, amely noha nem követi az értelem bevett, rá jellemző, szokványos működését, mégsem anti-intellektuális, hiszen az isteni illumináció befogadásával jár (παραδοχῇ). Ez magyarázza a dénesi γνῶσις – ἀγνῶσις – ὑπεραγνῶσις dialektikus hármasságát, azaz a *Misztikus teo-*

²⁶² PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ, *Isten nevei* VII. 1. (ford. VASSÁNYI MIKLÓS). Ezúton szeretném megköszönni Vassányi Miklósnak, hogy a mű még meg nem jelent fordításának kéziratát nagylelkűen a rendelkezésemre bocsátotta. Magam a *nous* és *intellectus* terminusokat az „értelem” kifejezéssel fogom visszaadni a továbbiakban.

²⁶³ ERIC D. PERL, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany 2007, 95.

²⁶⁴ PLOTINUS, *Enneads* (Loeb Classical Library), London 1984, 196. [VI. 7. 35. 20–23.] A kifejezések hangsúlyos előfordulását Dénesnél vö. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ, *Isten nevei* I-II (Ford. Vassányi Miklós), in *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2 (2013), 161.

²⁶⁵ A „nektártól megrészegülve” fordulat egyértelmű utalás Platón *Lakoma* c. dialógusára, ahol a görög filozófus *Erősz* születését írja le; lásd Platón, *Lakoma* 203B.

lógiában leírt spirális felemelkedést a tudástól a nemtudásig és a tudás feletti tudásig.²⁶⁶

Dénes az átistenüléssel kapcsolatban Mózesen kívül más példákat is említ, így mesterét, Hierotheoszt is az *Isten neveiben*. Megtudjuk, hogy Hierotheosz tanítása nem pusztán a *Szentírás* és a hagyomány tanulmányozásán alapult, hanem valamiféle isteni sugalmazásból nyerte azt. Ugyanis: „nemcsak megtanulta, hanem át is élte az isteni dolgokat”, mivel a „velük való közös állapot (συνπάθεια) folytán” beavatást nyert azokba.²⁶⁷ Dénes az idézett szövegben tudatosan szembeállítja egymással a μαθεῖν (megtanulni) és a παθεῖν (elszenvedni, átélni) kifejezéseket. Ezzel azt sugallva, hogy az átistenülésre mestere nem értelmi erőfeszítés révén, hanem egyfajta passzivitás, „elszenvedés”, Isten befogadása, recepciója²⁶⁸ révén jutott el. A πάθος kifejezés jellegzetesen arisztotelészi terminus. A Stagirita e kifejezéssel juttatta érvényre az érzékelés receptív, befogadó jellegű passzivitását, de ugyanezzel a kifejezéssel jellemezte (némi ironiával) a misztériumokba való beavatás „élményszerűségét” is, szemben a tudomány tanulhatóságával (μαθεῖν), és ésszerű voltával.

Úgy tűnik tehát, hogy az átistenülés esetében – ha a szubjektum aktusai felől tekintjük – Dénesnél fokozatos felemelkedésről van szó. Az érzékelés a tiszta értelmi tevékenységnek adja át a helyet (a μαθεῖν terepe), végül az értelem egy sajátos képességének, az egyesülésre vezető erősznak jut a főszerep, ugyanis az erősz az, amely dinamikusan felemel, és hasonlóvá tesz Istenhez (ὁμοίωσις), összekapcsolva vele (ἐνωσις) megteremti annak lehetőségét, hogy immár ne a lélek tevékenykedjék, hanem maga Isten működjek a lélekben (πάθος). Ez látszólag megoldja a tárgy kapcsán felvetett problémát: nem az emberi megismerőaktus működik az értelemben, hanem maga Isten tevékenykedik abban. Ha az érzékelés esetében lehetséges, hogy ne maga az érzékszerv fejtsen ki aktivitást, hanem a tárgy hozza azt működésbe, miért ne lehetne ugyanez lehetséges az értelem esetében is Isten vonatkozásában? Úgy vélem, ebben semmi ellentmondás nincs. Azonban mégis van itt valami zavarba

²⁶⁶ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *Misztikus teológia*, 261: „azáltal, hogy semmit sem ismer, értelemfeletti módon ismeretre tesz szert.”

²⁶⁷ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *Isten nevei*, 179. (Kiemelések tőlem.)

²⁶⁸ Vö. a 7. lábjegyzettel.

ejtő... Amikor Plótinosz felteszi magának a kérdést, hogy miként lehetséges az átistenülés, lakonikus válasszal szolgál: ἄφελε πάντα! „Hagyj el mindent!” – kiált fel.²⁶⁹ De mi marad magából az emberből, ha elhagyja a rá sajátosan jellemző aktusokat, az érzékelést és az értelem (hagyományosan isteni szikrának tekintett) aktusát?

1.4. Az átistenülés énje

A fenti Plótinosz-parafrázis utolsó fordulata a következő volt: „teljes valónkat teljes valónkon kívülre helyezve, és teljesen Istenéivé válva”... Ahogyan az értelem (amely révén bármiféle én egyáltalán tapasztalt) elhagyja szokványos, természetes működésének talaját, az én is változáson esik át. Az átistenülés énje a *Misztikus teológia* fordulatával élve: „sem a magáé, sem másé”, „egészen azé, aki mindenén túl van”.²⁷⁰ Azaz Dénes esetében az értelem eksztázisának mintegy a másik oldalán az én eksztázisát találjuk: az emberi én teljes áthelyeződését önmagából Istenbe.

2. Az átistenülés Szentviktori Tamásnál

Thomas Gallus a párizsi Szent Viktor apátság magisztere (innen másik neve, Szentviktori Tamás), a későbbi vercelli apát, 1233–1243 között az Areopagita minden művéhez kommentárt készít, és nem véletlen, hogy ugyanerre az időszakra esik az *Énekek énekéhez* írt kommentárjának keletkezése is. Ugyanis a viktorinusok sajátos hozzájárulása a dénesi tradícióhoz éppen abban állt, hogy összekötötték egymással az *Énekek éneke* szerelmi és a dénesi neoplatonikus spekulatív misztika eredetileg egészen különböző hagyományait. A mára alig ismert Szentviktori Tamás a középkorban Dénes leghíresebb és legolvasottabb kommentátora volt. Jellemző, hogy a dénesi *Misztikus teológiát* tartalmazó 13. század derekán a párizsi egyetemen keletkezett, ma Párizsban őrzött egyetemi tankönyv Tamás kommentárját is tartalmazta, ezzel meghatározta a Dé-

²⁶⁹ PLOTINUS, *Enneads*, London 1984, 135. [V. 3. 39.]

²⁷⁰ Uo.

nes-recepció alakulását. Tamás átistenülésre vonatkozó belátásainak vázlatos bemutatását is az eddigi vezérfonalat követve tárgyaljuk. Induljunk ki először az átistenülés aktusai felől.

2.1. Az átistenülés felé vezető tevékenységek (aktusok)

A dénesi átistenülés értelmezéséhez a vercelli apát számára a legfontosabb kiindulópont Dénes hierarchia-fogalma. *A mennyei hierarchiáról* című mű 3. fejezetben olvassuk:

A hierarchia szerintem szent rend, tudás és tevékenység, mely a lehetőségekhez mérten hasonul az istenképiséghez, és az Istentől neki adott megvilágításnak megfelelően, erejének arányában föl-emelkedik Isten utánzására. (...) A hierarchia célja tehát a lehető legképzesebb hasonulás Istenhez, és a vele való egyesülés.²⁷¹

A tömör sorokban megjelennek a dénesi átistenülés alapfogalmai: istenképiség és hasonlóvá válás Istenhez, megvilágítás és felemelkedés, egyesülés Istennel. Dénesnél minden angyali kart sajátos szellemi tevékenységek jellemeznek, és ez arra inspirálta Tamást, hogy e mintát követve egy innovatív teológiai antropológiát dolgozzon ki. Pontosabban Tamás célja az volt, hogy bemutassa azt a folyamatot, ahogyan a lélek az átistenüléshez vezető úton az angyalokhoz hasonul, átalakul a mennyi lények formájára.

Az első triád (angyalok, főangyalok, fejedelemségek) mintájára fel-fogott legalapvetőbb antropológiai dimenzió nem más, mint a lélek természetes, kegyelmi működéstől függetlenül szemlélt felfogó és vágyóképesége, az intellektus és az affektus.²⁷² A második triád (hatal-

²⁷¹ PSZEUZO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *A mennyei hierarchiáról*, 221.

²⁷² A továbbiakban Gallus *Énekek énekéhez* írt kommentárjaira kritikai kiadásai (JEANNE BARBET, *Thomas Gallus: Commentaires du Cantique des Cantiques*, Paris 1976.) oldalszámai szerint hivatkozunk. Lásd THOMAS GALLUS, *Commentaires*, 66: „In prima operatur sola natura, in summa sola gratia, in media simul operantur gratia et industria”. A lelki fejlődés szakaszainak az *industria* és *gratia* szerinti megkülönböztetését közvetlenül Szentviktori Richárdtól meríti; vö. SZENTVIKTORI RICHÁRD, *Benjamin Maior*, V. 2. (PL 196. 170A)

masságok, erősségek, uralmak) képére formálódott lélekben a természet és kegyelem együtt vesz részt a szellemi fakultások rendezett működésének kialakításában, így például az *erősségek* a természetes és természetfeletti erények kiformalódását jelentik a lélekben. Az *uralmak* jelentik azt a határt, amely a természetes emberi státuszt elválasztja a lélek eksztatikus működésétől.

A léleknek a legfelső triád hasonlatosságára alakult legmagasabb szintje a kegyelem tiszta működésének, és a lélek eksztatikus átistenülésnek a terepe. A *trónusok* immár egyenesen az isteni vizitáció, Isten passzív befogadásának „helyei”, ahol a lélek természetes erői kihunyhatnak. Ez az irodalomból ismert „misztikus halál” mozzanata. Tamás fordulatával élve, a természetes értelem és affektus Krisztussal keresztre feszítettnek és meghalnak.²⁷³ De témánk szempontjából a legérdekesebb mégis a kerubok és a szeráfok viszonyának értelmezése.

A *kerubok* hagyományosan a tudást, tudományt jelentették.²⁷⁴ A vercelli apát azonban figyelemreméltó újításokat vezet be mestere, Szentviktori Hugó értelmezéséhez képest. A kerubok szintjén ugyanis az Isten által megvilágított értelem és affektus együttműködése, *coambulatio*ja, együttjárása nyilvánul meg, ahol az Isten felé tartó mozgásban (*sursum actio*) a kegyelem által felemelt értelem a kegyelem által megérintett affektust mozgatja, és viszont (*mutuo se promouentes in diuina*).²⁷⁵ Az értelem és a szeretet nemcsak hogy együttesen támogatja, előrehajtja egymást, de le is egyszerűsödik az Ige szemlélésében, ahhoz hasonlóan, ahogyan az Ige a maga egyszerűségében hordozza az ideákat.²⁷⁶ Az értelem és az affektus átváltozik, mintegy „kitágul”, „ki-

²⁷³ THOMAS GALLUS, *Commentaires*, 119.

²⁷⁴ Vö. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ierarchiam Dionysii* (PL 175.).

²⁷⁵ Lásd Thomas Gallus Isten neveihez írt kommentárját (I. 94.). Idézi BOYD TAYLOR COOLMAN, in Uő, *Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus*, Oxford 2017, 146: „Quando animus contemplatiuus sensibus corporeis, imaginatione et ratione suspensis, synderesim in spectacula eterna extendit, apex intelligentie et principalis affectio siue unitio pariter sursum feruntur, mutuo se promouentes in diuina et pariter ascendentes, illa speculando, ista desiderando, percurrente intelligentia nec ingrediente profunda Dei, quia uident per speculum non peruenit in substantiam.”

²⁷⁶ THOMAS GALLUS, *Commentaires*, 91: „Unde oculi tui, ubi se associant intellectus et affectus, in meam contemplationem simplicificantur.”

terjed" (*dilatatur*), egészen egy végső pontig, ahol immár a kegyelem által felemelt értelem is végső határaiba ütközik, s végleg megtorpan. E fölött már csak a *szeráfoknak* megfelelő eksztatikus-affektív állapota van a léleknek.

Az átistenülés zenitjén a lélekre a teljes leegyszerűsödés vár. Az értelem beszüntette működését, csak a leegyszerűsödött, Isten által megvilágított szeretet működik. Noha affektusról Thomas Gallus beszél a lélek alapvetőbb rétegei kapcsán is, az affektus ebben a végsőigig egységesült, leegyszerűsödött formájában mutatja legteljesebben igazi természetét, és innen érthetjük meg, mit is ért a terminus alatt a Vercelli. Az affektus nyelvhasználatában a dénesi *pathosz* megfelelője. Az, ami afficiál, megérint, mindig aktív, ezzel szemben az affektus a passzivitás oldalát fejezi ki, voltaképpen azt az *átalakulást* mondja ki, amely a tapasztalat hatására bennünk végbemegy. Az affektus tehát szükségképpen átalakulással jár bennünk. Ezt egy helyütt azzal világítja meg, hogy láthatom azt, ha valaki örül, anélkül is, hogy öröm támadna bennem. Ám nem ízlelhetünk, szagolhatunk, érinthetünk meg valamit anélkül, hogy ebben ne vennénk részt, meg ne változnánk: *afficimur secundum id quod apprehendimus*.²⁷⁷ Ezért a kerubokat jelképező szemek, a lélek szemei nem képesek behatolni Isten lényegébe. Az értelem ugyanis, vagyis a látás, szükségképp a külsőre vonatkozik, nem képes felszámolni a távolságot, szemben például az ízleléssel, amely megszünteti alany és tárgy különbségét. Ezért, mivel „a megértés külsődlegesebb és gyengébb, mint az affektus”,²⁷⁸ Vercelli Tamás az affektus primátusát hirdeti az egyesülésben. Mivel pedig az affektus egyfajta közvetlen kontaktust teremt, az affektív megismerés a lelki érzékelés, az ún. *cognitio dei experimentalis* terévé válik, mely Isten ízlelő tudásához (*sapida scientia*), azaz a *sapientiához* vezet.

Ezzel láthatóvá válik, hogy a koncepció mögött kegyelemtani szempontok működnek. Az alsó rend a természetes istenképiség tere, a közepső a teológiai erények kiformálódásának szintje, míg a legfelső rend-

²⁷⁷ THOMAS GALLUS, *Explanatio in librum De angelica hierarchia*, in DECLAN ANTHONY LAWELL, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 223), Turnhout 2011, 634.

²⁷⁸ Uo. 156.

ben a kerubok és a szeráfok a megértést és a bölcsességet, mint a *Szentlélek ajándékát* jelenítik meg. Az átistenülés csúcsa a „keresztény bölcsesség” elnyerése (szemben a filozófusok természetes bölcsességével), amely az ember számára lehetséges legmagasabb fokú hasonlóná válást jelenti Istenhez.

2.2. Az átistenülés szubjektuma

Mint láttuk, az átistenülés énjével kapcsolatban Dénes zavarba ejtő dilemmát hagyott hátra: ha az átistenülés énje a természetes, hétköznapi emberi én, akkor az átistenülés nem jöhet létre. Ha azonban az átistenülés során elhagyjuk azokat az embert jellemző sajátos aktusokat, melyekben az én egyáltalán adódik, úgy beszélhetünk-e még egyáltalán *emberi* tapasztalatról?

A problematika értelmezéséhez Szentviktori Tamás a támpontokat az *Isten nevei* 4. fejezetében találja, ahol Dénes a teremtés indokául Isten erőszát, szeretetét nevezi meg. „Az isteni erősz ugyanis – írja az Aero-pagita – eksztatikus”.²⁷⁹ Ez a túlcsoorduló szeretet nem hagyja Istent önmagában nyugodni, hanem arra készíti őt, hogy mintegy „önmagán kívül kerüljön” (ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται), és kiáradjon a teremtésbe.²⁸⁰

E radikális, a neoplatonizmushoz képest újdonságnak számító sorokat Tamás szentháromságtani kontextusba helyezi: Isten eksztatikus szeretetének ősmintája a Szentháromság személyeinek benső élete. Ez a gazdagság árad aztán ki a teremtésbe.²⁸¹ Ám mivel ugyanebben a szakaszban Dénes Pál apostol sorait is idézi: „Élek ugyan, de nem én, hanem Krisztus él bennem”, Tamás számára adekvát, hogy az a szeretet, amely az Atya kiáradásáért felelős, az ember átistenülésének is ősmintája, így alkalmas az átistenülés interpretációjára.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a szubjektivitás dénesi dilemmájára Tamás viktorinus válasza az, hogy az átistenülés szubjektuma voltaképpen nem emberi, hanem angyal szubjektum. Pontosabban az em-

²⁷⁹ PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *Isten nevei* IV. 13. (PG 3. 712.): ἐστὶ δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεὸς ἑρως.

²⁸⁰ Uo.

²⁸¹ Vö. B. T. COOLMAN, 31–59.

beri személy olyan mélyrétege, mely a kegyelem terében mintegy „kitágul” és az angyalok képére alakul.

2.3. Tárgy-pólus

Ahogy Dénesnél a tárgy oldalán a teofániák, úgy Tamásnál a theóriák (*theoriae*) állnak. A theóriák egyik fatájához az érzékelhetők közvetítésével, más részükhöz a spekulatív gondolkodás révén, az ún. „belső theóriákhoz” pedig a kegyelem által rendezett és felemelt aktusok révén jutunk. Thomas Gallus markáns álláspontja szerint minden theória közvetített, azaz *tükör általi*. Ez alól egyedül az affektus eksztázisa kivétel. Ez ugyanis Istenről közvetlen, nem tükör általi tapasztalatot nyújt. Ennek kapcsán a *János-evangéliumot* idézi: „Istent *nem látta* soha senki”. – De siet hozzátenni: azt azonban nem mondja az Írás, hogy Isten édesége ne volna *ízlelhető*...²⁸²

Tamás világosan tudatában van annak, hogy Istenről való tudásunk mindig létezők által közvetített. Isten azonban nem létező, és nem is nemlétező, hanem – mint írja – *per excessum essentiae*, azaz a létezés *eksztázisaként* áll felette minden létezőnek.²⁸³ Isten tehát nem létező, hanem mintegy a létezőket megalapozó létezés eksztázisa. Ehhez a létezőkön túli eksztatikus, önmagán szüntelen túlsorduló, magát mintegy „kiüresítő” isteni valósághoz egyedül az eksztatikus, túlsorduló, önmagát elhagyó affektus talál utat. Mindezt rendkívül szellemesen világítja meg a Mózesnek kinyilatkoztatott név elemzése kapcsán. Isten legtitkosabb neve (én vagyok, aki vagyok) értelmezésében az *esse in se reflexum*, azaz az önmagához visszafordult (azaz Szentháromságos) lét jelentéssel bír. Erre Tamás szerint Mózes nem a létezők közvetítésével, hanem csakis affektív eksztázisa révén juthatott. Ezzel szemben az a név, melyet Isten az izraelitáknak adott (az, aki van), csak a létezőt (*ens*) mondja ki, azaz az „átlagos” istenismerethez tartozik.²⁸⁴

²⁸² THOMAS GALLUS, *Commentaires*, 124.: „*Deum nemo vidit unquam [...] et non dicit: non gustabit, vel non gustabimus. Frequenter autem in Scripturis invitamur ad gustum Dei.*”

²⁸³ B. T. COOLMAN, *i.m.*, 40.

²⁸⁴ Uo. 209.

2.4. Átistenülés és emberi méltóság

Beszélhetünk-e tapasztalatról az átistenülés kapcsán? Számos szakértő állítja, hogy nem, mivel az szétfeszíti az intencionalitás kereteit. Véleményem szerint éppen ez a legbiztosabb jele annak, hogy a misztikus tapasztalat valódi tapasztalat. Az intencionalitás ugyanis olyan hétköznapi, átlagos eseteket ír le, melyekben a tapasztalat tárgya mintegy a szubjektum tudatának *tartalma*. A szubjektum megragadja, birtokba veszi, uralja azt. Ám az átistenülés ellentétes mozgás: nem a szubjektum ragad meg valamit, hanem ő válik megragadottá valaki más által. Itt Isten mindent megelőző eksztatikus, „kenotikus” szeretete az első. Ennek felel meg az ember *lehetősége* a szeretet eksztázisára, amely istenképiségek folyamánya. A kétféle, a világon túlról érkező és a világból kiinduló önmagán szüntelen túllépő szeretet az átistenülés tapasztalatában találkozódik egymással. Az átistenülés úgy mutatja az emberi személyt, mint akinek legmélyebb rétege olyan elasztikussággal, tágassággal rendelkezik, amely nem mérhető egyetlen más létezőhöz sem, ezért szólítható meg a létezőkön túlról. Ez a megszólíthatóság alighanem az emberi méltóság legfigyelemreméltóbb jele.

BAKOS GERGELY OSB

Viva imago. Nicolaus Cusanus dinamikus emberképéről

I.

Platón nyugati gondolkodásunk alapszövegeinek egyikében, a méltán nevezetes barlang hasonlatban²⁸⁵ így ír:

[J]elen gondolatmenetünk [...] azt mutatja [...], hogy ezt a valamennyiünk lelkében benne lévő képességet [episztémé] és annak szervét [nűsz], amelynek segítségével megérthetjük azt, amit tanulmányozunk, a lélek egészével együtt kell elfordítani a keletkezés világától, és forgatni mindaddig, amíg képes lesz elviselni a létezőnek [ti. az ideáknak] és a létező legvilágosabb részének [ti. a Jónak] látványát.²⁸⁶

Amint arra Pierre Hadot rámutatott, e szövegben gyökerezik a filozófia megtérés fogalma, illetve gyakorlata.²⁸⁷ A filozófus nevelő föladata a reábízott lelki-szellemi figyelmének az ideák, végső soron pedig a Jó felé fordítása. Ezen lelki-szellemi nevelésnek magát alávető – legalábbis elvileg – bárki lehet, hiszen Platón fölfogásában: „A belátás [*phronészisz* = *szophia*] erénye egy minden másnál istenibb adomány, olyasmi, ami a

²⁸⁵ A teljes hasonlatot, valamint annak magyarázatát lásd PLATÓN, *Állam*, VII. könyv 514 A – 519 D. A szöveget Steiger Kornél fordításában (Budapest 2014) idézem.

²⁸⁶ PLATÓN, *Állam* VII. könyv III. 518 C.

²⁸⁷ PIERRE HADOT, *Megtérés*, in *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia* (ford. CSEKE ÁKOS), Budapest 2010, 203–214.

képességét soha nem veszíti el ugyan, csak éppen aszerint, hogy merre fordul, hasznos és üdvös is lehet, de haszontalanná és kártékonyvá is válhat.”²⁸⁸ Hadot szerint pedig általánosan igaz, hogy „Az antik filozófia sohasem egy absztrakt rendszer megalkotása, hanem felhívás a megtérésre.”²⁸⁹ A nemrég elhunyt francia filozófiatörténész eme meggyőződését avval a tétellel egészítette ki, hogy a kereszténységben – elsősorban a középkori egyetemek intézményi kereteinek köszönhetően – a filozófia nyugati történelmünk folyamán ezen lényegi irányultságát elveszítette. A középkorban, majd az újkorban nem lehetett már lélekvezetés, a boldogság és bölcsesség keresése, hanem elsősorban spekulatív, elméleti vállalkozássá változott.

Akármit gondoljunk Hadot második állításáról, Nicolaus Cusanus (1401–1464) gondolkodására aligha alkalmazható. Jóllehet Cusanus egyetemi műveltséggel rendelkezett, élete nagyobbik részét mégsem az egyetemi keretek között töltötte, nem volt elkötelezve egyik iskolának sem. Bölcséleti-teológiai művei kétségkívül spekulatív, metafizikai jellegűek, sajátos alapvető mozgásuk éppenséggel magából a platonikus hagyományból érthető. Nicolaus szerzői szándéka a saját maga által többször használt *manuductio* (kézvezetés) kifejezéssel jellemezhető.²⁹⁰ Tömören fogalmazva e szó a cusanusi gondolkodás *anagógikus* működését állítja szemünk elé: a *manuductio* folyamata az érzéki valóságból kiindulva a létezők s nekik megfelelő megismerési fokok fokozatos bejárásával, egyúttal az azokon való túllépéssel vezeti el gondolkodásunkat ahhoz a *docta ignorantia*-hoz, amely az igazi istenismeretet jelenti. A láthatóból a láthatatlanba, a végesből a végtelen felé történő mozgás a középkori kultúra alapszerkezetéhez tartozik, egyúttal a platóni filozófia alaptörténete.²⁹¹ Nicolaus Cusanus munkásságában a Végtelen „megértése” a tét. Teológiai-filozófiai művei olyan utaknak, kísérleteknek te-

²⁸⁸ PLATÓN, *Állam*, VII. könyv III. 518 E; vö. P. HADOT, *Megtérés*, 205: „A platóni filozófia tulajdonképpen a megtérés politikai elmélete: a város megváltoztatásához át kell formálni az embereket [...] Minden tanulás megtérés. Minden ember képes a Jó fényének szemlélésére, csakhogy általában rossz irányban keresi”.

²⁸⁹ Uo. 206.

²⁹⁰ Részletesebben lásd GERGELY TIBOR BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the Late Middle Ages: A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam* (Princeton Theological Monograph Series), Eugen 2011, különösen 146–196.

kinthetők, amelyekben újra meg újra a Teremtő Isten és a teremtmények kapcsolatának és különbségének kifejtésére vállalkozik.²⁹² Rendszerépítés helyett *manuductio*-król van szó – amelyek részben egymásra épülnek, ezért nem nélkülöznék bizonyos rendszerességet. A továbbiakban egyetlen ilyen *manuductio*-t veszünk közelebből szemügyre.

II.

Az *Idiota de sapientia* című, két könyvben megírt párbeszéd alkalmas bevezető Cusanus gondolkodásába.²⁹³ Inigo Bocken, a szöveg folytatásának tekinthető *Idiota de mente* című mű hollandra fordítója így ír:

[A]z *Idiota de sapientia* [...], az *Idiota de mente* [...] és az *Idiota de staticis experimentis* [...] 1450-ben keletkeztek s ezért tekinthetők

²⁹¹ Vö. PLATÓN, *A lakoma*, 201 F – 212 C. A dionüszioszi *kheiragógia* mozzanata az *ApCsel* 9,8, ill. 22,11-ből származhat, ahol Pál testi vakságáról van szó. A platóni hagyomány követőjének kézenfekvő volt e vakságot egyszersmind a lelki-szellemi vakság képeként olvasni, ennek megfelelően a *kézvezetést* szintén átvitt értelemben venni. A korai, különösen a szír kereszténység megvilágosodásként értékte a keresztséget. Pál megtérésének és keresztségre vezetésének története tehát több lényegi ponton – kiszabadulás a tudatlanságból vezetés által, megvilágosodás egy transzcendens forrásnak köszönhetően, személyes megtérés – erőltetés nélkül összefüggésbe hozható volt a barlanghasonlaltal.

²⁹² Vö. CLYDE LEE MILLER, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, in EDWARD N. ZALTA (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/cusanus/>>. – 2018. január 20. Jelen tanulmányban Cusanus prédikációit nem vizsgálom, jöllehet a *manuductio* tőlük sem idegen (vö. *Sermo* XXXIII 4, valamint *Sermo* LIII 1; a szövegeket lásd: <http://www.cusanus-portal.de/> – 2108. január 27.)

²⁹³ NICOLAUS DE CUSA, *Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit* (ford., szerk. RENATE STEIGER), latin-német, Hamburg 1988. A kritikai kiadás latin szövegét angol és német fordítással lásd: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> – 2018. január 26. Cusanus e művének van részleges, csak az első könyvet tartalmazó magyar fordítása: NICOLAUS CUSANUS, *Miatyánk. Írások és Szentbeszéd* (ford. RÉVÉSZ MÁRIA MAGDOLNA), hely nélkül, (Farkas Lőrinc Imre kiadó) 2000, 131–154. (A továbbiakban, ha másképp nem jelzem, az idegen nyelvű szövegeket saját fordításomban idézem, jelen tanulmány az *Idiota de sapientia* teljes magyar fordítása előmunkálatának tekinthető.)

Cusanus első bölcseletei szakasza beteljesedésének. Olyan különböző témák, amelyek az első két főműben, a *De docta ignorantia*ban (1441) és a *De coniecturis*ban (1441–1445) előtérbe kerültek, ezen dialógusokban újra előkerülnek s a kézzelfogható emberi magatartásformákkal való szembesülés felől vizsgálva nyernek kifejtést végtelenül sokféle alakjukban. A végtelen és véges eredeti különbsége, az igazság megismerésére való képtelenség átalakítása emberi szabadsággá és kreativitássá, az emberi jelentésvilág sokalakúsága, a Szentháromságnak mint a valóság embert is érintő dinamikájának kifejeződése, mely dinamikában az ember képes lehet magát második istenként fölfogni: olyan témák ezek, amelyek nem a valóság szerkezetét föltárho merőben elméleti tantételek, hanem olyan perspektívák, amelyek révén az ember fölismerheti a valósághoz való saját kapcsolódását.²⁹⁴

Bocken sorai annyiban igazolják szövegválasztásunkat, amennyiben az istenkép és emberkép gondolati köre felé irányítják figyelmünket. Végtelen Isten és véges teremtmény kapcsolata és különbsége, Isten emberi megismerhetőségének, illetve megismerhetetlenségének kérdése, a Szentháromság mint a valóság alapvető dinamikája mind-mind idetartozó lényeges mozzanatai Cusanus gondolkodásának.²⁹⁵ Vizsgált szövegünk, az *Idiota de sapientia* esetében az olvasónak szóló *manuductio*-ról van szó – jöllehet maga a kifejezés a szövegben nem szerepel. A műben az együgyű, látszólag iskolázatlan és kimondottan szegény laikus (*idiota*), valamint az igen gazdag s nagy könyvbarát szónok (*orator*) beszélgetését olvashatjuk. Cusanus beszélgetése ez önmagával: a bibliofil egyházjogász, befolyásos pápai követ és spekulatív teológus két kitalált alakra hasítja szét saját magát. Mégis többről van itt szó ironikus irodalmi játéknál: a lélek beszélget önmagával platóni értelemben. A párbeszédes forma megkönnyíti az olvasónak Cusanus kézvezetésének követését.

²⁹⁴ INIGO BOCKEN, *Inleiding*, in NICOLAUS CUSANUS, *De leek over de geest* (ford. INIGO BOCKEN), Budel 2001, 15–16.

²⁹⁵ Jöllehet, Cusanus vérbeli trinitárius gondolkodó, a Szentháromságot jelen tanulmányban nem tárgyalom.

A szerző szándékát az I. könyv végének következő szakasza világítja meg:

[H]ogy megtudd: a bölcsesség sem a szónoki tudományban, sem pedig a terjedelmes kötetekben nem található meg. Hanem abban áll, hogy elkülönülsz [*in separatione*] ezen érzéki dolgoktól és a leg-egyszerűbb s végtelen forma felé fordulsz [*in conversione*], azt fogadod be minden vétektől megtisztított templomodba, s lángoló szeretettel hozzá tapadsz, amíg csak meg nem tudod ízlelni [*gustare*] s meg nem tudod látni [*videre*], mily édes e bölcsesség, amely maga minden édesség.²⁹⁶

A cél tehát a legfőbb bölcsességgel való közvetlen érintkezés, keresztény kifejezéssel élve a *visio Dei*.²⁹⁷ A párbeszéd második felének elején, valamint a sikeres *manuductio* végén az *elme szeméről* (*oculi mentis*) olvassunk. Nem testi látásról van szó, hanem arról, hogy Isten „megnyissa elméd szemét és így megpillantsad őt csodálatos könnyedséggel, oly módon, amint Ő számodra láthatóvá tette magát.”– mondja a laikus a szónoknak a mű végén.²⁹⁸

A filozófiai megtérés, az érzéki valóságtól való elfordulás ismerős mozzanata érinti a könyvek, szövegek világát. Hiszen „hiába ismerjük a szeretetnek a szentektől reánk hagyományozott számos leírását, ha nem ízleljük meg magát e szeretetet.”²⁹⁹ Cusanus mint szenvedélyes könyvgyűjtő, misztikus szövegek olvasója s egyházi szónok aligha ellensége a szép és bölcs szavaknak, ugyanakkor világosan látja, hogy e szavak önmagukban elégtelenek. Mégsem egyszerűen érzelmi misztikáról van

²⁹⁶ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia* I. 27:2–8: „ut scias sapientiam esse non in arte oratoria aut in voluminibus magnis, sed in separatione ab istis sensibilibus ac in conversione ad simplicissimam et infinitam formam et illam recipere in templo purgato ab omni vitio et fervido amore ei inhaerere, quousque gustare eam queas et videre, quam suavis sit illa, quae est omnis suavitas.”

²⁹⁷ Vö. uo. II. 47:1–7.

²⁹⁸ Uo. II. 46:3–5: „ut tibi oculos mentis aperiret ad intuendum ipsum mira facilitate modo, quo ipse se tibi visibilem praestitit.”; vö. II. 29:17: „Ad bonitatem mentis oculos attolle.”

²⁹⁹ Uo. I. 19:11–14: „Scire multas amoris descriptiones, quas sancti nobis reliquerunt, sine amoris gustu vacuitas quaedam est.”

szó.³⁰⁰ Szellemi megismerésünk hajtóereje már Platónnál az *Erősz*. Cusanus misztikája annyiban spekulatív s nem affektív, amennyiben nála hangsúlyos a reflexió: nem egy az értelemről független, kizárólag vagy elsősorban érzelmekben megnyilvánuló önátadásra szólít föl. A reflexió központi szerepe jól tükröződik abban, hogy Cusanus műveiben előszeretettel használ matematikai példákat.³⁰¹ Ugyanakkor a cusanusi ésszhasználat távol áll az újkori tudomány semlegességre és tárgyilagosságra törekvő, szenvtelen és közömbös tevékenységétől. A vizsgált művet át- meg átszövi, szerkezetében meghatározza a vágy és az abból fakadó törekvés mozzanata.³⁰² A dionüszioszi hagyomány ismerőjeként szerzőnk jól tudja, hogy az *Erősz* benső mozzanata, vezérlő elve gondolkodásunknak.³⁰³

A platóni hagyománynak megfelelően az értelem szemével (*oculi mentis*) kell látnunk.³⁰⁴ A *manuductio* ezen szellemi látásra vezető mozgása a reflexió segítségével megy végbe. A végső bölcsesség, Isten megismerése abban az értelemben lehet „könnyű”, amennyiben – a szónok kezdeti meggyőződésével ellentétben – nincsen föltétlenül könyvekhez kötve: „mily könnyű az isteni dolgokban a nehézség, hiszen a keresőnek mindig azon a módon kínálkozik, amilyen módon keresik.”³⁰⁵ A lé-

³⁰⁰ Mint konferenciánkon Szeiler Zsolt kollégám rámutatott, a *spekulatív és affektív* misztika szembeállításának elsősorban heurisztikus értelme van.

³⁰¹ Vö. N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, II. 42–44. Nicolausnak a matematikai iránti előszeretete annyiban nem platonikus, amennyiben a matematikai tárgyakat az emberi elme alkotásainak tartja. Épp ezért játszhatnak kulcsszerepet a cusanusi ismeretelméletben, amely általában tagadja a pontos és kimerítő emberi megismerés lehetőségét. A matematika tárgyait az elme azért tudja kimerítően és pontosan megismerni, mert ő maga hozta létre azokat.

³⁰² Uo. I. 7:10–11; 9:3–4; 10:24–25; 11,14; 13,1; 14:6–7,9; 15:1–15; 16:10–11,16; 17:5; 18:12; II. 28:3–5. Az első könyvben gyakoriak a *desiderare* és *appetere* szavak, ill. az ugyanezen tövekből képzett főnevek vagy melléknevek. A második könyvben pedig a beszélgetés a szónok föllobbant tudásvágya miatt folytatódik.

³⁰³ Lásd jelen kötetben Szeiler Zsolt tanulmányát.

³⁰⁴ Vö. N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, II. 29:17 és II. 46:3.

³⁰⁵ Uo. II. 29:19–21: „*quam facilis est difficultas in divinis, ut inquisitori semper se ipsam offerat modo, quo inquiritur.*”; vö. I. 1–3; Az I. 3:1–5-ben a szónok kifejezett tiltakozó kérdésére megfelelően a laikus nem tagadja a szellemi eledel (*sapientiae pabulum*) jelenlétét a könyvekben. Mindössze annyit állít, hogy annak természetes lelőhelye nem ott

nyeges mozzanat, hogy saját gondolkodásunkra, fogalomhasználatunkra, intencionalitásunkra reflektáljunk: „Minden Istenre vonatkozó kérdés föltételezi magát azt, amit keresünk. Azt kell rá válaszolnunk, amit minden Istenre vonatkozó kérdésben a keresés föltételez, mivel Isten az, akit minden fogalmi kifejezésben megjelölünk, jóllehet Ő túl van a jelölésen.”³⁰⁶ Cusanus szerint azt kell fölismernünk, hogy „Istennel kapcsolatban nem létezik valódi pusztta kérdés, hiszen ekkor a válasz egybeesik a kérdéssel.”³⁰⁷

III.

Clyde Lee Miller szerint „[A] keresztény újplatonizmus jellegzetes módon képes arra, hogy dialektikájával gondolatilag ragadja meg s egységes módon fejezze ki az Isten és a teremtmények közötti aszimmetrikus, nem kölcsönös ontológiai kapcsolatról szóló belátását.”³⁰⁸ E szerző természetesen veti föl a kérdést, vajon mennyiben eredeti Cusanus újplatonikus spekulatív teológiája. Az eddigiekben ezen gondolkodás alapvető mozgását a *manuductio*-ban jelöltem ki, egyúttal fölmutattam azt az *Idiota de sapientia* szövegében. A továbbiakban Miller kérdését a cusanusi *manuductio* antropológiai mozzanatainak szempontjából leszűkítve vizsgálom. Ama kérdésre keresem tehát a választ, miként jellemezhető Cusanus gondolkodása az emberkép vonatkozásában.

Fontos leszögeznünk: Cusanus nemcsak teológiai antropológiai traktátust nem írt, hanem még kevésbé lehetett célja független bölcseleti antropológia kidolgozása. Cusanus általános jellemzésében Miller kiemeli a *spekulatív képzelőerőt*: Nicolaus új gondolati képeket, fogalmakat használ, melyeket az említett aszimmetrikus ontológiai kapcsolat hatá-

van. Máskülönbön könyvek nélkül a legelső bölcsek maguk – tehát a könyvek szerzői – aligha juthattak volna bölcsességre.

³⁰⁶ Uo. II. 29:23–27: „*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaestio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis.*”

³⁰⁷ Uo. II. 31:3–4: „*nulla est de deo propria quaestio, quando in ea coincidit responsio.*”

³⁰⁸ C. L. MILLER, i. m.

roz meg.³⁰⁹ Spekulatív próbálkozásait szövegeiben folyamatosan újra-kezdi. Emberképe tételes állításai mellett magában gondolati dinamikájában, a kézzelfogható ember – így például az olvasó – felé fordulásában, annak mozzanataiban ragadható meg.³¹⁰ Maga az *Idiota* tanúskodik e megközelítés helytálló voltáról, amikor az emberi lelket bizonyos mértékig az isteni bölcsesség eleven képmásának (*viva imago*) mondja.³¹¹ „Egy eleven képmás elevensége révén saját magából kiindul s az ősképhez tartó mozgást mutat, s csak ebben az ősképbben nyugszik meg.”³¹² Isabelle Mandrella véleménye szerint a *viva imago* képe, valamint az elevenség metaforájának előtérbe állítása eredeti cusanusi „fölfedezés” – jóllehet egyes elemei korábban már több helyütt megtalálhatók voltak.³¹³ A gondolatmenet párbeszédes alakba öntése alkalmas irodalmi

³⁰⁹ A teljesség igénye nélkül ilyenek a *coincidentia oppositorum* (lásd például *De coniecturis*, *De beryllo*, *Sermo CCXVIII*, *Sermo CCLXXI*), *compicare/explicare* (*De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De visione Dei*, *De beryllo*), *li non aliud* (*Directio speculantis seu de non aliud*, *Cribratio Alkorani*, *De venatione sapientiae*) stb.

³¹⁰ Nicolaus szívesen él a dedikációnak az ókortól ismerős eszközével (pl. *De docta ignorantia*, *Prologus*, 1:1–2:8; uo. *Epistola auctoris*, 263–264; *De coniecturis*, 1; *De filiatione Dei*, 51; *Cribratio Alkorani*, 1). Gyakran szólítja meg (pl. *De coniecturis*, II. 179:1) szövegének címzettjét, illetve fordul hozzá közvetlenül (*De coniecturis* 2:1–4, I. 2, 80:9, II. 16, 155:4, II. 17, 171:4; II. 17, 184:4.5.6). *De visione Dei* c. művét egy bencés monostor szerzeteseinek fölkérésére írja (lásd a mű prologusát) E műhöz kapcsolódó levelezése tanúsítja, milyen erőteljes közös gondolkodás fűzte őt össze némely olvasójával. Nem egy párbeszédes alakban írt művének szereplői Cusanus személyes ismerősei (pl. *Triologus de possess*, *Directio speculantis seu de non aliud*). Ugyanakkor magának a szövegben tükröződő filozófiai reflexiónak a mozzanatai túlmennek a dedikáció vagy megközelítés pusztán retorikai szerepén.

³¹¹ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, I. 18:1–3.

³¹² Uo. I. 18:5–7: „*Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit.*”

³¹³ ISABELLE MANDRELLA, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 20), Münster 2012, 36–37. A szerző Senecára hivatkozik, aki Cato-t az erények eleven képmásának (*virtutum viva imago*) nevezte. Nicolaus kortárs forrása lehetett az 1436-ban elhunyt Raimundus Sabundus (Ramon Si-biuda) katalán filozófus *Liber creaturarum* c. műve (később *Theologia naturalis* címmel jelent meg nyomtatásban). Cusanusnak birtokában volt e szöveg 1450-ben készült másolata. Egy korábbi cusanusi mű pedig, az 1445-ben írt *De filiatione Dei* Eckhart mester hatásáról s továbbgondolásáról tanúskodhat; lásd uo. 37–38.

eszköz arra, hogy közvetítsen valamit ezen elevenségéből – ily módon segítve el olvasóját az eleven gondolkodáshoz.

A Bocken említette kapcsolódás emberi életvilágunkhoz kétségkívül jellemző szövegünkre. Egy helyütt Cusanus a teológia elméleti, saját maga által elfogadott és követett beszédmódjával szemben a mindennapi beszédre hivatkozik: „Amelyekről azonban most szólunk, azokról tapasztaljuk, hogy köznapi beszédünkben egybeesnek [...] Hiszen így tapasztaljuk a mindennapi beszédben.”³¹⁴ A hittudományi-bölcséleti beszédmód tehát fontos, a végső misztérium fölfogásában azonban mindennapi kommunikációnk szintén adhat támpontokat, amennyiben tudatosan reflektálunk rá. Ilyen értelemben a bölcsesség valóban „az utcákon kiált”.³¹⁵ Aligha mellékes körülmény, hogy a szónok és az együgyű a római fórumon találkoznak.³¹⁶ Beszélgetésük egy közeli borbélyüzletben folytatódik, ahonnan a fórum s az ott folyó adás-vevés jól megfigyelhető.³¹⁷ Ezután az első könyv végéig a helyszínről közvetlenül nem esik több szó, az nem változik, majd pedig a második könyvben a beszélgetés az *Örökkévalóság temploma* közelében folytatódik.³¹⁸ Számkra, mai olvasók számára ez utóbbi helyszín aligha azonosítható.³¹⁹ Értelmezésemben pontos fekvése nem lényeges, mivel mindenekelőtt végig szimbolikus helyekről lehet szó. A párbeszéd a bibliai idézetnek megfelelően a mindennapi valóság sürgés-forgásából indul ki. Majd egy

³¹⁴ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, II. 36:12–13.17: „Sed haec, de quibus nunc sermo, experimur in nostro communi sermone coincidere. [...] Ita quidem in cotidiano experiemur sermone.”

³¹⁵ Uo. I 3:14–15: „Ego autem dico, quod »sapientia foris« clamat »in plateis«, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat »in altissimis«.”; vö. Péld 1,20 és Sir 24,7. A latin platea a görög plateia hodosz – eredetileg széles út – kifejezésből jön. Az újlatin nyelvek (köz)tér, városi vagy falusi tér (pl. francia place, olasz piazza) szavai ugyanebből a latin szóból származnak.

³¹⁶ Uo. I. 1:4: „in foro Romano”.

³¹⁷ Uo. I. 4:22–5:10.

³¹⁸ II. 28:5–6: „circa templum Aeternitatis”.

³¹⁹ Elképzelhető, hogy valóban létezett egy ilyen nevű római pogány szentély, pontos helyét Nicolaus ismerhette. A *De docta ignorantia* I. 25 84:1 több templom között szintén említi. Ott a felsorolás utolsó tagja a közismert Pantheon, amelyről rövid leírást és értelmezést kapunk. Cusanusnak az együgyű szerepeltetésével írt következő dialógusa ugyancsak megnevezi az Örökkévalóság templomát; lásd *Idiota de mente*, I, 54:2.

nyugodt, szomszédos helyről, azonban a fórumot mégsem szem elől tévesztve reflektál a mindennapok tevékenységére – itt a pénzzel számolásra, mérleggel mérésre, mértékek összevetésére.³²⁰ Az első rész után a szónok, azaz a tanítvány már közelebb van az örökkévaló titokhoz. Van valami titokzatos abban, ahogy mestere, az együgyű az említett templom közelében „rejtezik”, tanítványa pedig „fölöttébb kíváncsi férfiú”-nak szólítja őt.³²¹ Amennyiben a helyszínek jelképes értelmezése helytálló, akkor az örökkévalóság közelében rejtekezést érthetjük így: a mester már olyan szellemi-lelki magaslatokon (vagy mélységekben) jár, amelyek (egyelőre) rejtettek a beavatatlan előtt, majd pedig fokozatosan tárulnak föl a törekvő tanítványnak.³²² Mindennapi emberi életvilágunk tehát magában rejtje az örökkévaló bölcsesség megismerésének kiindulópontjait.

Másképpen szólva, Platón barlangjában nemcsak láncokat, lekötözött rabokat, valamint csalóka árnyakat találhatunk. A gondosan reflektált tapasztalat – szemben a merőben elméleti, könyvszagú tudással – maga segíthet el bennünket a bölcsességre. E tapasztalat jellemző módon magába foglalja az ember tapasztalatát saját magáról, mindennapi tevékenységeiről, szubjektivitásáról. Istennek pedig mint a valóság abszolút ősképeinek megismerésében szintén támpontunk lehet. Tudomásunk szerint készültek Cusanust ábrázoló festmények s egyéb képi ábrázolások, amint az szokásban volt az korabeli egyházi tisztségviselőknél.³²³ Szövegünkben a szubjektumról készült különböző portrék szemlélésének élménye – mely nem idegen digitális korszakunk emberétől sem – a *manuductio* egyik mozzanatává válik. A következő idézet erről tanúskodik:

³²⁰ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, I. 6:5–6:26. E reflexiót folytatja majd az *Idiota de mente*, amelyben a szerző kiaknázza a *mens* (elme) és *mensurare* (mérés) latin szavak közös eredetét. Az *Idiota de staticis experimentis* pedig, amint címe mutatja, a fórumon végbemenő kézzelfogható tevékenységre, a mérleggel és súllyal történő mérésre reflektál.

³²¹ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, II. 25:5–8.

³²² Vö. (uo. II. 28:12–13) a laikus első szavait a szónok segítségkérésére: „*Nulla est facilius difficultas quam divina speculari.*”

³²³ Lásd pl. Kuesban a Szent Miklós Ispótlý kápolnájában, valamint Rómában, a Láncos Szent Péter templomban.

[M]ivel az abszolút őskép [...] sokkal tökéletesebb módon foglalja magába, mint a te arcod, minden megformálható képmását, amelyek mindegyikének ő maga a pontossága és helyessége és igazsága. Hiszen a te arcodról festhető alakok olyan mértékben pontosak, helyesek és igazak, amennyiben eleven arcod alakjából részesednek és azt utánozzák. S jóllehet, nem lehetséges olyat festeni, amelyik ne különböznék egy másiktól – mivel a pontosság nem e világból való és annak, ami más, szükségszerűen más módon kell léteznie – mégis mindezen változatosság számára csakis egyetlen őskép létezik.³²⁴

A *viva imago* összefüggésében hozzátehetjük ehhez, hogy az emberi személy a maga testi, ábrázolható voltában eleven, mozgó, tevékeny, ezért aligha készíthető el egyetlen, rögzített és tökéletes képmása. A róla készült különböző képeket szemlélő, illetve akár azok pusztja lehetőségét fölfogó szubjektum tehát megragadhat valamit Isten és teremtményei, illetve Isten s a Róla alkotott fogalmaink viszonyából.

Ezen elevenséghez, emberi életvilágunk kézzelfoghatóságához kapcsolódva utolsónak a *degustatio* mozzanatát emeljük ki, mely át- meg átjárja szövegünket.³²⁵ A laikus szavai szerint „a lényeg értelmünk általi megragadása azt jelenti, hogy egyfajta fölöttébb kellemes megízlelés révén úgy érintjük meg azt, amint lehetséges.”³²⁶ A végső igazság szóban forgó szellemi „megízlelése” egyszersmind hangsúlyosan örömteli élmény.³²⁷ A latin *gustare* jelentése megízlel, néhány falatot eszik; élvez, kedvét leli valamiben; valamint megismer. A *degustare* szintén megízlel-

³²⁴ II. 39:7.11–21: „*Complicat enim absolutum exemplar [...] multo quidem perfectius, quam facies tua omnes imagines eius formabiles, quarum omnium est praecisio et rectitudo atque veritas. Omnes enim depingibiles figurae faciei tuae in tantum sunt praecise, rectae et verae, in quantum sunt figuram vivae faciei tuae participantes et imitantes. Et licet non sit possibile unam uti aliam depingi sine differentia, cum praecisio non sit de hoc mundo et aliud aliter existere necesse sit, omnium tamen illarum varietatum non est nisi unum exemplar.*”

³²⁵ Vö. I. 4:20; 10:4; 26:11.16; 27:9.12. A *gustare* igét lásd uo. 8:4; 10:15–18; 12:2.5–8; 14:4.8; 19:6.10; 26:10.

³²⁶ I. 26:10–12: „*Apprehendere enim per intellectum est quiditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere.*”

³²⁷ Vö. a *delectari, delectatio, delectabilis, delectabilior* szavakat: I. 7:3; 13:6; 14:5; 16:10; 17:16; 18:18.21; II. 28:13; 39:6.

ni, megkóstolni; továbbá könnyedén megérinteni, súrolni; végül pedig megkísérelni, megpróbálni. Minden bizonnyal nem járhatunk messze az igazságtól, ha arra gondolunk: a Mosel völgyéből származó kuesi Nicolaus, Henne Cryffz jómódú hajós kereskedő fiaként s a római katolikus egyház papjaként egyaránt tudhatott valamit a bor ízleléséről.³²⁸ A latin *gustare* eleve kevés, falatnyi étel-ital magunkhoz vevését jelentette, a *degustare* pedig az élmény mozzanatszerű, átmeneti, pillanatnyi jellegét húzza alá: e szót hallva szinte magunk előtt látjuk az ételt vagy italt röpké időre épphogy érintő nyelv tovatűnő mozgását. E kifejezések Isten, a végtelen titok megismerésének szellemi élményére alkalmazva mindenekelőtt arra figyelmeztetnek, hogy a Végtelen általunk soha nem fogadható be teljességgel és végérvényesen, csak épphogy megérinthető – oly könnyed mozdulattal, amely egyszersmind tudatában van önmagá tünékeny voltának. A gondolati élmény ezen alapvető vonása ellenére mégis örömteli, gyönyörűsége. Van benne valami az ízlelés jelölte közvetlenségből – szemben a hallásból fakadó ismeret közvetettségével.³²⁹ Amint bármely valódi ízlelés élménye szavakon keresztül nem adható át igazán, a szóban forgó gondolati érintkezést ugyancsak személyesen kell átélni.³³⁰

IV.

Cusanus a hagyományosnak mondható, elsősorban a keresztény platonizmus szellemében és eszközeivel megfogalmazott isten- és emberképből kiindulva a *viva imago* metaforájával istenképiségünk dinamikus, eleven jellegét állítja figyelmünk középpontjába. Az örök bölcsesség eleven képmásának ezen dinamikája mindenekelőtt a léleknek önnön ere-

³²⁸ A borkóstolás szava nem egy mai nyelvben a latin *degustatio*-ra megy vissza; vö. francia *dégustation*, olasz *degustazione di vini*.

³²⁹ Vö. I. 19:2–3: „*valde referre video inter gustum sapientiae et ea, quae de gustu proferri possunt.*”

³³⁰ Uo. 5–9: „*Sicut enim omnis sapientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quousque sensus gustus attingat, ita de hac de sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu.*”

detéhez tartó mozgásában ismerhető föl. E mozgás egyszersmind a saját gondolkodásban valósul meg. E megismerés pedig végső soron szétfe-szíti a merőben intellektualista kereteket: túlmutat a könyvek, szövegek világán, emberi életvilágunkba, a mindennapi tapasztaláshoz vezet ben-nünket s reflexióra hív. Vizsgált szövegünk mozgatója, egyszersmind tétje a *közvetlenség*: a könyvízü tudással szemben a mindennapokban föllelhető bölcsesség, a puszta szavakkal és leírásokkal szemben az átélt gondolati élmény. Amint az *Idiota de sapientia* német fordítója fogalmaz: „Az együgyű tehát Cusanus számára a *közvetlenség alakja*.”³³¹ A *manuductio* pedig nem más, mint a közvetettség világából a közvetlen-ség felé tartó utazás. A párbeszédes forma azt sugallja: e kézvezetés a lélek önmagával és a másikkal folytatott párbeszédében valósulhat meg. E dialogikus reflexió kiindulópontja a mindennapok kézzelfogható, közvetlenül megélt valósága, mely természetes módon magába foglalja magát az emberi gondolkodást és nyelvhasználatot. A közvetlenség központi szerepét talán semmi nem mutatja nagyobb világossággal, mint a szellemi, benső *degustatio* mozzanata. Az e világon túlmutató, di-csőséges és élvezetes találkozás előtt a végső valóság előíze még itt megadathatik szellemünknek.³³²

Nicolaus Cusanus gondolkodása a nyugati intellektualista, ezen be-lül az újplatonikus keresztény hagyományban helyezhető el. Martin Heidegger nyomán szokás a Platónról kezdődő bölcséleti hagyomá-nyunkat avval vádolni, hogy a megismerést a látás görögöktől eredő ké-pével ábrázolja, következképpen leszűkíti azt. Az ismeret így a tárgy-nak a megismerő szubjektum elé állításává, annak ellenőrzésévé és uralásává, tulajdonképpen hatalmi, uralmi viszonyrá válik. A látás, szemlélés képe valóban központi jelentőségű e hagyományban, így Ni-colausnál is.³³³ Megvizsgált szövegünk azonban e képet föltétlenül mó-dosítja, hiszen a *degustatio* metaforája túlmutat a leszűkítésen, rámutat-va a végső valóság megismerésének uralhatatlan mozzanatára. Az elme

³³¹ RENATE STEIGER, *Einleitung*, in NICOLAI DE CUSA, *Idiota de sapientia*. *Der Laie über die Weisheit*, Hamburg 1988; XV: „Der *idiota* ist also für Cusanus eine Figur der *Unmittelbarkeit*.” (kiemelés az eredetiben.)

³³² Vö. N. DE CUSA, *Idiota de sapientia* II. 47.

³³³ Lásd különösen *De visione Dei* c. művét.

szeme nem lehet a valóságot bekebelező, azt rögzítő és ellenőrző kamera. Minden *manuductio* rá van utalva a kívülről jövő kezdeményezésre. Ezért zárhatja Cusanus az együgyű következő imájával szövegét: „Áldott legyen az Isten, aki engemet, igencsak tudatlan embert mintegy eszközként használt föl arra, hogy megnyissa elméd szemét s így megpillantsad őt csodálatos könnyedséggel – oly módon, amint Ő számodra láthatóvá tette magát.”³³⁴

³³⁴ N. DE CUSA, *Idiota de sapientia*, II. 46:1–5: „*Benedictus deus, qui me imperitissimo homine tamquam qualicumque instrumento usus est, ut tibi oculos mentis aperiret ad intuendum ipsum mira facilitate modo, quo ipse se tibi visibilem praestitit.*”

ANDRÁS ISTVÁN

Istenképiség a posztmodernben *alla Vattimo*

Mielőtt a posztmodern istenképeket megvizsgálnánk, röviden meg kell határoznunk azt a korszakot, amelyet posztmodernnek nevezünk. Ebben a meghatározásban teljesen Gianni Vattimo olasz jelenkori gondolkodó nézeteit követjük. Az olasz filozófus nézetei alapján azt mondhatjuk, hogy számunkra a posztmodern nem más, mint a modern kort követő minőségi változás, ahol a káosz uralkodik, ahol minden, ami erős, megszűnik, szétesik, ahol a tekintély romokban hever és az ún. gyenge elmélet (*pensiero debole*) lesz az, ami átvezeti az embert a következő korszakba.³³⁵ Ezzel megszületik a kisebbségek kora, ahol mindenki kisebbségbe szorul, de mindegyik kisebbség birtokol valamit a nagy igazságból (legalábbis reméli) és arra törekszik, hogy a saját igazságát érvényesítse, rányomja más kisebbségekre is.³³⁶ Ebben a korszakban külön, kiemelt helyet foglal el Isten és a vallás, illetve a támadások Isten és a vallás ellen.

³³⁵ Vö. GIANNI VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 2011.

³³⁶ A posztmodern kor értelmezéséről bővebben lásd még: ANDRÁS ISTVÁN, *Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern)*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17/1 (2014/1), 7–22; ANDRÁS I., *A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás)*, in *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17/2 (2014/2), 325–341; DIÓSI DÁVID, *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, Budapest – Kolozsvár 2012.

Kiindulópont

Napjaink emberét nagy általánosságban az Istennel és a vallással kapcsolatosan két csoportba lehetne osztani. Egyesek azt állítják, hogy a vallás és vallásosság háttérbe szorult, sőt nemcsak háttérbe szorult, hanem egyenesen ki is halt és ezzel együtt az Isten fogalma is kiveszett. Mások meg azt mondják, hogy a mai ember nyitott a természetfelettre, vágyik arra, hogy találkozzon Vele, hogy megfogja a Megfoghatatlant, hogy magáévá tegye a Végtelent, hogy ismerje a Mindentudót; sőt a valóság konkrét jeleit is felfedezhetjük ezekben a törekvésekben – állítják azok, akik még hiszik, hogy van egy „Kormányzó”, és az embernek szüksége van Rá.

Ebben a tanulmányban Vattimóval együtt elfogadjuk, hogy a mai embernek is van Istene, van istenkapcsolata, igaz, hogy sajátos, de hát ez minden korra jellemző volt; minden kor sajátos módon látta és láttatta Istent. Lényegében minden kor sajátos és egyedi úgy, ahogyan van. Egyszerűen csak meg kellene érteni, el kell fogadni (vagy építkezni kell rá).

A posztmodern gondolkodókat (ide tartoznak a művészek, rendezők, írók, költők stb. – mindenki, aki gondolkodik, alkot vagy keresi élete értelmét most, amikor a filozófia az esztétikába menekült) azzal vádolják, hogy egészen jól bemutatják a mai kort (pontosan feltérképeznek mindent), de megoldást nem hoznak; valahogyan úgy zárul a „téma”, hogy „ez van és kész”. A teológia kissé más: az istenkeresésnél van ugyan válasz, de ezek a válaszok tegnapi válaszok mai kérdésekre. Pontosabban tegnapi emberek adnak tegnapelőtti válaszokat mai kérdésekre (sokra megyünk vele!?!...).

Valami hasonlót tapasztalhatunk az istenképek esetében is. Tudjuk, hogy a múltban milyen istenképek voltak, látjuk, hogyan fejlődtek, miként alakultak át, és napjaink istenképeit is fel tudjuk vázolni, de hogy mi merre tart, azt nem tudjuk. Talán nem is kell, az nem a mi dolgunk? ... Talán elég volna, ha ismernénk/ismerjük napjaink istenképeit.

Isten halála, Isten kiüresedése

Világos evidenciaként jelenik meg számunkra, hogy napjaink istenképeit nem lehet a kultúrától, a korszellemtől függetlenül elképzelni. A nyugati kultúra akár tagadja, akár nem, Nietzsche hatása alatt él. Vattimo segítségével ezt úgy foglalhatnánk össze, hogy a Descartes által hozott új módszer, ami a modern kor hajnalát jelentette, Nietzschével jut el a csúcusra. Mégpedig azért, mert Nietzsche *Isten halála* elgondolásával kimondja azt, amit Descartes nem mert kimondani, nevezetesen azt, hogy „Isten halott” (sőt, „mi öltük meg”). Tudjuk, hogy Descartes mindenben kételkedett, két dologban viszont nem tudott kételkedni: ön maga léteiben és Isten léteiben (ezt a másodikat velünk született fogalomnak gondolja). Azt mondhatjuk, hogy Nietzsche lényegében nem tesz mást, mint továbbviszi Descartes elképzeléseit és bátran megfogalmazza azt, amitől a francia gondolkodó irtózott. Kimondja, hogy *Isten halott*.³³⁷

Ahhoz, hogy megértsük a mai istenképeket, ebből kell kiindulnunk: igen, abból, hogy Isten halott. Mindjárt az elején fontos azt is leszögez-nünk, Heideggerrel együtt, hogy amikor Nietzsche Isten haláláról beszél, akkor ez nemcsak a keresztény Istent jelenti, hanem mindent, ami természetfeletti, mindent, ami erős, mindent, ami metafizika, mindent, ami tekintély. Tehát ezek mind halottak vagy haldokolnak. Lehet azzal foglalkozni, hogy utolsó pillanataikat szépítgetve elhallgatjuk az igazságot, vagy igyekszünk feltámasztani őket, de nem fog menni, valami más kell, valami mást kell tenni. Erre talál megoldást Vattimo, amikor arra az abszurd következtetésre jut, hogy az *Isten halála* lényegében nem más, mint egyfajta krisztológia.³³⁸ Egy olyan krisztológia, amit ha komolyan veszünk, eséllyé válik számunkra. Egy esély a kereszténységnek és Istennek.

Vattimo úgy jut el ehhez a következtetéshez, hogy azt mondja: a kereszténység lényegét Pál apostol foglalja össze az *1Kor* 13. fejezetben, mely szerint a vallás egyetlen útja a szeretet. Minden más csak mulandó, csalóka ábránd. (Az Egyház éppen ezt felejtette el és ehhez kellene

³³⁷ FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *La gaia scienza, Opere* V/II, af. 108, 136.

³³⁸ VÖ. GIANNI VATTIMO - CARMELO DOTOLLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia* (a cura di GIOVANNI GIORGIO), Soveria Mannelli 2009.

visszatérnie.) Napjainkban Vattimo szerint Isten egyetlen esélye a szeretet (*caritas*). Ez a szeretet Vattimo számára a vallásos igazság, ami a kenózisban keresztül valósul meg. Ez az igazság, melyet Jézus elhoz, nem a tudományok objektív igazsága, sőt még a teológia igazsága sem, hanem a szeretet abszurd igazsága.³³⁹ És ezt az igazságot maga Isten mutatja be azzal, amit a *Filippiekhez írt levél*ben (*Fil* 2,5–11.) olvashatunk:³⁴⁰ kiüresítette önmagát. Ez a kenózis Vattimo számára nem más, mint Isten kiüresedni vágyó megjelenése. Isten esélye, de ugyanakkor az ember esélye is Istenre. Az olasz gondolkodó nincs egyedül ezzel az ötletével. Ugyanezt értelmezi Richard Rorty is, aki egy olyan Istent vél felfedezni a kiüresedésben, aki átad mindent az embernek. Sőt Rorty azt is megkockáztatja, hogy minél laikusabbá válik a Nyugat és minél jobban hátterbe szorul a hierarchia, annál jobban megvalósul az evangélium ígérete.³⁴¹

Isten kiüresedése, ami a kenózisban valósul meg, nemcsak Isten történelme lesz, hanem az ember történelmévé is válik, és ezzel születik meg a szekularizált világ számára az Isten esélye. Sőt, a szekularizált világ teremti meg Isten számára a kiüresedés lehetőségét.

A nyugati ember számára csak a történelemre redukált Istent mozgatója ki ezzel Vattimo, aki azt gondolja, hogy a történelmi Istent interpretáló nyugati közösséget nem úgy kell elképzelni, mint valami statikus, álló mozdulatlant, hanem inkább úgy, mint Heidegger „létezőjét”, valamit, ami megvalósulásban van, mint egy eseményt, ami be fog követ-

³³⁹ Tehát lényegében Krisztus – bármennyire is szeretnénk – nem lesz sem igazság, sem hatalom, hanem szeretet. G. VATTIMO, *L'età dell'interpretazione in Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (a cura di S. ZABALA), Milano 2005, 53.

³⁴⁰ „Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban is megvolt, ⁶aki, bár Isten alakjában létezett, nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, ⁷hanem kiüresítette önmagát, szolgai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember. ⁸Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig. ⁹Ezért Isten felmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, amely minden más név fölött van, ¹⁰hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd az égben, a földön és az alvilágban, ¹¹és minden nyelv vallja, hogy »Jézus Krisztus az Úr!« az Atyaisten dicsőségére.” (*Fil* 2,5–11).

³⁴¹ RICHARD RORTY, *Anticlericalismo e ateismo*, in *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (a cura di S. ZABALA), Milano 2005, 33–45, 42–43.

kezni. Ez a heideggeri esemény Vattimo *gyenge elgondolása* (*pensiero debole*) tükrében átváltozik a lét gyengülésévé, mely a posztmodern világban úgy jelenik meg, mint az erős hiánya, mint az erős elvetése, mint nihilizmus.³⁴² Ez a nihilizmus hozza el az esélyt Istennek.³⁴³ Ez azt jelenti, hogy a megfordított világban az erős, a tekintély, a hatalom nem létezik, csak a kisebbségek tömege,³⁴⁴ ahol mindenki kiemeli azt, ami neki fontos. (Istenből is éppen azt a szeletet veszi ki, ami neki kell önzonossághoz.)

Vattimo már odáig megy, hogy ez a kiüresedés Isten lemondása a természetfeletről. Mintha Isten azért költözne ide, a véges világba, hogy itt esélyünk legyen. Ez a lemondása Istennek nem más, mint napjaink nihilizmusa. Az emberek évszázadokig úgy éltek, hogy ez a világ volt a negatív világ, ahol minden rossz volt és mindenki a túlvilágra vágyott, ahol minden jó lesz, a pozitív világba. Most ez megfordul és itt a földön kell boldognak lenni, mert Isten feltárja magát, lerombol minden előítéletet, dogmatikát, tekintélyt, hivatalos értelmezést, csak Isten lesz és a hétköznapiak élők ember. A természetfeletti természetes lesz, örömet szerez, esélyt hoz. (Gyakorlatilag a hétköznapiak megistenítéséről van szó, amelyet átjár ugyan a halál gondolata, a haláltól való félelem, de ez teszi emberivé, ez teszi izgalmassá.) A kenózis így lehetőség az öröme, az üdvösségre.³⁴⁵ Így válik „Isten halála” a kiüresedés által krisztológiává.

Szekularizált világ

„A szekularizáció elvégezte a maga munkáját és jó munkát végzett. Mégis valami hiba csúszhatott be a szekularizáció művébe, mert az ember ma is keresi a természetfelettit. Ezt a hibát orvosolni akarták és egy

³⁴² G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 83–88.

³⁴³ Uő, *Credere di credere*, Milano 2010, 60–61.

³⁴⁴ Erről bővebben: ANDRÁS I., *A kisebbségek kora?!*, in *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyben. Katolikus identitásunk* (szerk. MARTON JÓZSEF - DIÓSI DÁVID), 35–41.

³⁴⁵ G. VATTIMO - C. DOTOLIO, *Dio: la possibilità buona*, 5.

egészen érdekes társadalom lakóivá váltunk. A szekularizáció nem tudta teljesen kiölni az emberből a vertikális síkot, de átalakította. Egyszerűen a vertikálist horizontálissá tette.”³⁴⁶ Pontosan olyan értelemben, ahogyan az imént láttuk.

A szekularizáció lényegéből adódóan nem más, mint harc Isten ellen, az erős, a hatalmas ellen, egy erős szakítása a régivel és az egyházzal, de egyben jelenti a tradícióval való szakítást is,³⁴⁷ ami a nemzetek öntudatát tompítja el és fojtja bele egy közös nagy moslékba. Mindent ki akar törölni, ami a keresztény mülthoz tartozott. Le akar rombolni mindent, ami erős, ami szent, ami hatalmas és természetfeletti, és ezzel együtt az embert szeretné a központba helyezni. (Na lám, milyen szépen visszaköszön Descartes!)

Vattimo meg van győződve arról, hogy a kenózis képes az objektív igazságot, amelyet a vallás századokon át hangsúlyozott, átalakítani Isten esélyévé; Istent úgy értelmezve mint egy lehetséges jót, mint egy személyes jót, mint az antropocentrikus szekularizált ember lehetőségét.³⁴⁸ Ezt ugyancsak azzal az elméletével éri el, amelyet a fentiekben láttunk, nevezetesen, hogy megfordítja (feje tetejére állítja) a világot: ami pozitív volt, az negatív lesz, és ami negatív volt, az pozitívvá válik. Ilyen értelemben Vattimo számára a szekularizáció is pozitív eseményné válik. Ez azt jelenti, hogy a keresztény társadalom szakrális struktúrái elolvadnak, megnyílik egy út az etika autonómmá válása felé; a dogmákat lassan elfelejtik, de addig is kevésbé határozott értelmezést kapnak. Ebből csak úgy lehet jól kijönni, ha Isten közelségét a vattimói kenózison keresztül fogjuk fel.³⁴⁹ Így az ember spirituális szükséglete a világ felfogása és megértése által, valamint önmaga megismerése által nyílik meg. Ez azt jelenti, hogy Isten azért üresedett ki, hogy az embert szeretetével megtöltse. A szekularizmus antropomorfizmusa megmutatja tehát, hogy Istennek ki kell üresednie az emberért.

³⁴⁶ ANDRÁS I., *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról*, in *Korunk* 27/8 (2016), 89–95.

³⁴⁷ VÖ. ESTERHÁZY PÉTER, *A szabadság nehéz mánora*, Budapest 2003.

³⁴⁸ G. VATTIMO, *Credere*, 84.

³⁴⁹ UŐ, *L'età dell'interpretazione*, 47–57.

Természetesen a szekularizáció nemcsak Istent öli meg és üresíti ki, hanem az ember válaszát az Istennek, a vallást is kikezdi, de mivel a kiüresedés esély Istennek, ezért a vallásnak is van esélye. Vattimo állítja, hogy a vallás jövője át kell haladjon az ateizmuson,³⁵⁰ de a teizmuson is (el kell hagyja mindazt, amit a történelem folyamán a különböző korokban felszedett magára). Ezt segíti az „Isten halála” elgondolás, amely a nihilizmuson keresztül az esélyt hozza el az embernek. Vattimo tudatában van annak, hogy korunk vallásossága – az „Isten halála” krisztológia ellenére – olyan állapotban van, amelyen már csak maga Isten tud segíteni³⁵¹ pontosan azzal, hogy kiüresedik.³⁵²

Istenképek

Az eddigi korszakleírás alapján világossá kezd válni számunkra, hogy a posztmodern korra két nagy istenkép nyomja rá a bélyegét: a halott istenkép és a kiüresedett istenkép.

Halott istenkép, mely elvitathatatlanul Nietzsche árnyékaként vetődik ránk. Ennek az istenképnek kétféle értelmezése lehet: az egyik – mely sok ember számára a feloldódást, a törvény megszűnését sugallja –, hogy ha már Isten halott, nem érdemes vele foglalkozni, eltekintünk tőle és tesszük, amit akarunk, majd mi megmondjuk magunknak, hogy mi a jó és mi a rossz. Ezzel az ember lesz önmagának a mércéje: az ember mint személy. (A Descartes által megtalált alany szabadsága ide vezetett.) Nem számít semmi, az istenkép egy üres képkeret, ráma lesz. Ez a Sartre- vagy a Severino-féle nihilizmus. És mivel a személy, az egyén lesz mindennek a mércéje, a (személy) saját képe kerül ebbe a keretbe (lásd: a facebookon a profilképek mostanában szép keretben jelennek

³⁵⁰ Vö. R. RORTY - G. VATTIMO, *Il futuro della religione*, Garzanti Libri, Milano 2005.

³⁵¹ Úgy néz, ki, hogy ezt a kijelentését Vattimo Heideggerre építi; vö. MARTIN HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare* (a cura di A. MARINI), Parma 1987.

³⁵² Ehhez kapcsolhatjuk Elmar Salmann bencés szerzetes véleményét is, aki úgy látja, hogy Európa belefáradt a kereszténységbe és Vattimo ezt a fáradtságot törli ki a kenózis és a „gyenge elmélet” segítségével; vö. ELMAR SALMANN, *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, Assisi 2012, 63–65.

meg). A következő lépés, hogy a keretet is szét kell törni, mert zavaró.³⁵³ Ez nem a vattimói út, mert Vattimo „Isten halálá”-ban esélyt lát.

A másik értelmezés, hogy „Isten halála” lényegében esély, mégpedig a vattimói *gyenge elmélet* alapján. *Isten halálával* minden eltűnik, ami erős, például a metafizika. Helyébe lép a gyenge, a részlet, egy szegmens. Így az erős istenkép helyébe a gyenge, a kitaszított Isten képe lép, amiben minden kisebbség megtelei magának, amit keres (nem szabad elfelejtenünk, hogy a posztmodern a kisebbségek kora). A zöldek a világot teremtő és óvó Istent, a szexuális identitásukat másképpen megélők a másságot elfogadó Istent, a nők (igen, a nők is, és a férfiak is kisebbséggé lettek) a nőiességet, a szépséget megalkotó Istent (sőt a feministák egyenesen a női Istent), a férfiak az óvó Istent, a hedonisták az élni tudó Istent, a pragmatisták, profitorientáltak a pénz Istenét látják stb. Ebből áll össze egy egységes istenkép, amely sohasem lesz teljes, sohasem lesz kész, mert mindig hirtelen bejön egy új szempont, egy új kisebbség. Csak azon múlik éppen melyik erősebb, melyik befolyása nagyobb (ezért van a harc). Így az istenkép nem más, mint egy színes puzzle, amit állandóan rakosgat az ember. Az ideális az lenne, ha ezek a kisebbségek nem harcolnának egymás ellen, hanem mint egy nagy puzzle jelennének meg, ahol minden kis részletnek megvan a maga szerepe, ahol minden részlet fontos, és az összkép a lényeg.

A másik istenkép a *kiüresedett istenkép*. Ez gyakorlatilag az első folytatása, csak annyi különbséggel, hogy maga Isten lépett ki a képből, nem az ember vette ki (az ember csak azt hiszi, hogy ő taszította ki Istent a képből). Ez lenne a pozitív nihilizmus, de mielőtt bemutatnánk, valljuk be, hogy ezt is lehet negatívan értelmezni. A negatív felfogás alapján Isten elfogyott (az ember addig fogyasztott, hogy elfogyasztotta Istent is, most már csak önmagát kell elfogyassza, és el is fogja fogyasztani): Istennek vége. Kiüresedett, a szavak már nem mondanak semmit, nem tud adni semmit, kong az ürességtől, de azért még tudjuk, hogy van. Nem kell félni tőle, de számítani sem lehet rá. Üres, értelmetlen, lassan el kell felejtetni. Szét kell verni a keretet. Ez megint csak nem Vattimo istenképe, mert Ő ebben is esélyt lát.

³⁵³ Az Egyház ezt a keretet festegeti, faragja, díszíti.

Az általunk elfogadott érvelés szerint Isten szándékosan lépett ki a keretből; ez lenne a pozitív nihilizmus útja. Azért lépett ki Isten a képből, hogy hozzánk jöjjön; feláldozta életét értünk. Ezzel a gesztusával Isten megmutatta nekünk, hogy a szeretet (*caritas*) adhat csak értelmet az embernek. Még akkor is, ha abszurd. Ez a szeretet pedig elvezet Istenhez, az átistenüléshez (Irenaeus) és képessé teszi a személyt arra, hogy Istennel együtt a keretbe kerüljön. A képben tehát szeretet kell legyen: ez az az istenkép, ami napjainkban létezik, eléggé elhalványult ugyan, de ez az az istenkép, amelyik átvezethet a jövőbe!

BAÁN ISTVÁN

Az átistenülés a bizánci liturgiában

A 14. században Kavaszilaszk Szent Miklós (kb. 1320–kb. 1390) *Élet Krisztusban* című művében írja:

[A]ki egyesülni óhajt vele [Krisztussal], annak magához kell vennie a testét, részesülnie kell átistenítésében [τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μεταλαβεῖν καὶ τῆς θεώσεως μετασχεῖν], közösségbe kell kerülnie eltemetetésével és feltámadásával. Így ezért keresztkedünk meg, hogy azzal a halállal haljunk meg és azzal a feltámadással támadjunk fel; azért kenetünk meg, hogy az átistenülés királyi felkenésében részesüljünk [τοῦ χρίσματος τοῦ βασιλικοῦ τῆς θεώσεως]; a legszentebb kenyérrel táplálkozva és a legistenibb kehely italából kortyolva ugyanabból a testből, ugyanabból a vérből részesüljünk, amelyet az Üdvözítő vett magára: így egyesülünk vele, aki értünk megtestesült, átistenült, meghalt és feltámadt [συναπτόμεθα τῷ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκωθέντι καὶ θεωθέντι καὶ ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι].³⁵⁴

A fenti idézet szóhasználatából is látszik, hogy a szerző liturgikus-szakramentális összefüggésben a θεώω, θεώσις szót használja. Épp ezért jelen írás sem csupán liturgikus idézetekre támaszkodik, hanem azokra a teológiai írásokra is, melyeknek forrása a bizánci liturgia. A magyar nyelvű patrisztikus fordításokban (a korábbi „megistenülés” helyett) az „átistenülés” honosodott meg, jobban érzékeltetni akarva a végbemenő változást. Mielőtt alaposabban belemerülnénk témánkba, érdemes tisz-

³⁵⁴ II,2–3 (SC 355, 134–136.)

tázní a kifejezés görög szinonimáinak használatát.³⁵⁵ Nem véletlenül tartózkodott az első három században mind a zsidóság, mind pedig az Egyház, hogy bármiféle módon is teremtett valóságokhoz kapcsolja a θεός szó derivátumait, mivel ez alkalmat nyújthatott volna a teremtett és a transzcendens világ összemosására, ennek következtében a bálványimádás megerősítésére. Az ἀποθεώω, ἀποθέωσις (*deificatio*) a pogány szövegekben fordul elő, és aránylag ritkán korai keresztény szerzőknél (Alexandriai Kelemen, Órigenész), elsősorban abban az értelemben, hogy egy személy az erények gyakorlása révén a földi valóságoknál magasabb létmódra törekszik. Attól kezdve, hogy a birodalom elfogadta a kereszténységet, nem kellett többé tartani a császárkultusznak a bálványimádással való összekapcsolásától. Az alexandriai hagyományban (Athanasziosznál és Kírillosznál) gyakran találkozunk a θεοποιέω, θεοποίησις kifejezéssel annak érzékeltetésére, hogy a keresztény emberben radikális változás jött létre a keresztség és a kegyelmi élet révén. Ugyancsak a 4. században fordul elő először a θεώω-ból képzett θέωσις, mégpedig Nazianzoszi Gergelynél,³⁵⁶ majd pedig az elkövetkező századokban az Areopagita és Hitvalló Maximosz ezt a kifejezést használják előszeretettel, amit aztán átvész a bizánci hagyomány, s ezzel uniformizálódik a teológiai terminus használata.

1. Kiindulási pontunk: a krisztológia

Mielőtt végigtekintenénk néhány liturgikus szöveget, amelyek az átistenülésről szólnak, először is tisztáznunk kell, milyen értelemben fordul elő az átistenülés a bizánci kort megelőző egyházatyáknál.

A Zsolt 82(81),6 („Én mondtam, istenek vagytok”) értelmezésével kapcsolatban eltérnek egymástól az alexandriai és az antiokhiai iskolán nevelődött szerzők. Ez utóbbiak névleges értelemben veszik a kijelentést, mint egy metaforát, amely az erkölcsi tökéletesedést tűzi ki az ember céljául. Ugyancsak ide kapcsolódik egy másik, immár újszövetségi

³⁵⁵ *The Greek Vocabulary of Deification*, in NORMAN RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 332–344.

³⁵⁶ Or. 4,71 (PG 35, 593B).

idézet. A 2Pt 1,4-ben olvashatjuk, hogy „az isteni természet részeseivé” (θείας κοινωνοὶ φύσεως) válhatunk. Vajon szó szerint kell értenünk az Írásnak ezt a kijelentését, vagy csupán analóg értelemben?

Az alexandriai hagyományban, amely rányomta bélyegét a bizánci korban keletkezett, későbbi liturgikus szövegekre, erősen érezhető Alexandriai Kürillosz szóhasználata. Nála „a *phüszisz* (természet) dinamikusabb fogalom, mint az *uszia* (lényeg), nem az isteni lényegét jelöli, hanem az istenségnek azt a szempontját, amely közölhető az emberséggel. Következésképp nem annyira a test átalakulását jelenti, mint Athanasziosznál, inkább az isteni hasonlóság visszaszerzését a belső, lelki életben. Cirillnél lép először szerves egységre az erkölcsi élet a szentségek vételeivel. Az isteni természetben való részesülés magában foglalja az isteni képmás vagy hasonlóság visszanyerését, amely viszont megszentelődésünkben, örökbefogadásunkban és abban fejeződik ki, hogy elnyerjük a romolhatatlanságot.”³⁵⁷

A keresztény ember *theószisza* elválaszthatatlan a Krisztus-misztérium értelmezésétől: az isteni és az emberi természet viszonyától a megtestesült Isten Igében. A bizánci liturgia szerves része az ún. *Orthodoxia Szinodikonja*. Ez a hosszú, dogmatikus irat felsorolja azokat a teológiai igazságokat, amelyeket a hívőnek vallania kell, emellett pedig az általa elvetendő tévedéseket is. 843 óta, amikor is az Egyház helyreállította a képtiszteletet, nagyböjt első vasárnapján erre emlékezve felolvassák a püspöki székesegyházakban, kiegészítve a későbbi zsinatok döntéseivel, 1368-ig bezárólag.³⁵⁸ Az a tény, hogy egy liturgikus aktus keretében kerül felolvasásra a „zsinati levél”, tükrözi az Egyház szemléletét, hogy a dogmatikus igazságnak nemcsak megjelennie kell a liturgikus gyülekezésben, hanem teljesen alakítania is kell annak hitét és gyakorlatát. Itt hallhatjuk, illetve olvashatjuk részletesebben kifejtve, milyen következményekkel járt az Üdvözítő számára a megtestesülés:

Akik úgy vélik és vallják, hogy (a Krisztus) által fölvetett valóság átités-
tenülése (τὴν θέωσιν) az ő emberi természetének istenségre változá-
sát jelentette, s akik nem úgy gondolják, hogy az Úrnak a teste éppen

³⁵⁷ N. RUSSEL, i. m. 13. (Baán István fordítása)

³⁵⁸ JOHN MEYENDORFF, *A bizánci teológia* (ford. JEVICZKI FERENC), Budapest 2006, 133–134.

ezen egyesülés révén részesült az isteni méltóságban és fönségben, s így az azt fölvevő Isten-Ige ugyanazon imádásban részesül és egyenrangú és ugyanolyan dicsőségnek örvend, ugyanúgy életadó, ugyanolyan megtiszteltetésben részesül és ugyanolyan trónon uralkodik, mint az Atya-Isten és a legszentebb Lélek, s mégsem úgy egylényegű az Atyával, hogy a teremtmény természetes sajátosságaitól, tehát a Krisztus emberi természetében megállapítható végességtől és egyéb teremtményi jellegzetességektől mentesült volna,³⁵⁹ hanem azt állítják, hogy az istenség lényegévé változott át – ami aztán azzal a következtetéssel járna, hogy vagy az Úr emberré levése és kinszenvedése nem valóság lett volna, hanem csak fantázia szüleménye s látszat, vagy pedig hogy az Egyszülött Fiú istensége szenvedett, azokra anathema!³⁶⁰

A liturgikus szövegek az átistenülés titkát igen gyakran épp abban a „határhelyzetben” ragadják meg, amelyet az Üdvözítő halála és eltemetése mutat. „Az alvilág elkeseredett, mikor veled találkozott, Ige, mert átistenülve látott egy halandót,³⁶¹ ki sebekkel borítva is mindenható, és félelmetes alakodtól megborzadt.”³⁶² A *theószisz* az önkiüresítés legvég-ső fázisában is érvényes, amennyiben minden esemény alanya a Fiú, akinek kapcsolata sosem szűnik meg az Atyával és a Szentlélekkel. Az *oikonomia* nem választható el a *theológiától*, „belülről” szemlélve még inkább

³⁵⁹ μή μέντοιγε δὲ γενέσθαι ὁμοούσιον τῷ Θεῷ ὡς ἐκοτῆναι τῶν φυσικῶν ιδιοτήτων τοῦ κτιστοῦ, τοῦ περιγραπτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ ἀνθρωπείᾳ φῶσει τοῦ Χριστοῦ θεωρουμένων.

³⁶⁰ A konstantinápolyi zsinat döntése 1117-ben Nikaiai Eusztratosz ellen. *Orthodoxia szinodikonja*, in *Nagyböjti Énektár* vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagyböjtből végzendő összes szent szolgálatot tartalmazza. A görög Triódion teljes szövegéből Rohály Ferenc által készített fordítás átdolgozott és színaxárikokkal bővített kiadása. Készült a Szent Kereszt monostorában kézirat gyanánt, Nyíregyháza 1998, 258; JEAN GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *Travaux et mémoires* 2 (1967), 76.

³⁶¹ Βροτὸν ὄραν τεθεωμένον.

³⁶² *Nagyszombat hajnali istentisztelet, IV. óda 6. hang* (szerzője Márk, Hidrúsz püspöke), in ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΚΑΤΑΝΥΚΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ ΑΠΑΣΑΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΥΤΩΙ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΗΣ ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΣΤΗΣ. ΕΚΔΟΣΙΣ ΠΡΩΤΗ. ΕΝ ΡΩΜΗΙ, 1879, 731; *Nagyböjti Énektár*, 733.

elmélyül ez a misztérium: „A sírban testileg, az alvilágban lélekkel mint Isten, a paradicsomban a gonosztevővel, a trónon az Atyával és a Lélekkel voltál mindent betöltve, körülírhatatlan Krisztus.”³⁶³ A tropárium rövid költeményben sűríti Damaszkuszi Szent János (650–749) teológiájának végkövetkeztetését,³⁶⁴ amelyet részletesebben fejt ki a nagyszombati szinaxáron:

Isten Igéje testével a sírba került – a testétől halálakor különvált tiszta és isteni lelkével pedig leszállt az alvilágba. Ezt a lelket már átadta Atyjának a kezébe, amikor kérés nélkül is följárlotta neki saját vérét váltságul érettünk. Bizony, nem lehetett az Úr lelke ugyanúgy letartva az alvilágban, mint a többi szenté. – Semmi esetre sem! Mivel ő nem ugyanúgy vette magára az ősszüleinktől eredő átkot, mint azok a korábban átköltözött lelkek. S még megváltó vért sem kaparinthatta meg ellenségünk, a Sátán – noha ő tartott addig hatalmában. Hogyan is kaphatta volna meg azt másként a gonosz Sátán, hacsak nem Istentől, akkor viszont magát Istent is rabjának tekinthette volna? Urunk Jézus Krisztus nem is csak testileg, hanem istenségével is jelen volt a sírban, hiszen isteni lénye tökéletesen egyesült a testtel.³⁶⁵ Ugyanakkor együtt volt a gonosztevővel is a Paradicsomban, sőt, amint mondtuk, az alvilágban is ott volt már átistenült lelkével.³⁶⁶ Együttal pedig természetfölötti módon az Atyával is volt, mégpedig a Szentlélekkel együtt, mint körülírhatatlan Isten. Mindenütt jelen volt tehát, s istensége egyáltalán nem szenvedett a sírban, amint a kereszten sem. Az Úr teste ki volt téve ugyan a romlásnak, már amennyiben lelke elvált a testtől; az enyészetnek, vagyis a test feloszlásának és a testrészek elenyészésének azonban egyáltalán nem.³⁶⁷

³⁶³ Húsvéti *tropárium*, melyet a pap az Eucharisztia az előkészületnél a felajánlás-kor mond.

³⁶⁴ *Az igaz hitről* II, 27–28 (PG 94, 1096C–1097B).

³⁶⁵ Πλὴν σωματικῶς, καὶ μετὰ τῆς Θεότητος ἐνώκησε τῷ τάφῳ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἄκρως τῇ σαρκὶ ἐνωθείσης.

³⁶⁶ καὶ ἐν Ἄδῃ ὑπῆρχεν μετὰ τῆς τεθεωμένης αὐτοῦ ψυχῆς.

³⁶⁷ φθορὰν μὲν τὸ Κυριακὸν Σῶμα ὑπέστη, ἥτις ἐστὶ διάλυσις ψυχῆς ἀπὸ σώματος, διαφθορὰν δέ, ἥτοι διάλυσιν σαρκός, καὶ μελῶν τελείαν ἀφάνισιν, οὐδαμῶς. *Nagyszombat hajnali szinaxáron* (Niképhorosz Kallisztosz Xanthopolosz

A sírban nyugvó Krisztus esetében mutatkozik meg, mit is jelent az átistenülés a megtestesült Isten Fia embersége számára. Az Apollinárioszt cáfoló kappadókiai atyák örökségeként a Damaszkuszi ragaszkodik a (szellemi) értelmet, avagy elmét (*núsz*), lelket (*pszükhé*) és testet (*szarx*) egyaránt magába ölelő teljes emberséghez. Ezen emberi „szinteket” járja át az isteni személy által „birtokolt” istenség, mégpedig dinamikusan. Az átistenülés nem szűnik meg a *kenózis*szban, a test nem oszlik fel, de megtapasztalja a lélektől való elválást, vagyis a *theózis*sz teljes mélységében véglegesen a halálban mélypontját elérő *kenózis*sz után, a feltámadásban nyilvánul meg. Ez a titok tapasztalható meg a Krisztussal egyesülő emberekben is, elsősorban a megdicsőülés felé haladó „szentekben”, akik alatt jelen esetben az összes keresztény értendő. Természetesen a megdicsőültekben már világosan szemlélhetők az átistenülés jellemzői.

2. A szentek átistenülése

A szentek liturgikus ünneplésének alapja az, hogy az Atya üdvöngözését a végletekig teljesítő Fiú megdicsőül mindazokban, akik ennek a titoknak a részesei. Az átistenülés „közvetítője” egyúttal a Fiúban lakó és őt jelenlevővé tevő Szentlélek.³⁶⁸ A Lélek átistenítő tevékenysége az egyes személyeket a maguk egyediségében hatja át, és formálja személyiségük beteljesedését. Különösen a pünkösdi esemény szemlélésekor válik ez láthatóvá:

A Szentlélek a világosság, az élet és a szellemi élet-forrás, a bölcsesség lelke, az értelem lelke, jóságos, igaz, szellemi, uralkodó és bűnökből megtisztító, Isten és átistenítő, a tűzből származó tűz, beszélő, cselekvő és ajándékokat osztogató, ki az összes prófétát, a szent

műve). A görög szöveg: ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΚΑΤΑΝΥΚΤΙΚΟΝ, Athinai é. n., 655.; magyarul: Nagyböjti Énektár, 735.

³⁶⁸ A Szentlélek szerepét a bizáncinál is erőteljesebben hangsúlyozzák a szír liturgiák; vö. EMMANUEL-PATAQ SIMAN, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche (Théologie historique, 15)*, Beauchesne, Paris 1971.

apostolokat és vértanúkat megkoszorúzta. Különös esemény és csodálatos látvány: megoszlik a láng, hogy ajándékokat osszon.³⁶⁹

A *theósizis* ajándéka a Szentlélek működését tovább is sugározza. Kiemelt szerep jut az Istenszülő Szűznek, aki az Ige befogadásával az egész emberiség felé megnyitotta az üdvösség lehetőségét. „Örvendezz, teljesen Szeplőtelen, Isten Igéjének szeplőtelen csarnoka, mindnyájunk átistenülésének forrása (αἰτία τῶν πάντων θεώσεως), akit visszhangoz a próféták szózata! Örvendezz, apostolok ékessége!”³⁷⁰ „Örvendezz, Nagyasszony, mert valóban a Törvényhozót szülte, aki ingyen eltörli mindenkinek a törvényszegéseit! Örvendezz, beláthatatlan mélység, kifejezhetetlen magasság, Szeplőtelen, aki által átistenültünk! (δι’ ἧς ἐθεωθημεν)”³⁷¹ Az Istenszülőben az Egyház az ajtót látja, amelyen keresztül e világba lépett az Üdvözítő, az ő közreműködésével vált az emberi természet az isteni befogadjává.

Az ember cselekedetei összhangban kell, hogy legyenek Isten akaratával, aki őt saját képére teremtette. Az igazi jótettek természetüknél fogva egyúttal együtt is működnek Isten kegyelmével (*szünergeia*), a *theósizis* egyszerre ajándék és az askézis gyümölcse. A bűnös emberben, bukott voltára ráébredve vágy ébred, hogy a lénye mélyén igazi önmagát, az Isten-képmást bűnbánatával megtisztítsa, s a kegyelem befogadásával az Istenhez való hasonulás útján érjen el az átistenüléshez, öröktől kitűzött céljához. A mélyre süllyedt Egyiptomi Szent Mária ezen az úton emelkedett fel. „Isten parancsait először nem ismerted, tiszteletreméltó anya, és az ő isteni képmását magadban beszennyezted,

³⁶⁹ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΑΡΙΟΝ. ΕΝ ΡΩΜΗΙ, 1883, 405. *Pentekosztárium vagyis húsvét-pünkösti énektár, mely tartalmazza a húsvéttól mindenszentek vasárnapjáig tartó időszak szent szolgálatait.* † Dr. Rohály Ferenc kéziratot fordítását a görög *Pentekosztárium* és az *Anthologion* III. Rómában 1883-ban és 1980-ban kiadott kötetivel egybevetette és átdolgozta Orosz Athanáz szerzetesap, Nyíregyháza 2002, 345. Nem véletlen, hogy ez a pünkösti himnusz egyúttal Nazianzoszi Szent Gergely pünkösti homíliájának egy részlete (Or 41,9; SC 358, 334.; magyarul: ÓI 17, 327.).

³⁷⁰ V. (akathisztosz) szombat, hajnali istentisztelet, VI. óda, 4. hang (szerzője József szerzetes), ΤΡΙΩΔΙΟΝ 513; *Nagyböjti Énektár*, 520.

³⁷¹ V. (akathisztosz) szombat, hajnali istentisztelet. IV. óda, 4. hang (József szerzetes); ΤΡΙΩΔΙΟΝ 512; *Nagyböjti Énektár*, 519.

de aztán isteni gondviselés folytán újra megtisztultál. Isten segítségével végzett szent cselekedeteid révén pedig átistenültél, szentéletű anyánk!”³⁷²

A liturgikus időszakok, ezek közül is leginkább a böjt irányítja a figyelmet a lelki élet magasabb csúcsa felé: „Menjünk fel mindnyájan böjtöléssel a nemes cselekedetek hegyére, és hagyjuk el az alantas élvhajhász hajlamot! Lépjünk be a szent szemlélődés homályába, hogy csak Krisztus szeretetre méltó szépségét lássuk, és az Istenhez emelkedve ti tokzatosan átistenüljünk!”³⁷³

3. A liturgia szerepe az átistenülésben

Hitvalló Maximosz (580k–662) krisztológiájában a két természet és akarat problémáját vizsgálva szoros kapcsolatot tart a szótériológiával:

Az átistenülés az egész teremtés értelme és célja... Az átistenült emberi lények ugyanolyan mértékben válnak istenné, amilyen mértékben Isten emberré lett, és bár átjárják őket az isteni tevékenységek, mégis megmaradnak teremtetett emberi állapotukban. A *katabaszisz* az *anabaszisz* követi, a *kenószisz* a *theószisz*. Az átistenülés a megtestesülés másik oldala. A keresztény ember életében azáltal, hogy átmegy a testi életből a lelki életbe, folytonosan magáévá teszi azt az egységet, amelyet Krisztus ért el. [...] De az átistenülés nem érhető el elszigetelten, az egyházi élet közössége nélkül, nem privát misztikus tapasztalat.³⁷⁴

Maximosz a *Müsztagógia* című művében írja le, milyen lépcsőfokokon áthaladva emeli a liturgia a hívőt az átistenülés felé. A liturgiába való bekapcsolódás megköveteli teljes önátadásunkat, hogy ne csupán szem-

³⁷² Θεία προνοία δὲ πάλιν ἀπεκάθηρας, πανεύφημε, θεωθεῖσα πράξειςιν, Ὅσια, ταῖς ἐνθέοις σου. V. *vasárnap* (*Egyiptomi Mária*), *hajnali istentisztelet*, I. óda, 6. hang, ΤΡΙΩΔΙΟΝ 526; *Nagyböjti Énektár*, 534.

³⁷³ Θεοῦμενοι μυστικῶς θεῖαις ἀναβάσειςιν. *Nagyböjt* 1. keddje, *hajnali istentisztelet*, II. óda, 2. hang, ΤΡΙΩΔΙΟΝ 148.; *Nagyböjti Énektár*, 158.

³⁷⁴ N. RUSSELL, *i. m.*, 293–295.

lélt élmény legyen a szertartás, hanem részvételünk arányában valóra is tudja váltani Istennel való egyesülésünket.

Az isteni énekek lelki édessége az isteni javakat kifejező gyönyört jelenti; ez a lelkeket egyrészt Isten tiszta és boldog szeretetéhez emeli fel.³⁷⁵

A Szent Evangélium isteni felolvasása az egyes hívőkre vonatkoztatva a buzgóknak az Ige érdekében magukra vállalt fáradozását mutatja meg, melynek nyomán a szemlélődő ismeret Igéje mint mennyből leszállt, bennünk lakó Főpap a testes gondolkodást mint valami érzéki világot korlátozza, és a még föld felé süllyedő gondolatainkat eltávolítja.³⁷⁶

A *Háromszorszent* éneklése által az angyalok közé sorolja őket, és a megszentelő teológiának ugyanazt a tudományát ajándékozza nekik, mint az angyaloknak, ezáltal pedig elvezeti őket az Atyaistenhez, mivel a Lélek fogadott gyermekekké tette őket az imádság által, melyben méltónak találtattak rá, hogy Istent Atyjuknak szólítsák.³⁷⁷

A nagy Atyaistennek boldog megszólítása, az *Egy a Szent...* felkiáltás és a szent és éltető titkok magunkhoz vétele azt a fiúvá fogadtatást, egyesülést, szoros kapcsolódást, isteni hasonlóságot és átistenülést jelenti, amelyben minden dolog befejeződésekor az összes arra méltók Isten jósága folytán részesednek, és ezáltal az üdvözültek számára maga Isten lesz minden mindenben,³⁷⁸ ugyanúgy, ahogy az ősképi szépség okságilag megjelenik azokban, akik erény és tudás által a kegyelem révén vele egyképp ragyognak.³⁷⁹

³⁷⁵ *Müsztagógia*, 11 (PG 91, 689C), in *Az isteni és emberi természetről. Görög egyházatyák* II., Budapest 1994, 289–290. (BAÁN ISTVÁN ford.)

³⁷⁶ Uo., 13 (PG 91, 692B) (BAÁN I., 291.).

³⁷⁷ Uo. 13 (PG 91, 692C) (BAÁN I., 291.).

³⁷⁸ ἡ τῶν ἁγίων καὶ ζωοπίων μυστηρίων μετάληψις, τὴν ἐπὶ πᾶσι καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐσομένην διὰ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν υἰοθεσίαν, ἔνωσιν τε καὶ οἰκειότητα, καὶ ὁμοιότητα θείαν καὶ θέωσιν δηλοῖ δι' ἧς πάντα ἐν πασίν ἔσται τοῖς σωζομένοις αὐτὸς ὁ Θεός.

³⁷⁹ Uo., *Összefoglalás* (PG 91, 709C) (BAÁN I., 306).

Ennek a kegyelemnek a világos bizonyítéka az embertársainkkal szembeni önkéntes jóindulatú érzület. Ebből fakad az a cselekvés, hogy éppúgy, mint Istent, erőnk szerint megnyerjük magunknak, a bármiben segítségünkre szoruló; nem hagyjuk őt törődés és gondoskodás nélkül, hanem illően igyekszünk cselekvéssel megmutatni az Isten és a felebarát iránti bennünk élő érzelmet. Az érzelem bizonyítéka ugyanis a cselekedet. Valójában semmi sem segít olyan könnyen a megigazuláshoz, s nem tesz alkalmasabbá – hogy úgy mondjam – az átistenülésre és az Istenhez való közelkerülésre, mint az irgalom, melyet a lélek örömmel és vidáman ajánl fel a rászorulóknak.³⁸⁰

Jóllehet Maximosz korában még csak bontogatja szárnyait a liturgikus himnuszköltészet, a Hitvalló gondolatai később újra meg újra felbukkannak a képrombolás idején kibontakozó, szerzetesek tollán született költeményekben. „Uram, a te egyedulmad hármas fénye kiáradó fényözönével beragyogja értelmünket, s a sokféle eltévelyedéstől visszafordít minket az egyesítő átistenülés felé (πρὸς ἐνωτικὴν ἐνθέωσιν)”³⁸¹ A liturgia énekei újból és újból figyelmeztetik a keresztényt igazi hivatására: az átistenülés elnyerésére.

4. Misztikus ismeret?

Szent Simeon, az Új Teológus (949–1022) nem szánta istentiszteleti használatra költeményeit, mint ahogy Nazianzoszi Gergely sem. Himnuszai egyrészt mégis tanúskodnak szentségi életéből fakadó Isten-tapasztalatról (nem véletlenül ajándékozta meg mindkettőjüket az Egyház a „Teológus” jelzővel), másrészt egy-egy részletük bekerült a Szent Eu-

³⁸⁰ Uo., Összefoglalás (PG 91, 713A) (BAÁN I., 308).

³⁸¹ Nagyböjt II. keddje, hajnali istentisztelet, IX. óda 8. hang (szerzője Theodórosz Sztuditisz). ΤΡΙΩΔΙΟΝ 260; Nagyböjt Énektár, 274.; ua. VI. (virágvasárnap előtti) péntek hajnali istentisztelet; ΤΡΙΩΔΙΟΝ 575.; Nagyböjt Énektár, 578.

charisziára felkészítő imádságok közé.³⁸² Papságáról – harmadik személyben beszélve – így vall:

Hallottam egy szerzetespaptól, aki bizalmába fogadott, hogy anélkül sosem fogott hozzá a liturgikus ténykedésekhez, hogy ne látta volna a Szentlelket éppúgy, mint ahogy akkor látta, amikor az érsek a beavatás imáját olvasta felette, és a Szent Könyvet (az Evangéliumot) a fejére tette (vagyis pappá szentelte). Megkérdeztem tőle, hogyan látta, minek a képében. Azt mondta: „Őseredetien egyszerűnek és alaktalannak, mégis olyannak, mint a fény.” És amikor magam is megláttam, amit azelőtt nem láttam, meglepődtem, és ezekkel a szavakkal kezdtem tépelődni magamban: „Mi lehet ez?” Akkor Ő titokzatosan, de tiszta hangon azt mondta nekem: „Így szállok le az összes prófétára és apostolra, mint ahogy Isten összes jelenlegi választottjára és a szentekre, mert Én vagyok a Szentlélek.”³⁸³

Simeon a Szentlélek megvilágosítása által teljes mélységében élte át a Krisztussal való egyesülést, amelyről hol teológiai precizitással, hol meg egyszerű szavakkal tesz tanúságot, mint XXIII. *hymnusában* is:³⁸⁴

Krisztus tagjaivá leszünk, s Krisztus a mi tagunkká,
kezem Krisztus, lábam Krisztus nekem, a nyomorultnak,
s Krisztus keze, Krisztus lába vagyok, nyomorult ember.
Megmozdítom a kezemet, s kezem az egész Krisztus
– az isteni istenséget oszthatatlannak gondold! –,
megmozdítom a lábamat, s ragyog akár a Krisztus.
Ne mondd, hogy káromlást szólok, csak fogadjál el mindent,
és hódolj a Krisztus előtt, ki ilyené tett téged!
Hiszen csak akarnod kell, és leszel az ő tagjává,
és ekképpen mindannyiunk minden egyes kis tagja
Krisztus tagjává változik, s Krisztus a tagjainkká,
s a szegyénteli részeket teszi dicsőségessé

³⁸² PERCZEL ISTVÁN, *Szent Simeon, az Új Teológus: Az isteni szerelmek himnusa*, XVII. *hymnus*, Budapest 2010, 77–97; vö. *Liturgikon*, I. kötet (ford. Berki Feriz), Budapest 1955, 21–22.

³⁸³ In *Krisztus közöttünk* (ford. BAÁN I.), Budapest 1984, 262–263.

³⁸⁴ XXIII, 141–157. sorok, in PERCZEL I., *Szent Simeon, az Új Teológus*, 71.

az istenség szépségével felékesítve őket.
 Ekként az Istennel élve leszünk mind istenekké,
 testünknek szégyenét többé nem látjuk szemeinkkel,
 hanem hasonlóvá leszünk mind a Krisztus testéhez,
 és minden egyes testrészünk az egész Krisztussá lesz.

Simeon elragadtatással beszél a *theószisz*ről, de ugyanakkor ragaszkodik a tudatos kegyelmi élethez is. Az átistenültet átjárja a fény, ettől azonban még nem válik teljesen szellemivé, nem spiritualizálódik. Az isteni dicsőség fénye az emberség minden szintjét beborítja az isteni dicsőséggel. Az átistenülés nemcsak a halál utáni boldog életet elővételezi, hanem a feltámadás utáni teljes életet is.³⁸⁵ A kegyelmi élet szerves része annak az eszkatológikus tudatnak, amelynek jellemeznie kell a keresztény embert, és földi életét megalkuvás nélkül irányítja a beteljesülés felé. Ilyen értelemben teremt misztikus ismeretet a megtapasztalt átistenülés.

A liturgikus év folyamán Krisztus tábor-hegyi színeváltozása nyújt alkalmat a *theószisz* ünneplésére és a róla való elmélkedésre. Az ünnepi himnuszok a Krisztusból áradó fényben ismerik fel, hogy az ember már földi életében részesedhet az isteni életben. „Ma a Táboron a te megmutatkozó fényességedben megláttuk az Atyát mint Világosságot, fényként a Lelket is,³⁸⁶ leleplezve előttünk Istenséged halvány ragyogását.”³⁸⁷ „A te fényözönöd elviselhetetlenségét és istenséged megközelíthetetlenségét szemlélve a kiválasztott apostolok a hegyen isteni elragadtatással elváltoztak.”³⁸⁸ „Ma Krisztus a Tábor-hegyen Ádám-

³⁸⁵ Vö. N. RUSSELL, *i. m.*, 303.

³⁸⁶ Aug. 6. fényének; ΜΗΝΑΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΑΥΤΟΥ. ΤΟΜΟΣ ζ' ΠΙΕΠΙΧΟΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΟΥ ΚΑΙ ΑΥΤΟΥΣΤΟΥ ΜΗΝΩΝ. ΕΝ ΡΩΜΗΙ 1901, 345. *Ménea VI. Július és augusztus hónapokra*. Rohály Ferenc kéziratos fordításának átdolgozott kiadása, Nyíregyháza 2010, 363.

³⁸⁷ Aug. 7. *aposzticha* (előverses sztichirá) doxasztikonja, ΜΗΝΑΙΑ 348; *Ménea*, VI, 366.

³⁸⁸ Aug. 6. alkonyati istentisztelet *aposzticháinak* (előverses sztichiráinak) 3. sztichirája; ΜΗΝΑΙΑ 335.; *Ménea*, VI, 353.

nak elhomályosult természetét megváltoztatván fényesen megisteníti [ἐθεοούγησεν].”³⁸⁹

Nem véletlen, hogy Palamasz Szent Gergely (1296–1357) és a hészüchaszta hagyomány épp ennek az üdvtörténeti eseménynek kapcsán került konfliktusba Kalábriai Barlaámmal, aki a színéváltozás átistenítő valóságát csupán külső jelenségnek, szubjektív lelki élménynek tartotta.³⁹⁰ Palamasz nem egyéni, a szentségektől elszigetelt misztikában látja a *theózis* gyökerét, hanem a liturgikus életbe ágyazva, ahol személyes találkozás zajlik a hívő és Üdvözítője között:

Mivel nemcsak ön maga isteni személyét – ó, milyen páratlan emberszeretet! – egyesítette az Isten Fia a mi természetünkkel, és lélekkel rendelkező testet és értelemmel bíró lelket véve fel³⁹¹ *megjelent a földön, és az emberekkel társalgott*,³⁹² hanem – ó, milyen mindent felülmúló csoda! – magukkal az emberi személyekkel is egyesül; minden egyes hívővel eggyé lesz az ő szent testének vétele által, velünk egytestűvé³⁹³ válik, a teljes istenség templomává tesz minket, hiszen magában Krisztusnak a testében *benne lakik testileg az istenség egész teljessége*,³⁹⁴ hát hogyan világosítaná majd meg bennünk levő testének isteni sugarával fényözönbe vonva a méltóképpen részesülőket lelkét, amint a Táboron megvilágosította a tanítványok testét is? Hiszen akkor még nem egyesült a mi testeinkkel az a test, amely a kegyelem világosságának forrását birtokolja, és kívülről világosította meg azokat, akik a közelben levők közül méltók voltak, és az érzéki szemeken keresztül bocsájtotta a lélekbe a megvilágosítást; most viszont, miután elvegyült velünk és bennünk létezik, joggal ragyogja belülről körül a lelket.³⁹⁵

³⁸⁹ Aug. 7. 1. *apostichon* (előverses sztichirá), MHNAIA 348.; *Ménea*, VI, 366.

³⁹⁰ Vö. PALAMASZ SZENT GERGELY, *A szentül élő hészüchaszták védelmében* (ford. BAÁN I.), Nyíregyháza 2016 (*Collectanea Athanasiana*, II, *Textus/Fontes*, 14/1).

³⁹¹ Hagományos antiapollinarista kifejezés; vö. Athanasziosz, *Tomus ad Antiochenos*, 7 (PG 26, 804B).

³⁹² *Bár* 3,38

³⁹³ σύσσωμος (Ef 3,6).

³⁹⁴ *Kol* 2,9.

³⁹⁵ *A szentül élő hészüchaszták védelmében*, I,3,38 (i. m., 119–120).

Palamasz teológiájában szüntelenül hivatkozik azokra, akik megta-
pasztalták a *theósziszt*. Enélkül fejtegetése ugyanolyan teoretikus lenne,
mint Barlaámnál, aki az átistenülést metaforának tartva azonosította a
természetes tökéletességgel. Mivel azonban az isteni tevékenység átala-
kítja emberi természetünket, a *theószisz* ennél mérhetetlenül több, amint
ez Krisztus színeváltozásának exegéziséből is látható.

5. Átistenülés a szentségekben

Az istenítő vért látván, borzadj meg, óh ember,
Mert parázs az, mely a méltatlanokat megégeti.
Istennek Teste istenít engem és táplál,
Istennek Lelke elmémet táplálja csodálatosan.

– írta a Szent Eucharisztia vételére felkészíteni szándékozó imában Szü-
meón Metafrasztész (+1000 körül).³⁹⁶

Kavaszilasz Szent Miklós a már idézett, *Élet Krisztusban* című művé-
ben részletesen igyekszik kifejteni a szentségi *theósziszt*, miképpen kap-
csolódik össze az Eucharishtiában Isten az emberrel.³⁹⁷

Mivel lehetetlen volt, hogy (saját erőnkéből) felemelkedjünk, hogy
osztozzunk (Krisztus tulajdonságaiban), ő maga szállt le hozzánk,
hogy részesüljön a mi (tulajdonságainkban). Oly szorosan egyesült
velünk, hogy azáltal, amit felvett tőlünk, önmagát közli velünk, és
amikor emberi testben és vérben részesültünk, Istent magát fogad-
juk lelkünkbe, és Isten testét, Isten vérét és lelkét, értelmét (*núszt*) és
szellemét, éppen úgy, mint az emberi (tulajdonságokat).³⁹⁸

³⁹⁶ Liturgikon, I 24.

³⁹⁷ Vö. MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU, *L'apport de Nicolas Cabasilas à la théologie de la divinisation de l'homme*, in *Irénikon* XC (2017), 338–358; JOB GETCHA, *La divinisation chez Nicolas Cabasilas*, in *Irénikon* XC (2017), 359–373; MICHEL VAN PARYS, *Naître et vivre en Christ selon Nicolas Cabasilas*, in *Irénikon* XC (2017), 395–419.

³⁹⁸ σαρκὸς καὶ αἵματος μετέχοντες ἀνθρωπείου τὸν Θεὸν αὐτὸν ταῖς ψυχαῖς
δεχόμεθα, καὶ σῶμα Θεοῦ καὶ αἷμα καὶ ψυχὴν Θεοῦ καὶ νοῦν καὶ θέλησιν οὐδὲν
ἕλαττον ἢ ἀνθρώπινα: IV, 26 (SC 355, 288.).

Miklós hangsúlyozta, hogy Krisztus emberségében kezdettől fogva végbement a *theószisz*, s a vele egyesülő részese mindannak az átváltozásnak, amely ennek következtében őbenne is végbemegy:

A táplálék átalakul azzá, aki eszi; a hal, a kenyér és minden más táplálék emberi vérré változik; itt azonban épp az ellenkezője történik. Mert az élet kenyere mozgatja azt, aki abból táplálkozik; Ő változtatja és alakítja át az evőt önmagává, és mi úgy tevékenykedünk és élünk, ahogy neki megfelelő,³⁹⁹ azzal az étellel, ami az övé⁴⁰⁰ – jöllehet megszokott esetben ez a szív és a fej dolga.⁴⁰¹

A keresztséggel az ember elindul az Istenhez való hasonulás útján, testtül-lelkestül átalakul:

Akik pedig befogadták (az Igét), és akiknek hatalmat adott, hogy Isten fiaivá legyenek, azok nem a (testi) vérből születtek,⁴⁰² bár (emberi módon), testi szülőktől születtek, és ez a (földi) születés megelőzte ugyan a másikat (a keresztségit), de a második születés anynyira felülmúlta az elsőt, hogy nyoma sincs, neve sincs. Így a szent kenyér az új embert viszi belénk, kitépi és kidobja a régi embert.⁴⁰³

A Krisztusban újjászülető ember rátalál azokra a tulajdonságokra, amelyek felülmúlják teremtetett készségeit, és célja eléréséhez vezetnek:

A mi [tulajdonságaink] közül azok jellemeznék bennünket és adják meg közös nevünket, amelyek a leginkább a sajátjaink, márpedig ami Krisztusé, az még inkább a miénk, inkább, mint a sajátjaink.⁴⁰⁴ Az jellemző ránk, hogy [Krisztus] tagjai és fiai vagyunk, és osztozunk vele testében, vérében és Lelkében. Márpedig ez még köze-

³⁹⁹ Vö. *ApCsel* 17,28

⁴⁰⁰ κινούμεθα καὶ ζῶμεν τόγε εἰς αὐτὸν ἥκον, ὥς ἔχει ζωῆς ἐκεῖνος.

⁴⁰¹ IV, 37 (SC 355, 298.).

⁴⁰² Vö. *Jn* 1,12.

⁴⁰³ τοσοῦτον ἡ Δευτέρα κατεκράτησε τῆς πρεσβυτέρας, ὥστε μηδὲ ἱχνος ἐκεῖνης μηδὲ ὄνομα λοιπὸν εἶναι. Καὶ οὕτως ὁ ἱερὸς ἄρτος τὸν νέον εἰσάγων ἀνθροπὸν πρόοριζον ἐκβάλλει τὸν παλαιόν: IV, 48 (SC 355, 306).

⁴⁰⁴ οὕτω τῶν οἰκειῶν αὐτῶν ἐκεῖνα μᾶλλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ποιεῖται κοινήν, ἃ μᾶλλον ἡμέτερα· τὰ δὲ τοῦ Χριστοῦ ἡμέτερα μᾶλλον ἢ περὶ τὰ ἡμῶν αὐτῶν.

lebb áll hozzánk, nemcsak mint amit aszkézis [gyakorlás] által sajátítunk el, hanem még annál is, ami természet szerint a miénk, mert bebizonyosodott, hogy saját szüleinknél is közelebbi rokonságban állunk [Vele].⁴⁰⁵

A Krisztust felkenő és benne lakó Szentlélek szabadsággal ajándékozza meg a Krisztussal egyesülőt. Minden egyes, fontos liturgikus aktusban (nem csak az Eucharishtiában, hanem a keresztségtől kezdve mindeütt, ahol az üdvösség titka válik jelenvalóvá) lényeges szerep jut az *epiklészis*nek, a Szentlélek leledésének, aki nélkül nem teljesezhet be az *oikonomia*, Isten üdvöngöztetése. Ezért éneklí az Egyház a szentáldozás után: „Láttuk az igazi világosságot, vettük a mennyei Szentleket, megtaláltuk az igaz hitet. Imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez üdvözített minket.” A Szentlélek hoz bennünket közösségbe Krisztussal. Kavaszilas szerint „[Krisztus] feloldozza a rabszolgákat, és Isten fiává teszi őket, mert ő a Fiú, és mentes a bűntől; részesíti őket testében, vérében, Lelkében és mindenben, ami az övé. Így tehát újjáformálja, felszabadítja és átisteníti őket, amikor önmagát, a tiszta, szabad és igaz Istent vegyíti el velünk.”⁴⁰⁶ A személyes *theószisz*ban a nemcsak névleg, hanem tényleg Isten fiává váló ember az *eszchatont* éli meg. A liturgia istenemberi valósága ebben erősíti meg a hívőt.

Emberségünk valódi beteljesülését fejezi ki a *theószisz* tanítása: Krisztus isteni fiúságában osztozunk, amely magába foglalja mindazt, ami egyházi és aszketikus kifejezésekkel leírható. Identitásunk nem más, mint hogy „kegyelem révén istenek” vagyunk, akiknek céljuk, hogy az isteni dicsőség átfőrmálja őket, miközben részesednek az élet szentháromságos teljességében.

(PS. A szentatyák szerint csak az beszélhet hitelesen az átistenülésről, aki megtapasztalta. Jelen sorok írója nem tartozik közéjük, csak mások gondolatait igyekszik összefoglalni.)

⁴⁰⁵ IV,79 (SC 355, 332.).

⁴⁰⁶ καὶ σῶμα αὐτοῖς καὶ αἷμα καὶ Πνεῦμα καὶ τὰ αὐτοῦ πάντα κοινὰ ποιεῖται τοῦ τον γὰρ τὸν τρόπον καὶ ἀνέπλασε καὶ ἡλευθέρωσε καὶ ἐθέωσε. τὸν ὑγιᾶ καὶ ἐλευθέρων καὶ ἀληθινὸν Θεὸν ἑαυτὸν ἡμῖν ἀναμίξας: IV,83 (SC 355, 336.).

DIÓSI DÁVID

Meghívás a polifonikus teremtetést beteljesítő „záróakkordra”

Az ember istenképisége a liturgiában

Az ember istenképisége mindenekelőtt két fontos dolgot jelöl: az ember Istenhez való sajátos viszonyát, valamint az ezen alapuló, teremtetésen belül elfoglalt kitüntetett helyzetét.⁴⁰⁷ Ez a sajátos viszonya lényegében az ember teremtetésben kapott isteni ajándéka, emberségének szükségszerű velejárója, hiszen pontosan e viszonyon keresztül valósíthatja meg önmagát. Isten az embert saját magával való közvetlen kapcsolatra emelte; olyan „szembenállóként” teremtette meg, akihez mint „teljes rangú” „te”-hez – azaz mint személyhez – beszélni tud, és aki nemcsak meghallgatja, hanem neki válaszolva önmaga megvalósításán túl a teremtetés kultúrájában kultúrateremtőként társa is lehet. Az ember istenképisége a személy Isten-előtt-levését jelenti, mégpedig állandó megszólíthatóságában és válasz adó képességében.⁴⁰⁸ Amikor istenképiségről beszélünk tehát, akkor az ember Istenhez való viszonyát, kapcsolatát helyezük előtérbe. Az istenképiség – legalábbis olvasatomban – nemcsak a kapcsolatot jelenti, hanem annál többet, pontosabban mindazt a sajátosan Istentől kapott emberit, amely e kapcsolatot előfeltételezi, biztosítja, s amely történetiségében – pontosan e kapcsolat révén felülmúlva önmagát – megérkezik kilátásba helyezett önmagához, magyarán beteljesedik.

⁴⁰⁷ Vö. GEORG LANGEMEYER, *Istenképiség* (ford. PUSKÁS ATTILA), in WOLFGANG BEINERT (szerk.), *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 302.

⁴⁰⁸ Vö. LEO SCHEFFCZYK, *Gottebenbildlichkeit IV: Systematisch-theologisch*, in LThK 4 (1995³), 875.

Az ember istenképisége továbbá – amint azt felvezetésünk elején említettük – kitüntetett helyzetét is kifejezésre juttatja. Hogy ez minden földi teremtménnyel szemben így van – gondolom – nem képezi vita tárgyát. Érdekes felfigyelnünk arra, hogy az ember kitüntetett helyzetben van az angyalokhoz képest is. Hadd említsük ebben az összefüggésben a zsidó *Merkaba*-misztikát képviselő⁴⁰⁹ *Hekhalot*-irodalom *qadosh*-himnuszait (Kr. u. 6. sz.).⁴¹⁰ Ezek a himnuszok, melyeknek mindegyike – amint nevük is elárulja – az ünnepélyes izajási *Háromszorszent* (*Trisagion*) megénekelésében éri el csúcst, nagyszerű és impozáns költészettel a mennyei liturgiát festik le. Az egyik ilyen himnusz kifejti, hogy egyetlen egy teremtmény szeme sem képes még az Úr ruháját sem (nehogy magát az Urat) szemlélni, sem a *hús és vérből lévő szem* (= ember), sem pedig az *Ő szolgáinak szeme* (= angyal),⁴¹¹ majd pedig felsorolja mindazokat a szörnyű csapásokat, melyek azokat az embereket érheti, akik az Urat látják.⁴¹² Ha ebben az imént idézett himnuszban a fő hangsúly az emberen volt, egy másik idevágó himnuszban az angyalokról olvashatunk bővebben:

Aki ránéz,
Rögtön darabokra török,
Aki szépségére rátekint,
Rögvest kiöntetik, akár egy korsó.
Akik ma szolgálnak Neki,
Azok holnap nem szolgálnak többé,
S akik holnap szolgálnak Neki,
Azok soha többé nem szolgálnak Neki.
Mert erejük eltűnik,
S arcuk elsötétedik.
Szívük eltévelyedik,
S szemük elhomályosul,

⁴⁰⁹ Vö. PETER SCHÄFER, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*, Berlin 2011.

⁴¹⁰ Vö. *Hekhalot Rabbati*. *The Greater Treatise concerning the Palaces of Heaven*. Translated from the Hebrew and Aramaic by Morton Smith, corrected by Gershom Scholem, transcribed and edited with notes by Don Karr (<http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/HekRab/HekRab.pdf> [2018. 05. 22.]).

⁴¹¹ *Hekhalot Rabbati* III, 102–103.

⁴¹² Uo. IV, 104.

Amint meglátják Uruk fenségét,
 Királyuk szépségének ragyogását.⁴¹³

Már – több, mint egy évezreddel korábban – Izajás⁴¹⁴ próféta meghívástörténetében is hasonlókat olvashatunk (vö. *Iz* 6,1–11). Izajás ugyanis látomása⁴¹⁵ során betekintést nyer abba a láthatatlan égi ceremóniába, amely Istent a mennyben körülveszi. A szeráfok – akiknek három pár, azaz hat szárnyuk van – ebben a látomásban érdekes módon viselkednek: hat szárnyuk közül „kettővel befödtek arcukat, kettővel pedig befödtek lábukat, s kettővel lebegtek” (2b). Itt a szeráfok nemcsak mély tiszteletük jeléül, hanem „önvédelemből”, saját épségük megőrzésének érdekében födtek be arcukat,⁴¹⁶ tudniillik tudatában voltak Isten és a közöttük lévő áthidalhatatlan ontológiai különbségnek.⁴¹⁷

Az ember az angyalokhoz képest privilegizált helyzetben van, hiszen maga Isten jön el közénk: „az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk di-

⁴¹³ Uo. VIII, 159–160 (angolból és németből fordította D. D.).

⁴¹⁴ Izajás személyéről, tevékenységéről, tanításáról és könyvéről lásd: HANS-WINDRIED JÜNGLING, *Das Buch Jesaja*, in ERICH ZENGER u.a. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart - Berlin - Köln 1996², 303–318; ROLF RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1988³, 201–212; OTTO WEBER, *Bibelkunde des Alten Testaments. Ein Arbeitsbuch II: Prophetenbücher und „Schriften“* (Jesaja bis zum Schluß des Alten Testaments), Tübingen 1948⁵, 42–62; RÓZSA HUBA, *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe II*, Budapest 1996², 82121 (gazdag irodalomjegyzékkel); J. ALBERTO SOGGIN, *Bevezetés az Ószövetségbe I: A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*, Budapest 1999, 272–286 (gazdag irodalomjegyzékkel); ZAMEIR KORINNA, *Ószövetségi exegézis*, Kolozsvár 2008, 134–150; OTTO KAISER, *Jesaja/Jesajabuch*, in TRE 16 (1987), 636–658.

⁴¹⁵ Az exegeták az *Iz* 6,1–11-et általában Izajás próféta meghívásáról szóló személyes elbeszélésének tekintik, vannak azonban olyan vélemények is, melyek szerint ez a perikopa – mivel más ószövetségi meghívástörténetekhez képest bizonyos motívumok hiányoznak – csupán egy feladat elvégzéséhez való megbízást rögzítő leírásnak tekinthető (vö. O. KAISER, *i. m.*, 646).

⁴¹⁶ Vö. DIÓSI DÁVID, *A Sanctus-ének ószövetségi gyökerei. Az Is 6,1–4 perikopa liturgikus szempontú elemzése*, in *Magyar Egyházzene* 17 (2009/2010), 9–24.

⁴¹⁷ Ennek nem mond ellen *Mt* 18,10, ugyanis itt az a *mennyei Atyám arcát látni* szófordulat a keleti udvari ceremónia nyelvezetéből lett kölcsönözve s jelentése egyszerűen *Isten trónja előtt szolgálni* (vö. JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium II* [HThK 1/2], Freiburg - Basel - Wien 1988, 132).

csőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét” (*Jn* 1,14). Az abszolút Isten – ha szabad így egy Guardini-megfogalmazással élve mondanunk – „emberi” Isten lett, s míg az angyaloknak nem marad más hátra, mint hogy eltakarják szemüket, addig mi emberek láthatjuk az Úr dicsőségét. Isten emberre szabottan megmutatkozik nekünk. Mindez a „felhajtás” csak az emberért! Sőt mi több, Isten Fia megtestesülésével az angyalok alá alázkodott (vö. *Zsid* 2,7).⁴¹⁸ S mindez csak azért, hogy Isten dicsősége – mely Jézus személyében teljesen jelen van, hiszen Ő Isten Fiaként „dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása” (*Zsid* 1,3) – az ember létstruktúrájával kompatibilis módon „arcán felragyog[haszon]” (*2Kor* 4,6), róla pedig ránk – emberekre – sugározhaszon. Így mi is „mindnyájan, akik födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Úr Lelke által” (*2Kor* 3,18).

Az Ige testet öltve az emberek számára szemmel látható, szemlélhető és kézzel tapintható, vagyis megfogható tapasztalati tényné vált (vö. *1Jn* 1,1–4), fizikai valósággá, olyannyira, hogy *mi láttuk az ő dicsőségét* (*Jn* 1,14), azt a dicsőséget, mely a Fiúban „túlszárnnyal minden más üdvtörténeti megkülönböztetést”⁴¹⁹, egyedülálló és felülmúlhatatlan. „A mennyei valóság átmegy az emberi valóságba. A megfoghatatlan megjelenik a megfogható pillanatban; történelme, sorsa lesz.”⁴²⁰ Aki Jézust látja, látja az Atyát (vö. *Jn* 12,45), aki őt hallgatja, Istent hallgatja, hiszen Jézus nemcsak Istenről beszél, hanem rajta keresztül maga Isten szól hozzánk. Mégis ez a földön hússá vált dicsőség nem „vakító”, hanem az emberi megszokottságban megmutatkozó isteni dicsőség, melynek jellemzője a visszafogott hívogató. A megtestesülés ugyanis egyszerre Isten kinyilatkoztatása, megmutatkozása és eltakarása, elrejtése is: isteni epifánia emberi „hangnemre transzponálva”. A távoli, megközelíthetetlen, rejtett Isten megjelenve történelmünkben „emberi arccal néz ránk,

⁴¹⁸ Vö. PIERRE-MARIE GALOPIN - PIERRE GRELOT, *Angyalok*, in XAVIER LÉON-DUFOUR (szerk.), *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest 1986, 61–65, 64.

⁴¹⁹ GÁL FERENC, *János evangéliuma*, Budapest 1987, 35.

⁴²⁰ ROMANO GUARDINI, *Az Úr Krisztus. Elméletek Jézus Krisztus személyéről és életéről: Peregrinantibus et iter agentibus* (ford. MÁRTON ÁRON), Budapest 2006, 286.

emberi szóval szól hozzánk”⁴²¹. Ez a közöttünk megjelent „emberi” Isten, egyben hitünk legnagyobb akadálya is. Hiszen hihetetlennek, elfogadhatatlannak tűnik számunkra, s ezért kételyt ébreszt bennünk, hogy ez a szemünk elé táruló közönséges, megszokott, az enyémnél és a tiédnél semmivel sem különb emberélet az örökkévalónak a hordozója lehet. Vagyis az, ami megmutatja Őt – közönséges ember-mivolta – egyben az is, ami elfedi Őt. A közöttünk járt Jézust is csak a hit szemével lehetett felismerni. Jézus kortársának lenni tehát nem jelentett feltétlenül előnyt. S a hitnek ugyanezen „paraméterei” érvényesek ránk, mai emberekre is, hiszen ami hajdanán Jézus kortársainak az ő embersége volt, azok most számunkra a szentségek. „Ami Üdvözítőnkben látható volt – írja Nagy Szent Leó pápa († 461) –, átment a szentségekbe.”⁴²²

A szentségek kultikus-rituális cselekedeteit pedig a szimbólum élte-ti.⁴²³ A szimbólumban a Szent érzékelhető, az érzékek útján mindegy „kézzelfogható” módon megmutatkozik, kinyilatkoztatja magát: kilép az érzékek számára elérhetetlen isteni szférából és emberi világunk részévé válik. A szimbólumban a Szent üzenete konkrét történelmi eseményé válik.

A szimbólum etimológiai jelentéséhez hűen (gr. *szümballein* = „összevet”, „egyesít”, „összetesz”, ill. „összeilleszt”) összeilleszt, összekapcsol két olyan valóságot, ahol mindkettőben egy közös elem található. A szimbólum feltételezi tehát a szétválasztottságot, de ugyanakkor a két fél egymással való kompatibilitásából adódó összeilleszthetőségét is. A két töredék egyike – pontosabban a szimbólum szimbolizáló komponense, illetve a jelentés hordozója – úgy mondván megvan, birtokunkban van, a másik viszont – amely nincs a birtokunkban, de amely nélkül lényegében az első fél semmilyen autentikus relevanciával nem bír – „másutt”, azaz az érzékszervünk peremvidékén kívülre esik, vagyis a transzcendens „másvilágon” lelhetjük fel.⁴²⁴ A probléma pontosan ezzel

⁴²¹ Uo. 287.

⁴²² NAGY SZENT LEÓ, *Sermones* 74,2 (CCL 138A,457 [PL 54,398]).

⁴²³ Vö. BURCKHARD DÜCKER, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte: Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart - Weimar 2007, 32–37.

⁴²⁴ Vö. EUGENIO TRIAS, *Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség* (ford. DORN KRISZTINA), in KÖRPICS MÁRTA - P. SZILCZI DÓRA (szerk.), *Szagrális kommunikáció. A*

a birtokunkban lévő rész „hétköznapiságával” van, hisz megszokottsága, valamint a rajta fellelhető emberi ujjlenyomat a „botrány köve” lehet megannyi ember⁴²⁵ számára, akik a szimbólum „sátrában” (vö. *Jn* 1,14) közben érkező Isten előtt állva – akárcsak egykoron a megtestesült Igét szemtől szemben látva – értetlenkedve kérdezik: „Nem Jézus ez, Józsefnek a fia, akinek ismerjük apját, anyját? Hogyan mondhatja hát, hogy a mennyből szálltam alá?” (*Jn* 6,42). A Szent a megszokottban önmagából kilépve megjelenik, a szokványos tompaságából ragyogva kiemelkedik, a szürke hétköznapiból fénylő színt bont. A szimbólum tehát önmagában véve nem lenne megkülönböztethető környezetétől, amelyben található. Éppen ezért az egyház, hogy az Isten földibe történő parúziáját mintegy előkészítse, a hétköznapi szimbólumot ünnepi díszbe öltözteti, magyarán szertartással veszi körül, vagyis egy olyan réteggel, melynek egyik legfontosabb funkciója, hogy a „mutatóujjként”⁴²⁶ mutat rá a szimbólum égi hivatására.

A láthatatlan a hit által mutatkozik meg, a láthatatlan Fény a hit „reflektorfényében” válik láthatóvá,⁴²⁷ a kétely – olykor magányos – sírjából a hitre feltámadt szemlélet erejében a láthatatlan látható képet nyer. A hit leplezi le tehát a szimbólum evilági, birtokunkban lévő komponensét, azt a valóságot, melyben a láthatatlan külső alakra tett szert azért, hogy ebben a konkrét időben és térben közben látogathasson. Így a szimbólumban maga Isten jelenik meg, de – akárcsak 2000 évvel ez-

transzcendens mutatkozása, Budapest 2007, 191–202, 197.

⁴²⁵ Mindez kiváltképpen igaz posztmodern korunkra, melyben vallásos téren sokszor a vertikális horizontálódása tapasztalható (vö. ANDRÁS ISTVÁN, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról*, in *Korunk* 27 (2017/8), 89–95), emberét pedig egy sajátos vallásosság jellemzi (vö. HORVÁTH-SZABÓ KATALIN, *Az én és a vallás a posztmodern korban*, in *Tárolatok* 56 [2002/2], 238–247; RÁCSOK GABRIELLA, *Posztmodern vallásosság és médiatilitás*, in *Sárospataki Füzetek* 2010/3, 79–92; DIÓSI D., *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, Budapest - Kolozsvár 2012, 48–61; Uő, *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?* in *Vigilia* 76 (2011), 722–730; Uő, *Posztmodern spiritualitás? Egy divatfenomén az egyház szolgálatában?*, in *Studia Theologica Transsylvaniaensia* 14 (2011), 173–185; Uő, *„A te arcodat keresem, Uram”* (Zsolt 27,8). *Puzzle-darabok posztmodern korunk istenkeresőiről/-nek*, Budapest 2018, 24–45.

⁴²⁶ PAVEL FLORENSZKIJ, *A kultusz filozófiája* (ford. KISS ILONA), Budapest 2015, 186.

⁴²⁷ Vö. Uo. 46.

előtt *szarx*-formájú, húsban való megtestesülésében (vö. *Jn* 1,14)⁴²⁸ – szemléltető Istenként. A hit világitó ereje teszi tehát, hogy a szimbólumok világát életre keltő kultikus esemény mint összetett és csak ezen összetettségében hivatását betöltő metafizikai-empirikus jelenség számunkra a kegyelem tudatos forrása lehessen.

A liturgia az a „hely”, ahol a transzcendens az emberi tapasztalás számára elérhetővé válik, az a tér, amelyben a természetfölötti érzékelhető módon megmutatkozhat. Köztudott dolog, hogy a transzcendens megmutatkozásának emberi tapasztalata immanens kereteket követel meg.⁴²⁹ A transzcendenst, az „innen túlit” az immanensbe kell „konvertálni”; azt, ami az érzékszervi modalitásokon kívül van „otthon”, „haza” kell hoznunk, „honosítanunk” kell. A liturgia – úgy is mondhatnánk – „határ-esemény”, a határainkon kívül eső transzcendens megmutatkozásának „határ-élménye”. Ezen a „határon” – a megragadhatatlan megmutatkozás, a nem látható érzékelhetőség határán – való találkozásban jön létre az interperszonális kommunikáció.

A kultikus eseménybe beágyazott szimbólum – személyek közötti kommunikációs „hely”-ként – ikonikus „mágneses tér”, egy olyan „bűvös”, „üres” – mármint intencionalitásunktól autonóm – keret, melyben két tekintet – az isteni és az emberi – egymásra talál. Az ikon ugyanis *per definitionem* több önmagánál: égi jelenés. Az ikon megszüli számomra az örökkévalóságban „otthon lévő” Krisztus arcának tekintetét, annak a Krisztusnak a tekintetét, akinek orcáján a teljesen megvalósult istenképiség számomra hívogatóan felragyog. Krisztus – akinek személyében az ember-volt maximuma mutatkozik meg – tekintetével elhozza számomra az örökkévalóság perspektíváját.

A megtestesülésben benne foglaltatik az immanencia, mármint „az első ég és az első föld” (*Jel* 21,1) közötti kommunikáció „örökérvényű” törvénye, melyet majd csak az „új ég és új föld” (*Jel* 21,1), nevezetesen a mennyei Jeruzsálem új „kommunikációs törvénye” – anélkül, hogy tel-

⁴²⁸ Vö. DÍÓSI D., *Húsvét misztériuma. Ars moriendi et resurgendi*, in *Vigilia* 82 (2017), 253–258, 255.

⁴²⁹ Vö. KÖRPICS MÁRTA - P. SZILCZI DÓRA, *Miért kommunikáció, miért szakrális?*, in KÖRPICS MÁRTA - P. SZILCZI DÓRA (szerk.), *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 11–36, 18.

jesen, és pedig minden „paragrafusában” megszüntetné – ír majd fölül. Az inkarnáció törvényszerűsége a kultuszra is érvényes.

A liturgiában is – akárcsak Jézus kortársai számára – a hozzánk közeledő, minket megérintő, megható Isten egyben a távollévő, mivelhogy bármennyire is közel jutunk hozzá, érezzük, hogy köztünk és közte egy fal emelkedik a magasba. Ebbe a távolság és különbözőség megtapasztalásának aktusába cseng bele Isten hívogató szava, ebbe a „középben” ragyog fel Isten dicsősége mint a Lét hívogató ereje s feltárja Logosz-szerű – értelmet hordozó – horizontját. Isten megmutatja arcát. A véges ember a Végtelen ikonját szemléli, de mivel az arc paradox mivoltának köszönhetően egyszerre jelzi a látó személyt és a látottat,⁴³⁰ a felragyogó isteni arcban felismeri az ő Istenét – mármint az őt nevén nemcsak megszólító, hanem *magához* is szólító Istent.⁴³¹ Az „én” számára feltárulkozik a „Te”,⁴³² az a „Te”, amely rögvést megmutatkozásának pillanatában engem *gyermekének* nevez meg,⁴³³ s számomra felkínálja az istenfiúságban való részesedést. Ebben a bensőséges találkozásban a csend erejében – mely csend valójában tele van a teremtés szent énekével⁴³⁴, mert hogy a „teremtés nulladik aktusa, [a] mielőtt végtelen pillanata, [valamint a] »legyen« forrása”⁴³⁵ –, a szemlélő egyszer csak ráébred arra, hogy az ikon ablakán a végtelenből egy tekintet rászegeződik. Az „én” – szemlélt szemlélőként – felfedezi önmagát mint Másikat és a Másikban önmagát, s ugyanakkor szembenéz a mindkettőjükben felszínre lépő „idegennel”,⁴³⁶ azzal az „idegennel”, amely biztosítéka annak, hogy

⁴³⁰ Vö. FELIX GILS - JACQUES GUILLET, *Arc*, in XAVIER LÉON-DUFOUR (szerk.), *Biblikus teológiai szótár*, Budapest 1986, 81–83, 81.

⁴³¹ Vö. GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ, *Isten – ember – személy. Gondolatok az elgondolhatatlan Istenről*, in *Pannonhalmi Szemle* 16 (2008/1), 56–65, 64.

⁴³² Vö. MARTIN BUBER, *Én és Te* (ford. BÍRÓ DÁNIEL), Budapest 1994, *passim*.

⁴³³ Vö. SZOMBATH ATTILA, *A vallási tapasztalat metafizikai értelmezéséről*, in *Vigilia* 68 (2003), 657–665; 747–754, 753.

⁴³⁴ Vö. *Kákonyi Imre Asztrik* († 1990) ferences atya és festőművész gondolatait a csendről in BARSÍ BALÁZS, *Krisztus békéje. Egy ferences novíciusmester naplójából*, Kecskemét 2010, 36.

⁴³⁵ DÉR ANDRÁS, *A gesztus csendje*, in *Vigilia* 82 (2017), 286–287, 287.

⁴³⁶ Vö. MÁTHÉ ANDREA, *Csendes befogadás*, in *Pannonhalmi Szemle* 8 (2000/4), 61–69, 68.

a velem szembenálló másik arc kívülről, és önmagából kiindulva – vagyis nem intencionalitásom „tükörképeként” – ér hozzám. Az arcban pompázó „idegen” ellen-intencionalitásként „megcáfolja előfeltételezéseimet, és porrá zúzza számításaimat és elvárásaimat” és „az én szándékaimmal közvetlenül a *sajátjait* ütközteti”⁴³⁷. Az „idegen” rabul ejt, elkápráztat. Az ikon felkelti bennünk „egy másik világ realitásának legalább a távoli érzetét, miként a moszatok és algák jódos illata már messziről jelzi a tenger közelségét”⁴³⁸.

A kultusz erejében a szimbólumban megtestesült Szent látható „teste” a mi fizikailag látható „testünkkel” találkozik. E két „test” a találkozás „helye”. Itt – e gócpontban – a Láthatatlan már itt a földön *face to face* (vö. 1Kor 13,12) felszólít bennünket, hogy testünket – amely fénylő arculattá válva az Istenről való szólás ajándékával bír – „élő, szent, Istennek tetsző áldozatul” (Róm 12,1) adjuk oda Neki, hiszen a „keresztény teste által beszél”⁴³⁹. Arcunk a Láthatatlan tekintetének látható tükrévé válik.⁴⁴⁰

Az új Ádám a még régi Ádámot keresi: „Ádám! Hol vagy?” (Ter 3,9). A liturgia ennek a keresésnek és megszólításnak a szentélye. Itt – „az idő és örökkévalóság metszőpontján”⁴⁴¹ – az új Ádám arcának dicsősége ismét láthatóan felragyog. Rajta keresztül Isten dicsősége – melyet földi perspektívából szépnek, mármint az örök, abszolút, transzcendens Szép kisugárzásának, valamint immanenciába történő meghosszabbításának szoktunk nevezni – felkeresi az embert.⁴⁴² Tiszta felcsillanásának beszélő csendjében megszólítja, transzparens útjelzőként pedig magához hívja. A kultusz az isteni dicsőség felragyogásának legáttetszőbb

⁴³⁷ JEAN-LUC MARION, *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* (ford. SZABÓ ZSIGMOND), Budapest 2012, 154.

⁴³⁸ PAVEL FLORENSZKIJ, *Az ikonosztáz* (ford. KISS ILONA), Budapest 2005, 51.

⁴³⁹ Uo. 39.

⁴⁴⁰ JEAN-LUC MARION, *Gott ohne Sein* (ford. ALWIN LETZKUS), Paderborn - München - Wien - Zürich 2014³, 44.

⁴⁴¹ KERESZTY RÓKUS, *Az Eucharisztia. Az idő és örökkévalóság metszőpontjában*, in *Vigilia* 72 (2007), 338–342, 338.

⁴⁴² Vö. DIÓSI D., *Időzés a Szép vonzásában. A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében*, in *Vigilia* 77 (2012), 101–110; ÜÖ, *A szimbólum hitelesítő kritériuma: a szép*, in *Vallástudományi Szemle* 8 (2012/3), 47–55.

helye. Itt az ember a megvalósított istenképiség tekintetével találkozva átadja magát a nagy Festőnek, Istennek, remélve azt, hogy Ő vele azt a remekművet festi meg, mely a mennyei Jeruzsálem „galériájában” „hiánycikk”. Ezzel a „tábori színeváltozás” bennem megvalósulva a mennyei Jeruzsálem egyedi, kitörölhetetlen, örökérvényű szerves részévé válik. Itt a mennyei Jeruzsálemben emberi valónk a szent tökély tisztaságától tündöklök, egész megváltott és beteljesedett lényünk a *carmen angelicum*mal egybecseng, s ekképp velünk újra áthatja a kozmoszt az az ősi ének, amely a teremtés eredetekor már betöltötte a világmindenséget, és amely minden emberi kakofónia ellenére – a tanulmány elején említett – angyalok szolgálatának köszönhetően sohasem szűnt meg zengeni.⁴⁴³ Így mindannyian részei lehetünk annak a végtelenbe kitarított záróakkordnak, melyet Isten a történelem végére számunkra tartogat!

⁴⁴³ Vö. HEINRICH SCHIPPERGES, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzburg 1979², 168.

SESZTÁK ISTVÁN

Istenképűség és/vagy kegyelem. Gondolatok a keresztény Kelet emberképéhez⁴⁴⁴

Ki az ember? A kinyilatkoztatás felfoghatatlan üzenete, a Teremtő Isten folyamatos önfeltárlkozása, igazi misztérium, kimeríthetetlen titok. Ugyanez a kinyilatkoztatás, az Isten megismerhetőségének forrása egyben válasz az emberre, az ember titkára is, aki szintén kimeríthetetlen misztérium.

A II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori konstitúciójában, a *Gaudium et Spes* 22. pontjában egészen csodálatos tanítást olvashatunk:

Krisztus, az új ember

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. Nem csoda tehát, ha ezek az igazságok belőle fakadnak, és benne érik el csúcspontjukat.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Beszélhetünk-e egyáltalán keresztény Keletről? Inkább azokat a szempontokat keresem, melyek a teológiatörténet során, az Isten megismerése, a teológia útján, a „Ki az ember?” kérdésre adott válaszban érzékelhetőbben inkább az ún. keresztény Kelethez tartozhatnak.

⁴⁴⁵ GS 22.

Maga Krisztus tehát az embernek és az emberi létezésnek értelmezője, az ember benne találja meg „mindennek az értelmét”. Az említett konsztitúció 41. pontja pedig így fogalmaz:

Egyedül Isten, aki az embert a maga képmására teremtette és megváltotta a bűntől, Ő ad teljes választ e kérdésekre, mégpedig az emberré lett Fiában adott kinyilatkoztatás által. Aki Krisztust, a tökéletes embert követi, maga is emberibb lesz.⁴⁴⁶

Az Isten és ember közötti, Krisztusban feltárulkozó új szövetség, melynek alapja az a szeretet, mellyel Isten az emberek irányába fordul, egyértelműen úgy tekint az emberre, mint aki „nem-létezhet” önmagában, eredete és célja túlmutat önmagán, igazi hivatása annak a 'kapcsolatnak', 'viszonynak' a megélése, ami az ő Istenben való változását, fejlődését jelenti. Erről tanúskodik a *Szentírás* minden lapja. Ezért mondhatja Michelina Tenace, hogy az antropológia mindig az „átistenülés tana”, hiszen felmutatja és megmutatja az ember útját, az ő isten-embersége, a szeretetben történő „átváltozása” felé.⁴⁴⁷

A keleti és a nyugati kereszténység hagyományában is az istenismeret elsődlegesen a Vele való kapcsolatot jelenti. Az Isten megtapasztalása az Ő megismerését jelenti, mégpedig abban a konkrét valóságban, amelyben az ember él, hisz és tevékenykedik.

Gyakran jutnak eszembe Karl Rahner szavai, aki szerint „a modern világ számára nem adható olyan teológia, amely egyidejűleg nem antropológia is”⁴⁴⁸. Az istenismeret még mélyebben a Vele való egyesülést jelenti, ami átfogóan a keleti kereszténységben az „átistenülést” jelenti.⁴⁴⁹ Arról a misztériumról van szó, amelyet a *Szentírás* a maga nyelvezetében mint „kimondhatatlan valóságot” fogalmaz meg, ami nem más,

⁴⁴⁶ GS 41.

⁴⁴⁷ MICHELINA TENACE, *Dire l'uomo* II, Roma 1997, 20.

⁴⁴⁸ KARL RAHNER, *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 36. Az antropológiai fordulat tanulmányozásához lásd GIUSEPPE ANGELINI, *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici*, in *Teologia del presente* 3 (1973), 221–239, 325.

⁴⁴⁹ A témát illetően elengedhetetlen forrás YANNIS SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*. Gregorio Palamas nella discussione teologica (introduzione di Massimo Cacciari), Roma 1996.

mint az isteni természetben való részesedés (2Pét 1,4), amit a teológia egyben „megszentelő kegyelemként” is ismer.

Az emberről alkotott, a bizánci teológusok számára mérvadónak tekintett patrisztikus elgondolás szerint az ember, aki nem autonóm, annak igazi embersége csak akkor teljesül be, ha „Istenben” él és isteni tulajdonságokkal is rendelkezik.⁴⁵⁰ Ez azt jelenti, hogy az ember lényegileg nyitott lény, nyitott az istenire, s egyben relációra teremtett személy.

Az ember tehát, mivel folyamatos kapcsolatban, viszonyban, függésben áll saját Teremtőjével, önmegértésében és önmeghatározásában sem tekinthet el attól, hogy magát a mindenható és irgalmas Isten előtt megnyissa. Ebben a pillanatban, a fenti gondolatokkal összhangban válik minden antropológiai vizsgálódás teológiaivá, ahogy azt a neves dogmatikus, Gánóczy Sándor is megfogalmazza: „A keresztény antropológiai abban a mértékben keresztény, amennyiben az ember világra való nyitását, mint az ember Isten felé történő megnyílását magyarázza és értelmezi: Krisztus valóságának értelmében. Ez jelenti: a tény empirikusan felfogható, miszerint az ember, eltérően az állattól, mindig túlkérdez saját környezetén, saját világán és önnönmagán, saját 'concentramento'-ját abban találja meg, akit Istennek nevezünk.”⁴⁵¹ Ezzel azt is mondhatjuk, hogy az ember az a létező, akinek jelentése Istenben kap értelmet.⁴⁵² Szent Irenaeus csodálatos megfogalmazása itt válik még világosabbá: „Isten dicsősége az élő ember”.⁴⁵³ Végeredményben az ember tehát Isten végtelen önkifejezésének véges kifejeződése.⁴⁵⁴

Az ember nyitottsága, ezzel hivatása és Istentől kapott küldetésének, azaz igazi emberségének a „megvalósítása” egy olyan kérdéskör, ami a teológiai antropológián belül a keleti gondolkodás sajátos, jól meghatározható szempontja, s ez az az eszme, ami a neves teológus John

⁴⁵⁰ JOHN MEYENDORFF, *A bizánci teológia: történelmi irányzatok és tantételek*, Budapest 2007, 210.

⁴⁵¹ GÁNÓCZY SÁNDOR, *Nuovi compiti nell'antropologia cristiana*, in *Concilium* 9 (1973), 98.

⁴⁵² Itt borul fel Feuerbach gondolata, aki szerint Isten az a valóság, akinek jelentése az ember által érthető, pedig pont fordítva helytálló.

⁴⁵³ KALLISTOS WARE, *Az ortodox út*, Budapest 2002, 79.

⁴⁵⁴ Uo.

Meyendorff szerint, nem illik bele a nyugati gondolkodás „természet” és „kegyelem” kategóriáiba. Ennek a kijelentésnek a megértéséhez szükséges elsődlegesen az istenképűség fogalmának áttekintése.⁴⁵⁵

Mit jelent ez?

A keleti keresztény gondolkodás és lelkiiség számára tehát az ember titeka csak a *Teremtés könyvében* megfogalmazott „igazság fényében értelmezhető”.⁴⁵⁶ Nincs más horizont, ahol annyira megvilágosodna az ember igazsága, mint abban a gondolatban, hogy ő az a teremtmény, aki az Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve (*Ter* 1,26). A Kinyilatkoztatás első adatai tehát felfedik, hogy az ember a teremtés titokzatos rendjében időben utolsóként, Teremtője képére teremtett.⁴⁵⁷ Ez a kijelentés, az ember létét és lényegét tekintve tehát nem másodlagos igazság, hanem éppen ellenkezőleg: felfoghatatlan tartalommal és jelentőséggel bír, ahogyan Nüsszai Gergely lenyűgöző módon fogalmazza meg:⁴⁵⁸ „Miben áll az ember nagysága? Nem a világegyetemmel való hasonlóságában, hanem természetünk szerint a Teremtő képére alkotott létben. Az ember az Istentől származik, azonban nem pusztán mint egy műve, hanem mint képmása: ő nem a semmiből lesz, hanem mindenekelőtt Istentől. A kapcsolat oka Isten végtelen és határtalan szeretete, mely nem kényszeríti az emberi akaratot, hanem eléri, hogy az ingyenes és ajándékozó módon jelenjék meg teremtményei között. Az emberben van valami közös Teremtőjével – fenntartva természetesen lényegi és egzisztenciális különbségüket –, ami megadja neki az ő sajátos nagyságát és a teremtett rendben való kitüntetett helyét. Az emberben meg kell valósulnia Isten örök akaratának, amely az ember téves döntésétől,

⁴⁵⁵ J. MEYENDORFF, *i. m.*, 210.

⁴⁵⁶ OLIVIER CLEMENT, *Kérdések az emberről*, Budapest 2004, 49.

⁴⁵⁷ SESZTÁK ISTVÁN, Az „istenképűség” fogalma az első századok görög atyáinak hagyományában, in „Ut coelo assurgant!” „Hogy az égig nőjenek!” 375 éves a Győri Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet 2002-2003, Győr 2004, 99–100.

⁴⁵⁸ OROSZ ATANÁZ, Az istenképűség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál, in *Teológia* 2006/1–2, 40 (2006), 27–44; Uő, Az istenképűség és hasonlóság görög értelmezése, in *Athanasiana* 12 (2001), 23–43.

a bűntől megsebződhet, de mindig ott marad. Azaz Isten szemében az ember igaz természete pontosan az, hogy képére teremtetett, arra hívott meg, hogy Hozzá hasonlónak váljon, azaz egyesüljön Teremtőjével. Így tehát az ember mindig változásban, mozgásban, fejlődésben lévő képmás, ahogy azt Vladimir Lossky összefoglalja: „Az Isten képére és hasonlatosságára való teremtés utal az isteniben való részesedés, a Vele való közösség elgondolására. Az ember – Istenhez kapcsolódó létének köszönhetően – rendelkezik azzal a dinamikus képességgel (kapacitással), hogy megvalósítsa rendeltetését, hogy Istenhez hasonlónak váljon. Ez a képesség az ő természetében van meg, amelyet még a leghatalmasabb bűn ereje sem képes eltörölni, hiszen Isten szeretete győzedelmeskedik minden gonosz felett.

Az ember tehát Isten teremtő gondolatában mint aktív és kreatív személy jelenik meg, ami már önmagában utal arra a dinamikus fejlődésre, amelyben ő mint Isten „utánczója és Vele együttműködő”, teljesíti a teremtésben megkapott küldetését.⁴⁵⁹ Ez azt jelenti, hogy az Isten képére alkotott ember rendelkezik bizonyos isteni tulajdonságokkal is. Olykor a görög atyák az emberben lévő isteni képmást vagy „ikont” természetének teljességével hozzák összefüggésbe, vagyis a lélek, a szellem és a test hármasságával. (Máskor a képmást különösen az ember legmagasabb rangú részével, lelkével vagy lelki értelmével kapcsolják össze, amellyel tudomást szerez Istenről és a Vele való egységről.) Alapvetően Isten képmása az emberben mindazt jelenti, ami megkülönbözteti az állattól, ami a szó teljes és igaz értelmében ’személylé’ teszi – vagyis cselekvő, morális lény, aki képes jóra és rosszra, és aki lelki természetében belső szabadságot élvez.⁴⁶⁰

Mielőtt továbbmennénk, szükségszerű egy pillantást vetni (még ha nem is kimondott célunk) az istenképűség kérdésének ún. krisztusközpontúságára. A teológiai hagyomány számára egyértelmű, hogy az ’Isten képére teremtetett emberről’ szóló beszéd kulcsa alapvetően Krisztusban, az igazi Képben található, ill. a Megtestesülés misztériumában, amelyben az igazi Képmás láthatóvá és történetivé válik. (Itt az első

⁴⁵⁹ NIKOS A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, Roma 1995, 100–103.

⁴⁶⁰ K. WARE, *i. m.*, 79.

századok hagyományában világos különbséget látunk az ún. ázsiai és az alexandriai hagyomány között), hiszen míg az ázsiai hagyomány inkább egy szótériológiai és biblikus látásmódot mutat, amelyben a Megtestesült Ige funkcionális műve kap jelentős hangsúlyt, aki az igaz Képmás és értelmet ad az ember istenképűségének, addig az alexandriai hagyomány lényegét tekintve egy 'egzisztencialista' látásmódot képvisel, melyre erős befolyással bír a platóni filozófia, ahol háttérbe szorul a történelmi szempont.⁴⁶¹

A Megtestesülés titka – ahogyan a keleti teológia hangoztatja – új szintre emeli az embert. Ez az állapot magasabb rendű, mint amilyen az első volt. Csak Jézus Krisztusban látjuk megnyilatkozni emberi természetünk teljes lehetőségeit. Amíg Ő meg nem születik, személyiségünk igazi tartalma még előttünk is rejtve marad. Isten igazi képe és hasonlatossága maga Krisztus, így attól az első pillanattól kezdve, hogy Isten az Ő képmására megteremti az embert, már Krisztus megtestesülése is valamilyen módon megkezdődött. A Megtestesülés igazi értelme ugyanis nem az ember bűnösségében rejlik, hanem bűntelen természetben, hiszen Isten képmására teremtetett és képes egyesülni Istennel.⁴⁶²

Az ember tehát az az igazi Képmás képre teremtett létező, aki létében nehezen definiálható misztérium, mert személy. Lossky erre vonatkozóan így ír: „Ami az Isten képre teremtett embert illeti, mint személyes létező, mint olyan személy, aki nem kell, hogy természete által meghatározott legyen, hanem aki isteni őstípusához hasonlítva képes meghatározni a természetet.”⁴⁶³ Így ami bennünk az istenképűséget jelenti, ill. annak megfelel, az nem pusztán egy része természetünknek, hanem a személy az, aki tartalmazza abban a természetet.⁴⁶⁴

Az ember, akinek hivatása, hogy Istennel való kapcsolatát mint Vele való egyesülést, az Istennel való hasonlóság „megvalósítását” megélje, szabadnak teremtetett. „Ahogy Isten szabad, az ember hasonlóképpen szabad” – mondja Kallistos Ware, aki szerint a szabad választás szempontja rendkívül fontos az Isten képmására alkotott ember megértésé-

⁴⁶¹ SESZTÁK I., *i. m.*, 100.

⁴⁶² K. WARE, *i. m.*, 114–115.

⁴⁶³ VLADIMIR LOSSKY, *A keleti egyház misztikus teológiája*, Budapest 2017, 147.

⁴⁶⁴ Uo. 151.

ben.⁴⁶⁵ Feltehetjük a kérdést, hogy miért teremtette Isten szabadnak az embert? Mit jelent az a szabadság, amit Hitvalló Maximosz oly titokzatosan félelmetes szabadságnak nevez?⁴⁶⁶ Olivier Clement válaszában nagyon világos: „Isten azért teremtette szabadnak az embert, mert az átités-tenülésre hívja meg őt – egy olyan istenemberi állapotra, ahol átalakult embersége megtalálja teljességét. Márpedig ez a hívás szabad választ igényel. Az az egyesülés, amely csupán mágneses vonzás következménye, automatikus, állati, méltatlan lesz ahhoz a személyes létezőhöz, aki éppen csatlakozásában akar teljesen felelős lenni”.⁴⁶⁷ Ennek értelmében az ember csak azért szeretheti valóban Istent, mert vissza is utasíthatja.

A képmás és a hasonlatosság kérdése tehát az isteni akarat és az ember szabad válasza dimenziójában megfigyelhető irányulást, viszonyt jelent és jelez. A keleti keresztény gondolkodás az istenképűség teológiai-ájában azt a misztériumot, azt a hitet látja, miszerint, ha hisszük, hogy Isten az embert saját képére, ezzel a Vele való közösségre és egységre teremtette, akkor valljuk, hogy ha az ember elveti ezt a közösséget, akkor megszűnik a szó szorosabb értelmében embernek lenni.

Nincs olyan, hogy 'természetes' ember, aki Istentől elkülönülten létezik: az Istentől elvágott ember állapota teljesen 'természetellenes'. A képmás-tan ezért annyit jelent, hogy az ember lényének legbensőbb központjában Isten van jelen. Emberségünkben is meghatározó elem az isteni: ha elveszítjük az Isten érzését, akkor elveszítjük az emberi érzését is.⁴⁶⁸

Érdemes felidézünk G. Baget Bozzo szavait: „A keleti teológia eljutott odáig, hogy az istenképűséget az emberben lévő transzcendens dimenzióként értelmezze. Ez egy olyan tévedhetetlen valóság, amely felülmúlja az öntudatosságot és a racionalitást, és csak a kinyilatkoztatás által válik megismerhetővé.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ K. WARE, *i. m.*, 79–81.

⁴⁶⁶ O. CLEMENT, *i. m.*, 48–49.

⁴⁶⁷ Uo.

⁴⁶⁸ K. WARE, *i. m.*, 81.

⁴⁶⁹ SESZTÁK I., *i. m.*, 100.

Jogosnak tűnik feltenni azt a kérdést, hogy ebben, az istenképűség által átítatott teológiai látásmódban mi a kegyelem szerepe. Beszélhetünk-e egyáltalán a kegyelem ajándékáról, és ha igen, milyen értelemben? Michelina Tenace – éppen erre a kérdésre válaszolva – írja egyértelműen, hogy a mai teológiai antropológia egyik legnagyobb kihívása, hogyan képes megfogalmazni a kegyelem és az átistenülés gondolatának szintézisét?⁴⁷⁰ Ezzel talán ki is jelöltük azt az utat, amit a keleti kereszténység világa „jobban ismer”, miszerint a kegyelem csak és kizárólag Isten és az ember egyesülésének kérdésében értelmezendő. A teremtmény célja (talán vágya) a kegyelem általi átistenülés: a *theószisz*. Ebben az értelemben a kegyelem nem más, mint a megszentelő Szentlélek bennünk lakása, aki újjáépíti az emberi lelket. Ez természetesen csak Krisztusban, a Megtestesült Igében és Általa lehetséges. Az átistenülés felé vezető út, amely az első embernek is fel lett ajánlva, a bűn következményeként immár nem lehetséges, ha az emberi természet nem győz a bűn és a halál felett. Az egyesülésnek ez az útja immár a bukott emberiség üdvösségének szempontjából jelenik meg. Ez a Fiú üdvgon-dozása – ahogy Lossky oly világosan megfogalmazza.⁴⁷¹ A *felix culpa* által elbűvölten az ember gyakran elfelejti, hogy az Üdvözítő – lerombolva a bűn uralmát – újra megnyitotta az átistenülés útját, ami az ember végső célja. Krisztus műve hívja a Szentlélek művét. (Lk 12,49)⁴⁷²

Hitvalló Szent Maximosz számára a megtestesülés (*szarkószisz*) és az átistenülés (*theószisz*) kölcsönösen megfelel egymásnak. „Isten leszáll a világmindenségbe, emberré lesz, és az ember felemelkedik az isteni tel-jesség felé, istenné válik, mert a két természetnek, az isteninek és az emberinek ez az egysége az Ő örök tervében meghatározott. Ez a legvégső cél, amiért a világ a semmiből teremtetett.”⁴⁷³

⁴⁷⁰ M. TENACE, *i. m.*, 31.

⁴⁷¹ V. LOSSKY, *i. m.*, 165.

⁴⁷² Uo. 164.

⁴⁷³ Uo. 167 (1) lábjegyzet. Emellett meg kell említenünk, hogy a bizánci teológia jóval kevésbé dolgozta ki a saját megigazulás tanát, s hasonlóan, a *Római* és a *Galata-levél* alapján nem igazán beszéltek az ún. helyettesítő megváltás eszméjéről, sem az anzelmi elégtétel-teológiáról; vö. J. MEYENDORFF, *i. m.*, 242; vö. RANIERO CANTALAMESSA, *Due polmoni un unico respiro, Oriente e Occidente di fronte ai grandi misteri della fede*, Città del Vaticano 2015, 74–92.

Az átistenülés Isten ajándéka! Az istenné válás lehetősége és feladata az ember számára egy világos evangéliumi felhívás arra az ontológiai és kozmológiai átváltozásra, egyszerűbb szóval folyamatos megtérésre, ami a Szentlélek „megszerzésében” rejlik. A Szentlélek szerepének hangsúlyozására érdemes Szarovi Szent Szerafim szavait felidézni:

A Szentlélek nélkül Isten távoli, Krisztus a múltban marad, az evangélium pusztán egy halott beszéd, az Egyház egy szervezet, a hatalom csak uralom, a misszió csak propaganda, az emberi cselekedet pedig a rabszolgaság etikája... A Szentlélekben azonban a teljes kozmosz felemelkedik, a feltámadt Krisztus jelenvalóvá lesz, az evangélium életerő, az Egyház közösség lesz, a hatalom szolgálat, a misszió pünkösdi, a liturgia emlékezés és elővétel, míg az emberi cselekedet istenivé válik.⁴⁷⁴

A kegyelem a Szentlélek csodálatos műve, aki Isten és az Általa teremtetten emberek közötti egyesülést eredményezi. Ez az egyesülés nem lényeg-szerinti, sem személy szerinti, hanem – amint a keleti teológia tanítja – *energiák* szerinti.⁴⁷⁵ Az isteni *energiák* nem tárgyak, s nem is tekinthetjük őket egyszerű közvetítőnek Isten és ember között, nem dolgok vagy tárgyasított ajándékok. „Az energiák is maga Isten, de nem úgy, amint Önmagában van, nem belső életében, hanem amint kinyilatkoztatja magát kiáradó szeretetében. Aki részesül Isten energiáiban, az így szemtől-szembe találkozik Istennel a szeretet közvetlen és személyes egységében, már amennyire teremtetten lény képes erre.” – mondja Kallistos Ware.⁴⁷⁶

Természetesen a keleti egyház gondolkodása is megkülönbözteti a Szentlelket mint a kegyelem adományozóját és a teremtetlen kegyelmet, amelyet Ő közvetít. A kegyelem teremtetlen, természete szerint isteni. Ez az egy természet, az istenség (*theotisz*) *energiája* vagy származása, amennyiben kimondhatatlanul különbözik a lényegtől és közlődik a teremtetten létezőkkel átistenítve azokat – mondja Lossky.⁴⁷⁷ A Szentlélek

⁴⁷⁴ Seszták István fordítása; M. TENACE, *i. m.*, 35. alapján készült.

⁴⁷⁵ Vö. az egész palamita teológia.

⁴⁷⁶ K. WARE, *i. m.*, 202–203.

⁴⁷⁷ V. LOSSKY, *i. m.*, 207.

tevékenységére vonatkozóan – ugyanő mondja – „mint személy elhalványul a teremtett személyek előtt, akiknek szól a kegyelem. Benne Isten akarata nem külső dolog: a kegyelmet a bensőn keresztül továbbítja, a személyében megvalósultan, mivel emberi akaratum az isteni akarattal összhangban marad, azzal együttműködve, megszerezve és elsajátítva a kegyelmet. Ez az átistenülés Isten Országába vezető útja, amely a Szentlélek által bevezet a szívekbe ebben a jelenlegi életben. A Szentlélek a Krisztuson és minden keresztényen nyugvó királyi kenet, és mind arra vagyunk hivatottak, hogy Vele uralkodjunk az örök életben. Ő az az isteni Személy, akit most nem ismerünk, akinek nincs Képmása a Háromság többi személye közt, az átistenült személyekben fogja megmutatni magát: ugyanis a szentek sokasága lesz az ő képmása”.⁴⁷⁸

A Szentlélek az életadó – imádkozzuk gyakran. Ő az élet, az átistenült élet forrása is egyben. A Krisztusban élő ember azonban paradox módon egyben a Szentlélek epifániája is:⁴⁷⁹ amikor lelkünk a Szentlélekkel egyesül, akkor az istenemberség dogmájának üdvözítő megvalósulását éljük át. Az ember kegyelemből, a kegyelem útján válhat azzá, vagy pontosabban azzá válhat, ami Isten természeténél fogva. Így tehát az emberről alkotott kép elválaszthatatlan a Szentlélekről szóló teológiától.

Tehát a megvilágosodás, az isteni és átistenítő kegyelem nem Isten lényege, hanem Isten *energiája*. Lényegét tekintve Isten az ember számára mindvégig megközelíthetetlen és megismerhetetlen marad. Isten jelenlétét az ő *energiáiban* valós értelemben kell látnunk. Az *energiák* nem az isteni ok hatásai, nem teremtettek, hanem a Szentháromság lényegéből erednek.

A keleti hagyomány nem ismer természetfeletti rendet Isten és a teremtett világ között, ami az utóbbihoz mint új teremtést kapcsolna hozzá. Amit a nyugati teológia a természetfeletti szóval jelöl, az Kelet számára a teremtetlent jelenti, az isteni *energiákat*, amelyek kimondhatatlanul különböznek Isten lényegétől: annak örök kisugárzása, ami önmagában egy „természetes folyamat”.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Uo. 208.

⁴⁷⁹ M. TENACE, *i. m.*, 39.

⁴⁸⁰ V. LOSSKY, *i. m.*, 113.

Ki az ember? Tettük fel a kérdést, válaszunkban Szent Maximosz hitvalló gondolatait elevenítsük fel: „Isten azért teremtett minket, hogy részeseivé váljunk az Ő isteni természetének, hogy belépjünk az örökkévalóságba, hogy Hozzá hasonlónak legyünk, hogy a kegyelem által átistenüljünk, amely minden lényt létezővé tesz, és a létezéshez vezet mindent, ami nem létezett”.⁴⁸¹

A keleti teológia látásmódjában az Isten képére teremtett ember az isteni *energiák* által az Atyától a Fiú által a Szentlélekben maga is istenivé válhat. Ez az a dinamikus és természetes folyamat, mely az ember lelki-aszketikus életén keresztül elvezeti őt a Teremtője hasonlatosságáig. Nem kis feladat...

⁴⁸¹ Uo. 114, (1) lábjegyzet.

GÖRFÖL TIBOR

Az ember rendeltetése

Az istenképiség értelmezése Wolfhart Pannenbergnél

A 2014-ben elhunyt Wolfhart Pannenberg teológiai életművének befo-gadása, feldolgozása és termékeny továbbfűzése több okból is nehézség-gekkel szembesíti azt, aki beható figyelmet kíván szentelni ennek a mind mennyiségi, mind minőségi szempontból alighanem a 20. és a 21. század utolsó nagyszabású és eredeti teológiai vállalkozásának tekint-hető gondolati kísérletnek (egyelőre legalábbis nincs jele annak, hogy századunkban születni fog ehhez hasonló hívő teljesítmény). Egyrészt Pannenberg gondolkodásformáját zavarba ejtően gazdag és átfogó történeti tájékozottság jellemzi, s a kivétel nélkül minden okfejtésében je-len lévő teológiatörténeti utalások könnyen kedvét szeghetik az olvasó-nak, mivel hamar kiderül, hogy a teológiai és a filozófiai hagyomány gyakorlatilag valamennyi ágára hivatkozó megjegyzések nem külsődle-ges illusztrációi az önmagukban is megálló elgondolásoknak, hanem belső összetevőjüket alkotják. Magától értetődő persze, hogy ez a fajta történeti utalásrendszer mára egészen belső összetevőjévé vált a „tudo-mányos” teológiának, sőt sokszor helyébe is lép az önálló gondolkodás-nak, de a teljes hagyomány megértésének átfogó igénye csak egészen ritkán épül be a teológiai reflexió belső terébe. A nagy vitapartner és el-lenfél, Karl Barth már a hatvanas évek derekán felfigyelt arra, hogy a fi-atal lutheránus teológusnál a „bámulatos olvasottság” a „legapróbb részletekben sem kudarcot valló élelméjűséggel” párosul.⁴⁸² Másrészt Pannenberg különleges nagysága nemcsak abban nyilvánul meg, hogy

⁴⁸² KARL BARTH, *Briefe 1961–1968*, Zürich 1979, 563.

a rendszeres teológia valamennyi területén önálló elgondolásokkal lép fel, de abban is, hogy élénk és termékeny viszonyt alakít ki a természet-tudománnyal, különösen az elméleti fizikával (még ha elgondolásai nem is mindig találnak pozitív befogadásra),⁴⁸³ a keresztény vallásosság igényeire is érzékeny, és tántoríthatatlan ökumenikus érdeklődés mozgatja, akár kedvezőtlen körülmények között is (Németországban például a csekély mértékű tetszéssel találkozó limai dokumentum védelmezői közé tartozott). Az evangélikus olvasókat meglepheti, mennyire éles bírálattal illeti Luther gondolkodását, s látszólag mennyire kevésbé érvényesíti az olyan modelleket, mint amilyen a törvény és az evangélium kettőssége, abban a meggyőződésben, hogy „bár a lutheránus hagyomány tanbeli alapelvei számos nemzedéket vezettek be a keresztény hitbe, nem jelentik nagyobb mértékben az igazság garanciáját, mint például a római katolikus tanok; az evangélium igazsága csak magában Jézus Krisztusban található meg.”⁴⁸⁴ Ráadásul Pannenberg egészen konkrét filozófiai meggyőződéseket ápol, s a filozófiát már fiatalon rendkívül fontosnak tartotta: tudjuk, hogy huszonnégy évesen néhány társával felkereste a Fekete-erdőben Martin Heideggert, hogy a metafizika lehetőségéről beszélgesse vele.⁴⁸⁵ Végül nem elhanyagolható, hogy gondolkodási stílusában olyan koncentráció, olyan összetettség és olyan magas fokú absztrakció figyelhető meg, amely még az akadémiai teológia berkein belül is kivételesnek számít.

Tartalmi szempontból talán két olyan mozzanat emelhető ki, amely nemcsak időszerűvé, de a jövő szempontjából is termékeny ígéretet hordozóvá avatja a pannenbergi gondolkodást. Az egyik mozzanat az újkori, konkrétan a reformáció utáni, még konkrétan a 17. századdal kezdődő európai szellemi folyamatokkal létesített viszony igénye. Ebben látszólag szintén nincs semmi kivételes és meglepő, hiszen aligha van

⁴⁸³ Lásd erről CAROL RAUSCH ALBRIGHT - JOEL HAUGEN (szerk.), *Beginning With the End: God, Science, and Wolfhart Pannenberg*, Peru (Ill.), 1997.

⁴⁸⁴ WOLFHART PANNENBERG, *A Response to My American Friends*, in CARL E. BRAATEN - PHILIP CLAYTON (szerk.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Minneapolis 1988, 313–336, 315.

⁴⁸⁵ GUNTHER WENZ, *Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg*, in UÖ (szerk.), *Vom wahrhaft Unendlichen*, Göttingen 2016, 15–70.

olyan teológus, aki függetlenedni próbálna az újkori fejleményektől. A döntő pontot azonban ezen a téren Pannenbergnél „az isteneszme fokozatos antropologizálódásának”⁴⁸⁶ tudomásul vétele alkotja. Meggyőződése szerint az újkori vallásháborúk következtében a társadalom egységesítő funkcióját többé betölteni nem tudó és ezért fokozatosan privatizálódó vallásnak óhatatlanul önmaga általános emberi érvényességének kimutatásával kellett igazolnia magát, „az általános emberi érvény kérdése lett ugyanis az újkorban az a talaj, amelyen eldönthető az egymással vitát folytató felfogások legitimitása, ahogyan a középkori társadalomban a keresztény kinyilatkoztatás töltötte be ezt a szerepet”.⁴⁸⁷ Más szóval újkori szétszakítottságában a kereszténységnek csak akkor volt esélye önmaga elfogadtatására, ha igazolni tudta saját emberi, antropológiai jelentőségét. Ezért az ember és az értelem iránt tanúsított érdeklődés „nem a keresztény Istennel szembeni titáni lázadással” egyenértékű, hanem „az egyetlen rendelkezésre álló kiutat jelentette abból a gyötrelmes helyzetből, amely a középkori kereszténység szakadásából és az erre következő vallásháborúkból következett”.⁴⁸⁸

Természetesen lehet vitát folytatni arról, hogy a vallásháborúknak nevezett konfliktusok valóban elsődlegesen vallási meghatározottságúak voltak-e, vagy az elnevezés csupán a 18. század utólagos és egyoldalú értelmezéséből fakad, de fontosabb ennél, hogy Pannenberg teljes mértékben el kívánja sajátítani ezt az antropológiai szemléletváltást, ám hangsúlyozottan kritikai formában. Abban a korban, amelyben Isten és a kinyilatkoztatás már nem általánosan elfogadott, hanem csak az ember számít egyetemesen elfogadott jelenségnek, maga a teológia is csak „általános antropológiai kutatások talaján tudja megalapozni magát”,⁴⁸⁹ de erre oly módon kell vállalkoznia, hogy magukból az alig áttekinthető bőségben születő antropológiai felismerésekből kell kibontania az isteneszme és a vallás belső antropológiai jelentőségét – amivel az is

⁴⁸⁶ W. PANNENBERG, *Anthropologie und Gottesfrage*, in Uő, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978², 9–28, 11.

⁴⁸⁷ Uő, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 14.

⁴⁸⁸ Uő, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, 26.

⁴⁸⁹ Uő, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 15.

együtt jár, hogy téves és fogyatékos redukciónak kell minősítenie minden olyan szemléletmódot, amely nem számol azzal, hogy a vallás jelensége szervesen és lényegileg hozzátartozik az ember természetéhez. Wolfhart Pannenberg tehát arra vállalkozik, hogy mérhetetlen türelemmel és hatalmas erőfeszítéssel áttekintse mindazt, amit az újkori (filozófiai, pszichológiai, szociológiai és történeti) gondolkodás elmondott az emberről, s ezekből a tartalmakból úgy bontsa ki a vallás elidegeníthetetlen antropológiai jelentőségét, hogy folyamatosan rámutat azokra a korlátokra, amelyek az egyes gondolkodásformáknál jelentkeznek.

Ez az úgyszólván az újkorral együtt haladva az újkor ellenében kidolgozott gondolati program már eleve a gyökerénél magán a teológián belül sem boldogul éles szembenállások nélkül. Ha a teológiai köztudatban van általánosan ismert tény Wolfhart Pannenberggel kapcsolatban, hát alighanem az, hogy az 1961-ben a szerkesztésében és irányadó írásával megjelent *Offenbarung als Geschichte* [A történelemként felfogott kinyilatkoztatás] című kötet új kezdet megteremtésére tett kísérletet: a történelem fogalmát és jelenségét középpontba állító szemléletmód szakítani kívánt a „reménytelenül felszínesnek” minősített századfordulós liberális protestantizmussal szembehelyezkedő dialektikus teológia két ágával, mind a történelemre végső soron érzéketlen bultmanni gondolkodással, mind a Karl Barth nevéhez kötődő, radikálisan kinyilatkoztatás-központú szemléletmóddal. A két megközelítésmód egyaránt azért tűnt kifogásolhatónak a viszonylag rövid kötet szerzőinek, főként a szerkesztőnek, mert a történelemtől függetlenedve hitbeli szubjektivizmusnak ad teret: ha a keresztény hit elveszti értelmes megindokolhatóságát, és a történelmi eseményektől független pusztá döntésben merül ki (Bultmann), az éppoly végzetesen megpecsételi újkori sorsát, mint ha a vallás általános valóságát elhanyagolva azt a látszatot kelti, hogy a hitet vállaló emberek nem objektív igazsághoz, hanem szubjektív preferenciáikhoz ragaszkodnak (Barth). Ami Pannenberg későbbi antropológiai tájékozódásának motorjául szolgált, az tehát már korai programnyilatkozatában is megnyilvánult. A második világháború előtti két nagy kísérlettel szemben pedig „egyrészt újra felfedezte az egyetemes történelmet, amelyet az isteni kinyilatkoztatás átfogó közegeként fogott fel, másrészt kimutatta a hit minden decizionizmus fölött álló ér-

telmességét”.⁴⁹⁰ Érdekes megfigyelní, hogy ezeket a célkitűzéseit még az életmű csúcsának tekinthető *Rendszeres teológia* lapjain is szüntelenül Barthtal vitázva valósította meg, s a nagy svájci dogmatikussal folytatott vita szinte önálló alrétéget alkotja a háromkötetes szövegnek (ami akár a nem szűnő függőség jeleként is értékelhető⁴⁹¹).

A kinyilatkoztatás fogalmát Pannenberg oly módon kapcsolta össze a történelemmel, hogy Isten önfeltárását mindenekelőtt történelmi cselekvésében fedezte fel, mivel „a Biblia tanúságai szerint Isten önkinyilatkoztatása nem közvetlenül, például teofánia formájában, hanem közvetetten, Isten történelmi tettein keresztül valósult meg”.⁴⁹² Minthogy az isteni kinyilatkoztatás egyes számú fogalmának az egyetemes történelem egyes számú fogalma felel meg (hiszen a konkrét eseményekben keresett kinyilatkoztatási mozzanatok sokfélesége teológiai szempontból elhibázza Isten önkinyilatkoztatásának értelmét), nem meglepő az az állítás, hogy „a történelem a keresztény teológia legátfogóbb horizontja”.⁴⁹³ Ez a megközelítésmód természetesen nyomban felveti azt a kérdést, hogy az isteni kinyilatkoztatást a történelem egyetemes kiterjedésével azonosító felfogás hogyan fedezhet fel abszolút kinyilatkoztatást Jézus Krisztus véges és konkrét történetében. Erre a kérdésre Pannenberg elővételezés-fogalma, a történelmi vég elővételezéséről kidolgozott elmélete ad választ: mivel „Jézus Krisztus történetében a vég már előzetesen megtörtént”, Jézus Krisztus története, különösen a feltámadása egységbe fogja az egész történelmet, feltárja a lényegét, azaz történelmi rendeltetését, s ily módon annak ellenére is abszolút jelentőséggel rendelkezik, hogy Isten önkinyilatkoztatása nem merül ki benne.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ G. WENZ, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003, 10.

⁴⁹¹ THORSTEN WAAP, *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 2008, 322–327.

⁴⁹² W. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in Uő (szerk.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 91.

⁴⁹³ Uő, *Heilsgeschehen und Geschichte*, in Uő, *Grundfragen systematischer Theologie*, 1. kötet, Göttingen 1979³, 22–79, 22.

⁴⁹⁴ Uő, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, 103.

Különös jelentősége van annak, hogy az elővételező értelemmegragadás Jézus Krisztus feltámadásának esetében megfigyelhető struktúráját Pannenberg egyetemes körűre tágítja, azt állítva, hogy a történelem során a megértés minden formájához hozzátartozik az előrenyúlás és az anticipáció. Nagyon érdekes, hogy a megismerés általános érvényű folyamatát elsősorban krisztológiai alapon világítja meg, hiszen „a Krisztus-esemény prolepsze érthetővé teszi általában a létező és különösen a szellemi aktusok proleptikus struktúráját”.⁴⁹⁵ Az egyes események és jelenségek értelmének megragadása ugyanis csak annak a végpontnak az elővételezése révén lehetséges, amely végérvényesen fényt derít a szóban forgó értelemre, mivel csak az események vége és ebben az értelemben vett teljessége lehet az értelem megmutatkozásának végérvényes közege, elvégre „csak a végpont alapján válik láthatóvá a zajlása során ellentmondásoktól hemzseggő folyamat egysége, ezzel együtt viszont minden egyes mozzanat valódi jelentése is; hogy micsoda egy adott dolog, az csak a jövőjéből derül ki, abból, amivé lesz”.⁴⁹⁶ Hogy ez a létezők lényege és időbeli kibontakozása között feltételezett összefüggés mennyiben kezd ki a hagyományos nyugati (vagy legalábbis a hagyományos keresztény) filozófia alapjait, arról megint csak érdemes lenne vitát nyitni, ám fontosabb, hogy az ily módon a rész és az egész kettősségével operáló és az igazság egységét biztosítani kívánó pannenbergi gondolkodás az elővételezés fogalmát „kulcsfogalomnak”⁴⁹⁷ megtevé a „jövő hatalmának” jegyében áll.⁴⁹⁸

És ezzel máris gondolkodásmódjának másik olyan tartalmi eleménél vagyunk (az elsőt az antropológiai érdeklődés képezte), amely tartósan iránymutató lehet a teológia számára. Az egyetemes történelem és az annak végpontját alkotó végidő, az abszolút jövő valóságával szervesen

⁴⁹⁵ Uő, *Nachwort*, in Uő (szerk.), *Offenbarung als Geschichte*, 143.

⁴⁹⁶ Uő, *Was ist Wahrheit?*, in Uő, *Grundfragen systematischer Theologie*, 1. kötet, 218–221.

⁴⁹⁷ EBERHARD JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 204–235, 207.

⁴⁹⁸ JÜRGEN MOLTSMANN, *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, in K. KOSCHORKE - J. MOLTSMANN - W. PANNENBERG, *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, München 2004, 11–22, 14.

összefüggő szentháromságtanról van szó. Wolfhart Pannenberg antropológiai alapú teológiájának egész nagyszerűsége akkor mutatkozik meg igazán, amikor kiderül, hogy a keresztény hit minden elemét következetesen szentháromsági összefüggésbe kívánja helyezni, és ezzel párhuzamosan olyan tanítást is ki akar dolgozni a Szentháromságként felfogott keresztény Istenről, amelynek több ponton újdonságai vannak a korábbi elgondolásokhoz képest. Ebből a szempontból minden további nélkül a 20. század hatvanas éveitől kibontakozó nagy szentháromságtani reneszánsz kontextusába illeszthető, amelyen belül egészen önálló helyet foglal el.

Kiindulópontja mindenekelőtt abban jelölhető meg, hogy elhibázottnak ítéli azt a szentháromságtan egész nyugati hagyományán végigvont „kísérletet, amely Isten egységéből igyekszik levezetni a Szentháromságot”, főként azt a legkésőbb Canterburyi Anzelmtől fogva elterjedt erőfeszítést, amely a szellem fogalmát teszi meg a szentháromsági személyek levezetésének alapjává. Pannenberg szerint ugyanis „a szentháromsági különbségeket a szellem fogalmából, a szellemnek az öntudat modellje szerint elgondolt szubjektivitásából levezető eljárás legfeljebb az önmagának tudatában lévő egy szellemen belül létező különböző módusokhoz jut el, a személyek hármasságához viszont már nem”.⁴⁹⁹ Ezt az Ágostonnal útjára induló és formális szempontból egészen „a keresztény vallást a felvilágosodással szemben elvesztett trónjára visszahelyező”⁵⁰⁰ Hegelig nyomon követhető eljárást Pannenberg elsősorban – nem meglepő módon – Karl Barthnál fedezi fel. „Barth sem elsődlegesen exegetikai eredmények, vagyis például Jézusnak az Atyához fűződő történelmi viszonya alapján dolgozza ki a szentháromságtanát, hanem a kinyilatkoztatás fogalmának belső logikájával érvel: nézete szerint ugyanis a kinyilatkoztatás fogalmában meg kell különböztetnünk az alanyt, az állítmányt és a tárgyat, vagy másképpen

⁴⁹⁹ W. PANNENBERG, *Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre*, in INGOLF U. DALFERTH et al. (szerk.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. FS Eberhard Jüngel zum 70. Geburtsag*, Tübingen 2004, 417–426, 423.

⁵⁰⁰ UÖ, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in UÖ, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 78–113, 93.

a kinyilatkoztatót, a kinyilatkoztatást és a kinyilvánultságot.”⁵⁰¹ Hiába határolódott el tehát Barth Ágoston és Hegel eljárásától, ő maga is „az önmagát kinyilatkoztató isteni szubjektum önobjektiválását” juttatja érvényre, „vagyis ugyanazt a struktúrát, mint Hegel”.⁵⁰² És pontosan ezzel a felfogással kíván szakítani Pannenberg. „Az önmagát tételező szubjektivitás modelljének nincs helye Isten trinitárius életében”⁵⁰³ – ennél világosabban nem is fogalmazhatna.

A szentháromságtani struktúrákat a szellem (vagy akár a szeretet) eszméjéből levezető eljárásokat elutasítva természetesen egyetlen lehetőség maradt a szentháromságtan alapjának megjelölésére: az üdvtörténet tényezőiből, konkrétan Jézusnak az Atyához fűződő viszonyából, majd ennek alapján, pontosabban ezzel együtt kettejüknek a Lélekhez fűződő személyes viszonyából kell kiindulnia. Ez az a kiindulási keret, amelyet nélkülözhetetlennek ítél, és ezt hangsúlyozva lényegében azzal a 20. század második felében hallatlan hatástörténetet magáénak mondható szentháromságtani szemléletmóddal kerül szembe, amely kizárólag a szentháromsági személyek eredési viszonyait állítja középpontba: Karl Rahner teológiájával.⁵⁰⁴ A katolikus szerzőtől eltérően nem kívánja „izolálni”, vagyis kizárólagos jelentőséggel felruházni a Szentháromság eredési viszonyait, hanem olyan megközelítésmódot érvényesít, amely a bibliai állításokra támaszkodva a szentháromsági személyek között fennálló összetett viszonyrendszer alapján „a szentháromsági személyek közötti kapcsolatok kölcsönösségét” emeli ki, „azt a kölcsönösséget, amely háttérbe szorul, ha a Fiú és a Lélek személyét kizárólag az Atyához fűződő »eredési relációjuk« alapján határozzuk meg”.⁵⁰⁵ Az eredési viszonyokat az üdvtörténetben felismerhető konkrét viszonyok-

⁵⁰¹ Uő, *Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, in Uő, *Grundfragen systematischer Theologie*, 2. kötet, 96–115, 101.

⁵⁰² Uő, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 256.

⁵⁰³ Uő, *Der Gott der Geschichte*, in Uő, *Grundfragen systematischer Theologie*, 2. kötet, 112–128, 124.

⁵⁰⁴ KARL RAHNER, *A Szentháromság. Az üdvtörténet eredendő, transzcendens alapja* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2006.

⁵⁰⁵ W. PANNENBERG, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität*, in *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 236–246, 239.

kal kiegészítve Pannenberg belső logikával jut el ahhoz a felismeréshez, hogy a három személyt „nemcsak egyszerűen az egy isteni szubjektum különböző létmódjaiként, hanem szükségképpen önálló cselekvési központok életfolyamataiként kell felfognunk”.⁵⁰⁶ A személyek közötti kölcsönös viszonyok összefoglaló megnevezéseként pedig írásaiban idővel a szentháromsági személyek önmegkülönböztetésének fogalma vált meghatározóvá.

Az önmegkülönböztetés tehát azt fejezi ki, hogy a szentháromsági személyek között kölcsönös kapcsolat van, azaz viszonyuk nem csupán egyirányú (ez a látszat adódna, ha kizárólag az eredési összefüggéseket tartanánk szem előtt). A kölcsönös kapcsolódást Pannenberg kiindulópontjának megfelelően természetesen magában az üdvtörténetben fedezi fel. A Fiú, a Lélek és az Atya közötti kapcsolatot tükröző bibliai szakaszokról kifejtett elgondolásai a modern teológia legszebb vívmányai közé tartoznak, amelyek a dogmatikai igényű bibliamagyarázat olyan példáit állítják elénk, amelyekben mindennél tisztábban megfigyelhető Wolfhart Pannenberg tartózkodó, háttérbe húzódó, mégis odaadó hívő magatartása.

De a kölcsönös viszonyoknál többet is elmond az önmegkülönböztetés fogalma. Azoknak a bibliai állításoknak az alapján, amelyek szerint az Atya a teljes isteni ítéletet és hatalmat átadta a Fiúnak, a Fiú pedig eszkatologikus aktussal mindent vissza fog adni neki, Pannenberg az Atya és a Fiú viszonyának kölcsönösségén túl azt a következtetést is levonja, hogy „amikor uralmát az Atya ráruházza a Fiúra, királyi méltóságát aláveti annak, függővé teszi attól, hogy a Fiú megdicsőíti őt és küldetésének végrehajtásával megvalósítja az Atya uralmát. Az Atya tehát nem csupán azzal különbözteti meg magát a Fiútól, hogy megszüli a Fiút, hanem azzal is, hogy »mindent átadott« a Fiúnak, minek következtében országa és így saját istensége immár a Fiútól függ”.⁵⁰⁷ Ily módon tehát nemcsak a Fiú üdvtörténeti küldetése és az eszkatologikus beteljesedés hatja át és feltételezi teljesen egymást, hanem Pannenberg azt is kijelenti, hogy „nemcsak a Fiú és a Lélek függ az Atyától, mint »az istenség forrásától«, hanem az Atya atyasága és istensége is függ a Fiútól

⁵⁰⁶ Uő, *Rendszeres teológia*, 1. kötet (ford. Görföl Tibor), Budapest 2005, 244.

⁵⁰⁷ Uo. 240.

és a Lélektől, még ha nem is ugyanolyan módon”.⁵⁰⁸ Éppen ezért az Atya monarchiája, amelyet Pannenberg mindig hangsúlyoz, a Fiú és a Lélek közvetítésétől függ, s a Fiú és a Lélek üdvtörténeti cselekvésénél fogva „a szentháromságos Isten egységének kérdése nem válaszolható meg az üdvtörténet figyelembevételével nélkül”, vagyis a teológiának „az Isten örök lényegében fennálló hármasságot össze kell kapcsolnia Isten történelmi kinyilatkoztatásával, minthogy utóbbi nem tekinthető különlegesnek istenségéhez képest”.⁵⁰⁹ Ha pedig a Szentháromság tényleges valója szerint jelen van az üdvtörténetben, istensége azonban csak az Ország eszkatologikus jövőjében nyilvánul ki és igazolódik végérvényesen, akkor az üdvtörténeti Szentháromság az immanens elővételezésének, prolepszisének tekinthető, és ennyiben beszélhetünk Pannenberg-nél „a szentháromsági istentan eszkatologikus meghatározottságáról”.⁵¹⁰

Most már együtt van minden, ami szükséges annak megértéséhez, ami a történelem, a szentháromságtan, a krisztológia és az antropológia összefonódásának formájában Wolfhart Pannenberg egyik legeredetibb elgondolását jellemzi. Az ember istenképiségéről kidolgozott elméletéről van szó, amelynek jelentőségét már viszonylag korán párhuzamba állította azzal, ami a bűnről mondható el keresztény szempontból.⁵¹¹ A *Rendszeres teológia* második kötetének teremtéstani és antropológiai fejtegetései számos olyan elgondolást tartalmaznak, amelyet mintha még nem aknázott volna ki, és főként nem gondolt volna tovább korunk teológiája, jóllehet csupán egyetlen olyan gondolatrendszer található még (véleményem szerint Hans Urs von Balthasaré), amely hasonló ígéretekkkel lép fel. A következők során néhány konkrét pontban ezeket a sokszor provokációval is felérő ígéreteket próbálom összefoglalni.

Először is Pannenberg belső összefüggést feltételez a Fiú belső szentháromsági helyzete és a teremtés struktúrái között. „A Fiú az eredete

⁵⁰⁸ Uő, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität*, 239.

⁵⁰⁹ Uő, *Rendszeres teológia*, 1. kötet, 250.

⁵¹⁰ CHRISTINE AXT-PISCALAR, *Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's*, in *Kerygma und Dogma* 45 (1992), 130–142, 134.

⁵¹¹ W. PANNENBERG, *Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen*, in Uő, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, 7–22.

mindennek, ami különbözik az Atyától, és ezért az is tőle ered, hogy a teremtmények önállóak a Teremtővel szemben.”⁵¹² E mondat könnyen azt a benyomást keltheti, hogy egyoldalúan azzal állunk szemben, amit az elmúlt évtizedekben az alulról kiinduló krisztológiától megkülönböztetett, felülről kiinduló krisztológiának volt szokás nevezni. A két elnevezés főként a hetvenes években volt általános, és arra a különbségre utalt, hogy egyrészt eleve feltételezni lehet Isten szentháromsági létét és a három személy közötti viszonyokat, majd ebből kiindulva lehet eljutni a történelem terében megjelenő, emberré váló egyik személy sajátos létállapotáig, másrészt az is lehetséges, hogy a Názáreti Jézus földi életéből és önértelmezéséből kiindulva próbáljuk megvizsgálni a megtestesülés és a szentháromságtan igazságát. Wolfhart Pannenberg is alkalmazza ezeket a kategóriákat, de kettősségükből olyan teológiai eljárással talál kiutat, amely összhangban van egész gondolkodásának univerzális természetével. Az egész életmű egyik kulcsszövegének tekinthető, *Christologie und Theologie* című írásában azt a kérdést teszi fel, miként találhatunk megoldást az alulról és a felülről kiinduló krisztológiának arra a zsákutcájára, amely abból következik, hogy mindkét megközelítésmód kénytelen olyan istenfogalommal számolni, amelyet nem a bibliai kinyilatkoztatás alapján nyer. Ha ugyanis a teológia felülről indul ki, akkor látszólag eleve tisztában van Isten létszerkezetével és létezés módjával, s ehhez képest már tesz szert többletismeretre abból, amit az egyik személy megtestesülésével kapcsolatban a Bibliából megtud. Ha viszont alulról indul ki, azért kerül nehéz helyzetbe, mert Jézus Krisztus igehirdetése igazságának megállapításához és megítéléséhez már eleve rendelkezésre álló istenfogalmat kell kritériumként használnia, azaz a jelek szerint ismét csak gond nélkül boldogul a bibliai kinyilatkoztatás tartalma nélkül. Hogyan található megoldás arra a dilemmára, hogy akár felülről, akár alulról indulunk ki, a jelek szerint nem tudunk behatolni abba a körbe, amely Isten önmagában vett léte (az immanens Szentháromság) és Isten történelmi kinyilvánulása (az üdvtörténeti Szentháromság) között áll fenn?

Az említett tanulmányban adott válasz egész teológiai világot nyit meg: Pannenberg szerint nem tudunk behatolni ebbe a körbe, de nem is

⁵¹² Uő, *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 30.

szükséges, mivel teremtettségünknel fogva eleve benne vagyunk. Annak, hogy „a világ és az emberiség eleve az isteni életnek abban a körében létezik, amelybe kívülről nem lehet behatolni”,⁵¹³ felmérhetetlenül jelentős következményei vannak: pozitív értelmet nyer a kereszténységtől különböző vallások világa, és teológiai jelentőségre tesz szert a vallástörténet, amelynek folyamán nem kudarcra ítélt emberi erőfeszítések követik egymást az isteni valósághoz való eljutásra, hanem maga az isteni valóság tesz erőfeszítést arra, hogy megjelenjen az emberek világában (úgy vélem, ehhez a meggyőződéshez sem a rendszeres teológia, sem az úgynevezett vallásteológia nem tudott még érdemben kapcsolódni), s az ember eleve, a teremtettségénél fogva (azaz nem csupán hívő keresztényként) az isteni életnek abban a körforgásában áll, amely összeköti Jézust az Atyával, ezért pedig a vallástörténet és az antropológia eleve utat nyit Jézus emberisége felé, amelyet teljes egészében az Atyához fűződő viszonya határoz meg. Az antropológia fentebb említett kultúrtörténeti és szellemi történeti jelentősége ily módon szentháromságtani igazolást nyer, vagy másként fogalmazva: szentháromságtani összefüggésbe torkollik. Benyomásaim szerint ezt a teológiai ajánlatot a keresztény gondolkodásnak még nem sikerült érdemben kiaknáznia és kibontania.

Ezzel a megközelítésmóddal mindenesetre szervesen összefügg mindaz, amit Pannenberg Jézus Krisztus emberségéről mond. Meggyőződése szerint Jézus emberségében pontosan azért tud megnyilvánulni az immanens szentháromsági Fiú, mert Jézus mindenestől elfogadja az ember teremtményi határait és a teremtményi végességet, önmagát az Atyától megkülönböztetve kizárólag az Atyát ismeri el Istennek, nem törekszik tehát arra, ami az ember saját létét elhibázó bűnösségének kulcsa: nem törekszik saját végességének határait áttörve Isten helyzetébe helyezkedni. Ez az üdvtörténetben felismerhető magatartás az önmegkülönböztetés és az Atya feltétlen elismerésének szempontjából megfelel Jézus örök istenfiúságának, sőt egyben az ember és a világ létrejöttének elve is: „A Fiú az Atya vele szemben tanúsított szeretetének megfelelő módon megkülönbözteti magát az Atyától, csakis az Atyának adja azt a dicsőséget, hogy az egy Isten legyen – és ebben az aktusban gyökerezik

⁵¹³ Uő, *Christologie und Theologie*, in Uő, *Grundfragen systematischer Theologie*, 2. kötet, 129–145, 135.

a teremtmények Istentől különböző és önálló léte. Amikor ugyanis az önmagát az Atyától alázasosan megkülönböztető örök Fiú kilép az istenség egységéből, engedve, hogy csak az Atya legyen Isten, akkor jön létre az Atyától különböző teremtmény, pontosabban az a teremtmény, amelyben tudatosul, hogy kapcsolatban áll Istennel mint Atyjával és Teremtőjével: ekkor jön létre tehát az ember. Az emberrel azonban együtt jár a világ léte is, mivel a világ feltétele az ember lehetőségének.⁵¹⁴ Ismereteim szerint Hans Urs von Balthasaron kívül nincs még egy olyan jelentős teológus a 20. században, aki hasonlóképpen az immanens isteni viszonyok összefüggésébe helyezné magának a világnak a létezését.

Az emberi istenképiségről kifejtett pannenbergi okfejtés második különleges eleme a bibliai tartalmak exegetikai igényű és dogmatikai tartalmú elemzésében jelölhető meg. Tudható, hogy Gerhard von Rad nemcsak a történelem bibliai jelentőségére hívta fel a fiatal Pannenberg figyelmét, de a szövegmagyarázat terén is (persze nem kritikátlanul elfogadott) hatással volt rá,⁵¹⁵ s ez a *Rendszeres teológiának* a *Teremtés könyvének* szakaszait vizsgáló is fejtegetéseiben is megfigyelhető. Az ember teremtésével kapcsolatban középponti jelentőséggel bíró kifejezések értelmének feltárásában fontos szerepe van a héber szavak rekonstruálható eredeti jelentésének, s ezekből az alapjelentésekből komoly elvi következmények adódnak. A lélekkel fordított *nefes* esetében például fontosnak bizonyul, hogy az eredeti „torok” jelentés az emberi vágyakozásra, sóvárgásra, rászorultságra és kibontakozási igényre utal, s főként arra, hogy a lélek nem önálló, hanem rászorul arra, hogy más éltesse. Az emberi életnek ez a kifelé irányuló (excentrikus) jellege azután nyomban hallatlanul tág összefüggésekbe kerül. Egyrészt azzal a legkéseőbb a 18. századtól alapvetőnek számító kérdéssel kapcsolatban, hogy mi biztosítja az emberi tapasztalat egységét, Pannenberg nem hajlandó elfogadni azt a választ, hogy maga az emberi én a tapasztalati világ egységének alapja, hanem egészen szokatlan módon az isteni Lélekben jelöli meg a tapasztalat végső alapját. Ahogyan az éntől különböző létező-

⁵¹⁴ Uő, *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 31.

⁵¹⁵ Uő, *Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads*, in Gerhard von Rad. *Seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden von H. W. Wolff, R. Rendtorff, W. Pannenberg*, München 1973, 37–54.

ket észlelve az ember a Fiú Atyától való önmegkülönböztetésében részesedik, amely létesítő elve és forrása a teremtményi létnek, úgy az értelem számára a megkülönböztetett dolgok egységét ugyanúgy a Lélek biztosítja, ahogyan a belső isteni életen belül is az egymástól különbözők egységét jelenti.⁵¹⁶ Ezt a bibliai kifejezésekből kiindulva a tapasztalat egységének kanti kérdését új módon megválaszoló és a szentháromsági étellel összefüggésbe hozó elgondolás már önmagában rendkívül szokatlannak és különlegesnek hat, de még összetettebbé és koherensebbé válik, amikor kapcsolatba kerül az egyes létezők, sőt az egész valóság végső időbeli beteljesedésére és a végső teljesség történelmi elővételezésére vonatkozó elgondolásokkal, mégpedig a személyes létezés összefüggésében. A személyesség Pannenberg szerint az egyéni élet igazságának és egészének megjelenésével egyenértékű, s lényegében azért lehetünk önmagunk, mert már elővételezve előrenyúlunk egész létezésünk igazságára, életünk egészének az idő folyamatában lezárultan soha meg nem jelenő identitásában.⁵¹⁷ Ennél szerveesebben már nem fonódhatna össze az antropológia, a krisztológia, a szentháromságtan és a megismerés elővételező struktúrájáról alkotott elmélet. Bámulatos szellemi teljesítménnyel állunk szemben, amelynek horderejét és teherbírását mérlegre kell majd még tennünk a jövőben.

A harmadik tényező, amelyet szeretnék kiemelni, már az ember istenképiségének tényleges tartalmával függ össze. Ezen a ponton is a már bemutatott eljárások, megközelítésmódok és teológiai területek összefonódásával találkozunk. A *Rendszeres teológia* nagy antropológiai fejezete nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy a bibliai teremtetéstörténetben említett képmásíságot és a Jézus Krisztust az Atya képmásának nevező újszövetségi felfogást összekapcsolva igazolja a jézusi képmásíságot egyetemes antropológiai jelentőségét. A gondolatmenet kiindulási pontja ismét exegetikai természetű: arra mutat rá, hogy az ószövetségi elbeszélésben nem egyértelmű az emberi istenképmásíságának konkrét tartalma (mivel a szöveg elsősorban az ember hatalmi és uralmi státuszának kidomborítására törekszik), s a szövegek alapján nem is igazolhatók azok a teológiatörténet során kialakult elképzelések, melyek sze-

⁵¹⁶ Uő, *Rendszeres teológia*. 2. kötet, 135.

⁵¹⁷ Uo. 156–159.

rint az ember istenképiségét a szellemi lélek (skolasztika, reformátorok), a férfi és a nő kettőssége (Barth) vagy az egyenes járás (patrisztika, Eberhard Jüngel) biztosítja. Ezzel szemben Pannenberg azt hangsúlyozza, hogy a keresztény teológiának a vonatkozó ószövetségi szakaszt kötelessége a Jézus Krisztus istenképiségére és az embernek erre a képmásra való átalakulását hangsúlyozó újszövetségi szakaszok fényében olvasnia, tudatosítva, hogy Isten képmása eredendően és alapvetően maga a megtestesült *Logosz*. Ennek a ténynek a következményei kétféleképpen maradtak homályban a teológia története során: egyrészt annak következtében, hogy egyesek a még meg nem testesült *Logoszt* (a *logosz aszarkoszt*) tekintették az Atya képmásának, másrészt annak folyományaként, hogy az ember istenképiségét a nyugati gondolkodás a kései patrisztikától fogva nem a *Logossal*, hanem az egy isteni lényeggel vagy az egész Szentháromsággal hozta összefüggésbe – mindkét eljárásnak az volt a következménye, hogy az antropológia és a krisztológia útjai elváltak egymástól.⁵¹⁸ Ezzel szemben, állítja Pannenberg, ha figyelembe vesszük, hogy az *Ószövetség* szerint az ember nem Isten képmásaként, hanem Isten képmására van teremtvé, s ezt a kitéltet összekapcsoljuk az említett újszövetségi szakaszokkal, akkor kellő alapunk van annak kijelentéséhez, hogy az ember arra az isteni képmásra van teremtvé, aki maga a megtestesült és a történelemben fellépő Fiú. Nem szükséges hangsúlyozni, milyen alapvető változást hoz magával ez a meggyőződés abban az emberképben, amely a megtestesüléstől függetlenül igyekszik meghatározni az ember lényegét és rendeltetését (hasonló, de nem azonos törekvés mozgatja a katolikus gondolkodásban Karl Rahner egész teológiáját, amelynek értelmében az antropológia fogyatékos krisztológia, a krisztológia pedig beteljesült antropológia⁵¹⁹).

De nemcsak az ember lényegéről a Fiú megtestesülésétől függetlenül kialakított felfogáshoz képest gyökeresen új ez a megközelítésmód, hanem annak a kereszténységtől látszólag elválaszthatatlan elgondolásnak is búcsút int, mely szerint történetének kezdetén az ember tökéletes képmása volt Istennek, akihez tökéletesen hasonló is volt, ám a bűn következté-

⁵¹⁸ Uo. 164.

⁵¹⁹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in UÓ, *Sämtliche Werke*, 12. kötet, Freiburg 2005, 261–301.

ben megszűnt kezdeti integritása, s csak a megváltás következtében állt helyre ismét. A teológiatörténeti közhelyek közé tartozik, hogy főként a görög patrisztika a bűnbeesés után is megmaradó istenképiségtől eltérően a hasonlóságot már száműzte a posztlapszaris állapotból, és nem mindig tudott belső kapcsolatot látni a Fiú és az ember istenképisége között (bár nemcsak Keleten, de Nyugaton is voltak ezzel ellentétes kísérletek⁵²⁰), majd főként a reformáció teológiája bonyolódott nehézségekbe a kérdéssel kapcsolatban, mivel a hasonlóságot és képmásiséget elválaszthatatlannak ítélve a hasonlóság megszűnésével együtt a képmásiséget is száműznie kellett az ember létszerkezetéből, s ezért annak érdekében, hogy megőrizze az immár nem képmásként létező ember emberségét, az ember természetét és lényegét tekintve csak járulékos jellegűnek minősíthette, hogy az ember Isten képmásaként létezik. Wolfhart Pannenbergnél viszont teljesen új horizontra kerül az egész problematika. Nem a történelem kezdetén helyezkedik el a tökéletes istenképiség, hanem teljesedésre váró rendeltetése az embernek, hogy Isten képmásává *váljon*. Ez az ember rendeltetése, amelynek teljesedése a történelemben Jézus Krisztussal kezdődött meg: az embernek immár Jézus Krisztus képmásiségében kell részesednie, más szóval át kell alakulnia arra a képre, amely maga Jézus Krisztus. Mivel pedig Jézus Krisztus egész létállapotának az Istennel való teljes közösség a legalapvetőbb meghatározója, az ember ily módon felfogott rendeltetése is abban jelölhető meg, hogy teljes közösségbe kell kerülnie Istennel. Az istenképiség történelmi kialakulásának gondolatát Pannenberg már a „nagy antropológia” lapjain is kifejtette (nagyreszt a „modern filozófiai antropológia kiindulási pontjának”⁵²¹ tekintett Herderhez kapcsolódva), de a következő két évtized folyamán új elemekkel, vagy legalábbis új hangsúlyokkal egészítette ki.

Már csak két ilyen hangsúly rövid bemutatása tűnik kivitelezhetőnek. Az egyik az emberi istenképiség közösségi beteljesülésére vonatkozik. Pannenberg már a nyolcvanas években is hangsúlyozta, hogy az emberi rendeltetés nem csupán a mindenki mástól elszigetelt ember sajátja, hanem azzal függ össze, hogy az embereknek közös létet kell ki-

⁵²⁰ Lásd erről GERALD B. BOERSMA, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, New York 2016.

⁵²¹ W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 40.

alakítaniuk Isten országában. De főként kései eszkatológiai írásaiban válik igazán hangsúlyossá azt a meggyőződés, mely szerint a Jézus Krisztusban megjelent új élet befogadásához nélkülözhetetlen átalakulás csak az emberek közös terében valósulhat meg (Pannenberg szerint egyenesen ez a legfőbb érv a feltámadást már az egyéni halálba helyező felfogással szemben),⁵²² és az egész teremtetett valóság, az egész anyagi kozmosz átalakulását magával hozza. Másrészt a *Rendszeres teológia* antropológiai fejezete szinte a jámbor vallásosság hangján beszél arról, hogy saját rendeltetésének beteljesítését az ember nem veheti a saját kezébe, mert elvétí a rendeltetését, ha saját cselekvésével próbálja megvalósítani: meg kell különböztetnie magát Istentől, el kell fogadnia Istentől különböző végességét, mert csakis azzal adja meg Istennek a dicsőséget, hogy minden véges valóságtól megkülönbözteti. Ennek a látszólag egyszerű, de a teremtményi önállósággal valójában nehezen összeegyeztethető magatartásnak a tartalma igazi mélységében pedig már csak szentháromsági összefüggésben határozható meg: az embereknek hasonlóvá kell válniuk a Fiú képmásához, az Atyától való önmegkülönböztetéséhez. Ez a gondolat már nem lehet meglepő a fentebb kifejtettek fényében. Összefoglalása azonban mégis az egyik legszebb és legmesszebb mutató tartalmú mondat, amellyel az egész modern teológiában találkozhatunk: „Istenképiségre szóló rendeltetésével tehát az ember arra van rendelve, hogy életében a Fiú emberi alakot öltöszön.”⁵²³ Ez az a program, amelynek feldolgozása a következő évtizedek egyik legfontosabb feladatát kell, hogy jelentse mindenki számára, akit elevenen foglalkoztatnak a rendszeres keresztény gondolkodás alapvető összefüggései.

⁵²² Uő, *Die Aufgabe christlicher Eschatologie*, in Uő, *Beiträge zur systematischen Theologie*, 2. kötet, Göttingen 2000, 271–282.

⁵²³ Uő, *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 180.

KRÁNITZ MIHÁLY

Az Egyház útja az ember

Az emberi méltóság Szent II. János Pál pápa
gondolkodásában

II. János Pál tanítása az emberről és a II. Vatikáni Zsinat

II. János Pál pápaságának első körlevele (1979) az ember helyzetét vizsgálja a mai világban.⁵²⁴ A *Redemptor hominis* kezdetű enciklika elsősorban Krisztust helyezi a világmindenség és a történelem középpontjába, és a megváltás egyetemes tényéből kiindulva szól az ember rendeltetéséről. Az egyház alapfeladata, hogy elősegítse az emberek üdvösségét, mert maga Isten is azt akarja, hogy „minden ember üdvözzüljön, és eljusson az igazság ismeretére”.⁵²⁵ A szentéletű pápa átélte a II. világháború megpróbáltatásait és tevékenyen részt vett a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak megfogalmazásában, s azon belül is a *Gaudium et spes* kidolgozásában.

⁵²⁴ Már a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű, az Egyház és a mai világ viszonyáról szóló lelkipásztori konstitúciójában előtérbe kerül az ember mai, tényleges állapota. Amikor az Egyház a maga üdvözítő feladatában fáradozik, az isteni életet közvetíti az embernek, de ezenfelül annak visszaverődő fényét is szétsugározza az egész világban. Teszi ezt elsősorban azzal, hogy orvosolja és magasabb rendűvé teszi a személy méltóságát, erősíti a társadalom kötelékeit, továbbá mélyebb értelmet és jelentőséget ad az emberek mindennapi tevékenységeinek. Ezért úgy véli az Egyház, hogy mind egyes tagjai, mind pedig a maga egész közössége által sokban gazdagíthatja a nagy emberi családot, történelmét emberibbé teheti. (GS 40.) Vö. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, SZIT, Budapest 2000, 682.

⁵²⁵ Vö. 1Tim 2,4.

A *Gaudium et spes* első része az egyház és az ember hivatásáról szól. Az egyház és az ember a legszorosabban összekapcsolódik. Az egyház az, ami elvezet a hitre, a hit pedig „új fényt vet mindenre, és feltárja az Isten elgondolását az ember egész hivatásáról”.⁵²⁶ A zsinat lelkipásztori konstitúciója a legtöbb kérdést teszi fel az emberről, s ez arra mutat, hogy teljes értelemben kívánja felfogni az emberi személy titkát. Az ember a teremtett világ csúcsa itt a földön, mert Isten képmása, és őt képviseli.

A zsinat tehát megkérdezi:

- Miként vélekedik az egyház az emberről?
- Mi minden látszik ajánlatosnak a mai társadalom építésénél?
- Mi az ember tevékenységének végső értelme a világmindenségben?⁵²⁷

A zsinat végül megfogalmazza az alapvető kérdést: De mi is az ember?⁵²⁸ Ugyanezt a kérdést látjuk a GS 10-ben: Mi az ember? És válaszként megtaláljuk, hogy „az egyház meggyőződéssel hisz Krisztusban, aki mindenkiért meghalt és feltámadt, és Szentlelke által világosságot, meg erőt ad az embernek, hogy megfelelhessen nagyszerű hivatásának.”⁵²⁹

Az egyház tehát, amely szeretné valamennyi embert a közösségébe gyűjteni, az ember méltóságára utalva Krisztusra mutat – aki „a láthatatlan Isten képmása és minden teremtmény elsőszülötte” (*Kol* 1,15) –, és „az Ő fényességében kíván rávilágítani az ember titkára”.⁵³⁰

II. János Pál pápa ugyanebben a szellemben fejt ki keresztény antropológiáját, mert körlevele éppen a személyes tapasztalat révén Krisztus és az ember összetartozását vallja és ugyancsak a *Gaudium et spes* szövege fogalmazza meg, hogy „Isten Fia megtestesülésével minden emberrel

⁵²⁶ Vö. *Gaudium et spes*, 11.

⁵²⁷ Uo.

⁵²⁸ Uo. 12.

⁵²⁹ Uo. 10.

⁵³⁰ Uo.

egyesült”.⁵³¹ II. János Pál a *Redemptor hominis* körlevélben valójában újravetette a *Gaudium et spes* konstitúciót, és különösen az emberi személy méltóságát emeli ki. Amikor kimondja kulcsmondatát, hogy „az egyház útja az ember”, egyúttal hangsúlyozza azt is, hogy az egyház legfontosabb útja Jézus Krisztus, mert ő „az Atyához vezető út” (*Jn* 14,1), de ő vezet minden emberhez is.

A *Gaudium et spes* szintén kimondja, hogy „emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus magára öltötte”.⁵³² II. János Pál ennek a titoknak a szemlélésében fogalmazza meg, hogy „az embernek Krisztusba kell öltöznie, fel kell vennie és magáévá kell tennie a megtestesülés és a megváltás teljes igazságát, hogy újra megtalálhassa önmagát”.⁵³³ Ráadásul a szent pápa magát ezt a valóságot rengeteg csodálattal szemléli, mert ez „éltet minden humanizmust”, és „az ember e nagy méltósága és értéke fölötti csodálatot nevezünk evangéliumnak, azaz jó hírnek, de kereszténységnek is nevezünk”.⁵³⁴ Itt tehát egy új képmás bontakozik ki a megváltás által az emberben a teremtesben kapott istenképiség mellett, mégpedig a megváltás által elnyert istenhasonlóság által. Mindez már Krisztus arcában felragyog, aki a bűn miatt elveszített istenarcot nemcsak hogy visszaadta, hanem meg is újította: „Az egyház, mely szüntelenül szemléli az egész Krisztus-misztériumot, minden bizonyosságával tudja, hogy a kereszten történt megváltás örökre visszaadta az embernek a méltóságát.”⁵³⁵

II. János Pál gondolkodásában ehhez a megfogalmazáshoz nagyon szorosan hozzátartozik az egyház feladata, hogy „az emberek értelmét, lelkiismeretét és tapasztalatait Krisztus misztériumára irányítsa, és ezért

⁵³¹ Uo. 22.

⁵³² Uo.

⁵³³ Vö. *Redemptor hominis*, 10.

⁵³⁴ Uo.

⁵³⁵ Uo. A zsinat a GS 22-ben mindezt így fejezi ki: „Krisztus a láthatatlan Isten képmása, ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak az első bűn óta eltorzult istenképmásoknak Istenhez való hasonlóságukat.” A *II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 458. A 2000-ben kiadott revideált fordításban ugyanitt a következőt olvassuk: „Krisztus, aki a láthatatlan Isten képmása, tökéletes ember is [A katolikus.hu alatt: „Ugyanő tökéletes ember is.”], aki Ádám fiainak az ősbűn által elcsúfított istenképiségét helyreállította.”

az ember legbensőbb dolgairól is szól: az ember szívérl, lelkiismereti dolgairól és sorsáról”.⁵³⁶ Mivel az ember örök léte szükségszerűen függ a krisztusi misztériummal való találkozástól, ezért II. János Pál pápa szerint „az egyház leginkább azért létezik, hogy ezt az egyesülést megvalósítsa és megújítsa: semmi mást nem akar elérni, csak azt, hogy minden ember rátaláljon Krisztusra”.⁵³⁷ Gondoljunk II. János Pál nyitottságára minden ember felé, mely apostoli útjain megnyilvánult, és mindenhol szólt – ahogyan első körlevelében is – az ember méltóságáról, szabadságáról és Krisztushoz való tartozásáról: „Azon az úton, mely Krisztustól az emberhez vezet, azon az úton, melyen Krisztus az egyes emberrel kapcsolódik össze, az egyházat senki föl nem tartóztathatja.”⁵³⁸ Éppen ezért II. János Pál hangsúlyosan kiemeli, hogy „az egyház nem maradhat tétlen olyan dolgokban, melyek az ember igazi javához vezetnek”.⁵³⁹

II. János Pál pápa mintegy tézisként kimondja, hogy „az egyház nem hagyhatja magára az embert, akinek a sorsa (...) a legszorosabban és eloldhatatlanul Krisztushoz kötődik”.⁵⁴⁰ Itt a pápa ismét állítja, hogy az egyház minden megkülönböztetés nélkül az emberi méltóság és az istenképeség alapján az ember mellett áll: „Amit mondunk, az a föld bármely emberére vonatkozik, melyet a Teremtő az első embernek adott. Minden egyes emberre gondolunk, mégpedig létének, cselekvésének, értelmének, akaratának, lelkiismeretének és szívének teljes és megismételhetetlen valóságát figyelembe véve.”⁵⁴¹ Ezt követően Wojtyła pápa még részletesebben körülírja az embert: „A teljes ember létének teljes személyként megélt valóságában és közösségi-társadalmi életében – ez az ember az egyház elsődleges útja, melyen küldetése betöltésekor járnia kell; ő az egyház első és legfontosabb útja, amelyet maga Krisztus

⁵³⁶ Vö. *Redemptor hominis*, 10.

⁵³⁷ Uo.

⁵³⁸ Uo. 13.

⁵³⁹ Uo.

⁵⁴⁰ Vö. *Redemptor hominis*, 14.

⁵⁴¹ Uo.

nyitott meg, s amelyen a megtestesülés és megváltás misztériumában Ő maga állandóan jár.”⁵⁴²

II. János Pál végül újra visszatér az alapgondolathoz, hogy „az egyház útja az ember, és erre az útra épül minden más út, amelyen az egyháznak járnia kell. Krisztus ugyanis kivétel nélkül minden embert megváltott, s az emberrel – kivétel nélkül mindegyikkel – kerül kapcsolatba, még ha az ember ennek nincs is tudatában.”⁵⁴³

A Krisztusban hozott megváltás által kapott megtisztult és megújult istenképiség megőrzéséhez pedig, melyet az egyház segít elő, magának az egyháznak is mindig meg kell újulnia, tekintetbe véve azokat a körülményeket, amelyek között az ember él. Mégpedig azért, hogy „az ember élete egyre emberibb legyen, s hogy az egész élet az ember méltóságához igazodhassék”.

Később visszatérve az emberi méltóságra II. János Pál pápa mindent összegezve kijelenti, hogy „mivel minden értelmes lélekkel rendelkező és Isten képmására teremtet embernek ugyanaz a természete és ugyanaz az eredete; s mert Krisztustól megváltottan ugyanaz a hivatása és isteni rendeltetése, egyre határozottabban el kell ismerni, hogy minden ember alapvetően egyenlő.”⁵⁴⁴

A társadalom és a kultúra formáló hatása

Az emberi személy nem egyedül, hanem közösségben él, és ez a közösség a legtöbbször a társadalom. Ebben az összefüggésben rendkívül fontos a kultúra evangelizálása, mely által az egyház világossá teszi, hogy „teljességgel meg lehet élni az evangéliumot mint a létnek értelmet adó életformát”.⁵⁴⁵ II. János Pál pápa szerint az alapfeladat a keresztény mentalitás kialakítása a mindennapokban: a családban, az iskolá-

⁵⁴² Uo.

⁵⁴³ Uo.

⁵⁴⁴ Vö. *Redemptor hominis*, 29. *Nostra aetate* 1: „Az összes nemzetek egy közösséget alkotnak, mert közös az eredetük, s közös a végső céljuk is.”, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 399.

⁵⁴⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 58, SZIT, Budapest 2003, 58.

ban, a társas érintkezésben, a kultúra, a munka és a gazdagság világában, a politikában, szabadidőben, egészségben és betegségben.⁵⁴⁶ A keresztény antropológia számol Krisztus központi jelentőségével, és így értékeli a mai kultúrát és annak szellemi irányzatait. Mivel Európa történelmét a keresztény kultúra határozta meg, ezért ma is meg kell mutatni az evangélium hatását a világ és az ember javára.⁵⁴⁷ Emellett azonban nem feledkezhetünk meg arról a pozitív hozzájárulásról, amelyet az egyház adott a keresztény szellemi humanizmus növekedéséhez. Ma is a hit tanúi lehetnek képesek az emberben lévő Isten utáni vágy, a misztérium iránti érzék újrafelfedezésének.⁵⁴⁸ II. János Pál szerint az egyháznak „fölfoghatóvá, sőt amennyire lehet, vonzóvá kell tennie a lélek, a láthatatlan, az Isten világát”.⁵⁴⁹

Az ember keresése és titkának feltárulkozása Krisztusban

II. János Pál pápa tanításában kiemelt helyet foglal el a remény. Különösen azoknak kell visszaadni a reményt, akiktől ezt elvették. Ezáltal kell megmutatni, hogy „a személynek önértéke van, bármilyen gazdasági, kulturális, szociális helyzetben legyen is; és segíteni, illetve becsülni kell képességeit”.⁵⁵⁰ II. János Pál pápának visszatérő gondolata a „Ne félj!” bátorítás megfogalmazása az emberrel szemben. E mögött egy pozitív üzenet fogalmazódik meg: „Légy bizakodó! Jézusban, az evangéliumban meg fogod találni a tartós és szilárd reménységet, amelyre vágyódsz.”⁵⁵¹

II. János Pál a hit és az ész kapcsolatáról írt körlevelében a filozófia oldaláról fogalmazza meg az ember létének értelmét. Ezek alapvető kér-

⁵⁴⁶ *Ecclesia in Europa*, 58.

⁵⁴⁷ Uo.

⁵⁴⁸ Uo. 60.

⁵⁴⁹ Uo.; II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a művészekhez*, 12 (1994. április 4.), AAS 91 (1999), 1168.

⁵⁵⁰ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 86. XVI. Benedek pápa (*Spe salvi*, 2007) és Ferenc pápa (*Evangelii gaudium*, 2013) szintén hangsúlyozzák a remény fontosságát.

⁵⁵¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 121.

désekben merülnek fel: Ki vagyok én? Honnan jövök és hová megyek? Miért van a rossz? Mi lesz a jelen élet után?⁵⁵² A pápa szerint e kérdések közös forrása a dolgok értelmének keresése. Ez a törekvés pedig kezdetől fogva él az emberi lélekben. Az ember ugyanis kérdező lény (*homo problematicus*), de éppen attól függ az ember egész életét meghatározó irányulás, hogy milyen választ ad ezekre a kérdésekre.⁵⁵³ A pápa magyarázatában kifejti: „A személy egy szabad és értelmes lény, aki képes Istent, az igazságot és a jóságot megismerni.” Így az emberi igazi méltósága abban áll, hogy képes az őt meghaladó igazsághoz eljutni. Ezt tehát nemcsak a saját értelmi erőfeszítésével, hanem a hitre való ráhagyatkozással teheti meg. Az ember „igazi arcának felismeréséhez, vagyis az istenképiség megtapasztalásához szükséges egyfajta útmutatás, melyet az egyház Jézus Krisztus kinyilatkoztatásával tesz nyilvánvalóvá. Ugyanis Jézus az, aki kinyilatkoztatja Istent, az Atyát, aki szabadon tárja fel önmagát és akaratának szent titkát az embereknek.”⁵⁵⁴ Az ember így a saját titkát Krisztus misztériumában fedezi fel, aki testté lett, és „a maga életével feltárta az Atya arcát”.⁵⁵⁵

II. János Pál maradandó tanítása Ferenc pápa írásaiban

II. János Pál pápát követően Ferenc pápa szerint is az első helyre a személy javát kell tenni: „Vannak olyan munkák, amelyek megalázzák az embert méltóságában, amelyek a háborúkat és a fegyvergyártást táplálják, amelyek lealacsonyítják a test értékét a prostitúció vagy a kiskorúak kizsákmányolása által. Sérti a dolgozó méltóságát a feketemunka, az illegális munkaerő-toborzás, azok a munkahelyek, amelyek diszkriminálják a nőket, vagy kizárják a fogyatékkal élőket. Ferenc pápa erőteljesen fölemelte szavát az ideiglenes munka ellen, mely nyílt seb sok dolgozó számára, akik abban a félelemben élnek, hogy elveszítik állásukat. Er-

⁵⁵² Uő, *Fides et ratio* (enciklika a hit és az ész kapcsolatának természetéről), 1 (1998), SZIT, Budapest 1999, 10.

⁵⁵³ Uo. 1.

⁵⁵⁴ Uo. 7; *Dei Verbum*, 2; *Ef* 1,9.

⁵⁵⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Fides et ratio*, 13; *Dei Verbum*, 4.

kölcsstelen úgy foglalkoztatni embereket, mondjuk szeptembertől júniusig, hogy aztán az illető nem tudja, hogy jövő szeptemberben lesz-e újra munkája, és ezért szorong. Teljes bizonytalanságban él, és ez öl. Megöli a méltóságot, az egészséget, megöli a családot, a társadalmat. A fekete-munka és az ideiglenes munka öl.”⁵⁵⁶

A világgazdasági válság pénzügyi válságként indult – mutatott rá Ferenc pápa –, azután átalakult gazdasági és foglalkoztatási krízissé. A munka válsága környezeti és társadalmi válság egyszerre – hangoztatja Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájában.⁵⁵⁷ A környezeti válság tulajdonképpen „mély belső megtérésre való felszólítás”.⁵⁵⁸

A technológiai újítást a lelkiismeretnek kell vezetnie, valamint a szubszidiaritás és a szolidaritás alapelveinek. Napjaink tanúságát foglalja össze a szentatyá: „A robot maradjon eszköz, és ne váljon bálvány-nyá a hatalmasok irányította gazdaságban: a személyt és emberi szükségleteit kell szolgálnia.”⁵⁵⁹

A II. Vatikáni Zsinattól II. János Pál pápán át egészen Ferenc pápáig egységes tanítást találunk az emberi lét értelméről a tanítóhivatali megnyilatkozásokban. Mindez arra mutat, hogy az egyház hűségesen követi Mesterét, aki „értünk, emberekért, a mi üdvösségünkért” jött el, hogy visszaszerezze számunkra az istenképiség ragyogását.

⁵⁵⁶ Ferenc pápa videó-üzenetet küldött az olasz katolikus társadalmi hét alkalmából Cagliari-ban 2017. október 26-án; vö. <https://www.magyarKurir.hu/hirek/ferenc-papa-az-ideiglenes-munka-etikatlan-serti-az-emberi-melto-sagot>

⁵⁵⁷ FERENC PÁPA, *Laudato si'* kezdetű enciklika, 101; vö. https://uj.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudo_si_enciklika.pdf

⁵⁵⁸ *Laudato si'*, 201, 209, 216.

⁵⁵⁹ Ferenc pápa videó-üzenete az olasz katolikus társadalmi hét alkalmából Cagliari-ban 2017. október 26-án.

LAURINYECH MIHÁLY

Az emberi méltóság fogalma napjaink bioetikai vitáinak érvelésrendszerében

Bevezetés – témaszűkítés

Amikor emberi méltóságról beszélünk, azt három szempontból közelíthetjük meg: az a méltóság – ami van, mert kapta az ember, vagy mert megszerezte azt; az a méltóság, amit érez az ember: valamilyen helyzetet, kapcsolatot, dolgot, adottságot méltónak talál valamihez, valakihez – legtöbbször önmagához, vagy embertársaihoz viszonyítva; és az a méltóság, amit megadnak, ahogyan mások kívülről viselkednek egy másik személlyel.

A 2018-as év teológiai tanári konferencia utolsó napján három előadás is foglalkozik erkölcszteológiai szempontból is az átistenülés, az istenképiség, az emberi méltóság kérdésével. A jelen írás időrendben az első volt a három közül. Mivel a témák érintik egymást, éppen ezért szükségszerűnek tartottam annak szűkítését. Részben azért, hogy ne vesszünk el az ismételt általánosságokban, részben pedig azért, hogy egy konkrét kérdéskörben vizsgáljam az emberi méltóság fogalmát, mégpedig a bioetika érvelési rendszerében. Azon belül is szűkítve a kört, mivel úgy láttam, hogy vannak érvelési különbségek arra vonatkozóan, hogy mit értékelünk egy születés előtti állapotban lévő ember és mit egy visszafordíthatatlan, halál felé tartó betegségi stádiumban lévő ember életében. Mi az, amit ahhoz méltónak találunk? Ebből következik, hogy az adott ember méltóságának is más-más hangsúlya kerül elő: egészen másra helyeződik a méltóság fogalma egy fizikailag egészséges, de szellemileg sérült ember, vagy egy fizikailag súlyosan korláto-

zott, de szellemileg teljesen ép ember esetében. Más egy tehetetlen csecsemő és egy tehetetlen, végső stádiumban lévő haldokló helyzete. De mégis úgy, hogy valamennyiben mindig beszélnünk kell egy közös emberi méltóságról. Így tehát egyetlen témára szűkítettem mostani tárgyalásunkat: a születés előtti ember méltóságának érvelési rendszerébe pillantunk bele. Mondanunk kell még egy tematikus szűkítési szempontot, mivel még ezen belül is beszélhetnénk az abortuszról, a prenatális diagnosztikáról, a klónozásról, az embrió genetikus gyógyításáról stb. Vizsgálódási körünket leszűkítjük az asszisztált humán reprodukcióra (köznevéen lombikbébiprogramra) és az azzal kapcsolatos kérdéskörre.

Meg kell jegyeznünk, hogy már a fogantatással, az életadással kapcsolatosan is sok, különböző méltóságról beszélnek a forrásaink: mint például a házasság méltóságáról, a gyermeknemzés, a házastársi aktus méltóságáról, a szülői méltóságról, minden teremtmény méltóságáról. Ezeket most vizsgálat alá vesszük.

Az asszisztált humán reprodukció kérdésért azért vizsgáljuk, mert a közelmúltban fölvetődött annak társadalombiztosítási támogatási növelése, ami komoly vitákat gerjesztett egyháziak és világiak között. Az érvelések viszont igen szerteágazóak, néha egymásnak ellentmondóak voltak. Nem térünk ki a konkrét vita elemzésére.

De minden valahol elkezdődik. Amikor emberi méltóságról beszélünk, az mindig egy viszonyrendszerben fogalmazódik meg. Főleg abban az esetben, amikor még csak a megfogadó, vagy épp megfogant emberről beszélünk. Az asszisztált humán reprodukcióval találkozó házaspárok, családok életében igen hamar fölmerül a méltóság, a méltányosság, vagy a megfelelő bánásmód kérdése.

Az asszisztált humán reprodukció a családi döntésben és az azzal kapcsolatos első találkozás

Akik szentgyónásban kaptak már kérdéseket a hatodik parancsolattal kapcsolatban, azok el tudják képzelni, milyen kellemetlen helyzetek alakulhatnak ki, amikor a testtel, testiség erkölcsi nehézségeivel, gondjaival kell szembenéznünk. Most képzeljük bele magunkat egy házaspár

helyzetébe, akik nemrég házasodtak össze. Élik házas kapcsolatukat a maguk tudományosan különösebben nem reflektált módján, csak úgy, ahogy a természet rendje és személyes ismereteik, körülményeik, közös útjuk, eddigi tapasztalataik, vagy a köztudat vezeti őket. Telik az idő és nincs foganása a feleségnek. Hogyan beszéljenek már az első fölmerülő gyanú esetében a kérdésről, főleg akkor, ha kiderül, hogy funkcionális nehézségek adódnak? Ciki, mondaná a közember. És itt már az első olyan helyzet, ami érinti a méltóság kérdését.

És amikor elindulnak és a meddőséget kezelő intézet munkatársainak kérdéseit hallgatják, továbblépünk a méltóság érintettségében: milyen kérdéssor fogalmazódik meg ekkor például a pár szexuális életére vonatkozóan? Biztos, hogy érintetté válik a házastársi kapcsolatuk méltósága már a kérdésekkel való szembesülés kapcsán is, de a célért sokaknak megéri. Nem mindenkinek. Ismerek olyan házaspár-helyzetet, akik, vagy akiknek valamelyik tagja már az első ilyen kérdezőssor után nem akart tovább menni, vagy amikor kiderült, hogy mi várható a vizsgálatok során is – akár az egyik tag is – eleve nem volt hajlandó elmenni a tanácsadásra, vagy ottmaradni, vagy a második alkalomra nem ment el. Mert méltatlannak találta az egész helyzetet.

Az emberi méltóság mint átfogó fogalom és tapasztalat

Mi most az asszisztált humán reprodukciót vizsgáljuk, de amit az egész kérdéskörben nem szeretnénk erkölcssteológusként – a tanítóhivatal képviselőjében – tenni: nem akarunk a természettudomány szakértőjeként fellépni.

De van mondanivalónk arról az emberről, akivel a tudomány és a technika találkozik, van mondanivalónk az emberi kapcsolatokról.⁵⁶⁰ Az egész emberről szeretnénk beszélni, a kapcsolatairól, az emberi élet teljes javáról és méltóságáról annak ellenére, hogy egy szűk területet vizsgálunk.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ VÖ. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae*, Magzatvédő Társaság, Budapest 1990, 7.

⁵⁶¹ Uo. 9: „A biológia és az orvostudomány alkalmazási formáikkal akkor járulnak hozzá az emberi élet teljes javához, ha a betegségben és gyengeségben szenvedő sze-

Amikor az asszisztált reprodukcióról beszélünk, az érvelési rendszerünkben általában egy oldalról (a házaspárról) tekintjük a résztvevőket, pedig legalább három szereplői körről kell, hogy beszéljünk: 1. a házaspárról (róluk az egyszerűség kedvéért most együtt beszélünk, bár ritka az a helyzet, hogy egyszerre és egyforma módon lenne a foganásban akadályozott a férfi és a nő is, ez pedig nagyon befolyásolja önmaguk és egymáshoz való viszonyukat. Természetesen a különbözőségből fakadóan egész más a személyi méltóság helyzete is; 2. a megfogant, vagy foganni készülő emberi életek szempontjából (a megszületettek és a meg nem születettek szempontjából); 3. az asszisztálók szempontjából. (És akkor még nem beszéltünk arról, hogy a társadalom hogyan illeszkedik ebbe a rendszerbe, gondoljunk csak arra, hogyan befolyásolja az előbbieket helyzetét a társadalombiztosítás különböző hozzáállása: kit támogat – esetleg érdemtelenül, vagy kit hagy magára – méltánytalanul. Az állam, az egész emberiség felelőssége olyan gyakorlat biztosítása, amely méltó az emberhez...⁵⁶²). És ezen három terület egymáshoz való viszonyairól is szeretnénk beszélni.

Gondolatmenetünk a megfogant vagy foganó ember méltóságáról (ami szorosan kapcsolódik az alapvető emberi jogokhoz) a jogi és erkölcsi szempontok kapcsolatáról a konferencia egy későbbi előadásban hallhatunk, olvashatunk.

mélynek Isten teremtményének méltóságát tiszteletben tartva jönnek segítségére.”

⁵⁶² „Jól tudjuk, hogy ez a kérdés milyen nagy nehézségeket jelent a vezetőknek, főleg a fejlődő országokban. Gondjaik láttán adtuk ki a *Populorum progressio* kezdetű enciklikát. Most pedig Előőünkkel, XXIII. János pápával együtt megismételjük e szavakat: »Ezeket a kérdéseket úgy kell megoldani, hogy olyan utakat és módokat találjon az ember, melyek nem ellenkeznek saját méltóságával. Ezzel ellentétes megoldásokat kínálnak azok, akik magát az embert és egész életét materialista módon értelmezik. Ezt a kérdést csak úgy tudjuk megoldani, ha a gazdasági és társadalmi fejlődés mind az egyes ember, mind az egész társadalom igazi javát szolgálja.« (*Mater et Magistra* enciklika, in AAS 1961, 447)...” VI. PÁL, *Humanae Vitae*, in *Amit Isten egybekötött... Pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról 1880-1981*, Budapest 1986, 91.

A házaspár és méltósága

Első szempontunk annak a házaspárnak a vizsgálata, akik azért szenvednek, mert nem születik gyermekük: fölmerül életükben, kapcsolatukban a meddőség helyzete. A meddőségnek köznapi meghatározása: „Meddőségről akkor beszélünk, ha egy párnál, melynek nőtagja 34 éven aluli, 12 hónapos védekezés nélküli közösülés után sem fogan meg gyermek.”⁵⁶³ A definíció későbbi kifejtése „gond”-ként beszél erről a helyzetről. Ők tehát azok, akik „gond”-ban vannak, mert szeretnének gyermeket, de nem sikerül.

Amikor az ember vágyik valamire és az nem valósul meg, az kellemetlen, fájdalmas, vagy akár szenvedéssel teli is lehet. A szenvedő ember kiszolgáltatott. Számtalanszor kerülhet ebben a kiszolgáltatottságában kellemetlen, méltatlan vagy megalázott helyzetbe, erről több szentírási rész szól: Sára, Hanna az *Ószövetség*ben, Erzsébet az *Újszövetség*ben. Legfőképpen a nők élik át a gyermektelenségükből fakadó méltánytalan hozzáállást. Látjuk ezt akár családi körben, akár társadalmi szempontból, vagy irodalmi/kulturális helyzetekből vizsgálva a kérdést. Ezen nem változtat az sem, hogy legtöbbször a politikai korrektség égisze alatt sajátos szóhasználat és kifejezések éppen meg akarják könnyíteni a nehéz helyzetben lévő nők sorsát.

Minek nevezzük ezt a helyzetet, amiben egy ilyen pár létezik? Gond-e ez, amit el kell kerülni, vagy betegség-e, amit meg kell szüntetni, vagy adottság-e, amit elfogadni kell, vagy feladat, amivel foglalkozni kell akár a végső következménytől függetlenül? Ez nem csak szubjektív megélés és megítélés kérdése, hanem társadalmi, hitéleti kérdés is. Például annak a függvénye is, hogy egy társadalom hogyan áll ebben a helyzetben levő emberek mellé. A társadalombiztosítás mit és milyen mértékben támogat? De itt már majdnem átlépünk az asszisztálók méltóságának kérdéséhez...

A meddőség helyzetének a kezelése a méltóság visszaállítása-e, vagy beavatkozás abba az adottságba, ami beleilleszkedik Isten tervébe? Halottam már gyermektelen házaspár érvelését, akik azt mondták: nem le-

⁵⁶³ <https://hu.wikipedia.org/wiki/Medd%C5%91s%C3%A9g> (a kutatás ideje: 2018. január 20.)

hetett gyermekünk, mi ezt úgy fogtuk fel, mint Isten akaratát. Nem fogadtunk örökbe, nem mentünk orvoshoz. Maradtunk így, egymásnak.

Betegség-e a gyermektelenség? A leggyakoribb hozzáállás azt mondja, hogy igen. Amit kezelni kell. A betegséget pedig Isten teremtményének méltósága tiszteletben tartásával kell kezelni.⁵⁶⁴

A gyermekáldás lehetőség, ajándék. De ha mégsem adatott meg, „Az Úr adta, az Úr elvette...” lelkületében sokan fogadták el a helyzetet. Legáltalánosabb folyománya a hasonló helyzeteknek régebben az volt, hogy örökbe fogadtak (akár csak úgy családon belül átfogadtak egy rokont), vagy valamilyen intenzívebb karitatív elfoglaltságot, közösségi szolgálatot kerestek életük ezen részének pótlására ezek a párok, amit ma is több egyházi dokumentum javasol és amelyeket a legtöbb társadalom támogatott is.

A szülők szempontjából vizsgálva a helyzet méltatlanságának, méltóságának a helyzetét, fölteszük a kérdést: felmérhető-e, mit veszít a gyermektelenséggel egy házasság, vagy mit nyer a gyermekáldással? Az, hogy ez mennyire érinti házasság életük, az egymással való kapcsolatuk méltóságát. Megbecsültségüket egymás előtt: csak anyát, vagy apát látnak egymásban, vagy valóban a párjukat? Azt a kettejük közötti kapcsolatot, ami önmagában van, mint olyan akár a termékenység nélkül is? És azt, ahogyan bánni tudnak az adott helyzettel: felismerik-e így is, ebben is kapcsolatuk méltóságát, értékét? És hová jutnak az asszisztált reprodukcióval, ha az bármelyik irányba dől is el? Mit jelent számukra a tudat, hogy milyen folyamaton keresztül jutottak el a gyermekáldáshoz? Ha élet bontakozik ki a fáradozásukból, vagy ha hosszú-hosszú reménytelen időnek lesznek eredménytelen vágyakozói? (Gondoljunk bele abba, hogy az orvosnak kötelessége tartózkodni attól, hogy reménytelen dologgal kecsegtesse a hozzá kezelésre kerülő beteg ember. Lehet, hogy hosszú évekig bizonytalanságban, ki tudja milyen várakozásban élnek majd. Az orvosi korrekt hozzáállás is az emberi méltóság kérdése. Az orvosé, illetve ahogyan az orvos az informálásban megéli a házaspár

⁵⁶⁴ „A biológia és az orvostudomány alkalmazási formáikkal akkor járulnak hozzá az emberi élet teljes javához, ha a betegségben és gyengeségben szenvedő személynek Isten teremtményének méltóságát tiszteletben tartva jönnek segítségére.” (HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae*, 9.)

iránti tiszteletét. Úgy, hogy közben az orvosnak statisztikai adatokat is szem előtt kell tartania, hiszen ezek nagyban befolyásolják támogatottságát, keresettségét: annak a statisztikája, hogy hány kísérletből, beültetésből, kezelésből hány gyermek született...) Ennek a folyamatnak a mérlegelését nem lehet pusztán az emberi szempontok alapján megvalósítani: csak az ember örök rendeltetéséből fakadó méltóság által érthető meg.⁵⁶⁵

A meddő párok egyre kevesebb része nyugszik bele helyzetébe, ahogy igazában nem nyugodott meg Sára és Hanna sem... Vagy Erzsébet az *Újszövetségben*: „Az újszövetségi kinyilatkoztatás megerősíti az élet értékének vitathatatlan elismerését kezdetétől fogva. A termékenység discsérete és az élet féltő várása hangzik Erzsébet szavában, amikor örvend áldott állapotának: Arra méltatott az Úr, hogy 'elvegye szégyenemet' (Lk 1,25)“⁵⁶⁶

Ostromolták az eget, csodát vártak, vagy napjainkban egyszerű tanácsadásoktól kezdve a legösszetettebb technológiai megoldásokat keresik. Statisztikai adatok szerint növekszik a házasság és a gyermekvállalás korhatára, a nő életkorának növekedésével pedig egyre nagyobb a meddőségi statisztika. (Ezt a statisztikai növekedést az is befolyásolja, hogy a technológiai kutatások egyre több mindenre adnak lehetőséget, például már egyre több a női petesejt lefagyasztására képes megoldás, sőt, már az anyaméh sejtjeinek lefagyasztására is van lehetőség és nem csak például daganatos kezelés utáni visszaültetés miatt, hanem életvitelbeli – egyelőre nemkívánatos – gyermektelenség későbbi pótlására). Tehát a rendszer újratermeli önmagát. Ebben az esetben a meddőség következmény, vagy magától értetődő.

⁵⁶⁵ „Mindenkinek el kell gondolkodnia azon, hogy az ember életét és az életfakasztás feladatát nem lehet e világ kereteibe szorítani, mértékével mérni és csak ebből kiindulva értelmezni, hanem mindig figyelembe kell venni az ember örök rendeltetését is.” (A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Budapest 2000, 697.)

⁵⁶⁶ II. JÁNOS PÁL, *Evangelium vitae*, Szent István Társulat, Budapest 1995, 65.

A születendő ember méltósága

Már magának a sterilitással kapcsolatos kutatásoknak is a születendő gyermek méltóságát szem előtt tartva kell történnie,⁵⁶⁷ ennek alapja emberi mivolta, mely szoros értelemben szüleitől fakad: a gyermek méltósága azonos a szülőéével.⁵⁶⁸

Mit jelent tervezettnak lenni? Más-e az, ha pusztán elfogadottak vagyunk, vetődik föl a kérdés. Milyen szubjektív méltóságtudat-érzést kelt egy megszületett emberre az, ha utánaszámol és megtudja: például három testvére kétévente szinte dátumra születtek szülei tervezése szerint. Aztán jött 10 év múlva ő negyedikként. Nem „tervezett”. Vele nem számoltak, de elfogadták. Normális esetben nem is szokott ezzel gond lenni, de ahogy Jób panasa megfogalmazza tragédiájában: „Végül aztán megnyitotta Jób a száját, és megátkozta születése napját.” (Jób 3,1) Nem véletlen, ha a pszichológia kimutatja: krízishelyzetekben értelmezheti méltatlannak a később született testvér születése körülményeit: véletlenszerűségét, nem vártságát. Ezekben a fájdalmas, szélsőséges esetekben, amikor nehéz sorsa adódik az embernek, könnyen merül föl benne születésének értelme, megkérdőjelezése. Helyzetének méltatlansága – különösen, ha valami nehézség jelenik meg az életében, függetlenül attól, aki – várt testvéreihez képest.

⁵⁶⁷ „Sok kutató vesz részt a sterilitás elleni küzdelemben. Egyesek az emberi szaporodás méltóságának teljes figyelembevételével olyan eredményekre jutottak, melyek korábban elérhetetlennek tűntek. A tudósokat bátorítani kell, hogy kutatásaikat folytassák a sterilitás okainak megelőzésére és kiküszöbölésére úgy, hogy a természetlen házaspárok és a még meg nem született gyermek személyes méltóságának tiszteletével szaporodáshoz jussanak.” (HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae*, 33.)

⁵⁶⁸ Uo. 28: „Egyszeri és megismételhetetlen származásában a gyermeket személyes méltóságában éppúgy tisztelni kell, mint azokat, akik neki az életet ajándékozták.” A dokumentum bár nem állító formában, de értelmezhetően fogalmazza meg, hogy a szülőknek és a gyermekeknek együttes a méltóságuk és egyenlőség is van közöttük: „A homológ FIVET a házastársak testén kívül történik egy harmadik személy cselekvése segítségével, akinek szakértelme és technikai teljesítménye meghatározza a beavatkozás eredményét; rábízva az embrió életét és identitását az orvosok és a biológusok hatalmára és a technika uralmát rendeli az emberi személy eredete és rendeltetése fölé. Az alárendeltség ilyen formája ellene mond a szülők és gyermekek együttes méltóságának és egyenlőségének.”; lásd uo. 19.

A szavak, kifejezések használata meghatározza az adott valóságról alkotott értékképünket is. Ha azt mondjuk terhes, vagy azt, hogy áldott állapotban van, vagy azt, hogy várandós, mindjárt érződik a megközelítés különbözősége. Már a megnevezettség meghatározza az értékeltséget. Tehernek tartja-e magát az ember, vagy olyannak, akire vártak, vagy váratlanul elfogadtak?

A kiszolgáltatott emberi méltóság

A minap röntgenre kísértem idős diakónusunkat, mert elesett és súlyos fájdalmai voltak járása közben. A röntgen előkészítőben egy egyszerű kérdéssel fordult az asszisztens nőhöz, aki nem hallotta pontosan az idős ember kérdését és odaförmedt: „Mit mond?” Hogyan bánunk az élő, évtizedeket, tisztes öregkort megélt beteg emberrel? Ha itt megengedjük magunknak ezt a stílust, gondoljuk, hogy majd visszaszólni nem tudó sejtekkel tudunk magas méltósággal bánni? A közelmúltban kirobbant botrány volt egy krónikus osztályon: a kiszolgáltatott, magatehetetlen beteg mellett szexuális aktust pózoló ápoló személyzet közösségi médiára kirakott fényképe okozta a botrányt. Mi alapján fog méltósággal bánni egy ilyen társadalom tagja két sejtrel csak azért, mert azokat már egyesítette és valami elindult bennük, vagy azért, mert azok embertől származnak, ha magát a kibontakozott embert nem tisztelik?

Az *in vitro* megtermékenyítés: nem csak sejtek bizonyos történése időben egy korábbi és egy későbbi stádiumban. Ugyanazon sejtekkel történő bánásmód természetes alapon tud-e igényelni teljesen más hozzáállást az asszisztáló személyzettől, a társadalomtól, ha ők mást hisznek az emberről, a foganásról, mint a hívő katolikus keresztény? Miben áll az embrió, főtusz,⁵⁶⁹ a magzat mint emberi lény méltósága⁵⁷⁰ a hit ter-

⁵⁶⁹ „Az emberi embriót vagy a főtuszt tárgyként vagy kísérleti eszközként használni bűntett az emberi lény méltósága ellen, akinek ugyanolyan joga van a tiszteletre, mint amilyen a már megszületett gyermeknek és minden emberi személynek jár.” (HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae*, 17.)

⁵⁷⁰ Uo. 18: „Az *in vitro* megtermékenyítésből származó embriók emberi lények és jogalanyok: Méltóságukat és jogukat az élethez, létezésük első pillanatától kezdve tisztelni kell. Erkölcstelen emberi embriókat szabad rendelkezésű „biológiai anyag” céljából

mésztfölötti látása nélkül? A pápai dokumentum törvénnyé szeretné tenni a megközelítést, de a gyakorlat igen messze van még ettől.

A dokumentumok szerint a magzatnak nem csak önmagában van méltósága, hanem a létrejöttének körülményei is már vonatkoznak a megszülető ember méltóságára. Ha az orvosi aktus helyettesíti a házastársi szeretet megnyilvánulását, az nem méltó a még meg nem született gyermek méltóságához sem, figyelmeztet a Hittani Kongregáció dokumentuma.⁵⁷¹ Sőt, nem csak arról van szó, hogy ez méltóságát befolyásoló szempont lehet, hanem még jogi követelmény is, hogy léte méltóságához illő körülmény között bontakozzon ki.⁵⁷² Az már egy jogi kérdés, hogy lehet-e meg nem fogant személynek joga, illetve számonkérhető-e a megszületés után és milyen módon? Kik kérhetnék azt számon, ami a fogantatás körülményeiben történt? (Kicsit abszurd fölvetés: számon kérheti-e léte mesterséges körülményeit annak tudatára ébredt felnőtt azon alapon, hogy méltatlan (asszisztált humán reprodukció) körülmények között jött a világra? És állíthatná-e, hogy akkor inkább ne is jött volna világra???). Nemrégiben egy család életében történt: egy szem gyermek felnőve megtudta, hogy testvére azért nem lett, mert szülei abortálták. Beperelhetné ezért a helyzetért szüleit a testvértelen gyermek? Érte őt is kár szülei döntéséből? Természetesen. De joga nincs ahhoz, ami miatt kára történt. De igen, nagyon súlyosan másként alakul egy (vagy több) testvérrel az emberi sors, mint nélkülük. És az asszisztált humán reprodukció esetén néha fél tucatnyi testvér lehetősége van lefagyaszttva. Arról már hallottunk, hogy örökösödési vita alakult ki az így lefagyasztott embriók beültetése és megszülettetése miatt, amikor a szülők baleset miatt meghaltak...

előállítani."

⁵⁷¹ Uo. 31: „Ezzel ellentétben olykor előfordul, hogy az orvosi beavatkozás a házastársi aktust technikailag helyettesíti, hogy olyan szaporodást hozzon létre, mely sem nem eredménye, sem nem gyümölcse annak: Ebben az esetben az orvosi aktus nem áll a házastársi egyesülés szolgálatában, ahogy az rendjén lenne, hanem kisajátítja magának a szaporodást, és így ellentmond a házastársak és a még meg nem született gyermek méltóságának és jogainak."

⁵⁷² Uo. 22: „...a gyermeknek joga van (...) a szülei odaadása specifikus aktusának gyümölcse lenni, és joga van arra, hogy fogantatásának első pillanatától személyként tiszteljek."

Azért is nehéz válaszolni a fölvetődő kérdésekre, mivel a válaszadás távlatai nagyon különbözőek lehetnek. A hívő keresztény ember távlatai ebben a kérdésben is, mint sok másban örökkévalóságba nyúló, miként azt korábban láthattuk (6. lábjegyzet), így a személy méltósága is. Ami nem csupán teremtés alapján álló önérték, vagy nem csupán hasznosság értéke, annál jóval több.⁵⁷³

Teremtményről beszélünk, a sejtek egyesülése előtt (emberi származásuk méltósága alapján) és utána. Utána: beindul egy olyan fejlődési folyamat, ami természetes körülmények között ember életét eredményezi. Természetes körülmények között... De itt eleve mesterséges körülmények között vagyunk. De csak itt? Hol a határa annak, hogy valamit természetesnek, vagy mesterségesnek nevezzünk? Igazában ez a határ változó, hiszen amíg ma bármiféle tanácsadás magától értetődőnek tartható, azt száz évvel ezelőtt messze nem tartották annak. Nem volt „természetes”. Az élet változik, a technika fejlődik. A kettő egymásba fonódása egyre gyakoribb. Viszont ez a technikai fejlődés, átalakulás lehetőséget ad arra, hogy az emberi létről csupán mint technikai összetevőről beszéljünk.⁵⁷⁴ Ez az irány sokszor a halál kultúrájának iránya, amely méltatlan irányt jelent az emberi lét szempontjából.

A szülő dönt. Asszisztenciával. Ez azt is jelenti, hogy a család döntésebe egy teljesen külső szempont lép be. Egy egészen más érdekek szerinti szempont. Hiszen nem a családgondozó, nem a biológus kutató, a pár- vagy szexualiterapeuta, vagy a lombikprogram vezetője fogja a

⁵⁷³ „Míg a dolgokat felelősen felhasználhatjuk, el kell ismernünk, hogy a többi élőlénynek önértéke van Isten előtt, és 'már pusztá létükkel is áldják és dicsőítik őt' (A Katolikus Egyház Katekizmusa, 2416.) mert az Úr örül az ő műveinek (vö. Zsolt 104,31)... Németország püspökei azt tanítják, hogy a többi teremtmény vonatkozásában 'a lét elsőbbségéről beszélhetnénk a hasznossággal szemben'. (Német Püspöki Konferencia, Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung [A teremtés jövője – Az emberiség jövője. A Német Püspöki Konferencia nyilatkozata a környezet és az energiaellátás kérdéseiről] (1980), II, 2.)... 'különféle teremtmények Isten adta tulajdonságaikkal – mindegyik a maga módján – egy sugárnyit tükröz Isten végtelen bölcsességéből és jóságából. Ezért az embernek tisztelnie kell minden teremtmény saját jóságát, hogy elkerülje a dolgok rendetlen használatát.' (KEK 339)" FERENC, *Laudato si'*, Budapest 2015, 43–44.

⁵⁷⁴ Vö. XVI. BENEDEK, *Caritas in veritate*, Budapest 2009, 99–100.

gyermeket fölnevelni. Ők mind más és más szempontból tekintenek tevékenységük gyümölcsére. Úgy, hogy közülük mindenkinek joga van beleszólni a folyamat különböző fázisaiban egy új sorsba a többieké között. Pontosabban jogot adnak hozzá akár a társadalom, vagy maguk a szülők. De akikről mégis szó van, azok a gyengék, a kiszolgáltatottak. Nekik van legnagyobb szükségük a védelemre.⁵⁷⁵ A technicizáló folyamat gyarapszik, fokozódik. Mégpedig egy olyan erkölcsi közvéleményben, amely egyre könnyebben elfogad olyan döntéseket, amelyek korábban közösségi fölháborodást eredményeztek volna. Ez az emberi hozzáállás változását jelenti. A kritikai szemlélő nem helyesli az ilyen irányú változást, mert a lelkiismeret méltóságával van a gond, annak a helyes működésével.⁵⁷⁶ A folyamat demokratikus átalakulásnak nevezett. Ami itt azt jelenti, hogy a többség törvényességi jogait követik. De a többség el tudja árulni az egyes személyi méltóságát. Ez a többségi döntés válogat. Dönt arról, kinek milyen méltóságot ad igazságtalan diszkriminációt alkalmazva demokratikus törvényességre hivatkozva. A folyamat eredménye nem lehet más, mint a *démosz*, az egész emberi együttélés fölbomlása, az állam szétzilálása.⁵⁷⁷

Minden élet érték. Minden teremtettség érték, mert Isten megnyilvánulása, jelenlétének jele és nyoma.⁵⁷⁸ Csúcsa Isten fiainak élete, amely a keresztény igazság szerint Istenhez, mint céljához tart.⁵⁷⁹

Ezen az úton lehetnek nehézségei az embernek már embriói állapotában, amit olyan beavatkozásokkal gyógyítani lehet, amelyek „tiszteletben tartják az embrió életét és épségét, és nem jelentenek számára

⁵⁷⁵ „213. E gyöngék között – akikről az Egyház különös szeretettel akar gondoskodni – vannak a születendő gyermekek is, akik mindenki között a legvédtelenebbek és legártatlanabbak, akiktől ma meg akarják tagadni az emberi méltóságot, hogy azt tehessék velük, amit akarnak;” (FERENC, *Evangelii gaudium*, Budapest 2014, 125).

⁵⁷⁶ „ha nagyon súlyos és nyugtalanító a jelenség, hogy megölnek annyi születendő vagy haldokló életet, nem kevésbé súlyos és nyugtalanító az a tény, hogy maga a lelkiismeret a jelen körülmények között eltompulva csak nagyon nehezen találja meg a különbséget a jó és rossz között az emberi élet értékét alapjában érintő dolgokban.” (II. JÁNOS PÁL, *Evangelium vitae*, 11).

⁵⁷⁷ Vö. uo. 33.

⁵⁷⁸ Vö. uo. 51.

⁵⁷⁹ Vö. uo. 57.

aránytalan kockázatot, s céljuk a gyógyítás, egészségi állapotának javítása vagy életben maradásának biztosítása (...) Ezzel szemben (...) az emberi embrió vagy magzat kísérleti anyagként való használata bűncselekmény az emberi méltóság ellen, hiszen az embriót ugyanaz a személynek kijáró tisztelet illeti meg, mint a már megszületett gyermeket és minden személyt. (...) Ugyanez az erkölcsi elítélés érvényes azokra az eljárásokra is, amelyekben élő – olykor kifejezetten erre a célra mesterséges megtermékenyítéssel 'előállított' – embriókat vagy magzatokat használnak föl, akár mint 'biológiai anyagot', akár mint *átültetendő szervek vagy szövetek szállítóit* bizonyos betegségek gyógyítására. Valójában ártatlan emberi lény megölése, még ha más javára történik is, minden körülmények között elfogadhatatlan... Amikor kizárják az aránytalan kockázatot mind a magzat, mind az anya szempontjából, és lehetővé válik a korai gyógyítás, vagy elősegítik a várható nehézségek nyugodt és tudatos vállalását, ezek az eljárások erkölcsileg megengedettek.”⁵⁸⁰

A magzati élet gyógyítása vonatkozhat szerveire, de genetikai állományára is. Ezért bontakozott ki igen hamar a kutatók között a genetikai identitás védelme, mely szintén „mélyen az emberi személyiség méltóságában gyökerezik.”⁵⁸¹

Korábban már beszéltünk a „minek nevezzük” és a „mit tehetünk vele” összefüggését. Még egyszer visszatérünk erre a vonatkozásra, mint a jogok és a státusz meghatározásának összefüggéseire: „Az Európai Parlament jogi bizottsága Rothley és Casini képviselőket bízta meg, hogy a szakértői meghallgatások nyomán nyújtsanak be munkaalkalmakat. Ezen dokumentumok 1989. márciusi elfogadását megelőzően abortuszpárti beadványokat nyújtottak be, melyek a magzat jogainak és státuszának meghatározásától féltették az abortusz-liberalizáció hátterét. A határozatok egyértelműen elutasítják az embriókkal végzett kísérleteket, kivéve az embrió javára szolgáló beavatkozást. A Rothley-jelentés többek között kimondja: „Az ember soha nem tekinthető tárgynak, hanem mindig el kell ismerni személyiségét. Jogi és politikai rendszerünknek ez az alapelve kategorikusan megtiltja, hogy az emberi lény to-

⁵⁸⁰ Uo. 89–90.

⁵⁸¹ JOBBÁGYI GÁBOR, *Az élet joga*, Budapest 2004, 222.

tálisan mások rendelkezésére álljon.”⁵⁸² A szülők és az asszisztencia soha nem rendelkezik totális joggal semmilyen emberi lét fölött. Erre csak egyedül magának a Teremtőnek van joga. Ilyen súlyos következménye és védelme van a magzati méltóságnak.

Az asszisztencia méltósága

Amikor asszisztált humán reprodukcióról beszélünk, a kifejezés igen erős asszisztenciát takar. Vagyis olyan súlyos technológiai, anyagi és szakmai háttérrel, amit egy házaspár a maga erejéből soha nem tud biztosítani. Számtalan jogi döntési folyamatot is feltételez és magával hoz döntésük. A gyermektelenség szenvedését, a gyermek hiányát tesszük az egyik serpenyőbe, a másikba pedig mindezeket az áldozatokat, amik az asszisztenciát jelentik. De a technika, az asszisztencia képességei nem mentesítenek a felelős és emberhez méltó cselekvés személyi összetevőitől.⁵⁸³ Nem elég jó szakembernek lenni, akik a gépeket, a technológiát ügyesen használják.

Asszisztált reprodukcióban a magzat léte asszisztált lét (ha jól meggondoljuk, bizonyos szintig minden lét az, hiszen nincs abszolút önálló személyes valóság), de itt sokkal nagyobb mértékű a segítség. Ez a „segítség” döntéshelyzeteket is tartalmaz: igen, vagy nem? Döntéshelyzeteket javasol a szülőknek: lenni, vagy nem lenni? A szülők a döntésüket a fogadás körülményeiről, érintettjeiről, ami természetes fogással nem valósul meg természetes módon, az asszisztálók kezébe teszik.

⁵⁸² Ua. <https://ujember.hu/szent-az-elet-2/> Új Ember 2008. 05. 25. szám: „Szent az élet – a magzat jogai (3)” (a kutatás ideje 2018. január 20.)

⁵⁸³ „Az Egyház biztosan tudja, hogy a házasság erkölcsi törvényének megőrzésével segíti és ösztönzi az embereket arra, hogy igazán kulturált kapcsolatokat alakítsanak ki, és technikai eszközök alkalmazásával ne bújjanak ki a felelősség alól: és ezzel biztosítja a házasemberek méltóságát. Így az Egyház az isteni Megváltó példájához és tanításához híven megmutatja, hogy őszinte és nagylelkű szeretettel törődik az emberekkel, kiket segíteni akar abban, hogy már földi életük zárandókútján 'részt vegyenek mint fiak az élő Isten, minden ember Atyjának életében. (Populorum progressio AAS 1967 268. old.)” (VI. PÁL, *Humanae Vitae*, 89).

Természetesnek nevezhető-e az asszisztencia képessége arra, hogy ezt az egészet véghezvigyék? Vannak érvelések, amelyek éppen amiatt a logika miatt fogadnak el bármiféle beavatkozást, hiszen szerintük amire az ember képes, az természetes: mert a természet lehetőségein alapul.

De meddig történik beavatkozás? A szakember, amikor lejárt a törvény által megszabott határidő a megtermékenyített sejtek őrzésére, akkor nem azt mondja, hogy elpusztítja a megtermékenyített – főlös sejteket, hanem elengedi, magára hagyja (egyszerűen kikapcsolja a hűtőt? Kiveszi a tárolóból és szabad, nem asszisztált, nem védett helyre teszi többé őket). Így azok nem tudtak a „természetes” körülmények között életben maradni. Ez is természetes, csak mesterségesen előállított természetes körülmény, ahol a korábbi nem természetes beavatkozás megvonása miatt a természet nem tud mást eredményezni, mint pusztulást.

Ebben a helyzetben eldologiasodik, technizálódik az élet keletkezése,⁵⁸⁴ jogon, etikán kívüli eredmény jöhet létre, amely a „szabad rendelkezés tárgya” a „főlös magzatokat” (jövendő embereket) egy idő után vagy megsemmisítik, vagy magzatkísérletekre szabadon felhasználják. Nem gyümölcscről, hanem eredményről, a munka sikeréről van szó, ahol embert „termelnek”.⁵⁸⁵

Hogy ez ne történjen meg, külön fogadalmat, elköteleződést fogalmaznak meg például a keresztény orvosok: „Isten áldásával tiszteletben fogom tartani az emberi élet szentségét... 1991. május 3. Chicago, Illinois.”⁵⁸⁶ Vagy másutt: „Minden emberi életet szentnek tartunk, mivel az Isten képmására teremtett.”⁵⁸⁷ Bármiféle egészségügyi ellátásra jellemzők kell, hogy legyenek az „Isten Igéjében és Jézus tanításában rejlő értékek (...): kedvesség, együttérzés, felelősségvállalás, pártatlanság, gondoskodás és az élet tisztelete.”⁵⁸⁸ Amikor pedig a szülők esetleg elhanyagolják alapvető feladataik teljesítését, maguk az orvosok léphetnek felelősségükkel a helyükbe: „Társadalmunkban, ha a szülők elha-

⁵⁸⁴ Vö. HELMUT WEBER, *Speciális erkölcszociológia*, Budapest 2001, 140.

⁵⁸⁵ Vö. JOBBÁGYI G., *Az élet joga*, 219.

⁵⁸⁶ *Bioetikai állásfoglalások. A „Standards for Life” magyar fordítása*, Budapest 2002, 11.

⁵⁸⁷ Uo. 12.

⁵⁸⁸ Uo. 18.

nyagolják alapvető feladataik teljesítését, az állam jogosult a közbelépésre, hogy megvédje a sebezhető gyermekeket (...) a mi kötelességünk marad a szülői döntéssel szembeszállni, ha az nyilvánvalóan ártalmas a gyermekek számára.”⁵⁸⁹

Sajnos sokszor a társadalom nem érett bizonyos döntésekhez. Ezekben az esetekben a szakembereknek meg kell akadályozniuk olyan döntések meghozatalának lehetőségét, amely kiszolgáltatottak életét veszélyeztetné. Ilyen volt az úgynevezett RU-486-os beavatkozás.⁵⁹⁰

A hívó orvos felelősségének végső fóruma Isten előtti: „[A]z emberi élet a fogantatással kezdődik, és Isten szándéka az, hogy a megindult életet védelmezzük. (...) Isten felelősségre von bennünket genetikai utódainkkal kapcsolatban.”⁵⁹¹

Ugyanez a szakmai fórum a következőket fogalmazza meg a reprodukív technológiák elutasításának okaként: „mivel bibliailag egyáltalán nem támasztható alá tisztán és egyértelműen egy harmadik személy bevonásának gondolata, marad az ideális család fogalmának a (...) definíciója, mely nagyon is alátámasztható a Bibliából.”⁵⁹²

Az emberi méltóság transzcendens gyökerű, ha ezt nem is lehet az eltérő nézetek miatt deklarálni. Értékének elismerése egyéni és közösségi kihatású. Mindenkinék joga van saját maga tökéletesítésére, sőt kötelessége is ez, ezzel is Isten dicsőségét szolgálja. Éppen ebben a szabadon megvalósítandó önértékben rejlik méltósága. Ennek természetfölötti alapját a kinyilatkoztatás adja, az ember istenképisége.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Uo. 24.

⁵⁹⁰ Uo. 45: „Terhesség fennmaradása ellen ható szerek: RU-486 (...) a gyógyszeres úton elkövetett abortusz látszólagos könnyedsége és egyszerűsége még banálisabbá teszi az élet értékét és a beavatkozás súlyát. Jelen pillanatban azonban azt tartjuk, hogy az RU-486 bevezetése Amerikában nem volna helyénvaló, mert társadalmunk nem tűnik erkölcsileg kellőképpen érettnek a magzatok védelmére.”

⁵⁹¹ Uo. 50.

⁵⁹² Uo. 49–52.

⁵⁹³ GAIZLER GYULA - NYÉKY KÁLMÁN, *Bioetika*, Budapest 2003, 37.

Ha sérül az emberi méltóság – mi a következménye?

Mi van akkor, ha az asszisztált humán reprodukció esetében sérül a méltóság? Na és? – kérdezi a felelőtlen ember. Ember született. Nem az a lényeg? Egy családnak, a társadalomnak új tagja – él. Nemrégiben a játszóterén lévő gyermekcsoportra mutatott rá egy paptársam: egyik közülük lombikbébi. Ugyanúgy örül a létének, mint bármelyik másik. Ugyanúgy örülnek neki szülei, sőt, talán jobban, mint másnak. Ajándék Ő is Istentől, ahogy tekintenünk kell minden körülménytől függetlenül a létére. De ezt az ajándék-létet befolyásolja annak értékelése, hogy mi minden történt létbe jötte környezetében? Gondoljunk csak egy erőszakból megfogant emberre. Ha csak a puszta létét nézzük, annak értékét, önmagában érték. De ha azt a tragédiát, amely körülményben létrejött, az mindig is méltatlan marad a férfi és nő kapcsolatára. Összehasonlítható a két méltatlanság? Főleg akkor, ha a fölös megtermékenyített petesejteket (élet-kezdeményeződéseket, ember-kezdeményeződéseket) tartjuk szemünk előtt. Ha az arányosság elvét kérjük számon a történeteken, mennyire tudunk mérlegelni az elért cél (a megfogant élet) és az áldozathozatal (a méltatlanság eltérése mint áldozat) arányaiban? Szerintem józan ember ezt képtelen fölmérni.

„Az emberi személy minden megsértése Isten előtt bosszúért kiált és az ember Teremtője megsértésének számít”.⁵⁹⁴ Idézi Ferenc pápa az *Evangelii gaudium* 213. pontjában Szent II. János Pál pápát.⁵⁹⁵ Ennek a bosszúnak mértékéről, megtörténte körülményeiről nem szól a kinyilatkoztatás konkrét esetre vonatkoztatottan. De ténye egyértelműnek ígérkezik...

⁵⁹⁴ FERENC, *Evangelii gaudium*, 125.

⁵⁹⁵ II. JÁNOS PÁL, *Christifideles laici* (1988. XII. 30.), in AAS 81 (1989), 461.

Összegzés

Három szempontból tekintettünk az emberi méltóságra az asszisztált humán reprodukció esetében: a házaspár, a magzat és az asszisztálók szempontjából. Mindháromban maradtak nyitott szempontok. De számtalan dokumentum figyelmeztet felelősségünkre. Nem csak azoké-
ra, akik elsődleges döntéshozói a folyamatnak, hanem a környezetük-
ben levőkére is. Már csak azért is, mivel úgy tűnik, hogy a leginkább
érintettek (a szülők) az érintettségük alapján nem mindig tudnak az ob-
jektív értékek alapján döntést hozni. Ezért különösen nagy a társada-
lom, a környezet felelőssége. Ezek között van a teológia, az egyházi ve-
zetés is. Elsősorban arra kapva hivatást, hogy mindent megtegyünk
arra vonatkozóan, hogy ne csak eredményes, szakmailag jól megcsinált
körülmények között fakadjon az új emberi élet, hanem egy olyan közös
és emberhez méltó kapcsolatrendszerben, amelyben mindenki minden-
ki emberi értékét a legjobban szem előtt tartja. Ehhez fokozódó együtt-
működés, együttgondolkodás és a téma közös kutatására van szükség a
jövőben.

PAPP MIKLÓS

A *theószisz* perszonális szempontjai a morálteológiában

A *theószisz* perszonális szempontjai egyre hangsúlyosabbá válnak mind a keleti, mind a nyugati teológiában. Klaus Demmer szerint – akinek a véleménye meghatározó a fundamentális-morálteológiában – ha a perszonális szempontok perspektívájába beállítjuk az Egyház eddigi igazságait, akkor azok páratlan erővel fognak fölragyogni. A szellemtörténetben a test-lélek viszonyáról átkerült a frontvonal a személyes-személytelen síkra, a tárgyi megismerésről a szubjektív világ komolyan vételére. Sokkal holisztikusabb és a kor kérdései viszonyainak megfelelőbb, ha a perszonális-aperszonális dimenzióra vonatkoztatva fogalmazzuk meg teológiai igazságainkat.

I. A *theószisz* mint a morál kiindulópontja és célja

A bizánci kereszténységben nagyon fontos ünnep Krisztus színeváltozásának ünnepe, amikor is emberi természetén átragyogott istensége dicsősége. A Krisztusból áradó tábor-hegyi fény átjárta az ő alakját, s kisugárzott az apostolokra, az egész teremtésre. Krisztusban felragyogott a *theószisz*, az ember és az egész teremtés beteljesedése. Az apostolokat *lenyűgözte* ez az örömteli látvány, szívesen maradtak is volna ebben az ekstatisztikus állapotban, de Krisztus leparancsolja őket a hegyről, hogy a maguk történelmi útján haladjanak a *theószisz* felé – de már másként. Látták az igazi világosságot, látták az emberi természet beteljesülését Krisztus személyében – így indulnak el, hogy a saját emberi természetük (természet, *phüszisz* – növekedés) is belenőjön Krisztus személyébe.

A morálteológusok ünnepének is nevezhetjük a színváltozást, hiszen az egész morálteológia célja és közepe ragyogott fel ezen az ünnepen – lenyűgözően, vonzóan, elbűvölően.

Az elbűvöltség fogalma a nyugati Klaus Demmer egész morálteológiáját is átjárja. Hangsúlyozza, hogy az erkölcsi igényesség kezdetén nem egy lelki nyomor áll, hanem egy *elbűvöltség*. A morális gondolkodás gyújtópontja nem a bűnösségünk tudatában (protestáns teológia), a teremtményi esetlegességünk megtapasztalásában van, a kiindulópont nem egy nyomor, hanem elbűvöltség. Úgy akarunk élni, mint Krisztus. Felragyogott benne a tábor-hegyi fény, a szeretet, az igazság – s akarunk úgy élni. A középkori teológia használja a *fascinosum* kifejezést: az embert lenyűgözi, megigézi, elbűvöli az isteni szentség, jóság, szeretet. Ide illeszkedik a misztika, a jegyesi misztika: az ember előbb szeretve érzi magát, s aztán indul szeretettként morálisan cselekedni. Az erkölcsi élet tehát előbb nem aszketikus erőfeszítés, nem fogszorítva tartjuk meg a parancsokat, nem egy heteronóm akarat magunkra erőltetése – hanem szerelem, elbűvöltség. A misztika, a liturgia és a morálteológia a legszorosabban összetartoznak.

Az elbűvöltség a *Hegyi beszéd* olvasásakor is fontos. Krisztus erkölcsi tanítása csúcának a *Hegyi beszédet* tekinthetjük, de fontos ennek is a perszonális olvasata. *Krisztusban ér össze az elbűvöltség és a perszonalizmus*. Krisztus a követőitől nem egy fokozott aszketikus erőfeszítést, még rigoristább erkölcsi életet vár el, hanem előbb elbűvöl, s elbűvöltként már többre vagyunk képesek az ószövetségi parancsoknál – ezt ilusztrálják az antitézisek. A törvényekben való gondolkodás legalista és minimalista tendenciákat hív elő, s ez megfosztja az embert a legjobb létlehetőségeitől. Aki nem szegi meg a házassági esküjét vagy szerzetesi fogadalmát, az már jó ember? Az már kimerítette létlehetőségei csúcását? A *Hegyi beszéd* az előírtnál többre hív, de nem még több törvénnyel, hanem a szeretet elbűvölő erejével. Nem a még több törvény bűvöl el, hanem az élő Krisztus személye. Így a Krisztus-esemény felsebzi a gondolkodást, nem hagy nyugton, nem enged egy vallásos-morális önelégültségbe ragadni. A keresztény lét kezdetén tehát örömhír áll: Krisztus személye és evangéliuma és azok elbűvölő ereje. A morál is ebből fakad, s részesedik örömhír „örömteli” jellegéből. Ahogy az ószö-

vetségi nép tudta örömmel fogadni a *Tórát*, úgy az újszövetségi népnek is jobban kellene hangsúlyozni az erkölcsi törvények *örömteli* jellegét. A keresztény erkölcstan nem Arisztotelész lényegmetafizikájából, nem a sztoikus természetjogból, nem újkori szubjektumtudatból származik, hanem Krisztus örömhíréből. A *theoszisz* tehát egy örömteli, elbűvölő folyamat.

Ebből a lelkiismeret elsőrangú feladata is kiderül: a lelkiismeret első dolga nem a napi döntések vezérlése, hanem találkozás Istennel, engedni, hogy elbűvöljön az Isten. A Zsinat alapján tanítjuk, hogy a lelkiismeret szentély (GS, 16), ahol az ember találkozik Istennel. *A lelkiismeretben történik az elbűvölő találkozás – aztán onnan inspirálódva indul az ész a napi jó döntéseket meghozni.* A lelkiismeretet tehát ki kell szabadítani a napi, kicsinyes feladatából, igazából az alapfeladata (alapdöntése) az Istennel való elbűvölő találkozás. Ezért is lesz az erkölcsi élethez fontos a liturgia, az egyházi közösség, az imádság, az Eucharisztia öröme. Így jut több fény a doxológia jelentőségére is: a doxológiában dicsőíttem Isten végtelen jóságát, szeretetét, szépségét – s engedem, hogy elbűvöljön. *Az elbűvölt ember könnyebben lesz erkölcsös.* Bizalommal fogadja az erkölcsi parancsokat a hatalmas Istentől, szívesebben teszi a jót, keresi a túlcserdülő színvonalat, könnyebben ellenáll a bűnös kísértésnek. Ha az elbűvöltség az első, akkor az imádságok közül is a doxológiáé az elsőség. Minden imaforma fontos (kérő, hálaadó, engesztelő, közbenjáró, meditatív), de mindennek az alapja a doxológia. Olykor az imáinkban túl sok az „én”, s a doxológiában elfordítjuk a tekintetünket önmagunkról, Krisztusra, a Szentháromságra nézünk – s az ő dicsőítésük bizalommal, erővel, lelkesedéssel tölt el. A mai morálteológia sarokpontja az alapdöntés (*optio fundamentalis*) hangsúlyozása: előbb egy alapvető odafordulás Istenhez, s aztán jönnek a napi döntések. Előbb a doxológia, aztán az etika.

Klaus Demmer szerint még nem aknáztuk ki teljesen Szent II. János Pál pápa személyes teológiáját. Az is jól jellemzi korunkat, hogy Benedek pápa nagyszabású művei mellett szinte a legtöbbit idézett mondata személyes mondat: „A keresztény lét kezdetén nem egy etikai döntés vagy egy nagy eszme áll, hanem a találkozás egy eseménnyel, egy sze-

méllyel, aki életünknek új horizontot s ezáltal meghatározott irányt ad.”⁵⁹⁶

II. Tanfejlődés a *theószisz*ban a perszonális szemlélet felé

A bizánci teológiában is látható egy tanfejlődés a perszonális gondolkodás irányába. Nyilván a perszonális szemlélet a kereszténységet a kezdetektől áthatja, ezért nem valami újat erőltetünk, hanem igazából a keresztény gondolkodásban mindig is jelenlévő személyességet vesszük jobban szemügyre. Ahogyan a nyugati teológiában, úgy a keleti teológiában is ennek vannak nyomai.

Egy német teológus szerint jók a keleti teológusok, csak mindig ugyanazokat a nagyhatású mondatokat ismételtetik. A *theószisz* alaptétele valóban nagyhatású: „Isten emberré lett, hogy az ember átitenüljön” – de nem elég ezt ismételtetni. A bizánci teológia alapvetően a patrisztikus teológiából él és szeretné a továbbiakban is odahelyezni a hangsúlyt, így a tanfejlődés fontosságát némelyek nem is akarják komolyan venni. Pedig nem lehet úgy tenni, mintha nem lett volna Descartes és Kant, drámai történelmi fordulók és modern technológia. Szergej Koruzij,⁵⁹⁷ a moszkvai akadémia professzora kutatja a tanfejlődést a *theószisz* kapcsán.

II. 1. A *theószisz* megalapozása

A legelső időkben történik meg a *theószisz* alaptételének kikristályosodása. A 2Pét 1,4–5 ígéretére épül a *theószisz* tana: „Isteni ereje az Isten szerinti jámbor élethez mindent megadott nekünk: megismertük azt, aki saját dicsőségével és erejével meghívott minket. Értékes és nagy ígéreteket kaptunk, hogy általuk részeseivé legyetek az isteni természetnek, és megmeneküljete a romlottságtól, amely a világban uralkodik a bűnös kívánság következtében.”

⁵⁹⁶ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, Szent István Társulat, Budapest 2006, 1,1

⁵⁹⁷ SERGEJ CHORUZIJ, *Vergöttlichung* (art.), in *Handwörterbuch theologische Anthropologie* (szerk. BERTRAM STUBERNRAU - ANDREJ LORGUS), Herder, Freiburg 2013, 561–567.

A patrisztikus teológia így az átistenülésben jelölte meg az isteni üdvözítő terv célját, valamint az emberi élet célját is. Alátámasztották ezt Pál teológiájával is, aki szerint el lehet és el kell jutni odáig, hogy már Krisztus éljen bennünk (*Gal* 2,20), felszabaduljunk Isten fiainak létére (*Gal* 3,26), Krisztusban új teremtmények legyünk (*2Kor* 5,17), pneumatikus emberekké váljunk (*1Kor* 2,13). A keresztséggel elkezdődik egy folyamat, ami a beteljesülés felé tart: meghalunk Krisztussal, hogy feltámadjunk egy új életre (*Róm* 6,4–10), így élettörténetünkben futunk a cél felé (*Fil* 3,12). A jánosi teológia szerint, aki megtartja a parancsokat, abban a Fiú és az Atya is lakni fog (*Jn* 14,23), bár különbséget tesz az Atya és a Fiú, valamint a Fiú és az emberek egysége között, maga Krisztus lesz a híd.⁵⁹⁸ Az apostolok mindenesetre visszautasították, amikor istenként akarták őket tisztelni (*ApCsel* 10,26; 14,11). A *theószisz* folyamata a történelem végéig tart, a *theószisz* beteljesülése az eszkatonban lesz.⁵⁹⁹

A *Szentírás* inspirációja alapján a *theószisz* elméletét a patrisztikus kor atyái tovább csiszolták. Irenaeus így ír: „Isten Igéje, a mi Urunk Jézus Krisztus, az ő túlsorduló szeretetéből azzá lett, amik mi vagyunk, hogy azzá tegyen minket, ami Ő maga.”⁶⁰⁰ Hiszen hogyan tudna az ember Istenhez menni, ha Isten nem jött volna el az emberhez? Explicite először Alexandriai Kelemen beszélt az „átistenülésről”⁶⁰¹, de Atanáz magvas kijelentése lesz a keleti teológia egyik kulcsmondata: „Az Isten Fia emberré lett, hogy mi átistenüljünk”.⁶⁰² Őt követik a kappadokiai atyák, köztük Nazianzoszi Gergely: „Az ember az egyetlen teremtmény, amely

⁵⁹⁸ RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Benno, Freiburg 1963, 66–183.

⁵⁹⁹ „Nézétek, mekkora szeretettel van irántunk az Atya: Isten gyermekeinek hívna minket, és azok is vagyunk. Azért nem ismer minket a világ, mert őt sem ismeri. Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy mik leszünk. Azt tudjuk, hogy ha megjelenik, hozzá leszünk hasonlók, mert látni fogjuk, amint van. És mindenki, aki így remél benne, megszentelődik, ahogyan szent ő is” (*1Jn* 3,1–3).

⁶⁰⁰ *Adversus Haereses*, III, 10, 2; ford. PM.

⁶⁰¹ *Protreptikosz*, 114,4 (PG 8, 64D); ford. PM.

⁶⁰² *De incarnatione*, 54,3 (PG 26, 296: Αὐτὸς γὰρ ἐνανθρωπήσεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν; PG 25, 192B)

minden teremtménytől különbözik abban, hogy az egyetlen, amely istenné válhat.”⁶⁰³

II. 2. A theószisz kozmikus, történelmi és szentségi dimenziója

A theószisz tanfejlődésének következő nagy állomása Hitvalló Szent Maximosz, aki szisztematikus teológiává szélesítette a theószisz tanát. Az eddigi témához hozzátette a szentségtani és a kozmikus dimenziókat is. Az átistenülést Krisztus megtestesülés tette lehetővé, de a keresztség által fogunk bele személyesen is ebbe a nagy vállalkozásba. *A keresztségen túl minden szentség, de főleg az Eucharisztia szentsége az átistenítő.* Akik méltóan részesülnek belőle, azokat elvezeti a teljességre. *Az embernek mint mikrokozmosznak az Eucharisziával való egyesülése egyben a makrokozmosz egyesülése is, tehát az ember átistenülésében teljesedik be a kozmosz.* Az embernek így kozmikus missziója is van, hiszen önmaga átalakításában és átistenülésében nem önmaga beteljesüléséről van szó, hanem az egész teremtés beteljesüléséről is. Az ember átistenülése így az egész kozmosz sorsa. Ehhez jön még a történelmi dimenzió: a történelemben testesülő Istent érdekli a történelem sorsa, az egész történelmet szabad az átistenülés történelmének tekinteni. Az üdvtörténet ugyanis átfogja az egész történelmet: a Szentháromság elhatározta, hogy mindent önmagához akar vonzani. Erről szól a teremtés, a megtestesülés, az üdvtörténet, az eszkatológia is. A theósziszt tehát nem szabad egy légnemű spirituális absztrahálni, hanem őrizni a kozmoszba és a történelemben beletestesülő kenózis súlyát.

II. 3. A theószisz és a hésziukhaszta mozgalom, Palamasz Gergely

A theószisz tanfejlődésének következő nagy állomása a XII. század körüli hésziukhaszta mozgalom. Ennek alapja a tábor-hegyi fény misztikája, mely teljesen átjárta Krisztus emberi természetét, s tanítványaira ragyogott. Ez azért jelentős, mert a theószisz értelmezése elmélyült: eddig is holisztikusan értették, az ember minden dimenziójára (a testire is), de ekkor lett reflektáltabb, hogy *a Krisztus személyében megdicsőült emberi*

⁶⁰³ Vízkereszt szentbeszéd (PG 36, 324); ford. PM.

természet a mi természetünk megváltása is. A testi aszketika, a test bevonása ezért reflektáltabb lett a *hészüchaszta* mozgalomban. Palamasz Gergelynél⁶⁰⁴ az átistenülés dogmatikailag is pontosítást nyert. Az ember nem Isten lényegével, hanem teremtetlen energiáival egyesülhet, de ezek a teremtetlen energiák sem valamik, hanem maga Isten. „Isten átisteníti a maga teljessége szerint mindazokat, akik erre méltók, amikor egyesül velük, nem hüposztatikusan – azt csak Krisztust illeti meg – nem lényeg szerint, hanem a teremtetlen energiák egy kis részével (...), ahol Ő még mindenkiben a maga teljessége szerint jelen van.” Isten nem valamit ad, s valamivel egyesít, hanem önmagával, de a mi egyesülésünk mégsem lesz újabb *unio hypostatica*.

II. 4. Neopatrisztikus korszak

A keleti teológia a következő évszázadokban nem igazán fejlődött. Egyrészt nagy csönd volt a jellemző, ahol az igaz ortodox teológia csak a kolostorokban és a nép bizonyos csoportjaiban élt elszigetelten tovább, másrészt sok nyugati hatás érte az ortodox teológiát, amit mai szemmel hanyatlásnak, illegitim átvételnek tekintenek. A XVII. század körül fedezték fel újra a patrisztikus atyákat és a *Philokalia* megjelenése is hozzájárult az újjáéledéshez. A megújulás először az aszketikus életben, majd a teológiai reflexióban is megjelent. A *theószisz* fogalmát először vallásfilozófusok (Bulgakov) használták, olyan elvnek tekintették, ami a történelmet előbbre viszi. A neopatrisztika és a neopalamizmus hatására újra előkerült a *theószisz* holisztikus szemlélete. Ekkor írtak Nyikolaj Losszkij, Georgij Florovszkij, John Meyendorff, John Zizioulas, Christos Jannaras.⁶⁰⁵ A forrásokat ismét új színben látják, a *perszonális gondolkodás hatására elmélyül a theószisz perszonális és dialogikus természete*. Losszkij hangsúlyozza, hogy az emberi személyek semmi esetre sem valamilyen fizikai vagy tudattalan folyamat által lesznek bevonva a *theószisz*ba, ami megszüntetné a szabadságukat. A perszonális szerzők újra utalnak a

⁶⁰⁴ PALAMASZ SZENT GERGELY, *A szentül élő hészüchaszták védelmében* (ford. BAÁN ISTVÁN), Szent Atanáz Főiskola, Nyíregyháza 2016, 269–303.

⁶⁰⁵ *Az orosz vallásbölcselet virágkora* (szerk. TÖRÖK ENDRE), Vigilia, Budapest 1988, I–II.

szünergiára, ami a *theószisz* előfeltétele az ember részéről, így a személy teológiájának elengedhetetlen részévé vált. Mindezek miatt J. Meyendorff⁶⁰⁶ már úgy nyilatkozik: a *theószisz* nem csak egy rész a bizánci teológiában, hanem egyenesen központi jelentősége van az egész teológiára nézve.

III. A Szentháromság perszonális cselekvésének morálteológiai konzekvenciái

A római katolikus és a bizánci teológiában is fordulat történik: az eddig szinte túlsúlyban lévő fizikai-metafizikai, szubsztanciális gondolkodás mellé odalép a perszonális gondolkodás is – s ennek roppant izgalmas morálteológiai konzekvenciái vannak. Mindennek a kiindulópontja a Szentháromság perszonális értelmezése. A Szentháromság egységben cselekszik, az üdvtörténet minden műve (teremtés, megváltás, beteljesítés) a közös „mi”-cselekvés eredménye, ahogy elválaszthatatlanok az istenségben, elválaszthatatlanok a tevékenységben is. „Az egész isteni üdvrend a három isteni személy közös műve.” (KEK, 258). Mégis személyes sajátosságaiknak megfelelően megkülönböztetünk sajátosságokat a cselekvésben is. „És mégis mindegyik isteni Személy a közös művet személyes sajátosságainak megfelelően végzi”. Az egész isteni üdvrend egyszerre közös és személyes mű, melynek célja, hogy a teremtmények belépjenek a boldog Háromság tökéletes egységébe (KEK, 260). Ha pedig a tevékenységükben megnyilvánul sajátos személyességük, akkor üdvösségünk érdekében alaposabban szemügyre kell vennünk tevékenységük perszonális jellegét.

III. 1. A teremtés perszonális jellege

„Isten megteremtette az embert saját képmására” (Ter 1,27). A teremtés az alap Isten minden üdvözítő tettehez: morálisan nagy jelentősége van annak, hogyan értelmezi az ember a teremtést, s benne önmaga eredete-

⁶⁰⁶ JOHN MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest 2006, 241–250.

tét. Amikor a *Biblia* leírja az ember teremtését, akkor fontos a perszonális szempont hangsúlyozása. Nem elég azt állítani, hogy amikor Isten éltető lelket lehel az ember orrába, akkor csak életet ad a fizikai anyagnak, még azt sem elég kijelenteni, hogy szellemivé teszi az embert az átlatvilág fölé emelve, hanem az a fontos: *a Teremtő személyt ad. A Katekizmus* csodálatosan hangsúlyozza, hogy a „lélek” szó gazdagabb jelentésű:

A lélek szó a Szentírásban gyakran az emberi életet vagy az *egész emberi személyt* jelenti. De jelenti az ember bensőjét is, azt, ami benne a legdrágább, azt, ami által a leginkább Isten képmása: a »lélek« az emberben a szellemi princípiumot jelenti. (363)

Az ember teremtés-teológiája tehát nem elégedhet meg azzal, hogy Istent csak életadónak mutatja be, hanem *személy-adónak* is, azaz a teremtésnek hangsúlyozni kell a perszonális jellegét. A személyes Isten személyes embert teremt. Ennek nagyon sok következménye van a morálteológiára vonatkozóan.

Mindenekelőtt felragyog a *személyes méltóság ajándéka*: az ember kiüntetett lény, akit Isten önmagáért akart (GS, 24), s saját képmásával tisztelte meg. Az ember önérték. Az istenképiség Isten nagyvonalú ajándéka, nem „jár” az embernek, nem lehet kiérdemelni, nem csak egy rassz kapja meg. A morálteológia dolga ezt a méltóságot védeni és biztosítani, ugyanakkor nem csak negatív akarja kijelenteni, hogy mi mindezzel *ne sértsük*, hanem pozitíve is állítja: *mindenki szerethető. Mindenki páratlan érték, egyedi csoda, mindenkiben lakik egy isteni szikra*. „Az isteni képmás minden emberben jelen van” (KEK, 1702). Ebből fakadóan jár alapvető tisztelet minden embernek, hiszen ez a tisztelet visszaszáll az ősképre, magára Istenre is. A személyes méltóság tisztelete tehát nem egyszerűen közmegegyezés kérdése, nem demokratikus szavazás eredménye, még csak nem is az önvédelem jogi bebiztosítása, hogy az ne legyen senkitől elvitatható. A személyes méltóság tiszteletének alapja teremtés-teológiai: akárhogyan is áll a személyes méltóság tisztelete a történelmi helyzetben, az emberi alapjogi chartákban, a szenvedés présében, a keresztény ember tudja, hogy a másik ember értéke ontológilag szent, feltétlen – s ehhez igazítja morális mérlegeléseit. Helmut We-

ber le is szögezi az *Általános erkölcssteológia* c. könyvében, hogy az erkölcsi ítéletalkotásnál a törvényközpontú szemléleten túl a perszonális szempontokat kell elővenni: morálisan az számít jónak, ami a személyes méltóságnak megfelel.⁶⁰⁷ Az erkölcsben nem egyszerűen igazságosak akarunk lenni, hanem a *személy javát* akarjuk. Hans Rotter szerint az ember erkölcsi cselekvését végső soron nem a személytelen természet-jog kötelezi, hanem a személyes valóság.⁶⁰⁸ Klaus Demmer szigorúan leszögezi: az emberi természet már mindig is értelmezett természet, a krisztológiából megértett antropológia fényében értelmezzük a naturalista-biológiai tényeket. A természetes erkölcsi törvény (*lex naturalis*) Krisztusban ragyogott fel (*lex Christi*), a krisztológia felől kell perszonálisan értelmezni a természetes erkölcsi törvényt.⁶⁰⁹

A morálteológia kitüntetett hivatása, hogy őrizze is a *személy misztériumjellegét*. Az empirikus tudományok precíz kutatásaikkal olykor mintha mohóvá válnának, s képesek a rész kutatásában elfeledni az egészet. Például az aktualizmus képes azonosítani az embert csak a tetteivel: az ember az amit tesz, „csak a tettei”. Az agykutatás képes elsikasztani a szabadságot, a személyességet, az istenkapcsolatot, mert mindennek látja az agyi háttérműködését, az ember „csak az, ami az agyában történik”. Mintha a szeretet, az imádság, a félelem, a bűn csak agyi hormonok, agyi történés lenne. A pszichológia szintén képes az ember minden cselekvését empirikus síkon magyarázni, az ember „csak evilági interaktivitás”. Még a filozófiai antropológia is azt kutatja, hogy általában „Mi az ember?”, de nehezen jut el addig a kérdésig, hogy „Ki az ember?” A teológia minden tudomány igazságaival párbeszédbe kezd, örül az ember kutatásának, de mindig őrizni is akarja a *holisztikus és misztikus emberképet* minden leegyszerűsítő „az ember csak...” gondolkodással szemben. Szentviktori Richárd beszél az *incommunicabilis existentia*-ról, az ember kimondhatatlan és megragadhatatlan szent kö-

⁶⁰⁷ HELMUT WEBER, *Általános erkölcssteológia*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 154–155.

⁶⁰⁸ HANS ROTTER, *Zur moraltheologischen Methode*, in *Grundlagen und Probleme der Heutigen Moraltheologie* (szerk. WILHELM ERNST), Benno Verlag, Leipzig 1989, 31.

⁶⁰⁹ KLAUS DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg 1999, 116–131.

zepéről. Különösen a morálteológia látja a brutális következményeit annak, ha az embert azonosítjuk a biológiai felépítésével, agyi történéseivel, bűnös tetteivel, múltjával és neveltetésével, vagy akármilyen filozófiai részizgagsággal. A torz emberképből csak torz morál következhet, ezért érzékeny a morálteológus a dogmatika kijelentéseire.

A személyes emberi méltóság védelmében ezért az erkölcssteológia nem engedi, hogy *önmagunkat és másokat eszközzé alacsonyítsuk*. A morálteológiában ezért a lelkiismeret tulajdonképpen a személyesség menhelye. A szabadság transzcendentális differenciája⁶¹⁰ alapján állítjuk, hogy a személy közepében (lelkiismeretében) létezik a szabadságnak egy olyan szent magja, ami mások számára elérhetetlen, amit az empirikus hatások csak befolyásolnak, de nem determinálnak, ahol az ember legteljesebben áll önmaga és Isten előtt. Ezért a személyes méltósághoz tartozik egy belső autonómia, önrendelkezés, így eszközként senkit sem szabad használni heteronóm célokhoz, érdekekhez. Ezért ahol a személy holisztikusan önmaga egészéről dönt, ott tisztelni kell döntését: önkényesen nem rendelkezhetünk *mások élete felett* (csak önvédelem esetén védhetjük a saját értékes életünket a kettős hatás elvei mentén), és nem dönthetünk *egzisztenciája felett*, azaz nem rendelkezhetünk arról, hogy a másik milyen pályát válasszon, kivel kössön házasságot, milyen vallást gyakoroljon, nem lehet rabszolga. Személlyel szemben az *erőszak alkalmazása* (fogva tartás, kényszerítés) akkor legitim, amikor meg kell akadályozni más személyek alapvető jogainak a sértését. Persze arra is ügyelni kell, hogy én magam ne váljak eszközzé. Azaz őrizni kell a *saját méltóságot*: ne váljak mások (szülők, kortársak) epigonjává, utánzójává, őrizni kell saját, páratlan utamat. Őrizkedni kell attól is, hogy eszközzé, rabbá váljak: egy szer (alkohol, drog, gyógyszer), az élvezet (kényelem, szexualitás, játékszenvedély), a munka, egy ideológia, egy párt, egy hamis vallás rabjává. A személyes méltóság óvása persze nem maradhat meg pusztán egy „belső érzület” szintjén: jogilag és erkölcsileg is ki kell fejteni, hogy mit tartunk a személyes méltósággal összeegyeztethetőnek, illetve mi számít eltárgyasításnak, a méltóság sérelmének. Az emberiség történelmében ez egy lezáratlan folyamat, amihez az Egyház is megteszi a maga hozzájárulását.

⁶¹⁰ EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Herder, Freiburg 2007, 309.

Morálisan az is releváns szempont, hogy mielőtt Isten morálisan igénnyel, parancsokat ad és erkölcsi nívóra hív, előtte megadja az ontológiai alapot: az istenképiséget. Nem lehetetlenre hív, moralitása nem megterhelő, hanem előbb ajándékozó. Az isteni pedagógia már a teremtésben észlelhető: *előbb ajándékozik, s aztán támaszt morális követelményt.* Előbb ajándékozza az Édenkertet, az istenképiséget, s utána kapja Ádám a parancsot. Előbb megszabadítja Izraelt a rabságból, s utána adja a *Tízparancsolatot*. Előbb közénk jön Krisztus, tanítja és beteljesíti a morált, s csak utána tárja elénk. Klaus Demmer⁶¹¹ úgy mondja: előbb a kegyelem, utána a teljesítmény, előbb a szótériológia, s utána a morálteológia. Előbb Mária, aztán Márta. A keresztény pedagógia, a lelkivezetés, a pasztorális működés, a gyóntatás számára alapvető jelentőségű ennek a sorrendnek a megfontolása. A legszemélyesebb erkölcsi igazság belátáshoz ugyanis előbb kell a szeretet ölelése, az elfogadás, a megajándékozottság.

Az igazságosság axiómája megköveteli: *„ami azonos, azzal azonos módon bánni, ami különböző, azzal különbözően”.* A személyes méltóság mindenkién az istenképiséget jelenti, ezért mindenki felé alapvető tisztelet jár – de a tettek, a teljesítmény különbözőek, így éppen akkor vagyunk igazságosak, ha ezt a különbözőséget különbözőképpen értékeljük. A *személyes méltóság (istenképiség) tisztelete tehát megelőzi az ember képességeit és tetteit, egyenlően jár mindenkinek.* Tehát nem az eszessége miatt (a fogyatékkal élőknek, kómában alvóknak is jár), s nem is az erkölcsi jósága miatt (a börtönben élőknek is jár) tartunk valakit embernek, értékesnek. Személyes méltóságát az ember ajándékba kapja Teremtőjétől, elveszíthetetlen és elvehetetlen, bármilyen bűnös, beteg is valaki. Személyes méltóságának alapja a teremtésben van, nem a demokratikus konszenzusban, mások emberi szimpátiájában, de még csak nem is a saját önbecsülésében, önmagával való elégedettségében. *Felbecsülhetetlen a személyes méltóság önértékének, szerethetőségének az erkölcsi jelentése olyanoknál, akik sok sebbel kezdik az életüket.* Akiket nem akartak a szüleik, megkülönböztettek, testi-lelki sebekkel kezdik az életüket, hátrányaik keresztjeivel kell haladniuk. Természetesen az igazságosság axiómája értelmében mindez nem zárja, hogy a személyes méltóság azonos tisztelete után

⁶¹¹ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 50–60.

megkülönböztessük az emberek különböző tetteit: aki jobban dolgozik, kapjon több fizetést, aki közveszélyes, azt börtönbe kell zárni. De senkit nem azonosítunk a tetteivel (aktualizmus): „te csak alkoholista, bűnöző, elvált, fogyatékos vagy”.

A katolikus Egyházban dogma: „minden egyes szellemi lelkét Isten közvetlenül teremt” (KEK, 366, DS, 3896). A *bioetikai vitákban és a lelki térapiában* alapvető jelentősége van a teremtés ilyen perszonális hangsúlyozásának. Rendkívül fontos az ember eredetének hangsúlyozása személyes és az emberiség közös szintjén is. Az etológia megerősödő kutatásai képesek szinte elmosni a határt az állatvilág és az emberiség között. A teológiának hangsúlyoznia kell: bármennyire is elfogadható az emberi test evolutív alakulása, a lélek nem jöhet „alulról”. A kevesebből nem lehet több, a lélek a Teremtő csodálatos ajándéka. A teremtés fejlődésének, a másodlagos okoknak az elismerése nem jelentheti azt, hogy elmoszuk a lényegi határt az ember és az állat között. Továbbra is valljuk, hogy Isten teremtette az emberiséget, még ha ezt az ősröb-banás pillanatában is tette, s aztán a másodlagos okokra bízta a fejlődés-t, de akkor sem „magától”, „véletlenül” alakult ki az ember személye. Másrészt az egyedi ember létrejövetelénél is hangsúlyozza az Egyház: *az ember egyedi lelke nem a szülőktől van, hanem magától Istentől*. A szülők „csak” egy gyereket akarnak, de hogy „pont én” jöttem, azt ki akarta? A teológia hangsúlyozza: mindenkit személyesen akart Isten, a személyt továbbra is Isten teremti. Védni akarjuk ezt, mert az ember keletkezésénél lehetnek bűnök: még ha egy ember nemi erőszakból vagy a biotechnológiai eljárások segítségével (lombikbébi) születik is, *a keletkezés erkölcsi árnyékai akkor sem veszik el a személy értékét*. Nem akarhatunk rasszokat, ahol ujjal mutogatnak a mesterséges megtermékenyítésből születettek-re. Aki él, azt Isten meghívja, máris van feltételen értéke, szerethető és meg is kereszthet. A biotechnológiai eljárások erkölcsösségének megítélése most már végig fogja kísérni az emberiség sorsát. A morálteológia védeni akarja ebben a nagy vitában a személyes méltósággal összeegyeztethető orvosi eljárásokat, ill. a személyes méltóságot: bárhogyan fogant is az új élet, azt szeretni kell.

Ehhez szorosan tartozik a *hivatás teológiája*: Isten nem semleges személyeket teremt, hanem önmagához meg is hív, mert a személynek az a

jó, az az üdvössége. Az ember „fogantatása pillanatától örök boldogságra rendelt lény (KEK, 1703). Aki él, máris meghívott. Az egzisztenciális filozófia hangsúlyozza, hogy az élet feladat – de a feladat-jelleg éppen onnan adódik, hogy valaki „fel adta” ezt a feladatot, azaz a lét meghívott lét. Bár a filozófia beszél az ember „aszimmetriájáról”, „a meg nem állapodott állatról”, „létfeladról”, de a teológia tudja hangsúlyozni ennek a transzcendens lehetőségi feltételét: minden élet meghívott élet. Morálisan nagy jelentősége van annak, ha az életünket hivatásnak tekintjük. Mindenekelőtt keressük a Meghívót: erkölcsi kötelességünk keresni Istent: Az embernek van egy erkölcsi felelőssége a szellemi horizontja nyitva tartásáért, a tanulékonyságáért, s alapbűne a szellemi bezárkózás, amiből majd sok más bűn is fakadhat. További következmény, hogy az alapvető antropológiai fogalmakat nem a légüres térben értelmezzük, hanem a meghívottság perspektívájában. Egyszerre újszerű és mégsem totális meglepetés, hogy a *Katekizmusban* az összes erkölcsi alapfogalmat (szabadság, bűn, igazság, erény, lelkiismeret) tárgyaló fejezet azt a címet viseli: *Az emberi személy méltósága. Nagyszerű feladat a fundamentális-morálteológia alapfogalmait újra értelmezni a perszonális meghívottság szempontjából*. A szabadság például nem semlegesen áll a jó és a rossz előtt, hanem a szabadság alapvetően a jóra való, a szabadság meghívott! „Igaz szabadság csak a jó és az igazságosság szolgálatában lehetséges” (KEK, 1732). A jóban megélt szabadság egyre szabadabb lesz, ha pedig bűnre használjuk, akkor nem szabadabbak, hanem éppen rabok leszünk. Ugyanígy az értelem, a lelkiismeret, az emberi természet nem semleges, hanem meghívott. A keresztség és a bértálás szentsége éppen ezt az ontológiai meghívottságot aktualizálja, perszonalizálja egy életen át. A liturgia és az etika összeér. Az erkölcsi életvezetés számára ez azért fontos, mert *a nagy életdöntéseket másként hozzuk meg és vezetjük, ha hivatásként, liturgiaként éljük meg azokat*. Másként történik a készülődés, a tanulás, a pár-, és pályaválasztás, a döntésekkel járó szenvedések viselése, ha hivatásnak fogjuk fel azokat. Roppant lelki erő, innovatív kedv, közösségiség, dinamikus spiritualitás, perspektivisztikus átkeretezés, kereszthordozó-képesség rejlik abban, ha a hivatásnak élem meg az életem, s nem egyszerűen „jól akarok élni” vagy „önmegvalósítást” keresek.

A morálteológiában kiemelt jelentősége van a személy relációinak Isten és a felebarát, ill. önmaga felé, mégsem elég egy egyszerű „perszonalizmust”, „relacionális antropológiát” képviselni. A perszonalizmusnak is sok ága van, lehet istentelen is, ill. a relacionális antropológiában sem elég Istent úgy bemutatni, mint aki az egyik kapcsolat a sok kapcsolatunk közül. Az *Istennel való transzcendens kapcsolat konstitutív a többihez*. A morálteológia számára ez azért fontos, mert létrehívta az *optio fundamentalis* tanát: mindenkinek van egy transzcendens alapdöntése a jóság, a szeretet, az igazság, végső soron Isten felé – vagy ellene (negatív *optio fundamentalis*).⁶¹² A pozitív alapdöntésből fognak fakadni a jó tettek, jó döntések, jó életvezetés – s ezek visszahatva megerősítik az alapdöntés jóságát. Ezért a Dekalógus „morálteológiai felosztása” olyan lehetne, hogy az egyik kőtáblán van az 1. parancs, a másikon pedig az összes többi. Krisztus főparancsaiból is az első (Isten szeretete) a legfontosabb, ebből él majd a másik főparancs (felebarát és önmagunk szeretete). Mindennek negatív története a bűn folyamata: elfordulás Istentől, a jóságtól, szeretettől, igazságtól (negatív *optio fundamentalis*), s emiatt következnek a súlyos bűnök, melyek visszahatva tovább rombolják az alapdöntést, egészen a halálos bűnig. Ha az erkölcsös életet (ill. a bűnös életet) nem egyszerűen a parancsokhoz, hanem Isten személyéhez képest pozícionáljuk, akkor a *perszonális* dimenzióban sokkal jobban előtűnik az erkölcsös, ill. bűnös élet lényege. Az erkölcs előbb Isten személyének a szeretete (ezért tudom majd az emberi személyeket is üdvösen szeretni), a bűn Isten személyének a megbántása (ezért lesz következménye az emberi személyek megbántása). Majd ehhez képes, csak másodlagosan definiáljuk úgy, hogy az erkölcs a törvények megtartása, ill. a bűn a törvények megszegése.

Az életvezetés nem minden szakaszában sikeres, s akkor jó tudni: az istenképesség, a személyes méltóság elveszíthetetlen és elvehetetlen. Morálisan ez különösen akkor válik erőt adóvá, amikor *mély bűnökből* kelleme megterni. Az embert nem lehet azonosítani a tetteivel, aktsaival (erkölcsi aktivizmus), az ember személye mindig több mint a tettei

⁶¹² BERNHARD HÄRING, *Frei in Christus*, Herder, Freiburg 1989, I, 171–225; K. DEMMER, *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg 2003, 103–110; EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Herder, Freiburg 2007, 144.

összessége. Túlélő erőt jelenthet ez, amikor egy *bűnös már lemondana önmagáról, vagy a társadalom lemondana róla*, megbélyegezve a tetteivel. Hitet adhat a mélyponton, hogy minden bűnös tettemtől több vagyok, ill. megóvhat, hogy bárkit elítéljünk egy vagy sok rossz tette alapján (bűnöző, öngyilkos). Amíg a személy személy, amíg arca Isten arcával van szemközt, amíg ránéz az Isten (*proszópon prosz proszópon*), addig van lehetősége a jobb életre. A teremtés perszonalitása tehát *nem csak egyszeri aktus*, hanem Isten arca *folymatosan* megtartja és beteljesítésre vezeti az emberi arcot. A teremtés pulzál, állandóan hat, az eszkatológikus jövő felé. Az ikonográfia, a liturgia világa ezt tartja ébren.

Az istenképiségnek az *önszeretetre* vonatkozóan is megalapozó jellege van. Keresztény pszichológusok szerint nem szabad túlhangsúlyozni a felebaráti szeretetet (altruizmus), mert az *egészséges önszeretet nélkül a másikat sem tudjuk jól szeretni*. Aki önmagát nem szereti, az egy idő múlva teher lesz másoknak, nem fog tudni jól szeretni, társfüggőségbe eshet, nem tudja elengedni a gyerekeit, gondozottjait, a másikat. Az igaz önszeretet alapja persze nem egy pszichológiai önértékelés, nem egy elégedettség a testi-szellemi teljesítménnyel, még csak nem is morális elégedettség. Az önszeretet alapja az istenképiség: Isten szeretetre méltónak teremtett, már jónak tart, már szeret – s ebben az ontológiai szeretet-történésbe kapcsolódik be az emberi szeretet-történés, az önszeretet is. Ha Isten szeret téged, te miért nem önmagad? A helyes önszeretet persze nem csak *alapot* kap Isten szeretetétől, hanem *irányt, dinamikát, tartalmat* is: az önszeretet így azt jelenti, hogy értéknek tartom önmagam, akarom magamnak az üdvösséget, munkálkodom történelmi tetteimen, képezem magam, óvom magam a bűnöktől, nem szórom szét önmagam összefüggéstelen döntésekben, sohasem mondok le önmagamról.

III. 2. Krisztus perszonális megváltása

Krisztus életműve a Szentháromság önközlésének csúcsa. Krisztus egész életműve kinyilatkoztatás: a megtestesülése, a tanítása, a szeretete, a szenvedése, a halála és a feltámadása is. Csúcsközlése egyrészt szól Istenről: megtudjuk, hogy mennyire szerető Abba, irgalmas Atya az Is-

ten, s megtudjuk az abszolút titkot, hogy Isten három Személyből álló szeretet. Krisztus csúcstanítása azonban nem csak az Istenről szól, hanem az emberről is. Már a prófétáknál is így volt: a személyesebb és tisztább istenkép maga után vonta az emberkép személyességét és tisztulását is, s mindebből személyesebb morál fakadt. *Ha Krisztus a csúcsközlés Istenről, akkor egyben csúcsközlés az emberről is.* A Zsinat nagyszerűen mondja: Krisztus kinyilatkoztatja, „föltárja az embert az embernek” (GS, 22). Ezért valljuk, hogy az antropológia teljessége a krisztológia.

Ez a teológia számára azt jelenti: sohasem elég csak az Istenről beszélnünk, az istenkép következtében beszélnünk kell az emberről is. Nazianzoszi Szent Gergely szerint az emberségből is csak egy van: ahogy az istenségből is csak egy van (bár három személy), az emberségből is csak egy van (bár sokan vagyunk), s ez az egyetlen emberség Krisztusban ragyogott fel. Így tehát nincs sok és sokféle emberség, csak egy. Ebből két dolog következik: egyrészt amikor keressük az emberség teljességét, akkor nem érdemes „keresztény emberképről” és „keresztény morálról” beszélni, hanem *az egyetlen emberkép és etika keresztény megközelítéséről.* Nincs keresztény lopás vagy ateista lopás, csak lopás. Nincs a keresztények számára külön erkölcs. Krisztus nem hozott egy keresztényeknek egy saját emberséget és saját morált, hanem egyetemesen mindenki számára hozta az emberség teljességét és az erkölcs teljességét. Demmer⁶¹³ szerint nem akarhatunk egy „keresztény egzisztenciális gettót”, *az evangélium és az etika nem csak a keresztényekre vonatkozik, hanem mindenkire.* Ne zárjuk magunkra az ajtót. Karl Rahner⁶¹⁴ ezt úgy mondja: az ember nem azért ember, hogy keresztény legyen, hanem fordítva, azért vagyunk keresztények (Krisztus-követők), hogy teljesebb emberek legyünk.

Mindebből következik a másik következtetés: *a párbeszéd megkerülhetetlensége.* A kereszténységnek, a teológiának beszélgetnie kell a művészetekkel, a világvallásokkal, a tudományokkal. Amikor keressük az emberkép teljességét, akkor egyszerre két irányba nézünk: „vertikálisan” Krisztus felé, hiszen benne ragyog fel az emberség teljessége, másrészt „horizontálisan” a többiek felé, hiszen ők is az Atya

⁶¹³ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 116.

⁶¹⁴ KARL RAHNER, *A hit alapjai*, Agapé, Szeged 1998, 247–250.

egyetlen teremtésében állnak. II. János Pál pápa hangsúlyozza: *Krisztus és a Lélek nem verseng*, azaz a Lélek nem vezeti az embert külön utakon az üdvösséghez, hanem csak Krisztushoz.⁶¹⁵ Így azt is érdemes megfontolni, hogy Krisztus és az Atya sem verseng: azaz a teremtés (amiben állnak a művészetek, a világvallások és a tudományok) és a Krisztus műve között nem állhat fenn versengés, ellentét. Mit nyer a katolikus gondolkodás ettől a párbeszédtől? Egyrészt az emberképbe be tudja vinni a Krisztustól kapott teljességet, másrészt a világban tapasztalt igazságokat be tudja építeni az istenképébe. A két sík egymást tisztítóan, építően, javítóan hat egymásra. A Krisztusban megtapasztalt többletet bevisszük a világgal való párbeszédbe: a tudományok, a jogalkotás, a gazdaságfilozófia, az orvostudomány világába. Demmer szerint a keresztények adósak a világnak az igaz emberkép közvetítésével, s ebben a párbeszédben ki kell teríteniük a lapokat, azaz tudni kell nem teológiai, hanem filozófiai fogalmakkal közvetíteni a hitből fakadó antropológiát. Demmer a teológia „antropológiai implikációról”⁶¹⁶ beszél, azaz a hitből tudni kell levezetni és a világ felé (tudományok, művészetek, világvallások) közérthetően előtárni, hogy a *keresztény ember mit gondol az emberről, a boldogságról, a szeretetről, a bűnről, az erkölcsről*. Ugyanakkor ez fordítva is hat: miközben beszélgetünk a művészetekkel, világvallásokkal, tudományokkal, miközben tisztul az emberkép, azt be tudjuk építeni az istenkapcsolatunkba: ez megóv a „szektásodástól”, a fundamentalizmustól, a biblicizmustól. Ugyanis a képből is lehet visszakövetkeztetni az Alkotóra. Így a katolikus gondolkodás jónak tartja a párbeszédet, míg a fundamentalisták (a nyugati és a keleti egyházakban is) elutasítják azt. Ezeknél a *fundamentalistáknál* (Keleten és Nyugaton is) található egy kultúraellenesség, bizalmatlanság a tudományok felé, a pszichológia és filozófia démonizálása, ami képes elfajzani rongálássá és könyvégetéssé is.

Az istenképiséget illetően izgalmas megfontolni, hogy Krisztus mit állított helyre és mit nyilatkoztatott ki. A bizánci teológiában fontos lett Hitvalló Szent Maximosz megkülönböztetése: a bűnnel nem a teljes emberi természet romlott meg, hanem annak csak a létmódja (*troposza*).

⁶¹⁵ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptoris missio*, Szent István Társulat, Budapest 1990, 29.

⁶¹⁶ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 81-84.

Egy keleti ember számára szinte blaszfémia lenne azt hangsúlyozni, hogy az Atya teremtése teljesen megromlott, semmibe ment, és Krisztusban vadonatúj teremtésnek kellene történnie. A katolikus-protestáns párbeszédben is ez sarkalatos különbségnek bizonyult: míg a megigazulásról számtalan pontban tud egyetérteni a két felekezet, de a katolikus teológia jobban védi, hogy a teremtetett emberi természet nem romlott meg teljesen (KEK, 405).⁶¹⁷

Krisztus megtestesülése nem egyszerűen a megromlott képmás helyreállítása, hanem kaptunk valami „többet” is. A paradicsomi harmóniát a Krisztusban megvalósuló megigazulás nem csak helyreállítja, hanem felül is múlja (KEK, 374). A 2015-ös püspöki szinódus is megerősítette ezt a többletet: a házasságra vonatkozóan Krisztus nem csak a Teremtő eredeti szándékát mutatta fel, hanem sajátos többletet is ajándékozott. A házasságot nem csak a teremtés eredeti szándéka szerint, hanem Krisztus és Egyháza viszonyában is értelmezzük. Nem csak helyreállítja az isteni tervet, hanem „új beteljesedésre vezeti”.⁶¹⁸ Bár az ember teremtése már eleve Krisztusra mint ősképre irányult, „aki a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), mégis a beteljesedés perszonálisan lett közvetítve. Krisztus személyesen ragyogtatja fel azt a célt, amiért az egész teremtés lett. „Isten kezdettől fogva a Krisztusban lévő új teremtés dicsőségét akarta” (KEK, 280). Ezt a teljességet Isten perszonálisan közvetítette Jézus Krisztus személyén keresztül. Mintha lenne üzenetének egy olyan személyes síkja, ami csak személyesen adható át, és csak személyesen érhető el: csak imádsággal, személyes közeledéssel, szeretettel. *Ha Krisztus leszállása (katabaszisz) perszonális, akkor az ember felemelkedése, átistenülése (anabaszisz) is perszonális.* Ebben az értelemben pedig a Lélek munkálkodása is perszonális.

⁶¹⁷ A nyugati egyházban hangsúlyosabban előtérbe került az ember bűnössége Ágoston, majd Luther nyomán, így hangsúlyosabb lett a megigazulástan. A *theózis* tana ezért tolódik a misztika területére (Clairvaux-i Bernát, Eckhart Mester), míg a teológia magvas közepét a kegyelemtan fogja adni.

⁶¹⁸ A püspöki szinódus zárójelentése *Ferenc pápának*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 41–43.

III. 3. A Szentlélek perszonális *szünergia*ja

A teremtésben ingyenesen kapott alap *magától* nem teljeseedik be, s a Krisztusban felragyogtatott teljesség sem érvényesül *automatikusan* az emberen. A Lélek perszonális munkálkodása kell: a Lélek jelen volt a teremtésben és Krisztus egész művét kísérte. *A Lélekben teremtett és Krisztusban felragyogtatott istenképiséget az embernek is a Lélekkel, a Lélekben kell átvennie, kiművelnie.* Isten senkire sem erőlteti Krisztus teljességét: az ember szabadságát nem kerüli meg. Hitvalló Szent Maximosz szerint a „Lélek nem ugorja át az akaratot, hanem alakítja az átistenüléshez.” Isten a *Bibliában* nem predestinációs Istennek, hanem olyannak mutatja magát, akivel lehet szövetséget kötni: Öszövetséget, Újszövetséget – és a legsajátabb egzisztenciális szövetségünket. Nem erőlteti ránk a szeretet teljességét, hiszen az csak akkor valódi, ha szabad és személyes. Isten nagyságát bizonyítja, hogy mintegy „hátra lép”,⁶¹⁹ teret ad az emberi szabadságnak, a szabad belátásnak és együttműködésnek.

A Lélek működésének célja, hogy Krisztust öltük magunkra: a pneumatikus ember Krisztust ölti magára, Krisztust követi. Ebben a folyamatban a Lélek nem csak erőt ad, nem csak karizmákat, hanem perszonálisan betölti az embert. Ezt a szabad és személyes *szünergiát* kétféle árnyék kísérti:

A „fizikai megváltástan” szerint Krisztus már azzal megváltott minket, hogy magára vette fizikai természetünket. Nyilván igaz, hogy Krisztus a teljes emberi természetet magára vette, hogy megszentelte a fizikai anyagot, az emberi testet, de valahogy kevésnek tűnik a perszonális zenitponthoz képest a fizikai dimenzió túlhangsúlyozása. Félő, ha túlhangsúlyozzuk a fizikai megváltást, akkor elsikkad a perszonális dimenzió, a Lélekkel való szabad *szünergia*. A fizikai dimenzió túlhangsúlyozása megtörténhet a keleti és a nyugati egyházban is. Ilyen lehet a szentségek *ex opere operato* oldalának túlzott kiemelése az *ex opere operantis* kárára. A Pelagiusszal, a protestáns teológusokkal és olykor eretnek irányzatokkal vitatkozva az Egyháznak meg kellett erősítenie, hogy a szentségek érvényesek *ex opere operato*, hiszen azokban Krisztus működik hatékonyan a Lélek epiklézise által. „A szentség nem a szent-

⁶¹⁹ EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit*, Herder, Freiburg 2012, 115–120.

séget kiszolgáltató vagy fogadó ember igazságából, hanem Isten erejéből valósul meg” (KEK, 1128). Ez igaz, de mintha túlhangsúlyoznánk. A szentségek perszonális dimenziója jobban figyelembe veszi, hogy itt találkozás történik. Szükséges lenne hangsúlyozni *a kiszolgáltató és a fogadó részéről is, hogy fontos az erkölcsi tisztaság, a felkészültség, az alázat*. A Zsinat is hangsúlyozza, hogy Isten méltatlan szolgálói által is képes nyilvánítani kegyelmét, de „szívesebben”⁶²⁰ teszi azt olyan papok által, akik fogékonyak a Lélek vezetésére és szorosabban követik Krisztust. Nem lehet tehát a szentség-kiszolgáltatás fizikai dimenziójának igényességére törekedni, nem elég, ha valaki szépen végzi a Liturgiát, jól énekel, pontos a liturgikus rendben – de nem látogat családokat, nem beszélget az emberekkel, hanyagolja a perszonális dimenziót. *Krisztus maga sem elégedett meg a fizikai megváltással, a küldött szolgálói sem elégedhetnek meg azzal*. Persze a *fogadó* felkészültségére is több hangsúlyt kellene helyezni: biztosan tudja minden házasságra lépő, hogy milyen házasságot köt az oltár előtt? Bár jogilag nincs bontó akadály, a szentség-kiszolgáltatás formai feltételei is adóttak, de a házasságkötés perszonális dimenziója is érvényesül a hit megfelelő mélységében? Szentáldozásnál, gyónásnál megfelelő a perszonális felkészültség (túl például a fizikai bűjtön) a szentség gyümölcsöző vételéhez?

A Lélekkel való *szünergia*t fenyegetheti az ún. *erkölcsi intellektualizmus* is. Szókratész optimista antropológiáját nevezzük így: szerinte az emberek azért követnek el bűnt, mert tudatlanok. Ha felvilágosítjuk őket, akkor az értelmük segítségével már nem fognak hibát elkövetni. Ez a túl optimista, az ember értelmét szinte bálványozó magatartás ma is jelen van: főleg képzett, posztmodern emberek képesek azt vallani, hogy nincs szükségük a Lélek segítségére, majd egyedül kibontakoztatják magukat, tanulnak, elmélyülnek az önismeretben, vitatkoznak, elmélkednek – s majd tökéletesítik önmagukat. Elvakultan hisznek a tudományok felvilágosító erejében, a pszichológiai önismeretben, és naivan az ember önvezérlő képességében. Az Egyház tanítása szerint nincs „önmegváltás”, az embernek szüksége van a Lélek kegyelmére (KEK, 1998). Szent Atanáz írja: „A Szentlélek által Isten részeseinek neveznek minket. (...) A Lélek közlése által válunk részesévé az isteni ter-

⁶²⁰ *Presbiterium ordinis* 12: *praeoptat* – előnyben részesíti

mészetnek (...). Mert nem más okból istenülnek meg azok, akikben Ő jelen van.”⁶²¹

A Lélekkel való együttműködés perszónális jellegének hangsúlyozása az erkölcsi cselekvés perszónalista szemléletét is felragyogtatja. A morálteológia szerint az erkölcsös élet nem egyszerűen a törvények megtartása, hanem az élő Krisztus követése a Lélekben, együttműködve az emberekkel társfelelősségben. A leírt normák általánosan érvényesek, általános erőbevetéssel számolnak, de hogy itt és most nekem mi a teendőm (túl a leírt törvényen), azt személyesen kell kiderítenem. A Lélek nem egyszerűen a normák teljesítésére képesít, hanem azok túlszorduló, személyes teljesítésére. Az etikában Arisztotelész óta ezt nevezik *epikiának*, ami azt jelenti: az általános törvény hézagait a konkrét esetben a törvény szellemében ki kell egészíteni.⁶²² A keleti teológia *oikonomiáról* beszél: a törvény pontos (*akribeia*) előírásait *oikonomiával* is olvasni kell, ami olykor indíthat a törvény megengedőbb, irgalmasabb cselekvésére, de olykor a szigorúbb, igényesebb megvalósításra.⁶²³ Az egzisztenciális etika igényei is ide nyúlnak: az esszenciális (általános normákkal körülírható) erkölcsi igényen túl létezik egy olyan személyes erkölcsös cselekvés, amit átháríthatatlanul az egzisztenciának magának kell belátnia.⁶²⁴ A személy ezen erkölcsi töprengése nem pusztán intellektuális (s főleg nem ösztönös), hanem a Lélek vezeti, inspirálja. Demmer hangsúlyozza: az *epikia* nem egyszerűen a természetes erkölcsi törvény atematikus teljességéből pótolja ki a leírt törvényt, ez a folyamat nem egyszerűen metafizikai folyamat, hanem perszónális. A személy Isten személye felé tart szabadságtörténetében, elbűvölt, s szabad ennek az elbűvöltségnek a lefordításában.⁶²⁵

⁶²¹ *Epistulae ad Serapionem*, 1,24 (PG 26, 585–588).

⁶²² ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, 1137b

⁶²³ GEORGIOS I. MANTZARIDIS, *Grundlinien christlicher Ethik*, EOS Verlag - Erzabtei St. Ottilien, 1998, 123–126.

⁶²⁴ KARL RAHNER, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in *Schriften zur Theologie*, Benzinger, Einsiedeln 1962, II, 227–246; ENGELBERT GUGGENBERGER, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Tyrolia, Innsbruck 1990, 185–196; BERNHARD FRALING, *Vermittlung und Unmittelbarkeit*, Herder, Freiburg 1994, 72–96.

⁶²⁵ K. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Herder, Freiburg 1989, 95.

A teljesebb erkölcsi igazság megtalálása *közösségi szinten a Lélek vezetésével az Egyházban* történik, az erkölcssteológia egyházi tudomány. Az Egyház és a morálteológia pedig nem egyszerűen a konszenzuselmélet szabályai szerint működik. Nem egyszerűen arról van, hogy egy közösség demokratikusan megszavazza az etikai normákat. Jól hangsúlyozza a konszenzus-etika, hogy mindenki értékközösséghez tartozik, ilyen közösségekben növünk fel és élünk. A kommunikatív cselekvés⁶²⁶ szempontjai megfontolandók az etika számára is: valóban közösségre van szükségünk a teljesebb igazságot, lehet a többségi gondolkodásnak súlya. A biblikus kutatások mindig is hangsúlyozták, hogy a szentségre való hívás mind az Ó-, mind az Újszövetségben nem individuális személyeknek hangzik el, hanem egy népnek, közösségnek. Gerhard Lohfink határozottan érvel amellett, hogy a *Hegyi beszéd* erkölcsi igényét nem individuálisan kell olvasni, hanem a Krisztus körül gyülekező igazságnak szól.⁶²⁷ A morálteológia sem lehet túl individuális: a perszonalizmus ennek elejét tudja venni. A teológiatörténetből tudjuk, hogy a személyfogalom a szentháromságos teológiai tanfejlődés folyamán kristályosodott ki, amihez lényegileg tartoznak a relációk, kapcsolatok. Az individuum fogalma más, mint a személyé, az individuum szinte monász, zárt világ, mindenki mástól különbözik. A perszonalizmus tehát eleve tudja, hogy az igazság megtalálásában a személy közösségbe ágyazott, dialogikus módon találja meg az erkölcsi igazságot, nem magányos vadászként. A *szubsztanciális-metafizikai ismeretelméletet ki kell egészíteni a perszonális és szociális dimenziókkal*. A teológia azonban nem elégszik meg még azzal sem, hogy a személy szociális dimenzióját hangsúlyozzuk (ebben különbözik a diskurzusetikától), hiszen a transzcendens Istennel való közösség is fontos: *a Lélek vezeteti a közösséget*. Ez a Lélek azonban nem csak Isten felé vezeteti a gondolkodást és az erkölcsi életet, hanem egymás felé is. A mai erkölcssteológia ezért egyre jobban hangsúlyozza a „társfelelősség – bűnrészség” fogalmait. Sokkal jobban felelősek vagyunk egymás üdvösségért, ill. bűnös lecsúszásért. Az egyénnek fontos a közösség támasza, a döntések meghozatalában, vé-

⁶²⁶ JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.

⁶²⁷ GERHARD LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?*, in *Ethik im Neuen Testament* (szerk. KARL KERTELGE), Herder, Freiburg 1984, 145–167.

gigvitéleben, megújításában, esetleges törésekor a gyógyulásban. *A döntéseket közösséileg hordozzuk*: a házasság, a cölibátus, a szakmai igényesség, a környezetvédelem stb. területein is. Szent Pál hangsúlyozza, hogy az erősek karolják fel a gyengéket, a gyengék pedig hallgassanak az erősekre. Erkölcsi életvezetésünkben össze vagyunk kapcsolva, s ez a kapcsolat nem egyszerűen szociális háló és társadalmi támasz, hanem általa a Lélek közösségépítő ereje működik.

IV. A keresztény morál célja

„Akar egyáltalán ma egy értelmes ember istenné válni?” – teszi fel a kérdést Hans Küng.⁶²⁸ Ma valóban találunk olyan keresztényeket, akik „csak boldogok” akarnak lenni, de szentek nem. „Csak jól akarnak élni”, „csak rendesek akarnak lenni” – le akarnak mondani az átistenüléstről. „Modern, felvilágosult emberként” csak humanisták akarnak lenni. Ehhez igazodnak bizonyos etikák is, amik „csak humanista” etikát akarnak hirdetni. Karl Rahner vallomása szerint sokkolta ez a gondolkodás, mert közömbösséget lát az *Újszövetség* központi és lényegi üzenetével szemben, elárulását Isten önközlésének, a kegyelemnek, az Istennel való közvetlenségnek, az eszkatológiai teljességnek. Rahner szerint ugyanis az „átistenülés” tana a keresztény hit középpontjához tartozik.⁶²⁹ Ferenc pápa is óva int: „az evangéliumi élet nem polgári jólét”.

A keresztény morál célja nem egyszerűen egy humanizmus, polgári tisztesség, hanem Krisztus követése, az átistenülés, keresztikkel is.

⁶²⁸ HANS KÜNG, *Christsein*, München 1975, 433. („A mi mai problémánk nem annyira az átistenülés, hanem ember emberivé válása.”)

⁶²⁹ KARL RAHNER, *Diskussion um Hans Küngs „Christsein”*, Mainz 1976, 109.

OROSZ GÁBOR VIKTOR

Kognitív enhancement és az ember szakralitása

Istenképiség és megigazulás

Az utóbbi évek teológiai szakirodalmát összegezve Peter Dabrock megállapítja, hogy azok a teológusok, akik mértékadó forrásul a *Szentírásra* támaszkodnak, hogy az ember védendőségét és feltétlen elfogadását erkölcsileg alátámasszák, a legtöbb esetben az istenképiség jelentéstartományában találják meg kiindulópontjaikat.⁶³⁰ Nem csupán a *Ter* 1,27, hanem a zsoltárokból olvasható doxológiák (*Zsolt* 8,39) is azok a toposzok, amelyek kifejezik, hogy az istenképiség az ember Isten általi megszólítottaságából fakad. Tartalmát tekintve pedig nem kizárólag a többi teremtménnyel szembeni felelős bánásmódra kötelez, de kifejezi minden ember alapvető egyenlőségét is. Ezzel az elképzeléssel elkülönül, és sajátos karaktert jelenít meg, hiszen nem csak az uralkodó, hanem minden ember Isten képmása és ezáltal alapvetően egyenlők. Méltóságuk nem egyedi tulajdonságaikon, képességeiken, teljesítményükön nyugszik, hanem ezektől független. „Az emberi hasonlatosság részese-dik Isten titokzatos voltából.”⁶³¹

Ehhez hozzátartozik, hogy a fenti teremtésteológiai, minden emberre érvényes megállapításokat megerősíti a megigazításról szóló keresztény tanítás, amely minden ember feltételek nélküli elfogadását hangsúlyozza. Dabrock ezzel kapcsolatban joggal állapítja meg, hogy nem feled-

⁶³⁰ PETER DABROCK, *Bioethik des Menschen*, in WOLFGANG HUBER - TORSTEN MEIREIS - HANS-RICHARD REUTER (szerk.), *Handbuch der evangelischen Ethik*, München 2015, 517–584, 529.

⁶³¹ Uo.

kezhetünk el arról a protestáns hangsúlyról, hogy a megigazulás hitben, „*mere passiva*” valósul meg és nem természetes képesség vagy magatartás. Jóllehet megállapíthatjuk, hogy minden ember istenképiségének teremtésteológiai alapja megerősítést nyer a megigazításról szóló reformátori teológia által. Azonban fennáll az abból fakadó veszély, hogy a megigazulást kizárólag a hívőkre érvényes állításként veszi számításba valaki. A teremtésteológiai megközelítés és a megigazulásról szóló reformátori tanítás kettőssége ugyanakkor arra a belátásra vezet, hogy komolyan vegyük az ember bűnösségét is, amit a filozófiai antropológiák gyakran nem elég alaposan vesznek figyelembe (*peccatum originale, totus peccator*). „Az evangélikus teológia nem csak az ember ittlétének teremtettség szerinti mulandóságának van tudatában, de az összes individuális és kollektív eredetű önmegvalósításra irányuló stratégiára is kételkedve tekint, amelyek az üdvösség igényével lépnek fel.”⁶³² A fentiekből következő felismerés gyakorlati és ismeretelméleti józanságra figyelmeztet a világi viszonyaink alakítása során. Az emberi élet védelmére, tiszteletére és elismerésére vonatkozó protestáns alapigazságokat az emberi méltóság transzcendens-rationális típusának nevezzük, amely eltér az immanens-rationális, az ember tulajdonságait előtérbe állító koncepcióktól.⁶³³

Az ember értéke és a személy szakralitása

Míg a méltóság fogalma gyakran egyének, vagy csoportok sajátos rangjára, vagy hierarchikus alá- és fölérendeltségükre mutat, addig az emberi méltóság kifejezés éppen egyenlőségükre utal.⁶³⁴ Az emberi méltóság tisztelete kivétel nélkül minden embert megillet és független teljesítőképeségétől, vagy annak hiányától. Az európai filozófiai, politikai és teológiai diskurzusba központi szerepet tölt be, egyebek mellett azért is,

⁶³² Uo. 530.

⁶³³ Vö. Uo. 531.

⁶³⁴ Vö. HANS JOAS, *Würde und Menschenwürde. »Werte und Politik« Ein Beitrag für den Kongress der Friedrich-Ebert-Stiftung* 2012, in werteundpolitik.de/pdf/Beitrag_Wuerde_Joas.pdf (letöltve 2018. 01. 31.) 1.

mert számos ország alkotmányának posztulátuma, amely a római antik gondolkodástól kezdve jórészt a zsidó-keresztény istenképiség, a reneszánsz idején az emberi teremtképesség, Immanuel Kantnál az emberi morális természete, majd később egyre inkább az emberi értelem alapján kulcsszerepet tölt be.⁶³⁵ Colste Göran meghatározása szerint az emberi méltóság az erkölcsi véleményalkotásnak egyszerre *orientációs háttér* és *eszköze*.⁶³⁶ Betöltheti-e említett feladatát, ha a fogalom nem bír egységes jelentéstartalommal?

Az emberi méltóság elvét⁶³⁷ az etikában gyakran „vezérelvnek” nevezzük. A szakemberek kreativitása azonban határtalannak tűnik, amikor a fogalom pozitív, vagy negatív tartalmi jelentéséről esik szó.⁶³⁸ A vonatkozó irodalomban sokan az emberi méltóság fogalmát „retorikai fegyverként”⁶³⁹ aposztrofálják, mások „knock-down érvről” beszélnek, vagy éppen szemantikailag „üres frázisnak”⁶⁴⁰ tartják. Dieter Birnbacher pedig a fogalom patetikus voltára utalva így fogalmaz:

Az emberi méltóság fogalma azzal, hogy üres frázisnak tartják, egészen sajátos módon konfrontálódik. Hiszen éppen ennél a fogalomnál figyelhető meg – a német erkölcsi és politikai párbeszéd során

⁶³⁵ Uo.

⁶³⁶ GÖRAN COLSTE, *Is Human Life Special? Religious and philosophical perspectives on the principle of human dignity*, Bern 2002, 19.

⁶³⁷ *Menschenwürde* (lásd részletesen: 1.4.2.) a német filozófiában, politikatudományban és etikában általánosan elterjedt fogalom, az angol nyelvben nincs kifejezett megfelelője. Általánosan a *human dignity* szavakkal adható vissza jelentése, máskor *sanctity of life*, vagy a *security of person* kifejezések használatosak az emberi lény elidegeníthetetlen autonómiájának kifejezésére. A *personal security* különösen is a jogfilozófiával foglalkozó könyvekben fordul elő, míg a *sanctity of life* az etikai jellegű művekben, leginkább a szociáletikai művekben; vö. MARTIN HAILER - DIETRICH RITSCHL, *General Notion of Human Dignity and the Specific Arguments in Medical Ethics*, in KURT BAYERTZ (szerk.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer Academic Publishers, 1996, 91.

⁶³⁸ ROBERT SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 109.

⁶³⁹ BETTINA SCHÖNE-SEIFERT, *Philosophische Überlegungen zu „Menschenwürde“ und Fortpflanzungsmedizin*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 430–448, 442.

⁶⁴⁰ NORBERT HOERSTER, *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 2002, 28.

ezért rendkívül sokat tesznek – az a pátosz, amellyel rendszerint megszólaltatják, és ami fordított viszonyban áll tartalmi rögzítettségével. Nem utolsó sorban ezáltal tapad a fogalomhoz valami teológiai. Ahogyan az Istenről való beszédnél, úgy az emberi méltóságról szóló beszédnél is a deskriptívvel szemben az expresszív és apellatív jelentéskomponensek kerülnek a háttérbe.⁶⁴¹

Birnbacher kritikájának nyomán számunkra is kérdés, hogy tartalmi megkérdőjelezhetősége, pusztán retorikai szerepe ellenére alkalmazható-e még a fogalom, vagy éppen ezért „ki kell vonni a forgalomból”? Vagy ennek fordítottja igaz: olyan normatív, irányt mutató fogalom-e az emberi méltóság, amely az erkölcs posztulátuma és éppen ezért társadalmi viszonyaink alapja?

Az emberi méltóság-elv kritikusainak egy csoportja azt állítja, hogy az emberi méltóság „erősítheti a paternalizmust, ami inkompatibilis az önrendelkezés szellemiségével”.⁶⁴² Korlátozza az egyén autonómiáját és szabadságát, amennyiben az egyenlő méltóság egyenlő jogokat is jelent. Az egyenlőségen keresztül kifejeződik az emberi méltóság elvében meglévő normatív erő, amely az emberi jogokban és kötelességekben mutatkozik meg.⁶⁴³ További kérdések merülnek fel a méltóság és a személy fogalmának szoros összekapcsolódásából fakadóan. Thomas A. Shannon azt a javaslatot teszi ezért, hogy az emberi méltóság fogalma helyett inkább az „ember értéke”⁶⁴⁴ (*human value*) kifejezés legyen használatos a bioetikai párbeszédnek során. Ugyanis a fogalom elválaszthatatlanul összekapcsolódott a személy fogalmáról folytatott párbeszéddel és további használata ebből az összekapcsolásból fakadóan – különösen is az embrió státuszáról folytatott vitákban – félrevezetheti és

⁶⁴¹ DIETER BIRNBACHER, *Menschenwürde - abwägbar oder unabwägbar?*, in MATTHIAS KETTNER (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt a. M. 2004, 249.

⁶⁴² DERYCK BEYLEVELD - ROGER BROWNSWORD, *Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics*, in *The Modern Law Review Limited* 61 (1998), 661–680, 662.

⁶⁴³ MARKUS STEPANIANS, *Gleiche Würde, gleiche Rechte*, in RALF STOECKER (szerk.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*. (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft Bd. 32), Wien 2002, 111.

⁶⁴⁴ A. THOMAS SHANNON, *Grounding Human Dignity*, in *Dialog: A Journal of Theology* 43/2 (2004), 113–117, 113.

hátráltathatja a párbeszédet, mivel önmagában is tisztázásra szorul.⁶⁴⁵ Hans Joas pedig megállapítja, hogy a „személy szakralitása”⁶⁴⁶ az emberi méltóság posztulátumát úgy fejezi ki, hogy közben az eltérő vallási, teológiai és filozófiai tradíciók találkozását teszi lehetővé. Ebből a szempontból alkalmasabb kifejezésnek tűnik az orvosi etikai, politikai és a társadalom egészét érintő párbeszédnek során.

Kétségtelen, hogy az emberi méltóság fogalmának használata sokrétű jelentése következtében egyrészt leértékelődött és a kifejezés pontos meghatározása nehézkes. Másrészt a tapasztalati úton ellenőrizhető feltételek válnának dominánssá, amennyiben mellőznénk a fogalom transzcendens eredőit az etikai diskurzusokból. Bár a fogalom túlságosan tág jelentéstartománnyal bír, ám olyan alapjogok háttérét képezi, amelyeknek mindegyike nagy jelentőséghez jutott a II. világháború és a náciizmus embertelen borzalmait követően. 1948 óta az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának* és sok más konvenciónak és szerződésnek az emberi méltóság az alapelve. Előbbiben negatív meghatározása dominál, „barbár cselekmény”, „elnyomás”, „nyomor”, „zsarnokság” kapcsán hivatkoznak rá, úgy, mint ami valamivel szemben és valamitől megóv. Erre további példa a *Nürnbergi Kódex*, amelyben az emberi méltóság az emberen végzett kísérletekkel, vagy a vallatással szembeni egyik érv.⁶⁴⁷ A fogalom negatív használatának meglátása azért lényeges, mert az érvelésnek ez a fajtája határozza meg a legtöbb egyházi állásfoglalás retorikáját is. A modern bioetikai párbeszédben ilyen esetekben az ember méltóság nem valamire szól, hanem valamitől óv. Ez az intenció azonban részben eltér a *Szentírásban* megjelenő istenképiség és annak interpretációjának alapstruktúrájától, ami elsősorban a kitüntetettség, a mandátum, és a dialógus fogalmain keresztül ragadható meg.

⁶⁴⁵ Uo. 115.

⁶⁴⁶ HANS JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 2011, 10–14.

⁶⁴⁷ L. KERPEL-FRONIUS SÁNDOR: *A nürnbergi orvosper. A kényszerezutanázia-program örök érvényű társadalmi tanulságai*, in *LAM* 18/2 (2008), 94–96.

Kognitív enhancement

Napjainkban az ún. *neuroenhancement* öt olyan területet foglal magába, amelyek már valósan elérhető eredményeket mutatnak: a testi teljesítőképesség növelése, az alaphangulat derűsebbé tétele, a kognitív képességek kiterjesztése, morális hiányosságok korrekciója, valamint a transzhumán bővítés.⁶⁴⁸ Peter J. Whitehouse és munkatársai a mentálisan egészséges emberek⁶⁴⁹ kognitív képességeinek megjobbításáról írt tanulmányukban szemléletesen így fogalmaznak:

Ádám és Éva almája után a kognitív enhancement legvitatottabb formái azok, amelyek bevezethetők, és nem azok, amiket feltalálunk vagy megszolgálunk: természetfeletti ajándékok, varázsitalok vagy gyógyszerek, amelyek képességeink kiteljesedését ígérik, anélkül hogy azért túlságosan meg kellene erőltetnünk magunkat.⁶⁵⁰

A felsoroltakra tekinthetünk úgy, mint a kognitív fejlesztés nem természetes módjai, amelyek az agy működését, elsősorban a koncentrációs képességet, az emlékezetet, valamint a kedélyállapotot javítják.

A szellemi képességek, valamint a pszichikai tulajdonságok megjobbítása iránti törekvés nem a neuroenhancementtel kezdődött. És nem is az általánosan elterjedt anyagokra kell gondolnunk, mint például a kávé vagy a különféle pszichodrogok. Sokkal inkább az

⁶⁴⁸ SASKIA K. NAGEL - ACHIM STEPHAN, *Was bedeutet Neuroenhancement?*, in BETTINA SCHÖNE-SEIFERT - DAVINIA TALBOT (szerk.), *Neuroenhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn 2009, 19–48, 20.

⁶⁴⁹ Paula Caplan a pszichológiai normalitás öt modelljét különbözteti meg, amelyeket Kovács József a következő csoportosításban mutat be könyvében: 1. A pszichés egészség mint szeretetre és munkára való képesség; 2. A pszichés egészség statisztikai megközelítése; 3. A pszichés egészség fejlődési-fixációs modellje; 4. A pszichés egészség mint jó realitásteresztelés; 5. A pszichés egészség aránytalansági modellje; lásd KOVÁCS JÓZSEF, *A modern orvosi etika alapjai: Bevezetés a bioetikába*, Budapest 2007, 73–86.

⁶⁵⁰ PETER J. WHITEHOUSE - ERIC JUENGST - MAXWELL MEHLMAN - THOMAS H. MURRAY, *Verbesserung der Kognition bei intellektuell normalen Menschen*, in BETTINA SCHÖNE-SEIFERT - DAVINIA TALBOT (szerk.), *Enhancement. Die ethische Debatte*, Paderborn 2009, 213–234, 213.

elterjedt módszerek széles spektrumára, amelyek magát a mentális munkát változtatják meg – a koncentrációs gyakorlatoktól a közösségfejlesztő tréningig, a pszichoterápiától a meditációig, az aszkézistől az önmenedzsmentig.⁶⁵¹

Az említett módszerek tudatosítása lényegesen járul hozzá a hagyományos módszerek és az új lehetőségek összehasonlítása során nyert megállapítások értékeléséhez. Davinia Talbot megállapítja: a neurofarmakológiai *enhancement* napjainkban „valós lehetőség, nemcsak fikció, amelyet nem csupán orvosi indikációk alapján alkalmaznak, hanem a kognitív és mentális teljesítmény fokozása érdekében”⁶⁵² is. Tény, hogy a kognitív képességek természetes módon megvalósuló formái szociokulturális elfogadottsággal bírnak, míg farmakológiai és ingerületátvivő anyagok (neurotranszmitterek) használatával történő megvalósulásuk, még ha ugyanazon eredményekhez vezetnek is, kritikus fogadtatásúak.⁶⁵³ Dominik Groß azt a radikális kérdést is felveti, hogy a tanulás klasszikus formája egyáltalán még időszerű-e és valóban alternatíva nélküli?⁶⁵⁴ A kérdés tulajdonképpen nem a cél, tehát a kognitív tulajdonságok megjobbításának és fejlesztésnek szükségessége felől merül fel, hanem a cél elérése érdekében alkalmazott eszközök, technikák és módszerek felől. Fennáll a lehetősége annak, hogy az emberi test technológiai és tulajdonságainak farmakológiai megjobbítása során esztétikai mértékek alapján kell tájékozódni,⁶⁵⁵ mert az etikai kritériumok még nincsenek kellőképpen kidolgozva ahhoz, hogy akárcsak a fentiek-

⁶⁵¹ Uo.

⁶⁵² DAVINIA TALBOT, *Pharmakologisches Enhancement. Eine Einführung in nicht-medizinische Anwendungen von Arzneimitteln zu Verbesserungszwecken*, in ALBRECHT WIENKE et al. (szerk.), *Die Verbesserung des Menschen. Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*, Berlin - Heidelberg 2009, 69–78.

⁶⁵³ Vö. DOMINIK GROSS, *Neuro-Enhancement unter besondere Berücksichtigung neurobiologischer Maßnahmen*, in ALBRECHT WIENKE et al. (szerk.), *Die Verbesserung des Menschen. Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*, Berlin - Heidelberg 2009, 85–118, 94.

⁶⁵⁴ Uo. 95.

⁶⁵⁵ THOMAS RUNKEL, *Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinische Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung*, Bonn 2010, 33.

ben röviden vázolt dilemma általuk eldönthető lenne. Mivel a tervbe vett fejlesztés által elért eredmények láthatók és érzékelhetők, valamint a motivációk tudatosíthatók az esztétikai perspektíva kulcsszerephez jutása kétségtelen, de nem kizárólagos. Erre utal Jean-Pierre Wils is, amikor a következőképpen fogalmaz:

A tudatosított és közvetlen realizációhoz vezetett szemléltethetőség és megtapasztalhatóság azonban mindegyik esztétika ismertetőjegye. Minden viszony pusztá esztétizálása azonban nincs tervbe véve, azonban az etika nem marad érintetlen. A cselekvés elméletében az esztétika iránti érdeklődés ismertté válik az értelem és az értéktartalom iránti kérdésként, a konkrét cselekvés iránti motiváció horizontján, ami a modern eljárásetikákban egyre kevesebbszer fordul elő.⁶⁵⁶

Az affektív életet befolyásoló antidepresszívumok nem csupán az egyén magatartásában idéznek elő változást, hanem a társadalmi interakciókra is lényeges hatással vannak.⁶⁵⁷ A „kozmetikai farmakológia” fogalmát Peter Kramer használta először a *Listening to Prozac (Hallgass a Prozacra)* című könyvében. A gyógyszer⁶⁵⁸ mégsem azzal keltett figyelmet, hogy a depressziós betegeknél jó hatással alkalmazták. Ha olyan embereknek írta fel Kramer a gyógyszert, akik önértékelési gondokkal küzdöttek vagy introvertált személyiségjegyeket mutattak, akkor ezek a páciensek a legtöbb esetben arról számoltak be, hogy érzelmi és közösségi életük nagymértékben változott meg: öntudatosabbak, akaraterősebbek és nyitottakká váltak. A „betegek” többsége elmondta, hogy most érzik először, hogy önmaguk. Mások arról szóltak, hogy végre tiszta a tudatuk. Tehát önmagukat új módon észlelték.

Elliot a problémát az *autentikus* és nem *autentikus* élet megkülönböztetésén keresztül értelmezi. „Félelmetes lenne, ha a Prozac a személyiséget megváltoztatná, akkor is, ha jobb személyiséghez segítene – félelmetes, mert az többé nem a saját személyiségem lenne. A

⁶⁵⁶ JEAN-PIERRE WILS, „Ästhetische Güte”. *Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik*, München 1990, 18.

⁶⁵⁷ Lásd TRINGER LÁSZLÓ, *A pszichiátria tankönyve*, Budapest 2010⁴, 448.

⁶⁵⁸ A Prozac fluoxetint tartalmaz, ami a szelektív szerotonin-visszavételt gátló depresszióellenes gyógyszerek közé tartozik.

személyiség megváltoztatásának ez a módja, úgy tűnik, szemben áll az autenticitás etikájával.⁶⁵⁹ Nyilván mindez a korábbiakkal ellentétes állításnak tűnik, hiszen sok páciens éppen a Prozac szedését követően érezte személyiségét autentikusnak. Ha azonban a Prozac szedését abahagyja valaki, és azt mondja, hogy elveszítette autenticitást, akkor „a Prozac nem annyira a személyiséget változtatta meg, hanem az igazi személyiséget tette szabaddá: a személyiséget, amelyet egy patológiás állapot elfedett vagy elrejtett”.⁶⁶⁰ Azaz segített a valódi én megmutatkozásában, hozzájárult az egyén önazonosságának előmozdításához.

Kortársaink jó része elveszítette konkrét értékrendszerét és éppen ezért nem lehet értékeiben és élete céljában biztos. „A bizonytalanság egy egészen új és félelmetes érzés”, mert nem lehet tudni, hogy valamikor is bizonyossággá változhat. Ez az állapot különböző módon élhető át, kísérheti „szédülés, abszurditás, ürességérzet vagy szorongás”.⁶⁶¹ Ezzel Elliot kifejezi, hogy jórészt eltűntek azok a kiszámítható és biztonságot jelentő keretek – hagyományok, szokások, vallási kötöttségek –, amelyek nélkül az ember saját életétől, de önmagától is elidegenedettnek érezheti magát. Kérdés, hogy az ilyen jellegű egzisztenciális problémákat lehet-e biológiai okokra visszavezetni? „Ha valaki az amerikai konzumtársadalomban életét üresnek és ezért nyomasztónak érzi, akkor félreérti a problémát, ha azt pszichiátriai betegségként fogja fel.”⁶⁶² Elliot hasonlata szerint ez olyan, mintha valaki az „eukharishtiát csupán dietetikai aspektusok szerint vizsgálná”, ami egy lehetséges értelmezés, de alapvetően teljes félreértése a helyzetnek.

Morális hiányosságok korrekciója

A pszichofarmakonoknak az erkölcsi viselkedés közvetlen pozitív befolyásolására,⁶⁶³ illetve nem kívánt viselkedési formák elkerülésére törté-

⁶⁵⁹ Uo. 241.

⁶⁶⁰ Uo.

⁶⁶¹ Uo. 237.

⁶⁶² Uo. 239.

⁶⁶³ Lásd SZEBIK IMRE, *Neuroetika*, LAM, 24. (2014/4), 234–240.

nő alkalmazása még nem alakult ki, de a gyógyszerek indirekt hatásait vizsgáló eredmények alapján mégis beszélhetünk róla. Tény, hogy „a hétköznapi stimulánsok és kedélyjavítók már évtizedek óta befolyásolják tudatállapotunkat”.⁶⁶⁴ Feltételezhető, hogy rövid időn belül már lehetségessé válik az erkölcsi viselkedés befolyásolására való közvetlen alkalmazásuk is, például az agresszió farmakológiai redukciójára személyiségzavaros vagy figyelemhiányos hiperaktivitás zavarát mutató betegeknél.⁶⁶⁵ A morális viselkedés pozitív befolyásolására adott gyógyszereknek a jövőben ambivalens megítélése feltételezhető, mert amit eddig a nevelés mint hagyományos *enhancement* nem vagy nehezen volt képes elérni, arra az alkalmazott „gyógyszer” segítségével lehetőség nyílhat. Itt azonban kérdés, hogy mennyiben beszélhetünk *enhancement*ről, hiszen a korábbi példákban említett alkalmazások betegknél történtek, és nem egészséges emberek szociális kapcsolatai minőségének fokozása céljából. Davinia Talbot példaként a béta-blokkolókhöz tartozó propranololt említi, amit a '90-es évek elején teljesítményfokozóként alkalmaztak, ugyanakkor lámpaláz testi tüneteit csillapító hatása miatt zenészek, színészek, közszereplők is szedték. A propranolol azonban sajátosan olyan hatással is rendelkezik, amely a stressz-szituációra való visszaemlékezés során az egyén érzelmi semlegességét⁶⁶⁶ eredményezi.

Mint potenciális neuroenhancerek,⁶⁶⁷ az antidepresszánsok elsősorban az emóciókra és a személyiségre hatnak, pszichikai betegség hiányában is hangulatjavító hatással bírnak. Az antidepresszánsok jelentős részét sokszor nem azért írják fel, mert a páciens beteg, hanem azért,

⁶⁶⁴ Uo. 234.

⁶⁶⁵ S. K. NAGEL - A. STEPHAN, *i. m.*, 28.

⁶⁶⁶ D. TALBOT, *Pharmakologisches Enhancement*, 72.

⁶⁶⁷ Érdemes megemlíteni az ún. természetes pszichofarmakonokat, amelyek évezredek óta ismertek, bár sok közülük a 20. század végén került Európában is forgalomba. Jól ismert a koffein élénkítő hatása vagy az alkohol és a csokoládé szedatív hatásmechanizmusai. Meg lehet említeni a különböző gyógynövénykészítményeket, amelyek segítségével természetes módon lehet elérni a gyógyszerekhez hasonló hatásokat. A közelmúltban magyar tudósok a Magyar Tudományos Akadémia által támogatott kutatás eredményeként fejlesztették ki a Anxiotif-1 nevű szorongásoldó készítményt, amely természetes alapanyagból készül.

hogy hétköznapi problémáival sikeresen tudjon megbirkózni. A korábban említett „képernyőszolidaritás” képe is ezt fejezi ki: bár kívül háborúk dúlnak, katasztrófák történnek, az lehet megható, de nem határozhatja meg az egyén lelkiállapotát. A pszichofarmakonok egészséges emberek életében olyan szerepet tölthetnek be, mint a szépségsebészetben a technikai eszközök, amelyeket felhasználva a technológia segítségével módosítható az egyén kinézete. Farmakológiailag változtatható meg az egyén hangulata vagy lelkiállapota olyanra, amely társadalmilag és az egyén számára nemcsak elfogadható, de kívánatos is. Az önazonosság érzetét nyújtja.

Esztétikai és erkölcsi hangsúlyok

Arthur L. Caplan kétségbe vonja, hogy valóban olyan szörnyű-e, ha azokat a gyógyszereket, amelyeket például Alzheimer-kóros betegeknek adnak emlékezetük javítására, egészséges embereknel is alkalmazák ugyanabból a célból. Vagy ha hasonló gyógyszerek lehetővé teszik, hogy az agyi funkciók megjobbítása által magasabb teljesítményre legyen képes valaki a korábbiakhoz képest, akkor az így létrejött teljesítménynyomozódás erkölcstelen, tisztességtelen vagy természetellenes-e?⁶⁶⁸ Caplan négy okot nevez meg és értékel, amelyek alapján elutasítható lenne a pszichofarmakológiai fejlesztés. Ezek bemutatására és értékelésére vállalkozunk a következőkben.

Neuroenhancement és egyenlőség

A *neuroenhancement* az emberek közötti *egyenlőséget veszélyezteti*, hiszen akik felhasználják, azok nagyobb elismeréshez, anyagi megbecsüléshez jutnak. Jóllehet a tisztelet nem függhet csupán a biológiai tulajdonsága-

⁶⁶⁸ ARTHUR L. CAPLAN, *Ist besser das Beste? Ein renommierter Ethiker plädiert für Enhancement des Gehirns*, in BETTINA SCHÖNE-SEIFER - DAVINIA TALBOT (szerk.), *Enhancement. Die ethische Debatte*, Paderborn 2009, 165–168, 166.

inktól.⁶⁶⁹ A hagyományos módszerekkel megvalósuló korai fejlesztés – például óvodások zenei készségeinek fejlesztése vagy akár idegen nyelvű magánóvodákba küldése – olyan pedagógiai szemléletet tükröz, amely társadalmilag teljesen elfogadott. Az említett példák mindegyike olyan előnyökhöz vezet, amelyek éppen egyenlőtlenséghez vezet a zenei készségek és a nyelvismeret terén. A tehetséges gyermekek számára külön foglalkozások biztosítását vagy az ún. elitképzést pedig egyenesen társadalmi szükségyszerűségnek tartjuk.⁶⁷⁰ Az autogén tréning, a személyi *coaching*, a *biofeedback* is a kognitív képességek fejlesztéséhez sorolhatók, amelyek segítségével fokozható nem csupán a koncentrációs képesség, de az eredményesebb szellemi munkavégzés és feladatmegoldó képesség is. Ha tehát az egyenlőtlenség érve kerül szóba a *neuroenhancement*tel kapcsolatban, akkor az egyenlőség-egyenlőtlenség érve nem lehet olyan érvrendszernek az alapja, amely az *enhancement* ellen szólna, mert ebben az esetben a fejlesztés „természetes” formái is kétségre vonhatókká válnának.

Neuroenhancement és igazságtalanság

Az *igazságtalanság* érve társadalmi összefüggésekben jelenik meg, hiszen bizonyos emberek meg tudnák engedni maguknak, hogy farmakológiailag „optimalizált aggyal” éljenek (feladataikat nagyobb hatékonysággal tudnák így ellátni), mások pedig nem. Hagyományos példákkal illusztrálhatjuk, hogy ez már most is így van, hiszen egy felvételi előkészítő vagy magántanár megfizetése is tekinthető igazságtalanságnak azokkal szemben, akik mindezt nem biztosíthatják gyermekeiknek, hiszen többnyire nagyobb eséllyel nyer felvételt valamelyik egyetemre az, aki magántanárhoz is járt. Caplan ennek okán a *fair hozzáférés biztosítását* javasolja mind az oktatás, mind pedig az *enhancement* területén, hiszen azt sem állítja senki, hogy a jobb képzéssel megvalósuló esélyegyenlőség biztosítása erkölcstelen lenne.⁶⁷¹ Éppen ezért jelentős Sabin

⁶⁶⁹ Uo. 167.

⁶⁷⁰ Vö. D. GROSS, *i. m.*, 95.

⁶⁷¹ A. L. CAPLAN, *Ist besser das Beste?*, 167.

és Daniels szerzőpáros véleménye, akik az egészségügyi rendszert olyan eszköznek fogják fel, amelynek feladata a társadalmon belüli esélyegyenlőség biztosítása.⁶⁷² Ez azonban nem válhat olyan politikai céllá, amely mindenki egységessé formálását, uniformizálását tűzné ki célul, hiszen ekkor éppen azok kirekesztése valósulna meg, akik természetüknél fogva jobb mentális képességekkel rendelkeznek társaiknál.⁶⁷³

Az igazságtalansággal kapcsolatban felmerülő másik kérdés lehet, hogy az *enhancementet* elősegítő szerek bevételeének szabadsága mikor és milyen mértékben korlátozható? Egyrészt ezen szerek mellékhatásai és azok következményeinek tudatosítása húzhatja meg azt a határt, amely korlátozza az egyén szabadságát, elsősorban a saját érdekére való tekintettel. Ám mi történik akkor, ha az egyén érdeke az egészségügyi kockázat ellenére is az, hogy alkalmazza a kognitív képességei fokozására szolgáló szereket, mert csak azok által képes megvalósítani számára akár az egészségénél is fontosabb céljait? Bizonyos mértékben és hatással a kávéfogyasztás vagy a dohányzás is hasonló célokat szolgál, bizonyos ideig segítenek jobban koncentrálni vagy az éberséget fenntartani. Tény viszont, hogy az ismert egészségkárosító hatásaik ellenére is a társadalom jelentős része él ezekkel a lehetőségekkel.

Az igazságtalanság érzékeltetésének sajátos példáját fogalmazza meg az alábbi idézet:

Különösen is az amerikaiaknak az a véleményük, hogy amink van, azt meg is kell szolgálni. Egy tableta, egy technikai chip vagy egy implantátum által nagyobb teljesítményre képes aggyl bírní olyan, mintha valami meg nem érdemelt módon hullana ölünkbe.⁶⁷⁴

Az utóbbi évek felismerését fogalmazza meg Armin Nassehi *Az igazság utolsó órája* című kötetében,⁶⁷⁵ miszerint „a mai információs társadalomban az egyének és a közösségek, intézmények a valóság olyan komple-

⁶⁷² Idézi P. J. WHITEHOUSE - E JUENGST - M. MEHLMAN - Th. H.: MURRAY, *i. m.*, 220.

⁶⁷³ Vö. uo. 223.

⁶⁷⁴ A. L. CAPLAN, *Ist besser das Beste?*, 166.

⁶⁷⁵ ARMIN NASSEHI, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*, Hamburg 2015.

xitásával találkoznak, amelynek feldolgozása meghaladja az emberi agy kapacitását, s ugyanúgy az intézmények tanulásképeségeit”.⁶⁷⁶ Ez a folyamat a komplexitás egyszerűsítéséhez vezet, mert csak így válunk képessé döntéseket hozni. Az igazságot is leegyszerűsítjük, mert senki sincs abban a helyzetben, hogy életvilágunk összetettségét egy mindent átfogó alapról szemlélje, ezért egyszerűsítéseink relatív értelemben nevezhetők igazságnak. A fogalom „hagyományos filozófiai és teológia értelmében nem beszélhetünk igazságról”⁶⁷⁷ – állapítja meg Máté-Tóth András, csak stratégiai értelemben. A stratégiai igazság pedig a fejlesztés céljával függ össze, aminek érdekében akár hagyományos, akár pszichofarmakológiai eszközöket használunk fel. Jóllehet a tanulási folyamat és az elsajátított ismeretek az egyént az eredményesség és a siker érzésével tölthetik el, amit „saját magának köszönhet”, és ezért értéke-sebb lehet számára a „mesterséges” módon „elsajátított” ismeretnél.⁶⁷⁸

Neuroenhancement és természetellenesség

Az általánosan elterjedt felfogás szerint képességeink hagyományos módszerekkel való kiterjesztése – ilyen például a tanulás, a testedzés vagy akár a távcső használata – *természetes*, míg a gyógyszerek segítségével való megjobbításuk vagy annak elősegítése *mesterséges*.⁶⁷⁹ A természetellenesség problémája a *neuroenhancement*tel kapcsolatban kétféleképpen határozható meg. Az egyik megközelítés szerint nem az elérni kívánt cél természetellenességét vitatjuk, hanem az ahhoz szükséges eszközöket, amelyek bizonyulhatnak emberietlennek. Robert Spaemann helyesen állapítja meg egyik korai írásában:

Az erőszakos bánásmód az emberélettel megfelel a természet többi részével való erőszakos bánásmódnak. Az alábbi példák ugyan eltérő minőségűek, de az, ahogy a megsemmisítő táborok tömeggyilkosai vagy a KZ-orvosok eltárgyasították az embert; a kínzások tu-

⁶⁷⁶ Idézi MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: *Fides et mores*, in *Lelkipásztor*, 92 (2017/3), 103–105, 103.

⁶⁷⁷ Uo.

⁶⁷⁸ Vö. D. GROSS, *i. m.* 98.

⁶⁷⁹ Lásd P. J. WHITEHOUSE - E. JUENGST - M. MEHLMAN - Th. H. MURRAY, *i. m.*, 226.

dományos tökéletessége, az abortusz szabaddá tétele, az emberélet erőszakos meghosszabbítása és végül újabban az emberi időalakzatnak a mesterséges megtermékenyítéssel történő szétrombolása mind a fokozódásra utal. Egyidejűleg azonban növekszik az ellenérzés; annak tudatosítása, hogy itt már rég túllépték azt a határt, amit emberinek szokásos nevezni.⁶⁸⁰

Természetellenessé ezek szerint akkor válik a *neuroenhancement*, ha emberietlennek bizonyul, tehát megsérti az ember méltóságát azáltal, hogy eredeti tulajdonságait vagy képességeit lerontja, vagy túlzott mértékben feljavítja, ami identitásának elvesztését okozza. Ha valaki azért kezd el szorongásoldót szedni, mert az átlagosnál még nyitottabb, vidámabb vagy közvetlenebb kíván lenni, fokozni akarja szociális kapcsolatainak minőségét, akkor ezt a javulást nem saját erőfeszítésének köszönhetően valósítja meg, hanem a változás „folyamatát átugorva” éri el. Ekkor azonban nem beszélhetünk arról, hogy méltósága sérült volna, de egy pozitív cél – a derűsebbé válás, társadalmi kapcsolatainak javítása – megvalósult. Tekintettel erre, identitásfejlődésről ezért szubjektív értelemben nem lehet szó, csak „identitásfejlesztésről”, ami egy bizonyos gyógyszer szedésének köszönhetően alakult ki és csak azáltal tartható fenn. Így az egyén énképe és identitástudata addig állandó, amíg hozzájut az elért állapot fenntartásához szükséges gyógyszerhez. A fenti kritériumok alapján azáltal válik természetellenessé az egyén helyzete, mert derűs állapota a gyógyszertől függ, vagyis identitása kiszolgáltatott.

Másrészt az elért cél vagy eredmény felől is megközelíthető a természetesség összetett kérdésköre: a tulajdonságok megjobbításával vajon elveszíthető-e az ember természetessége, illetve hol van az a határ, ameddig az ember emberi, és hol kezdődik valami egészen más? Caplan eleve tévesnek ítéli az ilyen és ehhez hasonló felvetéseket, mert szívesen a természetellenesség érv gyenge pontja, hogy

⁶⁸⁰ ROBERT SPAEMANN, *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, in VHC, Weinheim 1986. (magyarul: *Vége az újkornak?*, ford. TILLMAN JÁNOS, <http://www.c3.hu/~tillmann/forditasok/tobbiek/spaeman.html>.) (megtekintés: 2016. 12. 17.)

[O]lyan emberek vetik fel, akik szemüveget hordanak, inzulin injekciót adnak maguknak, mesterséges csípő- vagy szívbillentyű-protézisekből profitálnak, repülőgéppel utaznak, festik a hajukat, telefonálnak, elektromos lámpa fényében ülnek, és vitamintablettákat szednek.⁶⁸¹

Ilyen lehet a pszichofarmakonok alkalmazása által elért koncentrációképesség következtében elérhetővé vált ismeretszerzés, ami a versenysportban elterjedt fogalom analógiájára akár „agydoppingnak” is nevezhető. A *neuroenhancement*tel elért teljesítményt többen leértékelik, mert azt valaki nem saját erőfeszítése, szorgalma által érte el, hanem „egyszerűen bevett egy gyógyszert”, amely fokozta koncentrációs képességét és kitartását. A saját szorgalom által és az *enhancement* segítségével elért eredmény közötti különbségtétel azonban mennyiben tartható racionálisnak? Ha az emberi civilizáció történetében olyan nagy horderejű változásokra gondolunk, mint az állattartás, az úthálózatok építése, a könyvnyomtatás elterjedése, a benzinmotor használata vagy a számítástechnika ugrásszerű fejlődése, akkor megállapíthatjuk, hogy ezek mindegyike éppen a fáradságos emberi munkát könnyítették meg, és ezáltal csökkentették a „saját erőbefektetést”, de nem az elért cél feletti örömet vagy annak elismerésének mértékét. Nagel Saskia megállapítja: az idegen nyelv elsajátítása szorgalmas tanulással valósítható meg. Ha létezne egy másik lehetőség, például egy implantátum, amely biztosítaná a nyelv ismeretét és használatát, ráadásul beültetése biztonságos lenne,⁶⁸² akkor egyre többen használnák és feltételezhetően csak egy átmeneti ideig lenne ambivalens.

Neuroenhancement és kényszer

Mások attól tartanak, hogy a *neuroenhancement*et olyan kényszerként fog megjeleníteni, amely elől nem lehet kitérni. A politikai vagy a gazdasági érdek elhitheti, hogy „a családunkat vagy a társadalmat tesszük tönkre,

⁶⁸¹ A. L. CAPLAN, *Ist besser das Beste?*, 167.

⁶⁸² Vö. S. K. NAGEL - A. STEPHAN, *i. m.*, 40.

ha nem a lehető legjobb agyunk van. Azok is úgy érezhetik, hogy *enhancementre* szorulnak, akik másképpen nem jutnának munkahelyhez.”⁶⁸³ A szóban forgó kényszer ugyanakkor pozitív módon is megjelenhet, és mindig is megjelent, hiszen ha a kognitív képességek javítása ahhoz vezet, hogy az emberek feladatukat pontosabban, körültekintőbben és ebből következően kisebb hibaszázalékkal tudják elvégezni, akkor az *enhancement* erkölcsi kötelesség. Ha az orvos betegeit kognitív képességeinek farmakológiai fokozása által magasabb színvonalon és hatékonyabban lenne képes ellátni, akkor ez egy olyan pozitív következmény lenne, amivel a legtöbb páciens és hozzátartozóik egyetérteneének. Bár a fenti példa kapcsán is kérdés marad, hogy a pozitív eredmény mennyiben legitimálhatja az eléréséhez szükséges eszközök használatát? Ezzel elértünk ahhoz a kérdéshez, hogy milyen határok meghúzásával kell számolnunk akkor, amikor a fejlesztés esztétikai és erkölcsi korlátaira vagyunk kíváncsiak.

Összefoglalás: a kognitív *enhancement* határai

Elidegenedés

Az elidegenedés fogalmát Paul Tillich *Rendszeres teológiájában* az ember megromlott állapotának kifejtése során használja, az esszenciális létből az egzisztenciális létbe vetettség szimbólumaként. Így fogalmaz: „...az ember, ahogy létezik, nem az, ami lényegileg az, vagy kellene, hogy legyen. Az ember elidegenedett a saját igazi lététől. Az elidegenedés fogalmának kimeríthetetlen mélysége abban van, hogy az ember lényegileg ahhoz tartozik hozzá, amiktől elidegenedett.”⁶⁸⁴ Jóllehet a tillichi szóhasználat kifejezetten az ember bűnös állapotát, elidegenedettséget jelzi, az idézett szöveg alkalmas arra is, hogy a kognitív fejlesztés határáként az elidegenedettséget úgy határozzuk meg, mint amikor valaki elveszíti lényegi (esszenciális) létét, és mássá válik, tehát radikálisan más állapotba kerül. De még ekkor sem, az egzisztencia állapotában

⁶⁸³ A. L. CAPLAN, *Ist besser das Beste?*, 168.

⁶⁸⁴ PAUL TILlich, *Rendszeres teológia* (ford. SZABÓ ISTVÁN), Budapest 1996, 272.

sem szakad el teljesen az ember a maga esszenciális lététől (Isten kegyelmében marad). Ezért az *elidegenedés* a kognitív fejlesztés területén inkább folyamatként fogható fel, olyan változás, amelynek mértéke van, de soha sem jelenthet teljes *elszakadást* a személy lényegi lététől.

A kognitív *enhancement* határának feltárásához az egyik lehetséges kiindulási pont azon emberek eseteinek vizsgálata, akik értelmi képességeik egy részét vagy egészét elveszítették.⁶⁸⁵ Alzheimer-betegeknél az emlékezet, a beszédképesség, az elővigyázatosság, a koncentráció elvesztése olyan változásokat okozhat, hogy a saját rokonok és az ápolók azt kérdést tehetik fel maguknak: vajon hozzátartozójuk valóban „ugyanaz a személy-e”, akit egykor ismertek.⁶⁸⁶ Az egészséges ember megnövekedett kognitív képességei szintén elvezethetnek a fenti kérdéshez, hiszen a bekövetkezett változás lehet olyan mértékű, hogy teljesen új személyiségjegyek mutatkoznak. E példa által felvetett lehetőség azonban szükségszerűvé teszi a személy és a személyiség közötti különbségtételt. Tudatosítani szükséges, hogy nem a személy, hanem annak személyisége változott meg, esetleg annyira, hogy többé már korábbi személyiségjegyei alig felismerhetők fel.

Az *elidegenedés* ténye akkor is bekövetkezhet, ha valaki akár pszichofarmakonok, akár neuroimplantátumok segítségével úgy ér el fejlődést, hogy közben azért szinte „semmit sem tesz”, fejlődésében tevékenyen nem működik közre. Dominik Groß álláspontjával egyetértve⁶⁸⁷ a „nem tevékeny közreműködés” ellenérve a konzervatív álláspont sajátja, és a technikával szembeni kriticismussal áll korrelációban.

Peter J. Whitehouse és társai az említett személyiségváltozás szubjektív oldalával kapcsolatban arra hívják fel a figyelmet, hogy az érintett személy kognitív képességeinek megjobbitását, akárcsak a tanulásnál, fejlődésként éli át.⁶⁸⁸ Ez a belső, szubjektív tapasztalat azonban a *neuro-enhancement*től függetlenül is átélhető. Ez a mondas: „olyan, mintha kicserélték volna” éppen valakinek a személyiségében bekövetkezett nagymértékű változásra utal, amit környezete érzékel és visszatükröz

⁶⁸⁵ P. J. WHITEHOUSE - E. JUENGST - M. MEHLMAN - Th. H. MURRAY, *i. m.*, 218.

⁶⁸⁶ Uo.

⁶⁸⁷ Vö. D. GROSS, *i. m.*, 99.

⁶⁸⁸ P. J. WHITEHOUSE - E. JUENGST - M. MEHLMAN - Th. H. MURRAY, *i. m.*, 219.

az egyén számára. Ezért, akárcsak – a későbbiekben – a szépségesszettel kapcsolatban tárgyalt kérdések során, itt is jelentékeny szerepe van a társadalom által felmutatott értékvilágnak. Mivel az értékek azok, amelyek irányt mutathatnak az esetleges optimalizálás számára, de azok határait is meghúzhatják.

Visszafordíthatatlanság

A visszafordíthatatlanság kérdése a neurobionikus⁶⁸⁹ és farmakológiai *enhancement*tel kapcsolatban is lényeges etikai kérdésként jelentkezik. Számos orvosi beavatkozás visszafordíthatatlan jellegű, ezért az érv jól ismert akár a művi meddővé tétel, akár a védőoltások körül kialakult vitákból. A neurobionikus *enhancement* esetében az implantátum testbe vagy testre helyezése olyan operatív eljárás, amely a test sérthetetlenségének elvét nem orvosi indikációk miatt haladja meg, hanem a bizonyos tulajdonságok megjobbítása érdekében. A neurobionikus implantátumok bár „kikapcsolhatók” vagy leállíthatók, akár explantálhatók, de „ezáltal nem várható restitutio ad integrum, mert úgy az implantáció, mint az explantáció sérülésekhez vezet”.⁶⁹⁰ A farmakológiai *enhancement* pedig sok esetben olyan hosszú távú következményekkel jár, amelyek után az eredeti állapot már nem vagy alig állítható vissza, például bizonyos gyógyszerekkel kapcsolatban kialakult addikciók miatt. Evolúcióteoretikus szempontból nézve⁶⁹¹ a *neuroenhancement* által elért fokozott képességek egyénekhez kötöttek, nem örökletesek, tehát a következő generációk számára alkalmazásuk olyan lehetőség, amelyről felelősséggel kell döntenünk.

⁶⁸⁹ Agy- és gerincvelő információ továbbításának tanulmányozása és alkalmazása.

⁶⁹⁰ D. GROSS, *i. m.*, 100–101.

⁶⁹¹ Lásd uo. 107.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Moralitás, jog és emberi méltóság a katolikus egyház jogában *

Mi az alapja az emberi méltóságnak?; mire kötelezi az egyént és a közösséget?; milyen relációban van az erkölccsel?; hogyan viszonyul az erkölcs és a jog egymáshoz?; miként szolgálja ez a viszony az Istentől elnyert egyenlő emberi méltóságot?; továbbá hogyan jelenik meg mindez a szakrális – különösen a kánoni – jogban? Ezek azok a kérdések, amelyek a gerincét adják a moralitás, a jog és az emberi méltóság kapcsolatának a Katolikus Egyház doktrinális és diszciplináris egységében.⁶⁹²

Az emberi személy egyediségével kiemelkedik a Világ minden más létezője közül. Ő az, aki képes arra, hogy tudatosan használja a körülötte lévő környezetet – annak élettelen és élő tagjait – saját céljainak megvalósításához. Ezeket a törekvéseit és tetteit azonban a többi embertől nem elszigetelten, hanem közösségben végzi, vagy legalábbis cselekedeteinek közvetlen vagy közvetett közösségi – külső – hatása van, így „az emberi személy tökéletesedése és a társadalom fejlődése kölcsönösen függ egymástól. (...) [M]inden képessége a másokkal való kapcsolatokban, kölcsönös szolgáltatokban, párbeszédben bontakozik ki, és az ember csak így felelhet meg hivatásának.” – amint azt a II. Vatikáni Zsi-

* Készült a *St. Michael's Abbey*-ben (Silverado, CA, USA), az *Universidad de Las Palmas* Jogtudományi Karán, valamint a Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban (Budapest). Elhangzott a Teológiai Tanárok Konferenciáján, 2018. január 26-án (Budapest). A kutatás az KAP17-63018-3.6-JÁK projekt keretében valósult meg.

⁶⁹² Vö. például CARLOS JOSÉ M. ERRAZURIZ, *Justice in the Church: A Fundamental Theory of Canon Law* (Collection Gratianus Series, Handbook), Montreal 2009, 109–164.

nat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója rögzíti.⁶⁹³ A Katolikus Egyház emberképe a bibliai teremtés elbeszélésén, és annak teológiai tartalmán alapszik. A *Teremtés könyvének* (Ter 1–3) leírása arról tanúskodik, hogy a teremtett világban élő – Isten által, az ő képére és hasonlatosságára megteremtett – ember test és lélek egysége, így nem pusztán anyagi, hanem szellemi vonatkozással is rendelkezik. Az ember halhatatlan lelke, amelyet egyedileg Isten teremt meg, nemcsak szabad akaratot biztosít számára, hanem sajátos felelősséggel is felruházza. Mindebből logikusan megállapítható – Szt. Ambrusnak az *Expositio Evangelii secundum Lucam* Prologusában kifejtett gondolatmenetét követve⁶⁹⁴ –, hogy csakis az ember tekintetében beszélhetünk szabad cselekményről, azaz egyedül ő rendelkezik sajátos értelemben cselekvő – erkölcsileg megítélhető – tulajdonsággal. Viselkedését ennek alapján nem a sors vagy a szükségszerűségek, hanem a lehetőségek és az azok alapján hozott szabad döntések határozzák meg.

Az ember alapvető sajátosságai közé tartozik tehát, hogy nemcsak értelmes, hanem közösségi lény is. Ez a jellegzetesség lényegileg definiálja az emberi személy világban való létét, mivel nemcsak saját szükségletei szerint kell berendeznie életét, hanem egyfelől a világban és saját természetében adott normáknak (*normae*) megfelelően, másfelől a közösség működésével összhangban. A világban létező dolgok és az emberi személy természetének egymásra hangoltsága egyértelműen jelzi a természetben minden és mindenki számára adott viszonyok és arányok, végző soron normák létezését.⁶⁹⁵ Az emberi természetben, a teremtésben

⁶⁹³ GS, 25.

⁶⁹⁴ S. AMBROSIIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 8: HENRICUS SCHENKL - KARL SCHENKL (eds), *S. Ambrosii Opera* III (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXIII), Vindobonae 1906, 9.

⁶⁹⁵ „*Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habenae, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus equorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addit, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicir, et habens praemit, flagellisque coercet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulos addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum,*

adott és ennek alapján saját és a közösség életben maradását, továbbá annak összehangolt működését szolgáló normákat közösen „jognak” (*ius*) nevezzük.⁶⁹⁶ Ez a korai időkben annak alapformáját, a szokás útján kikristályosodott „szokásjogot” (*mos, moris*) jelentette. Ebből a normából, lépésről lépésre jutott el a közösség, a konkrét egyedi – független – tettek megítélésének általános és elvonatkoztatott alapelvekben történt megfogalmazására, amelyek így alkalmassá váltak számos hasonló helyzetre, kapcsolatra vagy cselekménysorra történő alkalmazásra. Végül ezek az általános normák összegyűjtésre és lejegyzésére kerültek, amely írott forma rendszerbe foglalásával jelentek meg a törvénytűvek (*codices*).

I. A római jog terminológiája

Ha a különböző ókori államok jogalkotását tanulmányozzuk, rögtön szembetűnik az akkori jog szakrális jellege. A forrásokból világosan kitétni, hogy az ókorban – a szokásjog és a nem írott jog időszaka után – a jogalkotó hatóság nemcsak meghatározott intézményeken keresztül gyakorolta hatalmát, a rögzített eljárási és alaki kritériumok alapján – minden olyan esetben, amely az emberek közötti kapcsolatok törvényes keretek közötti harmonizálására irányult –, hanem azon alapelvek figyelembevételével is, amelyek a jog szakrális karakteréhez kötődtek, vagy abból kerültek levezetésre. Az izraelita jog nem az egyedüli példa, amelyik erről a sajátos karakterről tanúskodik, hanem ugyanezt általánosságban is elmondhatjuk az ókori civilizációkban működő jogrendszerekről, beleértve a római jogot is, amely a legmeghatározóbb befolyást gyakorolta az ún. kontinentális jogrendszerekre. A Kr. e. 4. század végéig, a jurisdiktó hatalom a *pontifex*-kollégium hatáskörébe tartozott (vö. római főpapok) a Római Birodalomban. A *iurisdictio* a „jog kimon-

ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum.”; IOANNES PAULUS LANCELOTTI, *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo*, Coloniae 1609, 1050.

⁶⁹⁶ SZUROMI SZABOLCS ANZELM, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2014, 52–53.

dására szolgáló hatáskört” jelentette. Ez pontosan kifejezi a „törvényalkotás” (*legislatio*) eredeti elméletének lényegét: A *Pontifex* nem alkot jogot, „mindössze” felfedezi (*deprehensio*), kinyilvánítja (*declaratio*), kifejti (*explicatio*), interpretálja (*interpretatio*) azt a jogot, amelyet adottként léteznek.⁶⁹⁷ Ez tehát feltételezi, hogy van egy olyan szintje a jognak, amely az emberiség számára adott (*donatus*), és mint ilyen, alapját képezi az emberi törvényalkotásnak. Ez utóbbi, mint második szint – a római jogi felfogás szerint – konstitutív értelmezése az első szintnek, konkrét jogeset-re alkalmazva. Ilyen alapnak – első szint – kell tekintenünk azokat a komplex szabályokat, amelyeket az emberi természetben találunk, melyek világosan jelzik az elválaszthatatlan kapcsolatot és kölcsönhatást az erkölcs (kifejezve a természeti- és az isteni jogban foglaltakat), a szokásjogi normák és az ún. pozitív jog között.

A római jogon belül könnyen bemutatható a különbség a jog, a vallási jog és az erkölcsi előírás között. Ez a normarendszer a *ius*, *fas*, és *mos* archaikus kategóriáin nyugszik.⁶⁹⁸ Ahogyan arra már korábban rámutattunk, még a római jogon belül is, a normák általános értelemben rendelkeznek vallási, szent, erkölcsi, és jogi jelentéssel, illeszkedve a jog szakrális felfogásába. A legjobb példa erre az ún. *mores maiorum*, amely az ősök szokásainak megtartását fejezte ki.⁶⁹⁹ A Tizenkét-táblás Törvények összeállítása (Kr. e. 451/450) alapvető változást eredményezett a jogelmélet hagyományos, ősi feloszthatatlanságában. Megkezdődött az emberek belső és külső életére vonatkozó szabályok osztályozása, azaz a magán- és a nyilvános cselekmények közötti jogi különbségtétel.⁷⁰⁰ A *ius* a jogszerű cselekmények terminológiai kifejezésévé vált, meghatározva ezzel a *ius civile* (az állampolgárok joga) kategóriát, majd később a *ius gentium*ot (a nemzetek jogát). A *fas* megmaradt a *ius sacrum* kifejezésére, amely a római történelem birodalmi időszakában az isteni jogot, azaz a *ius divinum*ot jelentette.⁷⁰¹ Az erkölcsi normarendszer – a *mos* ki-

⁶⁹⁷ FÖLDI ANDRÁS - HAMZA GÁBOR, *A római jog története és intézményei*, Budapest 1998³, 85; ZLINSZKY JÁNOS, *Ius publicum. Római közjog*, Budapest 1994, 72–79.

⁶⁹⁸ Uo. 26–29.

⁶⁹⁹ Uo. 27.

⁷⁰⁰ Uo.

⁷⁰¹ Uo. 28.

fejezés használatával leírva – továbbra is a szokásjog összegzésére volt alkalmazva, de a *mos* egyúttal megőrizte eredeti jelentését is a családon belüli cselekmények jellemzésére.⁷⁰² Mindazonáltal, az említett kategóriák kialakulása ellenére, még a római jog birodalmi időszakában is megmaradt a jog (*ius*) szakrális jellege, amely a korabeli törvényhozásban, jogértelmezésben, és joggyakorlatban az igazságosság garanciáját jelentette.⁷⁰³

II. A jog kategóriái és jelentése néhány jelentős keresztény gondolkodó alapján⁷⁰⁴

1) Megvizsgálva Sevillei Szt. Izidor (+636) *Etymologiarum* című alapvető munkáját, világosan felismerhető a fentebb kifejtett római jogi terminológia átvétele.⁷⁰⁵ Izidor leírásában érezhető Cicero (Kr. e. +43) munkáinak gyakori használata, amelyek így – rajta keresztül – még a *Decretum Gratiani* (1140 körül) tartalmára és szerkezeti felépítésére is befolyást gyakoroltak.⁷⁰⁶ Az V. könyvben Izidor a jogszabályokról és az időbeliség osztályozásáról beszél (*De legibus et temporibus*)⁷⁰⁷, amellyel pontos meghatározást ad a jogszabályok egyes szintjeiről, ill. kategóriáiról (*lex divina, lex humana, ius naturale, ius civile, ius gentium, ius publicum*, etc.)⁷⁰⁸. Ez a felosztás – amely a római jogi forrásokon alapul – kellőkép-

⁷⁰² Uo. 28–29.

⁷⁰³ Uo. 29.

⁷⁰⁴ Részletesen vö. Sz. A. SZUROMI, *From Morality to Positive Law: Considerations from Theology, Legal Theory, and the History of Canon Law*, in *Angelicum* 92 (2015), 195–212, különösen 198–203.

⁷⁰⁵ JOSÉ OROZ RETA - MANUEL ANTONIO MARCOS CASQUERO - MANUEL C. DIAZ Y DIAZ (dir.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Biblioteca de Autores Cristianos, 433–434), I–II, Madrid 1993–1994.

⁷⁰⁶ Vö. CARLOS LARRAINZAR, *La mención de Cicerón entre las «auctoritates» canónicas*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014), 93–118, különösen 107–109.

⁷⁰⁷ J. OROZ RETA et alii (dir.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* I, 508–565.

⁷⁰⁸ *Etymologiarum* 5.3: „*Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. Ius autem dictum, quia iustum [est]. Omne autem ius legibus et moribus constat. (...)*”: J. OROZ RETA et alii (dir.), i. m. I. 510; vö. *Etymologiarum* 2.10: „*(...) Factae sunt autem leges, ut earum*

pen rávilágít arra, hogyan kapcsolódott a római jogtechnikai felfogáshoz a kánonjogi rendszer, különösen attól az időszaktól, amikor a *Decretum Gratiani* összeállításra került.⁷⁰⁹ Ez nem pusztán egy meghatározott típusú szerkezeti felosztást, oktatási vagy értelmezési módszert jelent a jog területén, hanem alapvető részévé vált a kánoni jogfelfogásnak, biztosítva szakrális karakterének megőrzését.⁷¹⁰

2) Aquinói Szt. Tamás (+1274) az egyedülálló és alapvető teológiai – filozófiai munkájában, vagyis a *Summa Theologiae*-ben, egy terjedelmes részt szentel a jog jelentésének feltárására és különböző aspektusainak meghatározására. Az I-II q. 90-ben általánosságban beszél a jogról (*De legibus*)⁷¹¹, majd a I-II q. 91-ben a jog egyes kategóriáit fejt ki (*De legum diversitate*)⁷¹². Mindezen túl, önálló *Questio*-t olvashatunk az „örök törvényről” (*De lege aeternae*)⁷¹³, a természetjogról (*De lege naturali*)⁷¹⁴, az ún. „emberi jogról” (*De lege humana*; nem tévesztendő össze a modern „emberi jogokkal”, mivel ehelyütt az ember által alkotta jog sajátosságainak kifejtése történik meg)⁷¹⁵ és annak a későbbi tekintélyéről a társadalomban (*De potestate legis humanae*)⁷¹⁶. Szt. Tamás jogról alkotott koncepciója teljes összhangban van az erkölcsi szabályokban eleve adott normákkal. Ebben a keretben az „örök törvény” (*lex aeterna*) az Isten által adott törvény, amely így az erkölcs, a természetjog, az isteni jog, sőt, a pozitív világi jog forrása is egyben. A törvény tehát – vagy ha tetszik a jog maga –

metu humana coherceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio referentur nocendi facultas. Legis enim praemio aut poena vita moderatur humana (...).”: J. OROZ RETA *et alii* (dir.), *i. m.* I, 374.

⁷⁰⁹ CHRISTOPH H. F. MEYER, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Mediaevalia Lovaniensia I/XXIX), Leuven 2000.

⁷¹⁰ *Etymologiarum* 5.8: J. OROZ RETA *et alii* (dir.), *i. m.*, II. 512; vö. JOSÉ M. VIEJO-XIMÉNEZ, *Distinciones*, in JAVIER OTADUY - ANTONIO VIANA - JOAQUÍN SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico* III, Pamplona 2012, 424–428, különösen 425.

⁷¹¹ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Taurini - Romae 1940, II. 513–516.

⁷¹² Uo. II. 516–523.

⁷¹³ I-II q. 93 artt. 1–6: uo. II. 526–532.

⁷¹⁴ I-II q. 94 artt. 1–6: uo. II. 532–539.

⁷¹⁵ I-II q. 95 artt. 1–4: uo. II. 539–544.

⁷¹⁶ I-II q. 96 artt. 1–6: uo. II. 544–551.

mint szabály, olyan komplex kategóriának tekinthető (*regula*), amely rendezi az egész teremtett világban létező – akár belső, akár külső fórumon zajló – cselekményeket.⁷¹⁷ Az Angyali Doktor kihangsúlyozza, hogy a jog/törvény minden körülmények között az emberi közösség javát (*bonum commune*) kell, hogy előmozdítsa. A közösség java, az erkölcsi szabályon nyugvó tett, és az ember üdvösségre irányuló élete ebben a rendszerben nem bontható meg, hanem egy egységes – szorosan összetartozó – harmóniát jelent. Éppen ezért, a törvényhozói hatalom gyakorlói számára erkölcsi kötelesség, hogy a jogszabályok alkalmazása az isteni jog (*ius divinum*) tartalmával összhangban történjen.⁷¹⁸ A törvények osztályozása kapcsán – amint arra már utaltunk – Szt. Tamás különbséget tesz a *lex eterna*, *lex naturalis*, *lex divina* és a *lex humana* között. Szt. Ágostont követve, kifejezetten hangsúlyozza, hogy a törvény minden szintje, végső soron, az isteni törvényen nyugszik. Amennyiben tehát a pozitív emberi jogalkotási folyamat eredményeként az isteni joggal ellentétes jogszabály keletkezik, az ilyen normának nem lehetséges hatása az ember cselekedetire az erkölcsi renden belül. Sőt, az alávetettek körétől nem várható el egy ilyen – isteni joggal ellentétes – norma követése (vö. a jogkövető magatartás), mivel az ellentétes lenne az emberi természetben gyökerező lelkiismereti kötelességgel.⁷¹⁹

3) Aquinói Szt. Tamás munkái biztos alapot szolgáltatottak a skolasztikus jogelmélet számára, amely a középkori társadalmon belül tovább erősítette az erkölcs, az isteni jog, és a pozitív jog hármas rendszerét, valamint lefektette azokat az alapelveket, amelyek követése elengedhetetlen volt még a világi törvényhozók részéről is ahhoz, hogy a megalkotott jogszabály az egyházi elismerést elnyerje. Szt. Tamás világossá tette, hogy az erkölcsi rend a jogrendszer oszlopa, amely a *Bibliában*, az apostoli tradícióban és az Egyház hiteles tanításában gyökerezik. Ez viszont magában foglalja azt is, hogy pontos értelmezésére csakis a teológiai alap figyelembevételével van lehetőség. Mindez alátámasztotta azt a meggyőződést, hogy a jogalkotásnak és a jognak, a jogértelmezésnek és a bírósági tevékenységnek az emberek javára, mint egyedüli célra szük-

⁷¹⁷ I-II q. 90 art. 1: uo. II. 513–514.

⁷¹⁸ I-II q. 90 art. 2: uo. II. 514–515.

⁷¹⁹ I-II q. 91 art. 3: uo. II. 518–519.

séges irányulnia. Ez a béke elérését jelenti, mind földi, mind a mennyei örök béke értelmében. A 13–14. században ez a cél egységesen jelent meg az uralkodó és az Egyház társadalmon belüli feladatának meghatározásában.⁷²⁰ A világi hatalom célja így elsődlegesen az evilági béke biztosítása volt, a világi törvényhozás által, az alávetettek körében; míg az illetékes egyházi hatóság tevékenységének, a krisztusi tanítás hirdetésével, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatásával és a lelkipásztori munkával, a hívő léleknek a túlvilági örök békére való eljutását kellett szolgálnia. Jogalkotás mindkét formájának közös célja tehát – felhasználva mind a világi, mind az egyházi hierarchiát; a világi és a lelki hatalmat – egyetlen egységben jelent meg, elméleti síkon: a teljes béke megvalósítása.

4) A kimagasló salamancai professzor, Francisco de Vitoria (†1546), akit a nemzetközi jog megalapítójaként tartunk nyilván, elmélete kiemelkedő módon tanúskodik arról, hogy mennyire szoros és elválaszthatatlan kapcsolat áll fenn az erkölcs, a természetjog, és az emberi jogalkotás között, amely nemcsak a pozitív állami jogot foglalja magában, hanem magát a kánonjogot is. Számos teológiai, filozófiai és jogtudományi, ill. kánonjogi művet hagyott az utókorra, amelyekben kifejtett magyarázatainak elemzése, mind a mai napig nélkülözhetetlen. Ez az állítás nemcsak Aquinói Szt. Tamás fentebb említett művéhez (vö. *Summa Theologiae*) írt kommentárjára igaz, hanem önálló műveire is, különös tekintettel a *De potestate civili* (1528); a *De Indis* (1532) és a *De iure belli* (1532)-re, amelyekkel meghatározta a nemzetközi jogról és a jogfilozófiáról szóló tanításának összefüggéseit. Ezekben a művekben különösen is egyértelművé teszi egyetemi hallgatói számára, az egyes emberek egyenlő értékét, amivel korát megelőzve kifejti az egyenlő emberi méltóság teológiai és filozófiai alapjait, valamint állást foglal az azokból fakadó jogi következmények mellett.⁷²¹ De Vitoriához hasonlóan, nem fe-

⁷²⁰ WALTER ULLMANN, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, 207–226; SZUROMI SZ. A., *Peculiarities of the Conception of 'Sacred Power' and its Exercise between 1073 and 1303*, in *Folia Theologica* 17 (2007), 261–270.

⁷²¹ RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995; JOSÉ MIGUEL VIEJO-XIMÉNEZ, *"Totus orbis, qui aliquo modo est una república"*. Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana, in *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXVI (2004), 359–392; SIMONA

ledkezhethetünk meg Francisco Suárezról (†1617)⁷²² és monumentális összegzéséről *De legibus* címmel. Ez a munka korszaktól függetlenül világos értelmezését adja a jog jelentésének, egyúttal pontos képet közvetít a barokk időszak európai jogalkotásáról és jogi képzéséről, a jog változatlan alapelveihez való viszony szempontjából.⁷²³

5) Amikor Suárez az erkölcsi rendről beszél, érzékelhetően határozott meggyőződése, hogy minden emberi cselekménynek van erkölcsi értéke, hiszen a cselekmény létrejöttének eredete az emberi szándék. Ez pedig a cselekmény által valósul meg, belső vagy külső következményekkel. Az említett folyamat természetesen rendelkezik egyedi minőséggel is, a szándék jellegének, vagy szintjének a függvényében; annak alapján, hogy az az erkölcsi renddel összhangban, vagy azzal szemben áll-e. Hasonló módon, a cselekmény következményének minősítése is lehet jó vagy rossz.⁷²⁴ Francisco Suárez arról is szól, hogy mit fejez ki a jog (*ius*). A *De legibus* I. fejezetében meghatározza a jog legalapvetőbb jelentését, amely nem más, mint a kapcsolatok/viszonyok (*relationes*) rendezése, az igazságosság (*iustitia*) és az igazság (*veritas*) előmozdítása. Azt is kihangsúlyozza, hogy ezt csakis a méltányosság (*aequitas*) gyakorlásán keresztül lehetséges helyesen megvalósítani. Meggyőződése szerint, az említett kategóriák alkalmazása elképzelhetetlen a kellőképpen kifejlesztett – az isteni joggal harmóniában lévő – erkölcsi érzékenység nélkül.⁷²⁵ Suárez úgy ítéli meg, hogy az igazságosság és az igazság társa-

LANGELLA, *La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria*, in MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ (coord.), *De la primera a la segunda „Escuela de Salamanca”*. Fuentes documentales y línea de investigación (Fuentes documentales, 7), Salamanca 2012, 121–131.

⁷²² JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO (dir.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez* (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 145), Pamplona 2014.

⁷²³ JESÚS MARÍA GARCÍA AÑOVEROS, *Las ediciones críticas del «Corpus Hispanorum de Pace» del CSIC: contenido, obras y autores, metodología*, in M. A. PENA GONZÁLEZ (coord.), *i. m.*, 269–288, különösen 283–287.

⁷²⁴ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/suarez/> (konzultáció ideje: 2018. január 8).

⁷²⁵ FRANCISCUS SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore in decem libros distributes*, Napoli 1872, I Cap. II 1–2: „Quid ius significet, et quomodo ad legem comaretur: (...) Prius vero advertere oportet, tres solera iuris etymologies assignari. Prima est, ut ius dicatur, quod iuxta sit (...). Si vero significationem attendamus, iuxta esse non significet similitudinem vel aequilatem in aliquo munere vero actione, illud tamen est in sensu longe diverso ab munere

dalmon belüli előmozdításához, nem pusztán a törvények ismerete fontos, hanem a normák pontos, a jogalkotó szándékát szem előtt tartó értelmezése is (*mens legislatoris*)⁷²⁶. Ez az az eszköz, amely által a változó külső körülmények között, a jó törvény változatlan tartalma és értéke megőrizhető, amint azt Suárez kifejti a: „*Qui actus sint necessarii in mente legislatoris ad legem ferendam*” cím alatt.⁷²⁷ Megfogalmazása szerint, ennek a változatlan értéknek a stabilitása szükséges a jogrendszer – legyen az világi vagy kánoni – és az emberi természetben rögzítettek összhangjának objektív biztosításához, amelynek érthetőnek kell lennie az emberi értelem számára is. Ezáltal válik nevelhetővé az akarat a jó megvalósítására (I Cap. IV, 2)⁷²⁸.

III. Erkölc, természettörvény, pozitív törvény

1) Az erkölcs olyan kötelességeket jelent, amelyek az emberben rögzített helyes lelkiismeretből fakadnak.⁷²⁹ Mindegyik emberi cselekedet – legyen az akár belső (*interior*), vagy külső (*exterior*) – rendelkezik erkölcsi tartalommal, ahogyan azt Aquinói Szt. Tamás tanítja.⁷³⁰ Mindkét csoportnak a lényegéhez tartozik a szabad akarat működése, mivel enélkül

*vel actione, illud tamen est in sensu longe diverso ab aequitate, quam ius indicat (...). Secunda, et latinis magis recepta est, ut ius dicatur a iubendo; nam iussum participium est verbo iubeo; et si a participio iussum secundum syllabam demamus, ius relinquatur, vel certe, si illas duas syllabas dividas, orationem constitutes, qua ipsum iussum seum imperium dicat, se esse ius seu ius sum. – 2: Tertia derivatio est, ut ius a iustitia dicitur; sic enim dixit Ulpianus (...) Est autem ius a iustitia appellatum. Quam etymologiam aliqui impugnant quia iustitia potius a iure derivatur, quam e converso; iustum enim dicitur, quod est secundum ius (...).” F. SUÁREZ, *De legibus*, 5–6.*

⁷²⁶ Vö. CONSTANTINO ESPOSITO, *¿De qué 'naturaleza' es el derecho de Suárez?*, in J. Á. G. CUADRADO (dir.), *i. m.*, 17–47.

⁷²⁷ I Cap. IV, 1: „*Qui actus sint necessarii in mente legislatoris ad legem ferendam?*”: F. SUÁREZ, *De legibus*, 14.

⁷²⁸ F. SUÁREZ, *De legibus*, 14; vö. PAUL PACE, *Suárez and the Natural Law*, in VICTOR SALAS - ROBERT FASTIGGI (eds), *A Companion to Francisco Suárez (Brill's Companions to the Christian Tradition, 53)*, Leiden 2015, 274–296.

⁷²⁹ Vö. FRANCESCO COMPAGNONI - GIANNINO PIANA - SALVATORE PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Milano 1990.

nem beszélhetnénk ún. emberi cselekedetről (*actus humanus*). A Katolikus Egyháznak határozott meggyőződése, hogy az írott szabály vagy előírás, amely egy konkrét normában megfogalmazásra kerül – azaz, jogszabályban – belső harmóniában kell, hogy legyen azzal a jelentés-tartalommal, amelyet az adott kérdésben, az erkölcsi rendjén belül megtalálunk. Ez indokolja azt, hogy miért szükséges az egyház fegyelmi renden belüli – azaz a kánonjogi rendszerben található – kánoni normák elválaszthatatlansága az Egyház erkölcsi tanításától, amint az félreérthetetlenül említésre kerül az új *Egyházi Törvénykönyv* utolsó kánonjában: „(...) a lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”⁷³¹

2) Amint láthattuk, számos meghatározás született a történelemben a jog, a norma, az alapelv vagy szabály kifejezések tartalmi leírására, különböző tekintélyes szerzők tollából. Mindazonáltal ehelyütt a leginkább megfontolandóra, a Szt. Ágostontól származó terminológiára szeretnénk utalni, amely a későbbiekben alapvetően meghatározta a keresztény gondolkodók kategóriáit.⁷³² Ágoston úgy nyilatkozik, hogy mindazok az evilági normák, amelyek nem az „örök törvényből” (*vö. lex aeterna*) kerültek levezetésre, ebben a rendszerben nem tekinthetők számunkra valódi törvényeknek, akkor sem, ha az adott jogrendszer mind eljárási, mind alaki kritériumainak megfelelnek.⁷³³ Amennyiben

⁷³⁰ Vö. I-II q. 71 a. 6: „(...) *Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius (...) sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere, sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis (...)*.” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* (Biblioteca de autores cristianos, 466), Madrid 1952, II. 475.

⁷³¹ CIC Can. 1752: “(...) *servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.*”

⁷³² SZUROMI SZ. A., *Legislazione civile – legislazione Canonica*, in LOUIS BERKVEN - JAN HALLEBEEK - GEORGES MARTYN - PAUL NÈVE (eds), *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E.C. Coppens (Iuris Scripta Historica, XXVIII)*; Royal Flemish Academy of Belgium), Brussel 2012, 303–312.

⁷³³ Vö. *De libero arbitrio*, 1. 6: „(...) *Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non, Deo adiuvante, planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus quaeramus. Et prius responde mihi, utrum lex quae litteris promulgatur, hominibus hanc vitam viventibus opituletur. (...) Cum ergo duae istae leges ita sibi videantur esse contrariae, ut una earum honorum dandorum populo tribuat po-*

ebből az alapelvől indulunk ki, kijelenthetjük, hogy a jogszerű norma lényegi sajátossága, hogy az végső soron kötődik az örök törvényhez, amely összefoglalja és őrzi az isteni akaratot.⁷³⁴ Ennek alapján megkülönböztetünk:

a) Természettörvényt (*lex naturalis*), ha az örök törvényben részese-dett értelmes teremtmény által természeténél fogva ismert törvényről beszélünk. A törvénynek ez a területe a lehető legszorosabb és alapvető belső kapcsolatban van az erkölccsel és a lelkiismerettel.⁷³⁵

b) Pozitív isteni törvényt (*lex positiva divina*), amely a természetfeletti rendben adott és a kinyilatkoztatásból ismert.

c) Pozitív világi törvényt, amelyet az arra illetékes világi hatóság rendel el. Ennek a jogszabálynak a lényegéhez tartozik, hogy külső cselekvésre vagy viszonyra vonatkozik, mégpedig a törvényhozó vagy uralkodó kifejezett intézkedéséből fakadóan. A természetjogi koncepció

testatem, auferat altera; et cum ista secunda ita lata sit, ut nullo modo ambae in una civitate simul esse possint; num dicemus aliquem earum iniustum esse, et ferri minime deuisse? (...) Quid? Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat? (...) Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare: an tibi aliter videtur? (...) Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? (...)” Sant’ Agostino, Dialoghi, II (Opere di Sant’ Agostino, III/2), Roma 1976, 172–174.

⁷³⁴ S. AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, XXII c. 27.

⁷³⁵ I-II q. 91 art. 2: „(...) Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem (...) habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem: sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis. - Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.”: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, Taurini - Romae 1950, II. 414.

alapján azonban (Amint ez mind Szent Ágoston, mind Aquinói Szent Tamás, vagy akár Francisco Suárez gondolatmenetéből is kellően kitűnik.⁷³⁶) – szemben a jogpozitivisták nézetével⁷³⁷ – nem ellenkezhet a természetes vagy pozitív isteni törvénnyel, sőt valamiképpen levezethetőnek kell belőle lennie.

d) Tisztán egyházi pozitív törvényt, amely az előzőtől függetlenül (vö. pozitív világi törvény), az arra illetékes egyházi hatóság rendelkezésével jön létre. Az ilyen jellegű törvény tartalma közvetlen vagy közvetett összefüggésben van a *Szentírásban* és a *Szenthagyományban* megőrzött normákkal. A kánoni pozitív norma lényegi tartalma tehát a *ius divinum*on nyugszik, így összhangban van az erkölcsi renddel. A lelkek üdvösségének előmozdítása érdekében biztosítja 1) a ki nyilatkoztatás hiteles átadásának kereteit; 2) a konkrét kegyelmeket közvetítő szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának végzését; 3) az apostolokra, valamint utódaikra bízott hierarchikus közösség működését.

Sok évszázad múlt el az említett szerzők érveinek kifejtése óta, és ez alatt a jog szakralitása fokozatosan kiszorult a jogrendszerekből, amely folyamattal együtt az erkölcsi rend, a természetjog és a pozitív jog harmóniája is elenyészett. A 18. századtól megjelent az az új jogi felfogás, amely az erkölcsi és a jogi kérdésekre, az erkölcsi rendre és a jogrendszerre egymástól elkülönített módon tekint. Ez az erkölcs marginalizációját eredményezte (amelynek a jelentését is gyakran az etikával mossák össze), áthelyezve azt az ember magán- és belső szférájába.⁷³⁸ Az intézményesedett társadalom, az állam, vagy a világi jogalkotás számára mindössze a formalizált jogrendszer vált fontossá, amely az emberi – egyedi, közösségi – jogalkotói hatalom és a meghatározott keretek kö-

⁷³⁶ F. SUAREZ, *De leg.* I c. 10 nn. 1–2, 16–17; I c. 11 nn. 1, 3; III c. 16 nn. 3–4 ;Uő, *De legibus et Deo legislatore*, ed. LOUIS VIVÉS (R. P. Francisci Suarez, *Opera omnia*, V), Parisiis 1856.

⁷³⁷ JOSÉ DELGADO PINTO, *Derecho. Historia. Derecho Natural. Reflexiones acerca del problema de la oposición entre la existencia del Derecho Natural y la historicidad de los Ordenes Jurídicos*, in *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, IV/2 (1964), 73.

⁷³⁸ Vö. SZUROMI, SZ. A., *The Changes of Modern Era Relation of Church and State in Europe*, in *Folia Canonica* 8 (2005), 65–77.

zött zajló jogalkotási eljárás talaján áll, együttesen biztosítva nyilvános formában a saját jogalkotói és szankcionáló tevékenységet.⁷³⁹ Ebben az értelmezési háttérben az emberi méltóság jogrendszeren belüli jelenléte pozitív állami törvényből, vagyis az alkotmányban, ill. alaptörvényben rögzítettekből kerül levezetésre, még akkor is, ha az különböző nemzetközi deklarációkban és egyezményekben is megjelenik (vö. például az ENSZ Közgyűlés által elfogadott *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* 1948. december 10-én).⁷⁴⁰

IV. A kánonjog mint szakrális jogrend és az emberi méltóság

Ellentétben a jelenleg működő – a 18. századtól átalakuló jogfelfogáson nyugvó – jogrendszerekkel, a kánonjog megőrizte az erkölcshez való szoros kötődését, mivel tartalma – amint említettük – közvetlen vagy közvetett kapcsolatban van mindmáig az isteni joggal (*ius divinum*).⁷⁴¹ Egyfelől számos pozitív egyházi törvény isteni jogot fogalmaz meg, melyek alól nem áll módjában az Egyház egyetlen hierarchikus szintjének sem felmentést adnia. Másfelől a tisztán egyházi törvények vonatkozásában is megjegyzendő, hogy azok egyedi módon kötődnek az isteni joghoz, mint az abban foglaltak megtartásának és alkalmazásának eszközei.⁷⁴² Az egyházi jogalkotás története világosan mutatja azt a töretlen és lényegi feltételt, hogy az Egyház tevékenységének mindig szorosan kell kötődnie Krisztus személyéhez és az apostoli tradícióhoz. Az Egy-

⁷³⁹ JEAN-LOUIS THIREAU, *Introduction historique au droit*, Paris 2001, 285–300.

⁷⁴⁰ SZABÓ IMRE, *Az emberi jogok mai értelme*, Budapest 1948, 9–50; KOVÁCS ISTVÁN - SZABÓ IMRE, *Az emberi jogok dokumentumokban*, Budapest 1976.

⁷⁴¹ SZUROMI SZ. A., *Egy működő szakrális jogrend* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III/16), Budapest 2013, 35–39.

⁷⁴² Vö. ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, in ENRIQUE DE LEÓN - NICOLAS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 22), Milano 2003, 3–22, különösen 15–16; CARLOS JOSÉ M. ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*, in Uo. 109–121, különösen 114.

ház mint Krisztus titokzatos teste csakis ezáltal tudja teljesíteni a meg-szentelésre szóló küldetését. Éppen ezért nélkülözhetetlen a tanítás (*doctrina*) és az egyházfegyelem (*disciplina*) között fennálló harmónia, amely egyúttal elválaszthatatlan a természetjogtól (*lex naturalis*) és a pozitív isteni jogtól (*lex positiva divina*). Ebben a kontextusban az erkölcs, a jog és az emberi méltóság viszonya, különös tekintettel mindezek forrására, lényegileg eltér a jelenlegi pozitív állami jogban megfogalmazottaktól. Az emberek egyenlő méltósága így nem pozitív jogalkotási cselekmény függvénye, hanem az Isten képére és hasonlatosságára történt teremtettségéből, valamint Krisztusnak az emberiséget megváltó áldozatából fakad. „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott” (Ter 2,31), így az ő képére teremtett ember méltóságából következő feladata is az, hogy a jót tegye, ami itt egyértelműen az erkölcsi jót jelenti. Ez olyan adottság, amit a kánoni jogrendszer tényként kezel. Hasonlóan az ember lelkébe vésett helyes lelkiismeret szavával, amely az egyes emberi cselekedeteket erkölcsi értékkel ruházza fel, az akarat és értelem működése esetén.

Következtetés

Az emberi méltóság védelme az első az alapvető jogok katalógusában, azonban nem hagyható figyelmen kívül, hogy tényleges tartalmának leírásához, ahogy arra XVI. Benedek pápa 2008. április 18-án az ENSZ általános közgyűlésén New Yorkban rámutatott, nem hagyható el az erkölcsi rendben rögzített szabályok szem előtt tartása.⁷⁴³ Az emberi méltóság és annak sajátos jelentése tehát az Egyház meggyőződése szerint a *ius divinum*ban rögzített, ahogyan az embert kötelező erkölcsi törvények is. Éppen ezért, a kánoni normarendszer kortól és földrajzi helytől függetlenül az egyenlő emberi méltóságra és erkölcsi törvényre épül, ezáltal biztosítva az Egyház Krisztustól kapott küldetésének, a lelkek üdvösségének intézményes formában történő elősegítését.

⁷⁴³ MARTA CARTABIA - ANDREA SIMONCINI (eds), *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A dialogue on the foundation of law* (Cambridge Studies in Law and Christianity), Cambridge 2015, 168–169.

2013. szeptember 24-én, a Magyar Tudományos Akadémián tartott előadásában *Jog, kánonjog, kultúra egy új antropológiai helyzet küszöbén* címmel tartott előadásában Erdő Péter bíboros rámutatott, hogy abban a társadalomban, ahol az erkölcs szigorúan el van választva a jogrendszertől, semmi sem tudja biztosítani objektív formában sem a természetben rögzített törvények alapján álló jogalkotást (vö. *ius naturale*, *ius divinum*), sem magát a jogkövető magatartást. Így azonban maga a jogrendszer sem képes teljesíteni sajátos célját.⁷⁴⁴ Az erkölcs, a jog és az emberi méltóság kánonjogban megőrzött harmóniája ezzel szemben – ahogy azt fentebb kifejtettük – nem teszi relatívvá az erkölcsi rend, a természetjog, az isteni jog, és az ember által alkotott pozitív jog közötti elengedhetetlen, belső és szoros kapcsolatot, amelynek a követésével az ember képes gazdagítani és pozitív értelemben átformálni azt a társadalmat, amiben él.

⁷⁴⁴ ERDŐ P., *Jog, kánonjog, kultúra egy új antropológiai helyzet küszöbén* (Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián), Budapest 2014, 18–21.

A sorozat eddig megjelent kötetei

1. A klerikusi életszentség bölcséleti, teológiai alapjai és kánonjogi garanciái
2. Jézus a mi üdvözítőnk
3. Az élet kenyere
4. Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között
5. A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára
6. A szenvedő ember Isten színe előtt
7. A hét főbűn
8. Igazságosság és irgalmasság
9. Reformáció és ökumenikus párbeszéd

