

ISTEN DICSÓSÉGE – A TEREMTÉS SZÉPSÉGE

VARIA THEOLOGICA 11

ISTEN DICSŐSÉGE – A TEREMTÉS SZÉPSÉGE

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2020

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ
LÉVAI ÁDÁM

A SZÖVEGET GONDOZTÁK

PERENDY LÁSZLÓ
LÉVAI ÁDÁM

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 277 857 0

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
RACS CSABA Isten dicsősége a papi hagyományban, különös tekintettel a teofániákra	13
OLÁH ZOLTÁN „Az egek hirdetik Isten dicsőségét...” (Zsolt 19,2). Isten dicsősége és a teremtés szépsége a zsoltárookban	21
SZATMÁRI GYÖRGY Dicsőség mint teremő kapcsolat János evangéliumában	44
MARTOS LEVENTE BALÁZS „Vidimus gloriam eius.” A biblikus teológia célja és feladata Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájában	69
HEIDL GYÖRGY Jézus szépsége és rütsága	85
VASSÁNYI MIKLÓS Ál-Areopagita Szent Dénes Isten dicsőségéről és a teremtés szépségéről az Isten nevei VIII. és X–XII. részei alapján	98
SZEILER ZSOLT „Fordulj a széphez, hogy a Szépséghez visszatalálj” <i>A szépség útja Istenhez a fiatal Ágostonnál</i>	117
JANKA FERENC Isten dicsősége és az emberi transzcendentalitás horizontja	128
FABINY TIBOR Összeegyeztethető-e Luther theologia crucis-a Jonathan Edwards theologia gloriae-jával?	162

GÁJER LÁSZLÓ	
A fenséges és a szép esztétikai minőségének kapcsolata a vallásos hittel a romantika korában	180
VINCZE KRISZTIÁN	
Simone Weil Istenhez vezető útja a szépségen keresztül	196
KRÁNITZ MIHÁLY	
A tanítóhivatal és a művészetek világa. Szent II. János Pál pápa levele a művészekhez	210
LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP	
A földi homályból az igazságban felragyogó szépségig – John Henry Newman hitének útja	218
DIÓSI DÁVID	
„Láttuk dicsőségét...” (Jn 1,14) Isten dicsőségének megérkezése a liturgiába	238
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.	
Erények vagy értékek? A teremtettség megőrzésének egy lehetséges értelmezése	249

Előszó

„Isten dicsősége – a teremtés szépsége”. A PPKE Hittudományi Kara ezzel a címmel rendezett Teológiai Tanári Konferenciát 2019. január 24–25-én. E kötetben örömmel adjuk a kedves olvasó kezébe a teológiai tanári továbbképzőn elhangzott előadások szerkesztett anyagát. A szervezők egy olyan kérdéskört választottak a konferencia témájául, melyet Hans Urs von Balthasar, a 20. század egyik legkiemelkedőbb katolikus teológusa alapvető jelentőségűnek mond a keresztény teológia, gondolkodás és élet számára. A bázeli teológus *Teológiai esztétikája* első kötetének bevezetőjében ezekkel a sorokkal indítja az isteni dicsőségről és szépségről szóló megfontolásait:

„Ez a könyv arra tesz kísérletet, hogy a lét harmadik transzcendentális tulajdonságának fényében dolgozza ki a keresztény teológiát: hogy az igaz és a jó jegyében álló szemléletet a szép jegyében álló megközelítéssel egészítse ki. A bevezetés feltárja majd, mennyire elszegényedett a keresztény gondolkodás, ahogy fokozatosan háttérbe szorult ez a szempont, amely egykor mélységesen átjárta a teológiát. Nem arra törekszünk tehát, hogy valami furcsa szeszélyből olyan mellékvágányra tereljük a teológiát, amelyen még senki sem járt, hanem arra, hogy visszavezessük arra a fővágányra, amelyet elhagyott. Mindamellet természetesen nem véljük úgy, hogy a jövőben az esztétikai szempontnak kellene meghatároznia a teológiát, kiszorítva a logikai és az etikai megközelítést. A transzcendentálék azonban mégiscsak elválaszthatatlanok egymástól, és ha elhanyagoljuk az egyiket, azzal a többinek is nagyban ártunk. Ezért általánosságban az ajánlható, hogy a következő kísérletre – mert a könyv nem tud és nem is akar több lenni – az olvasó ne üsse rá ele-

ve az „esztéticizmus” bélyegét, hanem előbb szenteljen figyelmet annak, egyáltalán mire is törekszik.”¹

Az idézett mondatokban Balthasar egyszerre ad láttelelet és javasol terápiás programot a keresztény teológiának. Diagnózisa szerint a modern keresztény gondolkodás megfeledkezett a szépről, ami a keresztény élet és teológia elszegényedéséhez vezetett. Teológiai esztétikája a maga hét kötetével egyetlen nagyszabású kísérlet arra, hogy gyógyírt kínáljon e gyengeségre. Az isteni szépséget csodálattal szemlélő egyházatyák és középkori tanítók létértelmezésének újrafelfedezésére, a feledésbe merült sok évszázados tradíciónk megismerésére és elsajátítására hív. Azt is jelzi azonban, hogy nem felszínes „esztéticizmust”, a teológia esztétikai redukcióját szándékozik felkínálni. Nem esztétikai teológiát, hanem teológiai esztétikát törekszik kidolgozni, mely nem háttérbe szorítja vagy kikapcsolja, hanem éppen ellenkezőleg, a széppel együtt igazán érvényre juttatja az „igaz” és a „jó” transzcendentális lét-tulajdonságot is.

A bázeli teológus 1961-ben írta le a fenti sorokat. Időközben, az elmúlt több mint fél évszázad alatt, annyiban minden bizonynyal változott a láttelelet, hogy a teológiai, de a filozófiai diskurzusba, sőt az általános életérzés színterére is újult erővel visszatért a szép tapasztalatának jelentősége, s vele a szépről szóló gondolkodás és beszéd. Ma már aligha beszélhetnénk a szépről való megfeledkezésről. Sőt, nem egyszer az lehet a benyomásunk, hogy túl sok szó esik a szépről, és túl kevés az igazról, meg a jóról. Mintha az élet felszínén egyre inkább minden esztétizálódna: a pusztta tetszés és ízlés kérdésévé válna; a képi világ, érzéki észlelés, műélvezet, fantáziajáték túlértékelődne, sőt mindent eluralna. Ma talán inkább úgy érezzük, hogy nem a széphez, hanem az igazhoz és a jóhoz való bátorság hiányzik. Mintha az ember féltene szabadságát az igazság és a jóság súlyától, s inkább a könnyednek látszó szépséghez menekülne. Az igazságnak súlya van, mert szembesít, követelményt állít, a megismert valóság az értelmet beleegyezés felé „erőlteti”. A jóságnak is súlya van, mert a megteendő jó erkölcsi kötelességgént lép fel,

¹ HANS URS VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika, I. kötet, Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 13.

erőfeszítést, áldozatot, lemondást, elköteleződést „követel”. E két súly „nyomás” alá helyezi a szabadságot, mely könnyen menekülőutat keres a széphez, mely első pillantásra úgy tűnhet, hogy az igazsággal és jóssággal szemben „súlytalan”. A súlytalan szép azonban csupán karikatúrája az „igazi” és „valódi” szépnak. A súlytalan esztétikai tapasztalatba menekülés nem az „igazán” széppel akar találkozni, hanem éppen az elől menekül a felszínes esztéticizmusba. Ebben a szellemi közegeben, az esztéticizmusra hajló kultúrában, Balthasar teológiai esztétikájának programja semmit sem veszített érvényéből és jelentőségéből. Ezt két okból is állíthatjuk. Egyrészt azért, mert egy olyan teológiai esztétikáról van szó, melynek középpontjában éppen a szép, az igaz és a jó legszervesebb egysége áll. Az isteni szépség teológiai neve az isteni dicsőség. A héber *kabód* szóval jelölt dicsőség bibliai fogalma pedig eredendően „súlyt, súlyosságot” jelent. A teológiai esztétikában nem „súlytalan”, semmire sem kötelező szépségről van szó, hanem éppen ellenkezőleg: igazságának, jóságának és szeretetének teljes komolyságával és súlyával az emberhez közeledő Istenről, aki roppant szeretetének súlyával igénybe veszi az emberi szabadságot. Egyszerre vonz, szembesít, kötelez. Ezért Balthasarnál az isteni szépséget feltáró *Teológiai esztétika* az isteni jóság drámáját bemutató *Teológiai dramatikába* (*Theodramatik*) és az isteni igazságot felvázoló *Teológiai logikába* (*Theologik*) torkol. Másrészt, Balthasar teológiai esztétikája azért is őrzi meg jelentőségét, mert továbbra is érvényes a meglátása, miszerint a szépség vezethet el a legegyszerűsebb úton – minden felszínes esztéticizmus veszélyének dacára – az igazsághoz és a jósághoz. Szerencsére az ember nemcsak menekül az igazság és a jóság kihívása elől, de paradox módon, szívének mélyén vágyik is az igazra és a jóra. Vágyik arra, hogy a lét értelme feltáruljon előtte, hogy az igazságot megismerje, s a megismert igazság követése szilárdságot adjon életének. Ugyanígy vágyik arra is, hogy jó legyen, jót tegyen, hogy szabadon elkötelezze és átadja magát annak, akit szeret. Vágyik arra, hogy az igaz és a jó igénybe vegye szabadságát, hogy súlyt adjon életének. Ha őszintén magába tekint, akkor tudván tudja, hogy végső soron nem szeretné, hogy súlytalan legyen az élete. Az emberi létezés egyik paradoxona éppen ez a kettősség: a szabadság féltése az igazság és jóság súlyától, ugyanakkor a szabadság vágyakozása, hogy az igaz-

ság és jóság súlyt adjon neki. A *Teológiai esztétika* balthasari programja megőrzi érvényét, mert az a belátás vezeti, hogy a szépség tapasztalata lehet az, ami feloldja ezt a kettősséget. A szépség megtapasztalása oszlatthatja el a szabadság félelmét az igazság és a jóság igényétől. A szépség megtapasztalása ébresztheti fel a vágyat az igazság és a jóság súlya után. A szépben, a szépként, a szép módusában jelentkező igazság és jóság súlya nem agyonnyom, hanem meggyőz, felemel, magához vonz. A szép utat készít és elvezet az igazhoz és a jóhoz. A szép otthona az igazzal és jóval való találkozásnak, az igazságban és jóságban való megmaradásnak. Ezért továbbra is érvényes a balthasari program: elsőként a szépet kell bátran kimondanunk. Bevezetőjében a bázeli teológus így fogalmazza meg *Teológiai esztétikájának* alapvetését és a szépről való teológiai gondolkodás igazi tétjét:

„A szépség az a szó, amelyet legelsőként ki kell mondanunk. A gondolkodó értelem mindennel előbb szembe mer nézni, mint a szépséggel, mert megragadhatatlan ragyogásként sugárzik az igaz és a jó kettős csillagzata körül, és fogja át szétszakíthatatlan egységüket. A szépségről van szó, amely mentes minden érdektől, amely az ókori világ önértelmezésének egyik legszerveesebb részét alkotta, de az érdekek meghatározta új világból láthatatlanul vagy szembeötlően kivonta magát, és otthagya azt sóvárgásában és szomorúságában. A szépségről beszélünk, amelyet már a vallás sem szeret, és nem is ápol, de miután mintegy álarcként leemelték arcáról, olyan vonásokat tár most fel, amelyek az ember számára már-már érthetetlenek. A szépségről, amelyben már nem merünk hinni, amelyet merő látszattá fokoztunk le, csak hogy könnyebben megszabaduljunk tőle, a szépségről, amely (ma minden erre mutat) legalább annyi bátorságot és döntésre való készséget követel, mint az igazság és a jóság, s amelyet nem lehet elszakítani két nővérétől, mert ha száműzik ezek társaságából, rejtélyes módon bosszút áll, és mindkettőt magával rántja. Aki a szépségről beszélve fanyalogni kezd, mintha csak a polgári múltból itt ragadt dísz tárgy lenne, az, bizonyosak lehetünk benne, akár rejtve, akár nyíltan megvallva, de már nem tud imádkozni, s hamarosan szeretetre sem lesz képes.”²

² Uo. 20.

Témaválasztásával és előadásaival a 2019-es Teológiai Tanári Konferencia a *Teológiai esztétika* balthasari programjához kívánt csatlakozni. Az itt sorakozó tanulmányok gyümölcsei annak a teológiai-filozófiai reflexiónak, mely a szépség, a jóság és az igazság kölcsönös kapcsolatát, szerves egységét igyekszik átgondolni. A megfontolások súlypontja némileg változó, amennyiben hol az igazság-szépség, hol inkább a jóság-szépség viszonyának vizsgálata kerül előtérbe, nem megfelelően azonban a másik nézőpontról sem. Az írások szerzői arra is törekedtek, hogy a kötet címében jelzett két fókuszpontot együtt tartsák, a dicsőség teológiai és a szépség filozófiai fogalmát egymásra vonatkoztassák. A tanulmányok sorrendisége ezúttal tükrözi a teológiai diszciplínák egymásra épülését is, s ezzel együtt a kronológiai egymásutániségot. A biblikus írások fókuszpontjában a „dicsőség” fogalma áll. Ennek jelentését tisztázzák az ószövetségi hagyományok összefüggésében, értelmezik a zsoltárok költői nyelven írt imáiban, a *János-evangélium* tanúságtételében, és mutatják be annak egyszerre biblikus és szisztematikus teológiai igényű megközelítését Balthasar *Teológiai esztétikájában*. A patrisztikus vizsgálódás egy nagy hatású nyugati atya, Szent Ágoston teológiai esztétikájának két különböző szempontú megközelítését kínálja, valamint egy hasonlóan meghatározó jelentőségű keleti teológus, Areopagita Dénes esztétikáját állítja figyelme fókuszpontjába. Ezután a modernitás esztétikai gondolkodására filozófiai és teológiai szempontból reflektáló tanulmányok következnek, melyek a romantika „fenséges” fogalmával, Simone Weil esztétikájával, Jonathan Edwards *theologia gloriae*-jával és John Henry Newman szívteológiájával foglalkoznak. E megfontolásokat két összegző jellegű tanulmány követi. Az egyik inkább filozófiai nézőpontról vizsgálja az isteni dicsőség és az emberi transzcendentalitás kapcsolatát. A másik Szent II. János Pál pápa művészekhez intézett levelének ide kapcsolódó gondolatait veszi szemügyre. Ezután liturgikus-teológiai megfontolás, majd erkölcstani és jogi szempontokat egyaránt érvényesítő reflexió jut szóhoz. Az előbbi Isten dicsőségének a liturgiában történő megjelenítési módjával foglalkozik, az utóbbi, mely egyben a kötetet lezáró tanulmány, az erények és értékek viszonyát a *Laudato si'* kezdetű pápai enciklika teremtésteológiájának fényében vizsgálja.

A szerkesztők azzal a reménységgel adják a kedves olvasó kezébe a most megjelent konferenciakötetet, hogy a benne található tanulmányok hozzásegíthetnek az isteni dicsőség és a teremtményi szépség tapasztalatának újrafelfedezéséhez, s ezzel együtt az „igaz” és a „jó” mélyebb megértéséhez is.

Puskás Attila

RACS CSABA

Isten dicsőisége a papi hagyományban, különös tekintettel a teofániákra

Felvezetés

Sok más ószövetségi fogalomhoz hasonlóan, az ószövetségi „dicsőség” fogalmának értelmezését is meghatározza az az adottság, hogy a bibliai héber nyelv alapvetően nem rendelkezik elvont fogalmakkal. A bibliai héber viszonylag szerényebb, zárt szókincse¹ elsősorban tárgyakat és emberi testrészeket jelölő főnevek segítségével fejez ki elvont tartalmakat, illetve azok különböző árnyalatait. Mindez az adott mondat összefüggésén keresztül történik, mely rávilágít a megnevezett jelenség lehetőségeire, tevékenységére, sajátosságaira és történéseire.²

Ez a fajta konkrétságon, térbeliségen alapuló szemlélet („a gondolat kifejezésének térmértana/sztereometriája” – „*Stereometrie des Gedanken-ausdrucks*”) egyfajta „szintetikus gondolkodásmód” („*synthetische Denken*”) eredményez, amely egy-egy konkrét jelenség funkciója vagy adottsága révén fogalmaz meg elvont tartalmakat.³

¹ Ugyanis a bibliai héber „holt nyelv”, így eleve szűkebb a szókincssel bír bármilyen „élő”, beszélt nyelvnél. Emellett a bibliai héber szókincse kizárólag a héber Bibliában található könyvek szövegeire korlátozódik; ami értelemszerűen tovább szűkíti a merítési lehetőséget.

² HANS WALTER WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994⁶, 23.

³ Ezt a fajta látásmódot H. W. WOLFF az emberre, az emberi létezés egyes rétegeire vonatkozó elvont fogalmak, az úgynevezett antropológiai fogalmak esetében tárgyalja, ahol az emberi lét sajátosságai, vagy éppen egésze, egy-egy aspektusból kiindulva, a különböző szervek funkciójának jelentésénél fogva jelennek meg, melyek így mint-

Etimológia

A „dicsőség” fogalmának alapjául szolgáló héber gyök, כבד, alapjelentését tekintve egy konkrét mennyiséget, illetve minőséget jelentő fogalom: „nehéznek / súlyosnak lenni”. Az alapvetően semleges konnotációjú konkrét, fizikai értelem, mely az alapjelentés mögött áll: *a súly a maga funkciójában, azaz „az, ami nehéz”*. Egy nehéz dolog vagy tárgy, ami nehéz, illetve, már az elvonatkoztatás első lépcsőfokára lépve, például a kötelesség, amit hordozni kell.⁴

A konkrét, tényleges, fizikai teher jelentését hordozó alapjelentésre épülnek a כבד elvonatkoztatott jelentéstartalmai: a bűnök, melyek nehéz járom módjára húznak le (*Zsolt* 38,5; *Iz* 1,4); a túl nehéz feladat (*Kiv* 18,18); félszeg vagy zavart, nehéz, késedelmes, nem megfelelően működik (szem: *Ter* 48,10; fül: *Iz* 59,1; a fáraó szíve, melyet megkeményedett: *Kiv* 9,7); valaminek nyomasztó sokasága vagy hosszúsága (jégeső: *Kiv* 9,18.24; bögöly: *Kiv* 8,20; sáska: *Kiv* 10,14; járvány: *Kiv* 9,3; éhínség: *Ter* 12,10; 41,31; 47,4.13); hegytetőt beborító felhő (*Kiv* 19,16; itt már teofániával összekötve!); impozáns szikla (*Iz* 33,2). Ez utóbbi két értelem valamilyen teher benyomásán alapul. A fenti jelentésváltozatok vegyesen pozitív, illetve negatív értelműek, bár inkább a negatív jelentésárnyalat erősebb.⁵

Ugyanakkor viszont kifejezetten pozitív jelentést kapnak a כבד azon származékai, melyek elsősorban valaki vagy valami fontosságát, jelentőségét akarják kifejezni; elsősorban a כבד főnév. Ilyen jelentésárnyalatok:⁶

- 1.) „Tisztelet”, ami kijár a fontos és jelentős embereknek, akik tiszteletet parancsoló gazdagsággal vagy közösségben elfoglalt pozícióval

egy körül veszik az embert (nyak, kéz, torok, hús, szív stb.; *Uo.* 22–23). Noha a „dicsőséget” (כבוד) nem tekintjük szoros értelemben vett antropológiai fogalomnak, mégis a H. W. WOLFF által meglátott alapkoncepciót alkalmasnak látjuk általában a bibliai héber által használt elvont fogalmakra is.

⁴ CLAUS WESTERMANN, כבד, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1. (szerk. ERNST JENNI - CLAUS WESTERMANN), Gütersloh 1994⁵, 795.

⁵ *Uo.* 796–801.

⁶ GERHARD KITTEL, δόξα, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 2. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1935, 241.

bírnak (*Péld* 1–8. fejj.: 3,16; 8,18 – lat.: *gravitas*). Sába királynője „nehéz”, azaz igen nagy, impozáns kísérettel érkezett Jeruzsálembe mikor meglátogatta Salamon királyt. Ehhez hasonlóan azok helyek, ahol a szöveg nagy hadseregről (*Szám* 20,20; 2*Kir* 6,14; 18,17 stb.), vagy impozáns temetésről beszél (*Ter* 50,10).

2.) A fenti jelentéstartalommal összefüggésben a „gazdagság”, a „vagyon”: Ábrahám (כֶּבֶד melléknév: „számos”, „nagy”, kiváló”; *Ter* 13,2: marha, ezüst, arany); Jákob (*Ter* 31,1); a ház gazdagsága („házának כֶּבֶד-ja” / כֶּבֶד בֵּיתוֹ; *Zsolt* 49,17).

3.) A *tekintély*, mely egy-egy társadalmilag kiemelkedő pozícióban lévő személy sajátja: Salamon (királyként; 1*Krón* 29,28); József (hivatalnokként; *Ter* 45,13).

4.) A *népek nagysága*, mely természetesen a régió vagy nép fejlettségét, nagyságát, politikai és gazdasági erejét, magas civilizációs szintjét akarja kiemelni (Moáb: *Iz* 16,14; Kedár: *Iz* 21,16); AsszírIA: *Iz* 8,7; Izrael: *Iz* 17,3,4; 62,2; 66,11; *Mik* 1,15). Izrael esetében mindezen felül, elsősorban *Trito-Izajás*nál, a jeruzsálemi templom jövőbeli nagyságával összefüggésben szerepel.

5.) *Kiterjedt erdők, impozáns hegyek vagy éppen erdőkkel borított hegy* (*Iz* 10,18; 35,2; 60,3; *Ez* 31,18). Palesztina éghajlati adottságaiból fakadóan a mediterrán és a félsivatagi, sivatagi éghajlatú területek átmeneti zónájában egy-egy magányos fa vagy egy kiterjedt erdőség termékenységet, az élet teljességét is jelképezhette (vö. *Zsolt* 84,10). Az erdő ebből következően nem egyszerűen csak esztétikai vagy anyagi érték, hanem annál jóval több; egyfajta létmeghatározás (*Iz* 35,2; 60,13 stb.) Így például az *Iz* 10,18-ban, ahol az isteni büntetés, AsszírIA erdejének elpusztítása AsszírIA כֶּבֶד-jának, dicsőségének megszüntetését jelenti).

A כֶּבֶד gyök különböző származékainak fenti jelentéstartalmakból kiindulva a „dicsőség” valami, ami érzékelhető, valami tekintélyes, egyfajta *gravitas*, az ember esetében a társadalomban elfoglalt helye és betöltött szerepe.⁷

⁷ Uo. 241.

A כבוד יהוה papi teológiájának világképi és társadalmi háttere

A fenti, a כבד gyök etimológiáját bemutató összefoglalás utolsó megállapítása, miszerint a „dicsőség” az ember esetében annak a társadalomban elfoglalt pozícióját jelöli, Istenre vonatkozóan még erőteljesebben megjelenik.

A korabeli, a *Papi forrás* által is átvett, úgynevezett babiloni világkép szerint Isten az ember által lakott világ felett a szilárd égboltozat által elválasztott saját világában él, amely az ember számára teljesen megközelíthetetlen. Másrészt – legalábbis a *Szentírás* elvárásai szerint – a teokratikus társadalommal rendelkező Izraelben, a társadalmi hierarchia csúcán Isten áll. Ez szemléletmód nem idegen az ókori Kelet teokratikus társadalmaiban. Ehhez hozzátehetjük, hogy az *Ószövetség* meggyőződése szerint Isten láthatatlan is.

Ennek tükrében első megközelítésre „Isten dicsősége” a megközelíthetetlen, láthatatlan Isten valamiféle megjelenése, annak súlya és ereje itt, az ember világában. Istené, aki egyben az emberi társadalom csúcán áll. Isten megnyilvánulásának „szakszava”, és egyben az *Ószövetség* egészének egyik legfontosabb *terminus technicus*-a, a כבוד יהוה, amely valamilyen kinyilatkoztatás és / vagy természeti jelenség. Az ember Isten ilyen megnyilvánulásai során a legkomolyabb „súlyosságot”, „terhet” tapasztalja meg. Magának a כבוד יהוה fogalmának történetét pontosan nem tudjuk pontosan felvázolni, nem tudunk időbeli egymásutániségot felállítani a használatának különböző változatai között. Amit meg tudunk állapítani vele kapcsolatban: a tradíció erőteljes hatása; szabad használata a költészetben; és ezzel együtt, a késői poétikus szövegek archaizálása.⁸

A כבוד יהוה a *Papi forrással* rokon bibliai hagyományrétegekben⁹

a.) „Isten dicsőségének” ábrázolásában az *Ószövetségben* alapszöveg a Sínai-esemény bemutatása, a *Kiv* 24,15sköv.-ben, mely egyrészt természeti jelenségeként, másrészt kozmológiai módon ábrázolja azt.

⁸ Uo. 241–242.

⁹ Uo. 242–243.

A *כבוד יהוה*-t természeti jelenségként zivatarhoz hasonlóan írja le, melynek fontos elemei a felhő és az emésztő tűz, melyekben és melyek révén Isten megjelenik: lobogó tűzben a hegy tetején. Ehhez hasonló a *Zsolt* 97,1sköv. teofániájának ábrázolása, ahol *כבוד יהוה* szintén összekapcsolódik a „felhő”, a „vihar”, a „tűz”, a „villám” és a „megolvadó hegyek” képi ábrázolásával. A *Kiv* 19,16-ban a „dicsőség felhője” (*ענן קֶבֶד*) kifejezése, a korabeli Izrael elképzeléseinek világát tükrözve, Isten önkinyilatkoztatását fejezi ki, ahol Isten valódi természete, lényege az emberi tekintet elől abszolút rejtve van. Isten effajta ábrázolása az egész ókori Keletre érvényes, ahol az istenséget, egyfajta viharistenségként, valami-féle zivatar, vihar és fényjelenség révén ábrázolják (vö. Ugarit: a főisten-ség, Ba'al-Šapôn ábrázolása).

Vizsont Izrael Istene nem viharisten, még annak ellenére sem, hogy Izrael, nyilván politeista környezete hatására, Istent a vihar természeti jelenségében fedezte fel. A vihart inkább Isten kinyilatkoztatása egyik formájaként tekintette. Ezen állítást alátámasztja a *Kiv* 33,18sköv. Mózes kívánságáról beszél, hogy láthassa az Urat. Isten megjelenése kevésbé emlékeztet viharra, sokkal inkább teológiai fogalomnak tűnik.¹⁰

b.) Másik oldalról az istenábrázolás kozmológiai jellegű. Itt a 19. *zsoltár* lehet segítségünkre, ahol Isten dicsősége a természeti jelenségek sorából emelkedik ki. A fentebb említett, elsősorban a *Papi forrás* által képviselt, ókori keleti világképi meghatározottság domináns, mivel az ember és az Isten világát az ember számára átjárhatatlanul elválasztó szilárd boltozat (*רָקִיעַ*) kiemelt szerepet kap a *zsoltárban*. Úgy tűnik, hogy itt a *כבוד יהוה* Isten önkinyilatkoztatási formája.

Az itt is megjelenő papi szemlélet szerint Isten, aki a szilárd boltozat feletti szentélyében lakik, de ugyanakkor a *földi szentélyében* is jelen van, láthatóvá válik Mózes számára ennek az önkinyilatkoztatásnak a következő elemeit különböztethetjük meg: 1.) Isten kiválasztott magának egy helyet, ahonnan szentségét kisugározhatja. 2.) Isten nem látható, a felhőben tartózkodik, mely a sátoron kívül és belül egyaránt jelen van (*Kiv* 40,34sköv.); ez az Ő megnyilvánulási formája (*כבוד יהוה*). Mózes a felhőn keresztül kommunikál Istennel (*Kiv* 24,15sköv.).

¹⁰ Uo. 243.

Ugyanakkor Isten קָבוֹד-ja tűz alakjában is megjelenhet. A szent sátor esetében éjjelente tűz volt látható a sátoron belül Izrael vándorlásának egész ideje alatt (*Kiv* 40,38). A קָבוֹד יְהוָה konkrét formái, a tűz és Isten dicsőségének egy másik, közelebről formája (talán felhő), együtt jelennek meg Salamon temploma felszentelésének elbeszélésében, a *2Krón* 7,1-3-ban. A templom felszentelése az elbeszélés szerint nyilvános liturgikus alkalom volt áldozatbemutatással összekötve. Az elbeszélés világosan különböztet Isten קָבוֹד-jának tűzszerű megjelenése és az azt körülvevő, a szentélybe való belépést megakadályozó (talán) felhő között.

Egészen nyilvánvaló, hogy mind a kivonulással kapcsolatos elbeszélésben, mind a Salamon templomának felszenteléséről szóló beszámolóban nem időjárási jelenségről, viharról, illetve annak elemeiről van szó, hanem sokkal inkább egy kozmológiai meghatározottságú valóság, mely elfedi a valóságos Isten-jelenést az emberi tekintetek előtt.

Ezekiel és Izajás könyve

a.) Ezekiel meghívásának elbeszélése (*Ez* 1,1sköv.), a megegyezések és hasonlóságok ellenére, nem képvisel a *Papi forrással* azonos tradícióvonalat: 1.) Az itt szereplő kinyilatkoztatás nem nyilvános; egyetlen tanúja maga a próféta. 2.) Azzal, hogy leírja Isten trónszekerét, *Ezekiel könyve* a transzcendens valóság leírásában tovább megy a *Papi forrás*nál. Annyiban azonban kapcsolódik a papi hagyományhoz, hogy a trónszeker az ég szilárd boltozatán, אֶרֶץ-הַשָּׁמַיִם, jelenik meg. 3.) Ezekiel erőteljesen kapcsolta Isten dicsőségét, illetve annak hiányát, a jeruzsálemi templomhoz (*Ez* 43,1sköv.; vö. 11,22: Isten dicsősége elhagyja a jeruzsálemi templomot). 4.) A próféta meghívás-elbeszélésében Isten dicsősége sajátosan emberi vonásokkal jelenik meg, noha a fény-jellegét továbbra is hangsúlyozza.¹¹

b.) A másik kulcsszövegünk Izajás próféta meghívásának története (*Iz* 6.).¹² Ugyanaz a hagyományvonal, amit *Ezekiel könyvé*nél láthattunk;

¹¹ Vö. Uo. 243–244.

¹² Vö. HORACIO SIMIAN-YOFRE, "La vocazione di Isaia (Is 6)" (Studi sul libro di Isaia. Dispense riservate ai partecipanti del corso EV 4230 del Pontificio Istituto Biblico II. semestre 2006-2007), Roma 2007, 4.

csak maga a szöveg korábbi: Isten emberi vonásokkal bír, szeráfok szepeltetése. A mi szempontunkból kiemelendő Isten „köntösének” (שָׁלִים) szegélye, mely betölti a próféta látomásának helyszínét, jeruzsálemi templomot, mely véleményünk szerint magát Istent jelölheti. A שָׁלִים (az Ószövetségben: 11x), *Izajás könyvét* leszámítva, a templomban szolgálók ruháinak megnevezésére szolgál (*Kiv* 28,33–34; 39,24–25). Vannak szövegek, viszont, melyek meghatározottság nélkül használják („palást”; *Jer* 13,22,26; *Náh* 3,5; *Siralm* 1,9). Ezen részekben az ember testét jelöli, melynek felfedése önmagában foglalja a szegényt és a büntetést. Ezen szövegekben a שָׁלִים-mal együtt előforduló lexémák, megerősítik az utóbbi értelmet: a קָלוּם főnév („gyalázat”, „szégyen” – „mezítelenség”; *Jer* 13,26); illetve a גִּלְחָה („feltár”, „lemeztelenít” „ruhát levét”; *Náh* 3,5) és a חֲשֵׁף („lemeztelenít”; *Jer* 13,26) igék. A ruha levétele egyben a test egy részének felfedése is (vö. *MTörv* 27,20; *Ez* 16,36; *Iz* 47,2b3a).

Az izajási szöveg ikonográfiai konfrontálása is alátámasztja azt a feltevezésünket, hogy a שָׁלִים kifejezés itt inkább magát az Istent akarja leírni; ennek konkrét említését gondosan kerülve. Ugyanis a korabeli uralkodók szűk bokáig érő tunikát viseltek, melynek nem volt szegélye; a bibliai szöveg viszont bő, szegéllyel rendelkező ruhára engedne következtetni. Feltételezésünket megerősíti, hogy az *Ez* 1,26-hoz hasonlóan a Templom kettős karakterrel bír, egyszerre égi és földi. A szentély tehát nem az a hely, ahol megszilárdul, hanem éppen ellenkezőleg, az a hely, ahol eltűnik az ég és a föld közötti különbség.

Kitekintés

A *Papi forrás* számára egyértelmű Isten határozott jelenléte a világban (neve, ereje, szentélye révén). Sőt magát a világot úgy tekinti, mint Isten szentélyét, mely archetípusa a pusztai vándorlás szentélyének, illetve a jeruzsálemi templomnak.¹³ Ennek a jelenlétnek az egyik megnyilvánulási formája a כְּבוֹד יְהוָה, melyhez egyszerre kapcsolódnak vilásképi-kozmológiai és egész konkrét, időjárási jelenségeket idéző konnotációk. A כְּבוֹד יְהוָה úgy Isten mérhetetlen fölségének és mindenek felettségének

¹³ Ehhez a megközelítéshez lásd: GORDON J. WENHAM, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1), Waco TX 1987, 1–40.

külső megnyilvánulási formája, hogy közben nem sérti, hanem inkább elfedi a láthatatlan Istent (*Kiv* 33,18–33).¹⁴

A קבֹּד יְהוָה-t gyakran a „fényvel” kapcsolják össze, mely a *Papi teremtéstörténet*ben (*Ter* 1,1–2,4a) kiemelkedő szerepet kap, ugyanis a „fény” Isten teremtő művei közül az első, mely az isteni teremtő művet a legtökéletesebben jelképezi a világban, ami „fény” nélkül sötétség és káosz lenne. Noha a fény önmagában nem isteni természetű, viszont gyakran metaforikus értelemben használatos a legfontosabb isteni tevékenységek, illetve üdvjavak, s ezeken keresztül jelenléte, jelölésére: élet, szabadság / üdvösség, parancsok, Isten jelenléte (*Zsolt* 56,14; *Iz* 9,1; *Péld* 6,23; *Kiv* 10,23).¹⁵

¹⁴ HERBERT HAAG, *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 708–709.

¹⁵ G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 18.

OLÁH ZOLTÁN

„Az eget hirdetik Isten dicsőségét...” (Zsolt 19,2). Isten dicsősége és a teremtés szépsége a zsoltárokbán

„Az eget hirdetik Isten dicsőségét...” (Zsolt 19,2)

Isten dicsősége és a természet szépsége a zsoltárokbán

A vallásos nyelvzetben gyakran találkozunk a dicsőség fogalmával. Leggyakrabban az egyház hivatalos imáiban amolyan *basso ostinato* módjára, háttérdallamként állandóan jelen van. A szolozsma zsoltárait, az *Úrangyala* imát, valamint a rózsafüzér tizedeit a kis doxológiával¹ fejezzük be. A dicsőség fogalmának gyakori használata még nem jelenti azt, hogy értjük is annak jelentését. A teológiai írásokban azonban nem gyakori. Ez alól a sok szempontból rendkívüli utakat bejáró svájci katolikus teológus, Hans Urs von Balthasar, *A dicsőség felfénylése – Teológiai esztétika* címen a hatvanas években teológiai esztétikájával életművének hatyúdalát fogalmazta meg.²

A dicsőség fogalmának gyakori előfordulása már a *Biblia* lapjain különböző jelentést hordoz magában. Ez a fogalom az *Ószövetség* fontos kifejezései közé tartozik, részben ennek is köszönhető, hogy sok jelen-

¹ Dicsőség az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek, miképpen kezdetben, most és mindörökké. Ámen.

² HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 3 Bände. Ein-siedeln 1961–69. Magyarul Görföl Tibor fordításában a Sík Sándor Kiadó gondozá-sában jelent meg öt kötetben (I. II/1/2; III/1.2.) 2004–2007 között.

tésárnyalattal gazdagodott az üdvösségtörténet hosszú évszázadain át.

A *Héber Biblia kábód* (קָבוֹד) 199³ előfordulással az egyik leggyakoribb bibliai héber szavak csoportjába tartozik.⁴ A *Héber Biblián* belül pedig a *Zsoltárok könyve* 51 előfordulással egyértelműen igazolja, hogy a megszólító Istennek ember adta válaszában, imájában a dicsőségnek fontos helye és szerepe van. A dicsőség fogalma természetesen nem kizárólagosan teológiai fogalom, jelentésspektruma egész széles skálán mozog. A *kábád* (קָבוֹד) jelentése: súlyos, nehéz, szó szerinti értelemben és fontos, tekintélyes, átvitt értelemben. A belőle származó főnév tiszteletet és megbecsülést jelent. A szó ellentétje a *qll* (קָלִל), aminek elsődleges jelentése: könnyű, vékonyság, átvitt értelemben pedig jelentéktelen, a tiszteletet nélkülöző személy. Maga a főnév *kábéd* májat jelent. A szívvel együtt a máj az egyik legfontosabb testi szerv a bibliai időkben, és gyakran szinonim szava a szívnek.⁵ Rövid tanulmányomnak a célja, hogy Isten dicsőségének és a természet szépségének témáját néhány zsoltár segítségével bemutassam.

1. Zsolt 19. „Mint vőlegény kijön nászházából”

1.1. Ráhangoló

Nietsche a *Vidám tudomány* művének 125. paragrafusában egy nagyszerű emberről beszél, aki déli napvilágnál lámpással a kezében keresi az Istent. „A rajta nevetőknek így beszél: Mit tettünk, amikor a földet elláncoltuk a Naptól? Hová tart most (a föld)? Hová tartunk mi? Eltávolodunk minden Naptól? Nem zuhanunk folyamatosan? Hátra, oldalra és előre? Van még fent és van még lent? Nem egy végtelen sem-

³ MOSHE WEINFELD, „dAbiK' kabod” in *Theological Dictionary of the Old Testament* (szerk. G. JOHANNES BOTTERWECK - HELMER RINGGREN - HEINZ-JOSEF FABRY), Michigan 1995, 22–37, 24.

⁴ REINER-FRIEDMANN EDEL, *Hebräisch-Deutsche Vokabel-Lern- und Repetitionshefte*, Marburg 1978, 8. kiadásában a leggyakrabban előforduló héber bibliai szavak között az előkelő 85. helyen található.

⁵ M. WEINFELD, *i. m.*, 23.

min át bolyongunk?”⁶ A 19. zsoltárban erős a Nap szimbolikája. Hozzá hasonló az Úr törvénye, amely felüdít, felragyog az ember számára.

1.2. A zsoltár szövege

¹A karvezetőnek. Dávid zsoltára.

²Az egek elbeszéli Isten dicsőségét,
és kezének művét hirdeti az égbolt.

³Nappal a nappalnak áraszt beszédet
és éj az éjszakát oktatja tudásra.

⁴Nincs beszéd, és nincsenek szavak,
nem is hallatszik a hangjuk.

⁵De az egész földre eljut szózatjuk,
és földkerekség szélére igéjük.

A napnak ott vert sátrat;

⁶és ő, mint vőlegény, kijön nászházából,
örül, mint a hős, ahogyan fut ösvényén.

⁷Az ég széléről kijöve tele,
és körútja annak szélein halad;
nincs rejtve semmi melege elől.

⁸Az Úr törvénye tökéletes:

felüdíti a lelket;

az Úr rendelete megbízható:

bölcsé teszi a tapasztalatlant.

⁹Az Úr utasításai egyenesek:

megörvendeztetik a szívet;

⁶ FRIEDRICH NIETSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig, 1887, 125. mondas. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Die+fr%C3%B6hliche+Wissenschaft/Drittes+Buch/125.+Der+tolle+Mensch> szerint idézem. „Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Magyarul is több kiadást ért meg: *Vidám tudomány*; Világirodalom 1923; Holnap Kiadó, 1997; Szukits Könyvkiadó, 2003.

az Úr parancsa világos:

felragyogtatja a szemeket.

¹⁰Az Úr félelme tiszta:

megmarad örökké;

az Úr ítéletei biztosak:

igazságosak egytől-egyig.

¹¹Kíváncosabbak az aranyból,

megannyi színaranyból;

és édesebbek a méznél,

a kicsordult lépes méznél.

¹²Szolgád is megfogadja intésüket,

megtartásukban nagy jutalom van.

¹³A tévedéseket ki veheti észre?

Rejtett bűnöktől tisztíts meg engem!

¹⁴A kevélységtől is tartsd vissza szolgádat

ne uralkodjék rajtam!

Akkor feddhetetlen leszek,

és tiszta a nagy büntől.

¹⁵Legyenének tetszésedre számnak beszédei

és szívem elmélkedése a te színed előtt,

Uram, én kösziklám és megváltóm!⁷

1.3. A 19. zsoltár műfajáról és keletkezéséről

A zsoltárt gyakran két himnusz egyesítéseként értelmezik. Ezt teszi egyébként az *Imaórák liturgiája* is. A korábbi exegézis a zsoltár első részében (19A2–7) teremtett világ kánaáni archaikus himnuszát látta, amihez később hozzáfűztek egy későbbi Tóra himnuszt (19B8–15). A zsoltár első része Istent *El*nek nevezi, míg a második rész Izrael Istenének tulajdonnevét, JHVH-t használja.⁸ A modern kutatás azonban kelően rámutatott a zsoltár egységére. Mindkét részt áthatják a fogsági és fogság utáni bibliai képzetek. Az égről égboltként (*ráqia* = *firmamentum*), a földről, mint fundamentumról és az égről, mint a föld felé ki-

⁷ A zsoltárfordítást SZABÓ MÁRIA, *A zsoltárok kincsei, Zsoltárfordítás, Nyelvi-filológiai jegyzetekkel, Válogatás a zsoltárok I. könyvéből* (1–41), Budapest 2013, 158.

⁸ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 128.

terjesztett sátorról beszél. A bölcsesség jellemzői átkerülnek a *Tórára*, Isten félelmét a *Tóra* megtartásával azonosítja. J. L. Cooley meggyőzően amellett érvel, hogy elégséges, ha a papi teremtés-elbeszéléssel vetjük össze a zsoltár első részét, nem kell feltétlenül kánaáni vagy más párhuzamos ókori szövegeket keresnünk.⁹ Mindezek egyértelműen a fogsági és fogság utáni időkre fordítják figyelmünket.¹⁰ A zsoltár gondolatmenete is figyelemre méltó. Isten a teremtett dolgokban megmutatkozó közvetett kinyilatkoztatása átmegy a közvetlen kinyilatkoztatásba, a *Tórába*. Először az *El* teremtettenről beszél, a második részben Izrael Istenének tulajdonneve 6 alkalommal fordul elő.¹¹

A 19A rész is két szakaszra tagolódik a megfogalmazás szempontjából. A 2–5a részben az igék perfektuma emlékeztet a kezdethez tartozó teremtettségre (*creatio originalis*), míg a 5b–7 versek participium és imperfektum igealakjai a folyamatos teremtésre (*creatio continua*) emlékeztetnek. Mindkét részben a fény előnyt élvez a sötétséggel szemben. A Nap és nem a Hold áll a figyelem középpontjában.¹²

A 19. zsoltár összekapcsolja a teremtést a *Tórával*. Csak a késői bölcsességi szövegek gondolják együtt a teremtést és a *Tórát*, mint például *Jób* 28,20–28; *Péld* 8,12–31 és a mi zsoltárunk.¹³ A zsoltár keletkezését F. L. Hossfeld két szakaszban látja: Először a bölcsességi zsoltár 2–11 keletkezett, amit felvettek egy tóralelküetű jámbornak a papi bűn- és kiengesztelődés teológiával fémjelzett imájába 12–14.15.

1.4. Zsoltármagyarázat

A 2. vers bemutatja azokat a teremtményeket, amelyek Isten fenségéről tanúskodnak. Az ég és az égboltozat, a nappal és éjszaka megszemélyesülnek,¹⁴ hiszen hirdetik Isten dicsőségét. Az ég Isten királyi

⁹ JEFFREY L. COOLEY, *Psalm 19: A Sabbath Song*, in *Vetus Testamentum* 64 (2014), 177–195, 180.

¹⁰ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 129.

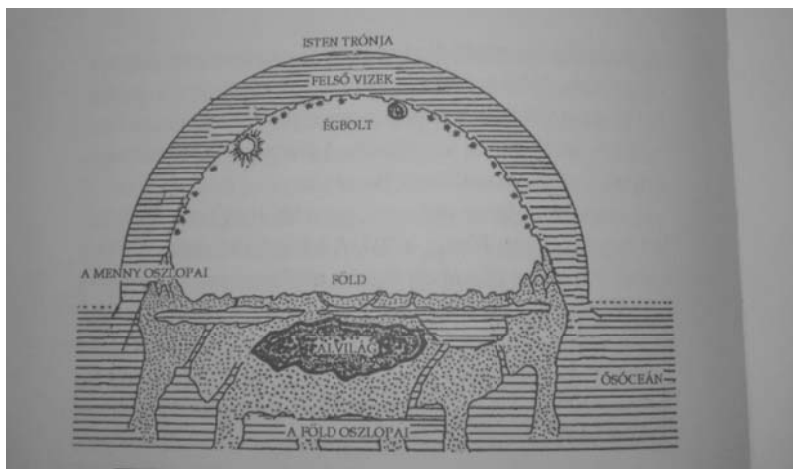
¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ SZABÓ M., *i. m.*, 160.

trónjának a helyszíne, amit az égboltozat fogalma közelebbről meghatároz. Az égboltozatot egy szilárd kupolaként képzeltek el a bibliai korban, amely az égboltozat feletti vizeket fenntartja, hogy ne borítsák el a földet. Általa van légtere az embernek.¹⁵



El istennév a kánaáni panteon főistent jelenti, ő az istenek atyja és a teremő isten.¹⁶ Mivel a zsoltár különösebb aggodalom nélkül használja ezt az istennevet, anélkül hogy tartana a politeizmustól, arra enged következtetni, hogy a többistenhit már nem jelent reális veszélyt a bibliai hagyományban, és feltételezi *Iz* 40,18; 43,12; 45,22 szakaszokat, és elfogad egy bizonyos fejlődést a kinyilatkoztatásban, ahogyan a papi alapírat is teszi a bibliai őstörténetben.

Eltérően az első teremőselbeszéléstől a 3. versben nem változtatják egymást a nappalok és az éjszakák, hanem mindegyik a maga fajtájának adja tovább a beszédet és a tudást. A nappal és az éjszaka külön vannak, azért hogy a Nap és a nappal fontosabb hangsúlyt nyerjenek.¹⁷ A nappal a nappalnak, az éj az éjszakának szófordulatok emlé-

¹⁵ RÓZSA HUBA, *Őstörténet, A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint*, Budapest 2008, 30.

¹⁶ SZABÓ M., i. m., 159.

¹⁷ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 132.

keztetnek a *nemzedék a nemzedéknek* (Zsolt 145,4) élő tradícióra utaló kifejezésekre. Isten dicsőségét állandóan hirdetik. A nappal a nappalnak áraszt beszédet, és az éjszaka az éjszakának mintegy litánia-szerűen mormolja.¹⁸ Az igék imperfektuma a cselekmény folyamatos voltát hangsúlyozza.

„Ez a képletes értelemben vett beszéd – a 4. versben – fölötté áll az emberi érzékeknek, az emberi fül számára hallhatatlan, felfoghatatlan...; de éppen mivel felülmúl minden emberi beszédet, olyan egyetemes nyelv, mely az egész földön mindenütt, mindenki számára érthető.”¹⁹ A háttérben szem előtt tartandó az asszír és babiloni elképzelés a csillagok járásáról, mint hangtalan égi írásról.²⁰ A hármas tagadás ki-domborítja a mennyei üzenet különlegességét, amely nem a hallás, hanem az értelem számára felfogható.

Az üzenet terjedését mutatja be időben és térben az 5. vers. A teremtés óta ez az üzenet eléri az egész földkerekséget, és egyre inkább elterjed. Miben áll ez az üzenet? Az idők rendjében, amely kezdetektől fogva egyetemesen érvényesek és állandóan a teremtető Istenre irányítják az ember figyelmét.²¹

Az ún. naphimnusz az 5b–7 szakaszban olvasható. Az idők rendjét a Nap pályája szemlélteti és konkretizálja. A Nap iránti előszeretet gondolatát a legelőkelőbb csillag példája viszi tovább. A zsoltár ősi motívumokat vesz át az ókori Közel–Kelet naphimnuszaiból.²² Az ókori mezopotámiai szövegekben a napistent gyakran ábrázolják a vőlegény és a harcos képében. Lelkes katonának vidáman szaladnak pályájukon, és a vőlegény általában alig várja nászbéli köteletségének teljesítését.²³ A zsoltáros mítosztalanítja a Napot, amely a zsoltáros számára nem istenség, hanem Isten teremtménye. Ő rendelkezik felet-

¹⁸ SZABÓ M., *i. m.*, 160.

¹⁹ Uo. 161.

²⁰ Uo.

²¹ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 132.

²² SZABÓ M., *i. m.*, 162.

²³ J. L. COOLEY, *i. m.*, 187.

te. „Ragyogása leginkább tükrözi Isten dicsőségét, jelképezheti az örök világosságot, üdvösséget, sőt ezáltal magát az Istent is.”²⁴

Az 5. versben a zsoltáros a Napot vőlegényhez hasonlítja. A himnuszban a napisten mellett lehetett egy menyasszony is, amit a zsoltár logikusan kihagy, és a napot a ragyogó szépséggel és fiatalos frissességgel asszociálja. A napfelkelte a Nap győzelmes átmenetét szemlélteti a káosz (sötétség, halál és alvilág) teréből a kozmosz (a szentség, az üdvösség, az élet és az élők világának) terébe.

Tórahimnusz 8–11

Ennek a Tórahimnusznak a legközelebbi párhuzamát a 119. zsoltárban találjuk. Őt fogalom közös a két költeményben. Tórája (tanítás) egy összefoglaló, deuteronomista iskolára jellemző fogalom.²⁵ Ez a főnév a *járah* (Hifilben) igéből vezethető le. Jelentése: oktat, mutat, tanít. „Isten szava, tanítása, életadó akaratnyilvánítás, amelyből Isten még világosabban megismerhető, mint a teremtésből.”²⁶ Rendelete: *edút* (עֲדוּת) = görögül *mártíriá* = bizonyágtétel. A Sínai-szövetség rendelkezéseinek írásba foglalt összességét jelöli; a papi nyelvben a két kőtáblára írt törvény, a dekalógus megnevezése a következő: „a bizonyosság táblái”.²⁷ Utasításai (*piqqúdim* = פִּקְּדֻיִם) A főnév mögött a *páqád* ige ‘meglátogat, megsejnéli, megvizsgál’ áll, aminek jelentéskörébe tartozik a rendel, utasít, megbíz, parancsol.²⁸ A törvénykező tekintélyét hangsúlyozza.²⁹ Parancsa (מִצְוָה = *micváh*) többes számú formái konkretizálják a Tóra egyes előírásait. Félelme: itt *genitivus obiectivus*ra és nem *subiectivus*ra, illetve *auctoris*-ra gondolunk. „Isten iránti félelem, annyi, mint az Isten iránti tisztelet. Nem rettegést jelent, hanem hatást kifejtő pozitív erő, amely – a törvényhez hasonlóan – visszatart a bűnöktől.”³⁰ Ítéletei:

²⁴ SZABÓ M., i. m., 162.

²⁵ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 132.

²⁶ SZABÓ M., i. m., 165.

²⁷ Uo. 165.

²⁸ Uo. 166.

²⁹ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 133.

³⁰ SZABÓ M., i. m., 167.

(מִשְׁפָּטִים = *mispátim*) a *sáfát* ige jelentése, igazságot szolgáltatni, bírói tevékenységet folytatni, ítélet, ill. jogszabály. Teológiai értelemben Isten bírói tevékenységét értjük alatta, amely visszautal a Nap bírói szerepére.³¹

A 12–14. szakasz egy *Tóra*-jámborságot képviselő ember kérő imája, aki magát JHVH szolgájának nevezi. A *Tóra* iránti engedelmességnek nagy a jutalma: gazdagság, tisztelet és élet. A 13. versben a papi bűnteológia ismerhető fel, amely megkülönbözteti a szándékost a nem szándékos bűntől. (vö. *Lev* 4,13; *Szám* 15,22; vö. 119. *Zsolt* 21. 118). A 14. vers az ember gyengeségének és félrevezethetőségének gondolatával tovább viszi a 13. vers képét. Itt már a tudatos bűnökről van szó, amelyek a bűnösök nyomása és félrevezetése által jönnek létre, és az imádkozót büntárrsá teszik.

A zsoltáros Isten iránti elköteleződésének adnak hangot 15. vers foglmai: tetszésedre lenni, színed előtt, szám beszédei és szívem gondolatai. A zsoltáros magát Istennek szenteli spiritualizáló kultuszfelfogással. A zsoltárt lezáró Istennek irányzott két megszólítás: szikla és megváltó még csak egyszer a *Zsolt* 78,35-ben találjuk együtt. A szikla gyakori a zsoltárok nyelvezetében, a megváltó pedig Deuteroizajás üdvösséges beszédeiben gyakori.³²

Hogyan magyarázzuk a zsoltár két része közötti kapcsolatot. J. L. Cooley szerint a papi teremtés-elbeszélésben (*Ter* 1,1–2,4a) az égi testek öntudatos ágensek, nem csupán alkatrészei a gigantikus égi gépezetnek. Azt a feladatot kapják, hogy uralkodjanak a nappalon és az éjszakán. A Teremtő beszél ezekhez az égitestekhez.³³ Feladatuk a szent időknak a kijelölése. Azért a kifejezett szándékért léteznek, hogy Isten templomának kalendáriumát működtessék. A fogság utáni időben beszélhetünk a papi irat szombatra összpontosító naptáráról. *1Énokh* 72–82 könyvében találkozunk kifejezetten a szombatkalendáriummal, ami egy évben 364 nappal számol, amely a szombat 7-es számával 52 hétre osztható.³⁴ J. L. Cooley meglátása szerint ez a zsoltár az egész papi *Tó-*

³¹ Uo.

³² F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen: Psalm 1–50*, 134.

³³ J. L. COOLEY, *i. m.*, 183.

³⁴ Uo. 185.

ra mikrokozmosza.³⁵ A zsoltár a napot az Isten akaratának készségesen engedelmeskedő teremtményeként mutatja be, amely megbízhatóan és lelkesedéssel tölti be feladatát. Ennek köszönhető a megfelelő naptár-szabályozás, és lehetővé teszi a megfelelő kultikus istentiszteletet. Akár az engedetlen nap, akár az engedetlen személy, mindkettő kultikus műszfunktionalitást tud okozni.³⁶ A Nap engedelmissége példaértékű a papi lelkiség számára, hiszen ez teszi neki lehetővé, hogy a megfelelő időben teljesítse megbízatását a kultikus tevékenységek pontos megtartásával.³⁷

A zsoltár 4. versét idézi Pál apostol a *Róm* 10,18-ban, és az evangélium prédikálására alkalmazza. „De kérdezem, vajon nem hallották? Hiszen: Végig a földön szárnyal a szavuk, a világ végéig elhat szózatuk.” Úgy tűnik, hogy Pál apostol ezt a zsoltárt együtt olvassa a 96. zsoltárral, ahol szintén Isten dicsőségének hirdetése áll a zsoltár közép-pontjában. Ott azonban nem egyértelmű, hogy kinek kell hirdetnie Isten dicsőségét. Hossfeld Izraelre gondol. Amikor JHVH nagysága és tettei hirdetésére örömteli megbízatást kap, általában a szomszédos népekhez (78,4) vagy az utódokhoz (*Zsolt* 79,13) kell fordulnia.³⁸ A 96. zsoltár kapcsolatban áll a népeket célzó missziós hagyományokkal.³⁹ A 19. zsoltárban az egeknek kell hirdetniük Isten dicsőségét, a 96. zsoltárban az emberek kapják ezt a megtisztelő feladatot. A 19. zsoltárban a hirdetésnek nincsenek kifejezett címzettjei, de mivel az egek végzik ezt a feladatot, egész biztosan senki és semmi a földön nincs kizárva. A 96. zsoltárban Isten dicsősége hirdetésének címzettjei a népek és a nemzetek. Ez is univerzális misszió.

Nüsszai szent Gergely filozofikusan értelmezi a zsoltár kezdetét: „Dávid hallgatta az ég és a csillagok zenéjét, ezt a himnusz ritmikussá teszi a mozgás és a pihenés, ahol a pihenés felragyog a mozgásban, és

³⁵ Uo. 186.

³⁶ Uo. 194.

³⁷ Uo. 195.

³⁸ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 51–100, Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2000², 668.

³⁹ THOMAS WAGNER, *Gottes Herrlichkeit, Bedeutung und Verwendung des Begriffs kabad im Alten Testament* (Supplements to Vetus Testamentum 151), Leiden 2012, 293.

a mozgás szüntelenül fénylik a változatlanban. Ez az egyetemes harmónia igazi és elsődleges zenéje. Az egész világ zene, amelynek szerzője és kivitelezője az Isten.”⁴⁰

2. „*Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus...*” és közben egy hurrikán a 29. zsoltárban

(Dávid zsoltára.)

¹Adjátok meg az Úrnak, Isten fiai,

adjátok meg az Úrnak a tiszteletet és a hatalmat!

²Adjátok meg az Úrnak a nevét megillető dicsőséget,
és szent udvarában imádjátok az Urat!

³Hangja az Úrnak a vizek fölött,
a dicsőség Istene mennydörög⁴¹
az Úr a hatalmas vizek fölött.

⁴Hangja az Úrnak tele erővel,
Hangja az Úrnak tele fönséggel.

⁵Hangja az Úrnak cédrusokat tördel,
az Úr szilánkokra töri Libanon cédrusait.

⁶Libanont ugráltatja, mint valami borjút,
Szirjont pedig, mint fiatal bikát.

⁷Hangja az Úrnak tüzes villámot szór,

⁸Hangja az Úrnak megremegteti a pusztát,
az Úr megremegteti Kádes pusztáját.

⁹Hangja az Úrnak tölgyeket csavar ki,
és megritkítja az erdőket.

templomában minden így kiált: Dicsőség!

¹⁰Az Úr trónol⁴² a vízözön felett,
az Úr királyként trónol mindörökké.

¹¹Az Úr erőt ad népének,
az Úr békével áldja meg népét.

⁴⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *I salmi I*, Roma 1992, 408.

⁴¹ A 3b. átkerült a 9b. versbe a SzIT-ban. A dicsőség Istene helyében a felséges Isten áll a KNV-ban.

⁴² A SzIT múlt idővel fordítja ezt az igét: trónolt.

2.1. A zsoltár szövege

A SzIT és Károli Gáspár Biblia a héber qól ADONÁJ (קֹל יְהוָה) kifejezést az Úr szava kifejezéssel fordítja. Kissé teologizálónak tűnik ez a megoldás. A *Septuaginta* foné-t, a *Vulgata* szintén *vox*-ot olvas. Ennek ellenére az *Imaórák liturgiája* is a *vox*-ot nem hanggal, hanem szóval fordítja. Kecskeméthy István ötletes fordítása⁴³ egy régies irodalmi megoldást használ: a „Hallga” mondatszóval magyarosítja a héber qól (hang) kifejezést. Ennek mai megfelelője lenne a hallgass(atok) csak oda!, hallgassuk csak!, figyelj(ünk) csak!⁴⁴ Ez a fordítás sem fejezi ki a héber eredetit, hiszen a qól (hangnak) nem az a szerepe, hogy egy közeledő eseményre hívja fel a figyelmet. „Így elveszne a hang gazdag jelentéstartalma.”⁴⁵ A legtöbb modern fordítás az Úr hangja és nem az Úr szava szintagmát használja. Magyar zsoltárfordításokban így jár el a *Héber-Magyar Biblia* és Szabó Mária.⁴⁶ Érdemes a héber és sok más ókori fordítással hang kifejezéssel fordítani, hiszen a hang nem ugyanaz, mint a szó, jóllehet néha jelentheti egyszerűen a szót, mint a *Kiv* 19,19-ben.⁴⁷ A beszélt nyelvben hang nélkül nincsen szó, de a szó létezhet írásban is, tehát hang nélkül. A zsoltárban Isten nem beszédet intéz az emberhez, hanem hangját hallani, ami nem jelent feltétlenül beszédet. Itt nem Isten emberhez intézett közléséről esik szó, hanem Isten égi és önmagában való létéről is.

Mivel a zsoltár ritmusát a qól (hang) adja meg, ami héberül villámot is jelent, ezért a fordításomban szokatlan birtokos szerkezetet választottam, aminek segítségével a versek elején hétszer áll a „Hangja az Úrnak” birtokos szerkezet. A magyar irodalmi szövegekben néha elő-

⁴³ KECSKEMÉTHY ISTVÁN, *Biblia*, Kolozsvár 2009, 651.

⁴⁴ PUSZTAI FERENC (szerk.) *Magyar értelmező kéziszótár*, Budapest 2003², 483. Figyelésre halkan felhívó szó: hallgassatok csak, figyeljünk csak!; CZUCZOR GERGELY, *A magyar nyelv szótára*, <http://mek.oszk.hu/cgi-bin9/czuczor2.cgi?kezdobetu=H&szo=HALLGA&offset=25> (a kutatás ideje: 2019. szeptember 30.)

⁴⁵ SZABÓ M., i. m., 276.

⁴⁶ *Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben*, Budapest évszám nélkül. SZABÓ M. i. m., 272.

⁴⁷ Uo. 275.

fordul.⁴⁸ Ezzel a megfordított birtokos szerkezettel jobban megőrzi az eredeti héber (qól ADONÁJ) és fordításainak (pl. latinul *vox Domini*, görögül *foné Küriou*) hatásosságát.⁴⁹

2.2. A zsoltár műfaja és vallástörténeti háttere

A világon uralkodó vihar Istenének a himnusza ez a zsoltár. Az anonim liturgikus nem egy emberi közösséget, hanem az isteneknek a fiait, isteni lényeket, szólít meg. A himnusz vége a kozmosz Istenét azonosítja népének, Izraelnek az Istenével.⁵⁰ Sok kutató, köztük Dahood, felismerik a kánaáni irodalom hatását ebben a zsoltárban. Ezekből a vonásokból meg a zsoltár régi voltára következtet Hossfeld. A zsoltár alapszövege összekapcsolja a kánaáni panteon fő istenének Elnek a hagyományait Baál isten vonásaival. A zsoltárt hagyománytörténeti szempontból tematikája alapján a korábbi templomteológia keretében kell elhelyezni. Ez a teológia JHVH királyságának szempontjait, uralkodásának felragyogását és kisugárzását, valamint ezek visszhangját a mennyei és földi dicséretben, és Isten káosz és természet erői feletti hatalomigazolását bontja ki. A zsoltár ezeket a kánaáni elemeket polemizálás nélkül veszi át, és a JHVH hit korai fázisához tartozik, amit integráló és nem polemizáló JHVH-hitnek nevezhetünk.⁵¹

⁴⁸ Ilyen fordított birtokos szerkezettel találkozunk TOMPA MIHÁLY, *Népregek és népmondák*, Pest 1846, 44. című könyvében. A *Jávorfáról* versének végén ez áll: „S gyilkos lányinak fejére / Ősz apának átka szállott. / Bujdosásba űzve őket: Nem hogyha sehol pihenni/ Szőke testvér véres árnya; / Szőrnyű átka ősz apának.” Egy 20. századi példát is vehetünk a fordított birtokviszonyra Ady Endre, *Őszben a sziget* c. versének utolsó három sorában: „Fakó gypét, kínlódló lombját, / Őszi virágát / Szégyenlem a szívemnek.”; vö. ADY ENDRE összes versei I., Budapest 1989.

⁴⁹ Ha a rockzene világából akarnánk példát adni hasonló jelenségre, talán AC/DC *Thunderstruck* (Villámcsapott) száma hasonlít hangulatában leginkább erre a zsoltárra. Az élmény, amit megfogalmaz ez a szám, olyan, mint egy villámcsapás, amittől az ember letaglózódik. A zsoltáros szemlélve a természetben megmutatkozó isteni hatalmat, mintegy villámsújtott állapotba kerül és ismételteti a qól ADONAJ-szingtagmát, ami ritmust ad a zsoltárnak.

⁵⁰ L. A. SCHÖKEL, i. m., I. 524.

⁵¹ F. L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1–50*, (NEB) Würzburg 1993, 182.

Van, aki győzelmi éneket lát benne, hiszen a teofánia jellemző katonai szövegekre, amelyek az Istenről, mint harcosról beszélnek: ilyen például Debora és Mirjám éneke. Ebben az értelmezésben a vihar a harcnak lenne költői képe, a béke pedig a győzelemnek az eredménye.⁵²

A *Héber Biblián* belüli eszmei összefüggése a *hammabbul* (özönvíz) szónak köszönhetően a *Ter* 7–10 fejezeteiben keresendő. Ugyanis csak ebben a két szövegben fordul elő határozott névelővel ez a fogalom. Az Úr uralkodik a hatalmas vizek felett. Az özönvíz után adott békét a szivárvány jelképezi. Az Úr, mint egy harcos leteszi a fegyvert a kezéből. Az íj már nem irányul a teremtett világra és benne az emberre. A 29. zsoltár felidézi az eseményeknek ezt a sorrendjét.

A zsoltár teológiai és leíró jellege által elűt a szomszédos kérő ill. hálaadó zsoltároktól.⁵³

2.3. A szent természete és annak megtapasztalása

Az emberben félelmet kelt a vihar mint természeti jelenség. Meghaladja ennek a jelenségnek fensége és kontrollálhatatlansága az ember erejét. Olyan, mint egy örvény, amely elpusztítással fenyeget, és egyben szabadulást ígér.⁵⁴

Szent Ágoston így beszél a szentről:

„Mi az, mi megvilágít és megüti a szívem, anélkül hogy megsebesítené? Felfigyelek és tüzet fogok. Felfigyelek, mert annyira különböző; fellángolok, mert annyira hasonló vagyok hozzá...”
(*Confessiones* XI,9,1)

A zsoltár a vihart látó ember közismert tapasztalatának fenséges költői kifejezése. A hit polaritása és feszültsége figyelhető meg ebben a zsoltárban. Weiser szerint: „kifejezésre jut az Istennek pusztító és rémisztő hatalma által meglepett örömmek a győzelme”. Minden időben megtapasztalható ez az erő, a *homo technicus* napjaiban is? Egy tornádó, hur-

⁵² L. A. SCHÖKEL, *i. m.*, I. 525.

⁵³ F. L. HOSSFELD – E. ZENGER *Die Psalmen. Psalm 1–50*, 182.

⁵⁴ L. A. SCHÖKEL, *i. m.*, 525.

rikán vagy szököár ma is rámutat a természeti jelenségek elemi és rémisztő erejére. Schökel szerint a *numinosum* és a szent megtapasztalása nem egy olyan csökevényes maradvány, ami eltűnik a tudomány haladásával; az embernek egyik legfenségesebb tulajdonsága, ami mindig nyitott marad transcendensre, amire elemi ereje miatt *tremendummal* válaszol Isten felfoghatatlan jelenlétére a történelemben. Igaz bíróként beleavatkozik az emberiség történelmének folyásába.⁵⁵

2.4. Néhány megjegyzés a 29. zsoltár formai felépítéséről

a. A szám-sémák gyakoriak a zsoltárban. Az első (1–2 vv.) és az utolsó (10–11) szakaszok négyszer említik JHVH nevét. A két szakasz egyértelmű keretet alkot a zsoltár körül. Az istenek fiai és a népe felett JHVH, a fenséges Isten trónol. A zsoltár törzse 10-szer ismételi meg JHVH nevét. Egy viszonylag rövid szövegben mondhatni óriási koncentrációt alkot, ami ural, és maga alá vet mindent. Az összesen 18 előfordulás, ahány a *smone esre* (18 áldás שמנה עשרה) zsidó napi imában. Hét hang / mennydörgés hangzatosan stilizálják a vihart. Az a rendeltetése, hogy megszelídítsék, elűzzék a természet félelmetes voltát. A hetes számmal a költő eltávolítja, és ellenőrzése alá vonja a vihart, és teszi ezt egy hatásos szent látomás keretében. A *kabód* (dicsőség) négyszer, és nem szabályosan van jelen a zsoltárban. Ám ez a jelenlét elégséges ahhoz, hogy a vihart teofániaként láttassa az olvasóval.

b. Az erő (óz) az 1. és 11. versben fordul elő. Amit az Úr kap az elismerés aktusa által a zsoltár elején, abban részesíti népét.

c. Ennek a zsoltárnak lírai jellemzője az kiterjesztett ismétlések. ABCD / BCD; ABCD / BDKL. Olyan, mint egy visszaterés csak azért, hogy új lendülettel tovább haladjon. Vagy másképp fogalmazva: két lépés vissza és három előre taktika. Olyan, mintha a mennydörgés megnyújtott visszahanghát utánózná. Majdnem zenei hatást ér el.⁵⁶

⁵⁵ JOHANNES PAUL II., *Die Botschaft der Psalmen, Mit dem Papst beten*, Stuttgart 2008, 188.

⁵⁶ L. A. SCHÖKEL, *i. m.*, 526–527.

2.5. Szövegmagyarázat

1-2: olyan, mint egy *invitatorium*. Egy vagy akár két imperativus természetű egy himnusz kezdetén. De négy egymás után következő imperativus már magán viseli az ünnepélyesség auráját. Hasonlít a 148. és 150. zsoltárokra. A névtelen liturgikus megragadja a szót és meghívni merésze az égiet: az egész égi udvartartásnak, az ég templomában és liturgikus környezetben dicsőséget kell adniuk JHVH-nak. Az „Istennek fiait” szólítja fel a zsoltáros, hogy adjanak dicsőséget és tiszteletet. Ősi formában ez a kifejezés emlékeztet a kánaáni panteonra, ahol az alárendelt istenek hódolnak *Elnek*, az istenek királyának. Az Istennek fiai adományként hozzák a tiszteletet és a dicsőséget. Azt hozzák az Isten fiai, ami *Elnek* mindig is a tulajdona volt, azt adják vissza, amit fenségében és dicsőségében mindig megmutatott. A dicsőség bizonyos körforgásáról van szó, ami jellemzője a templomi teológiának. A dicsőség két dolgot jelenít meg. Egyrészt *Elnek* a tulajdonságát, vagyis a tiszteletet és a dicsőséget; másrészt a dicsőítést és tiszteletadást az előbbiekre adott válaszként.⁵⁷

3-9 A vizek felett tartózkodó Isten hangja hétszer csendül fel a következő részben. A villámszerű hang a kánaáni vallásokban Baál istennek a sajátja, amit a 29. zsoltár átvisz JHVH-ra. Az 5–9a versekben egy khiasztikus szerkezetet találunk. Ez a hang először vihart idéz elő, amiben a hatalmas cédrusok és tölgyek törnek össze (vö. 5. és 9a), ugyanez a hang földrengést okoz, amiben ugrál a Libanon és a Szirjon, valamint Kádes pusztája délen. Ennek a kompozíciónak a közepén a „⁷Hangja az Úrnak tüzes villámot szór” vulkánra emlékeztető tüzes teofániát sejtet. Olyan villámok ezek, amelyek egy kőfaragó munkájához hasonlóan kemény kőzetből szikrákat és lángokat idéznek elő. Ez a vihar emlékeztet az Illés próféta jelenlétében a Hórebbe (1Kiv 19,19) és a Sinai-hegyen (Kiv 19) lejátszódó teofániához.⁵⁸

A lakóhely – ahogyan a Zsolt 24,2-ben – Isten uralkodó hatalmának a jele. A vihar egy teofániát jelenít meg. A vihar reális, nem allegorikus, de vele jár egy mélyebb értelem. Benne megmutatkozik egy ter-

⁵⁷ F. L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen, Psalm 1–50*, 184.

⁵⁸ Uo. 184–5.

mészetteletti, égi erő. A vihar egyszerre *fascinosumot* és *tremendumot* ébreszt. Spektákulum, ami megrezzent. Ez nem impresszionista, hanem expresszionista költemény. A költő kiválasztja a mennydörgést / hangot, és hétszer megismétli. Ez az ismétlés azonban nem oszlik el egyenletesen, feszültségben áll a rendszeresség és a rendszertelenség. A villámok sem követik egymást azonos, hanem sokkal inkább előre ki nem számítható időintervallumokban. Mondhatni a zsoltár ritmusa változik, ám anélkül, hogy teljesen eltűnne.

A zsoltár képi folyamata a rengeteg vizekkel, a Földközi-tengerrel, vagy az égi óceánnal kezdődik. A vihar kialakulhat a tengeren, vagy az égboltozat feletti vizekben, ahonnan elárasztja a földet. Az érzékelhető útirányok a zsoltárban nyugatról keletre, északról délre tartanak.

A 9b versben arról a hódolatról tudósít, ami a természetben lezajló eseményekkel egy időben JHVH palotájában, templomában történik. Itt nincs miért azt firtatnunk, hogy a mennyei vagy a földi palotáról beszél-e a zsoltáros, mert a közel-keleti képzeletvilágban a kettő igazából összetartozik.⁵⁹

A 10. vers JHVH trónra lépését szemlélteti. A vízözön térbeli és nem csupán időbeli valóság. Itt a zsoltár visszatér a 3. versben látható képhez, az Úr hangja a nagy vizek felett. Isten trónja a vízözön felett tanúskodik az ősvizek feletti hatalmáról. Itt Isten trónra lépésének kezdete áll, ami azonban korlátlanul fennmarad a jövőben is, tehát mindörökké.⁶⁰

A különböző jelentekből hiányzanak az állatok és az emberek. Alapvetően két jelenetről és két helyszínről beszélhetünk. A zsoltár kezdő (1–2. v.) és befejező (9b–11. v.) része liturgikus közösségben játszódik le. A megrendülést és a félelmet az Istent felmagasztaló ima következik Sionon, az Úr templomában. A mennyei (1–2 versek) és a jeruzsálemi szentély (9b–11 v.) összekapcsolódik ebben a zsoltárban. Ezen a két helyszínen béke uralkodik, és felcsendül az isteni fenség dicsőítése. A hét mennydörgés fülsiketítő zaját a liturgikus éneklés har-

⁵⁹ Uo. 185.

⁶⁰ Uo.

móniája, a félelmet pedig az isteni védelemnek a bizonyossága váltja fel.⁶¹

Csak a végén hangzik el a hét növekvő mennydörgésre egy emberi kiáltás: Dicsőség!

A 11. vers Isten hatalma megmutatkozását kéri a nép történelmében is. Ahogyan JHVH hatalma és dicsősége megmutatkozik a természetfeletti erejében, úgy mutakozzék meg hatalma népe történelmében is. Erőt és áldást kér népe számára.⁶²

Összegzés

A képek, amelyek ezt a zsoltár jellemzik, hatalmas és titokzatos teremtként mutatják be az Istent. Jelenléte és hangja megrengeti a földet, és minden rajta élő megremeg. Az embert is hatalmába keríti a félelem és az ijedtség a hatalmas Isten színe előtt, akit nem tud felfogni és még kevésbé uralni. Isten fensége előtt az embernek csak egy igazi magatartása lehet: imádni és dicsőíteni őt.

3. „A dicsőséggel megkoronázott ember” 8. zsoltár

¹(A karvezetőnek, Gát szerint – Dávid zsoltára.)

²Uram, mi Urunk,

mily csodálatos széles e világon a te neved!

Fenségedet az egekig magasztalja

³a gyermekek és a kicsinyek ajka.

Védőbástyát emeltél elleneid ellen,

hogy elhallgattasd az ellenszegülőt és a lázadót.

⁴Bámulom az eget, kezéd művét,

a holdat és a csillagokat, amelyeket te alkottál.

⁵Mi az ember, hogy megemlékezel róla,

az ember fia, hogy gondot viselsz reá?

⁶Majdnem isteni lénnyé tetted,

dicsőséggel és fönséggel koronáztad.

⁶¹ JOHANNES PAUL II., *i. m.*, 188–189.

⁶² F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen, Psalm 1–50*, 185.

⁷Hatalmat adtál neki kezed műve fölött,
mindent lába alá vetettél:
⁸minden juhot és barmot, a mezők vadjait,
⁹az ég madarait s a tenger halait,
mindent, ami a tengerek ösvényén kering,
¹⁰Uram, mi Urunk,
mily csodálatos széles e világon a te neved!

3.1. A 8. zsoltár keletkezése és felépítése

Az *ADONEnu* (mi Urunk) szó a fogság utáni időkben gyakori, a zsoltár keletkezését mindenképp a második templom, a perzsa, illetve a kora hellenista korra keltezhetjük. A zsoltár témaköre felidézi a *Héber Biblia* első teremtés-elbeszélését, aminek keletkezési ideje szintén a közvetlen a babiloni fogság utáni korban keresendő. A papi teológiának a terméke, amely az Kr. e. 5. században élhette virágkorát. Ezeket előrebocsátva egyetérthetünk E. Zenger következő meglátásával: „a zsoltár szellemi hazájaként valószínűleg a fogság utáni idők elején tevékenykedő papok és bölcsek körei jöhetnek számításba.”⁶³

Magát a zsoltárt refrén keretezi (*inklúzió*), az elején a 2c. és a végén 10. vers. Az inklúzió arra a valós lehetőségre utal, hogy a zsoltárt a liturgiában himnuszaként alkalmazták. „[a] zsoltár eredetileg valamilyen kapcsolatban volt a kultusszal, a cím (1. sor) arra utal, hogy az izraeli istentisztelet folyamán, a templomban rendszeresen alkalmazhaták.”⁶⁴

Ami pedig a zsoltár tartalmát és felépítését illeti, hangsúlyozni kell, hogy a zsoltár középpontjában a következő kérdés áll: mi az ember? Ezt a kérdést Isten megmutatkozó nagyságának keretei között válaszolja meg a zsoltár. Az ekképpen feltett kérdésből következik az ember kicsinységének tudata, mely egyúttal fokozódik mindazzal, ami az

⁶³ E. ZENGER, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen*, Freiburg i. B. 1997, 204–205.

⁶⁴ P. C. CRAIGIE, i. m., 107. BOŽO LUIĆ, *A Biblia alapkérdése: Mi az ember? ...*, 37 nyomán idézem. Sajnos hiányosan adta meg a bibliográfiai adatokat ehhez az idézethez.

ember gondjaira és törődésére lett bízva. Az ember nagyságát és értelmét Istentől kapja, amit aztán az összes többi, gondjaira bízott teremtmény felé továbbít.

Magát a zsoltárt felépítése szerint minden további nélkül úgy szemlélhetjük, hogy felfigyelünk annak bizonyos elemeire, melyek meghatározott ritmusban ismétlődnek: Isten Neve dicséretének inklúziója, majd a világmindenség – ember és az ember – világmindenség szó szerkezetek váltakozása, végül ismét Isten Neve dicséretének záró inklúziója. A fent vázolt felépítés alapján látható, hogy a középpontban az ember áll, a világmindenséggel körülvéve, a teljes keret pedig valójában a tisztelet és a dicsőség, mely betölti, ahogyan a mennyet, úgy a földet is.⁶⁵

2. a sor	inklúzió: a Név dicsérete
2.b–5. sorok	világmindenség – <i>ember</i>
6–9. sorok	<i>ember</i> – világmindenség
10. sor	inklúzió: a Név dicsérete

A zsoltár exegetikai elemzése

A zsoltárt az Isten nevéhez ünnepélyes módon intézett inklúzió keregetezi. A zsoltáros az Úr (JHVH) dicséretét énekeli meg, aki a „mi Urunk”, és egyben az egész világot betöltő név. Világos, hogy az inklúzióban található alapvető teológiai gondolat éppen Isten nevének fogalmára vonatkozik. Amennyiben az Úr (JHVH) egyben ADONENU (a mi Urunk) is, ezzel azt akarják kifejezni, hogy az Úr Izrael uralkodója, és egyúttal az egész teremtett világ Ura.⁶⁶ Az ADONENU a királynak kijáró megszólítás volt, és egyes zsoltárokból az Úr valóban királyként

⁶⁵ Vö. GIANFRANCO RAVASI, *Il libro dei Salmi*, vol. I 1–50, Bologna 1981, 187. Ravasi a következő szerkezetet javasolja: Inklúzió; A. Az első kozmikus látvány: Isten mindenhatósága és az ember (2b–5 sor); B. Második kozmikus látvány: az emberi képesség és Isten (6–9. v.); Inklúzió.

⁶⁶ OTTO WAHL, *Lieder der Befreiten. Psalmen beten heute*, München 1989, 27–38.

jelenik meg (vö. Zsolt 97). Ebből következik, hogy a 8. zsoltárban első sorban nem a „teremtmények dicsőségéről, hanem Izrael uralkodójának dicsőségéről van szó, aki az egész teremtett világ uralkodója.”⁶⁷ A teremtmények dicsősége és nagysága kétségtől a Teremtőjük dicsőségéből és nagyságából következik. Ez abból is megfigyelhető, hogy az Úr neve (*Sém*) betölti az egész földet. Úgy tűnik, a költő az Úr fenségét ADONENU (a mi Urunk) inkább különleges nagyság és a dicsőség (*’adir*) kifejezéseként domborítja ki, úgy Istent tekintélyes uralkodóként mutatván be, akinek neve mindenütt, az egész földön (*kol-há’árec*) az ő jelenlétére utal. Ez a fenség nemcsak az egész földre, hanem a világmindenségre is kiterjed, majd eljut a központi részhez is: az emberhez (*mah-enos* מַה־עֲנוֹשׁ) Isten az emberben nyilvánítja ki hatalmának teljes erejét, ám egész különleges módon: állandó gondviselés, és megemlékezés formájában.

A 4. versben a költő az éjszaka csendjében szemléli az eget, és az éjszaka látható égitesteket: a csillagokat és a holdat. Ezek az égitestek az ókori közel-keleti környezetben istenségeknek számítottak. A zsoltáros számára ezek csupán Isten ujjának a művei, amelyek csodálatba ejtik a szemlélődőt. De csodálkozásának nem ez a legnagyobb oka, hanem az a költői kérdés, amely a zsoltár központi részében található: Mi az ember? Az ember még földi mércével is parányi, még inkább az, hogyha az éjszakai eget, a fenséges világmindenséget csodálja. Az ember parányi, mégis Isten különleges figyelmére érdemes.⁶⁸

6. vers: *Majdnem isteni lénné tetted ...* nehezen fordítható az ige, aminek jelentése, valamit hiányolni. Tehát az ember csak keveset hiányol, hogy olyan legyen, mint az istenek. A LXX angyalokkal fordítja az isteneket, feltehetően azért, hogy elkerülje a politeista világképet.

Kevéssel teremtetted kisebbé az isteneknél (...) dicsóséggel és fénységgel koronáztat. Itt két olyan állítás hangzik el az emberrel kapcsolatosan, ami máshol csak Isten predikátumai, mint a Zsolt 29,1.4; 96,6; 104,1 versekben. Az ember királyi méltóságot kap a teremtő Istentől. Ezeket a pre-

⁶⁷ H.-J. KRAUS, *Die Psalmen I.*, Neukirchen-Vluyn 1961, 206. Athur Weiser két ismertetőjegről beszél, amely az egész zsoltárt végigkíséri: az istenfélelem és Isten dicsőségében való részesedés.

⁶⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, I., 1993, 249.

dikátumokat nem kapják meg az egek, a csillagok, a hold, még az istenek sem, csak egyedül az ember. Az ember Isten megbízásából, az ő nevében uralkodik a teremtet világban. Ez a gondolat erős az egyiptomi királyideológiában. A fáraónak az a feladata, hogy a teremtő istenség megbízásából legyőzze a káosz erőit, és ezzel megteremtse a rendezett világot, a kozmoszt. A fáraó az istenség földi helytartója. Ezt az egyiptomi királyideológiában kizárólag a fáraónak fenntartott méltóságot mind a *Ter* 1,26–28, mind a 8. zsoltár kiterjeszti általában az emberre, egyetemessé teszi ezt a méltóságot. A zsoltárban általában az emberi és ezen belül a szegények méltósága különös súlyt kap. Isten uralma a biztosítéka ennek a még a szegényektől és az elnyomottaktól sem elidegeníthető méltóságnak.⁶⁹

„Az ember titka a következőkön alapszik: a bibliai teremtő Isten minden embert azzal a képességgel és feladattal ruházott fel, hogy Isten és egy jószágos király mintájára őrizze a földet.”⁷⁰

Az *Ószövetség* sohasem szemléli az embert különállóan, hanem mindig az Istennel való kapcsolatában, akit az ember teremtetjeként vagy gondviselőjeként mutat be, illetve mindkettő elemeit alkalmazva, mint ahogy a *Zsolt* 8-ban is látható. Az ószövetségi antropológia kimondottan a viszonyokon alapszik: Isten viszonyán az ember iránt, valamint az ember Istenhez való viszonyán. E kapcsolatrendszerek összefonódása által az ember nem csupán az e világban elfoglalt helyére ébred rá, hanem saját létének értelmére is.⁷¹

⁶⁹ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen, Psalm 1–50*, 77.

⁷⁰ Az ember istenképiségének magyarázatához (*Ter* 1,2627) és a *Zsolt* 8, amely az embert királyként írja le, akit Isten dicsőséggel és tisztelettel koronázott meg és mindent neki rendelt alá vő. M. VRGOC, *Uvid u antropo-eikonologiju do Drugoga vatikanskoga sabora* (posebni otisak), Sarajevo 1987, 102. (Fordította Sima M. Mihai, gyulafehérvári horvát anyanyelvű kispap a szemináriumi dolgozatában.)

⁷¹ Pár fontos kommentár a *Ter* 1-hez: OTTO EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, 234–278. Az őstörténet lényegi kérdésével foglalkozik: CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1–11*, (BKAT 1), Neukirchen ³1983, k: 104–380. GERHARD VON RAD, *Das 1. Buch Mose Genesis*, Göttingen 1987¹², 1–26.

Facit

A 19. zsoltár kezdő verse megadja a zsoltár alaptémáját. „Az egek elbeszéli Isten dicsőségét, és kezének művét hirdeti az égbolt.” Ez a zsoltár a teremtő Istenről énekel, aki mindent elrendez a teremtett világban. A teremtett világ harmonikusan működik, és ezáltal Isten dicsőségét hirdeti. A teremtett világ részt vesz Isten hirdetésének feladataiban, ahogyan a választott népnek is az a feladata, hogy hirdesse Istenének dicsőségét a nemzetek és népek körében.

A 29. zsoltárt „*Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus*” és közben „egy nagy vihar” szavakkal foglaltam össze. Ebben a zsoltárban a teremtett világ már nem annyira nyugalmas. Az Úr szava tornádóként hozza mozgásba az egész teremtett világot. A káosz erői is fenyegetnek, amely ellen a teremtő Isten harcol. Ebben a harcban Istent megilleti a dicsőség, mert egyedül ő tud a káoszból ismét kozmoszt teremteni. Isten dicsősége a vihar közepette is jelen van, amikor az emberen félelem uralkodik el. Ugyanakkor Isten részt ad az ő erejéből népének és békét is ajándékoz.

A 8. zsoltárban az embert Isten dicsóséggel és fenséggel koronázza. A dicsóság a teremtő Isten hatalmának a megjelenítése. Az embert, mint uralkodót helyezi a világba, hogy Isten oldalán, az ő szolgálatában uralkodjék a teremtett világ felett.

Assisi Szent Ferenc *Naphimnuszát* is ez a zsoltár ihlethette.

„Áldott légy, Uram, s minden alkotásod,
legfőképpen urunk-bátyánk a nap,
aki a nappalt adja és aki ránk deríti a te világosságod
és szép ő, sugárzó, nagy ragyogással ékes,
a te képed Felséges.”⁷²

⁷² Vö. <http://csicsada-irodalom-birodalom.blogspot.ro/2011/12/assisi-szent-ferenc-naphimnusz.html>

SZATMÁRI GYÖRGYI

Dicsőség mint teremtő kapcsolat János evangéliumában

A negyedik evangéliumban a dicsőség fogalma először a *Prológus* megtestesülést hirdető mondatában jelenik meg: „Az Ige testté lett, közöttünk sátorozott, és mi szemléltük dicsőségét, mint az Atya egyszerűlöttének dicsőségét.” (Jn 1,14) János evangéliuma elhagyja a szinoptikus passiót megelőző, s annak ellenpontjaként szereplő színeváltozás elbeszélését, ahol a szűkebb tanítványi kör bepillantást nyer Krisztus méltóságának ragyogásába, melynek Mózes és Illés, a Törvény és a Próféták tanúivá válnak. A *Negyedik Evangélium* „Tábor-hegye” az emberi élet: az emberré lett Ige (vö. Jn 8,40) embersége a „hely”, ahol szemlélhetjük dicsőségét. Azt a dicsőséget, amelyet itt – mint Istenhez tartozó, Isten jelenlétét körülíró valóságot – János egy kapcsolathoz, az Atya és a Fiú-Ige kapcsolatához tartozóként határoz meg. Megsejtve tehát erről a dicsőségről valamit, ahhoz a kapcsolathoz kerülünk közelebb, ami az Atya és egyszerűlött Fia relációja. A *Prológus* közvetlenül megelőző verse¹ a világosságként világba lépő Ige² eljövételének céljá-

¹ D. A. Lee a *János-evangélium* teremtés-motívumait vizsgálva a *Prológus* következő felépítését határozza meg: A) Jn 1,1–5: az Istentől az Ige által teremtett anyag; B) Jn 1,6–13: a hit, mint az újjáteremtett identitás értelme; A') Jn 1,14–18: az Istentől az Ige által helyreállított anyag. DOROTHY A. LEE, *Creation, Matter, and the Image of God in the Gospel of John*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 62/2 (2018), 102.

² A *targumok*ban is szerepel az Ige világosságként. Például a Kairói Geniza töredékén (CTg FF Ter 1,2): „Az első éjszaka, amikor az Úr Igéje kinyilvánult a teremtett világ felett, és a világ alaktalan és pusztá volt, és sötétség terjengett [a] mélység felszínén. És az Úr [Igéje világosságl] volt és beragyogta azt.” JOHN RONNING, *The Jewish*

ról beszél: „azoknak, akik az ő nevében hisznek, megadta a hatalmat (ἐξουσία), hogy Isten gyermekeivé váljanak” (Jn 1,13). A János-evangéliumban a dicsőség témájának következő „kulcs-története” a kánai menyegző elbeszélése, ahol Jézus „kinyilatkoztatta dicsőségét, és tanítványai hittek benne” (Jn 2,11). Ez az első történet, ahol Jézust tanítványaival együtt látjuk (Jn 2,1.11). Ebben a közösségben, ezen a menyegzőn kezdődik annak a „hatalomnak” a kibontakozása, amiben Isten gyermekeivé válhatunk. Utolsó alkalommal a Függelékben tesz említést a negyedik evangélium a dicsőségről: Péter halála „Isten dicsőségére” szolgál (Jn 21,19).

Sok szakasz érdemelne figyelmet témám kapcsán, de itt most csak néhány epizód idevágó következményeit szeretném feleleveníteni. Ezek az állomások az ember és Isten népe újjáteremtésének epizódjai: az Isten emberben, emberi világban szemlélhető dicsőségének tükrői.

1. Δόξα és δοξαῖζω a negyedik evangéliumban

Az evangéliumokban nem tűnik elsődlegesnek a dicsőségről való beszéd. Márk evangéliumában az Emberfia eszkatologikus eljövételéhez kapcsolódik (Mk 8,38; 10,37; 13,26 – δόξα), illetve Jézus csodája váltja ki Isten dicsőítését (Mk 2,12). Hasonló Máté és Lukács szóhasználata is. Az evangéliumi használat követi a *kbd* hatalmat, méltóságot, ragyogást, tiszteletre méltóságot közvetítő tartalmát.³

A negyedik evangéliumban figyelemre méltó a δόξα főnév és a δοξαῖζω ige használatának eloszlása. A δόξα főnév (Jn 1,14 és 21,29

Targums and John's Logos Theology, Grand Rapids 2010, 25. Tos. Tg. Zak 2,10: „Ujjongj és örvendj Sion leánya, mert kinyilvánul majd az Úr dicsősége [Igéje], és megvilágosítja a világot dicsősége ragyogásából, amelyben – mondta –, elkészíti az ő *Shekina* sátorát közöttünk.” Uo. 27. A Logosz háttéréhez (Bölcsesség; Tóra; philóni Logosz) uo. 1–9. KAUFMANN KOHLER - LUDWIG BLAU, *Shekinah* [online], in *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekinah> [Utolsó megtekintés ideje: 2018. november 20.]

³ Vö. HARALD HEGERMANN, *doxa*, in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 1. (szerk. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER), Edinburgh 1990, 344–347; JACK MAHONEY, *The Glory of God in St John's Gospel*, in *The Way* 50/1 (2011), 26–27.

versein kívül) inkább az ún. Jelek Könyvében (*Jn* 1,19–12,50) szerepel.⁴ Az ígét kedveli János evangéliuma: nyolcszor találjuk *Jn* 1–12-ben, tizennégyszer *Jn* 13–20-ban, ahol szinte csak igei alakban fordul elő. A szókészlet jelenléte a legintenzívebb a *Jn* 12; 13; 17. fejezetekben.⁵

2. Dicsőség Kánában

A *Prologus* után először *Jn* 2,11-ben találkozunk a δόξα főnévvel: ἐφάνηρσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. A tanítványok a negyedik evangéliumban először itt jelennek meg e minőségükben: Jézus anyjával és Jézussal együtt csoportjuk keretezi az elbeszélést (*Jn* 2,2.11).⁶

2.1. Úton Kánába – Kérdések szöveve

Az elbeszélést megelőző, négy nap keretébe ágyazott elbeszélés során (*Jn* 1,19–51) Jézus úton van: Galilea felé tart, és néhányan csatlakoznak hozzá.⁷ Útjuk készület, mely egy Keresztelő Jánosnak szegezett kérdésből bontakozik ki: „Ki vagy te?” (*Jn* 1,19). János válasza (*Jn* 1,20): „Nem én vagyok a Krisztus.” Akik kérdezik, Jeruzsálemből érkező papok és levíták. A negyedik evangélium horizontja a zsidó várakozások, a Templomban Isten dicsőségét, nevét, jelenlétét tisztelő nép hagyományának alapján emelkedik. „Ki vagy te?” Ki az ember? János válasza nem csak egy vélekedést tagad: implicit közlés. Az a kérdés,

⁴ A *Dicsőség Könyvében* csak a *Jn* 17,5.22.24 versekben találkozunk vele.

⁵ *Jn* 12,16.23.28 [kétszer]. 41.43; 13,31 [kétszer]. 32 [háromszor]; 17,1.4.5.10.22.24. Jézus elfogásának elbeszélésétől kezdve – a *Függelékig* – már nem jelenik meg sem a főnév, sem az ige.

⁶ Ez a jel (σημεῖον) ἀρχή: kezdet, eredet, prototípus. Időbeli elsőségénél hangsúlyosabb értelmező szerepe: minden további jánosi jel értelmezési alapja, azok prototípusa. XAVIER LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, Vol. 1., *Capitoli 1–4*, Cinisello Balsamo 1990, 334; RAYMOND F. COLLINS, *Cana (Jn. 2:1–12). The first of his signs or key to signs?*, in *Irish Theological Quarterly* 47 (1980), 79–95.

⁷ Az első két nap Keresztelő János tanúsága (*Jn* 1,19–28.29–34); a harmadik napon András és testvére, Simon Péter (*Jn* 1,35–42) csatlakoznak Jézushoz; a negyedik nap Fülöp és Natanael (*Jn* 1,43–51) találkoznak Jézussal.

hogy ki az ember, csak annak a másik kérdésnek a felkutatásában tárul fel, hogy ki a Krisztus?

A kérdés végigkíséri az evangéliumot. A négy nap is Jézus személye értelmezésének gazdag palettája: az Isten Báránya (Jn 1,29.36); az Isten Fia (Jn 1,34); Rabbi (Jn 1,38); a Messiás – a Krisztus (Jn 1,42); az, akiről a *Törvény* és a *Próféták* írtak (Jn 1,45). Natanael vallomásában: Rabbi, Isten Fia, Izrael királya (Jn 1,49). Végül maga Jézus beszél az Emberfiáról (Jn 1,51): „Bizony, bizony, mondom nektek: látni fogjátok⁸ a megnyílt eget, és hogy az Isten angyalai fölszállnak és leszállnak az Emberfia fölé.” Az Emberfia az evangéliumi örökségben uralma teljében érkező mennyei alak, aki ítéletet közvetít.⁹ Az Emberfia 1. században még „változékony” alakját a János-evangélium Jézus nyilvános fellépéséhez köti:¹⁰ az Emberfia az, aki útjával, tetteivel közösségbe von.¹¹

„A tanítványok fokozatos csatlakozása úton lét a világosság felé, amellyel találkoznak, de még nem ismerik fel teljesen [...] a tanítvány útja olyan közösségbe vezet, amelyben Izrael az Úr dicsőségében való részesedésre lel. [...] A tanítvány nem valami evilágon „túliról” álmodik, mert itt lenn történik, hogy az Emberfia újra-

⁸ A szakasz jellemző szókészlete a látás jelentéskörébe tartozik. A látni, ismerni, hinni fogalomkörébe tartozó kifejezések a negyedik evangéliumban a Jézusban kapott kinyilatkoztatásra adott válasz jellemzésére szolgálnak.

⁹ Vö. például Mk 13,26; 14,62; Mt 26,64.

¹⁰ R. Schnackenburg szerint Jn 1,51 az Emberfia közvetítő szerepét jeleníti meg anélkül, hogy felmagasztalására utalna. RUDOLPH SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 1., Brescia 1973, 445. Malina és Rohrbaugh szerint az Emberfia pusztán Jézus mennyei eredetének megjelölése; vö. BRUCE J. MALINA - RICHARD L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, 1998, 64. Simon T. László rámutat, hogy a fogalom jézusi használata mellett szól Kr. u. 1. századi képlekenysége: így alkalmas volt a korabeli várakozások korrekciójára. Ezért kerülhetett itt a messiási címek listájának végére. Kifejezi, hogy „Jézus otthona a menny, de az ítéletet már most, itt a földön hajtja végre.” SIMON T. LÁSZLÓ, *Ahol a menny a földet éri. Adalékok a Jn 1,51 értelmezéséhez*, in Uő, *Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok*, Budapest 2018, 157.

¹¹ Az Emberfia az, aki a mennyből jött és oda tér vissza (Jn 3,13; 6,62), aki felemel-tetik, felmagasztaltatik, megdicsőül (Jn 3,14; 12,23.34), és Isten dicsőül meg benne (Jn 13,31). Istentől kapott hatalommal ítél (Jn 6,27; 9,35). Eledelül adja testét (Jn 6,53).

egyesíti a földet és az eget. A tanítványnak ahelyett, hogy egy távoli dicsőséget képzel el magának, az iránt kell figyelmesnek lennie, ami most történik, [...] Kánában, ahol Jézus kinyilatkoztatja dicsőségét.”¹²

Jn 1,51 Jákob álmát (Ter 28,12–22) eleveníti fel.¹³ A szakasz a bételi szentély legitimációja, amit Jákob vallomása alapoz meg: „Valóban JHWH van ezen a helyen, és én ezt nem tudtam. [...] Milyen félelmetes ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza (אֱלֹהִים בֵּית) és az ég kapuja.” (Ter 28,12.16–17) Témánk szempontjából figyelmet érdemel a szakasz targumi interpretációja (Tg. Ps.–J. Ter 28,12): „Valóban Isten *shekiná*jának dicsősége sátorozik ezen a helyen, és most már tudom. [...] Nem közönséges hely, hanem az Úr Nevének szentélye...”¹⁴ A *Shekina* targumi és rabbinikus körülírása Isten közelségének népehez: a Jelenlét, a Név jelenlétének Istentől választott helye. Olykor a dicsőség szinonimája.¹⁵ János evangéliuma őrzi Isten Nevében való jelenlétének gondolatát: „megismertettem nevedet” (Jn 17,1–6).¹⁶

A negyedik evangéliumban Jézus „személye az a hely, ahol Isten megmutatkozik, ő az Úr Nevének szentélye és közli magát az emberekkel. Jézus az új Bétel, az új »Isten háza«.”¹⁷ Az a kérdés, hogy kicso-

¹² X. LÉON-DUFOUR, *i. m.*, 280.

¹³ Ter 28,12-ben a יֵצ vonatkozhat a létrára (לֵּטֶר), ti. rajta, de Jákobra is: fölötté. A kettős értelmezést tanúsítják a rabbinikus magyarázatok; vö. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 1, *i. m.*, 443, 124. lábjegyzet. Manns idézi Aristide Serrát: Jákob létrája utal a Sínai „létrájára” (Jn 2,1–12) és a Templom oltára előtti létrára (Jn 2,13–15); vö. FRÉDÉRIC MANNS, *Papi hagyományok a negyedik evangéliumban* (ford. DEVÉMY TAMÁS), in Uő, *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Budapest 2016, 147. Létezik rabbinikus magyarázat, mely szerint a létra a Törvény, mivel a létra (לֵּטֶר) és a Sínai (סִינַי) számértéke azonos. MICHEL REMAUD, *Vangelo e Tradizione Rabbinica*, Bologna 2005, 179.

¹⁴ <http://targum.info/pj/pjgen28-32.htm> [Utolsó megtekintés ideje: 2019.01.15.]

¹⁵ DALE MOODY, *Shekinah*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4. (szerk. GEORGE ARTHUR BUTTRICK *et al.*), Nashville 1996, 317–319.

¹⁶ E háttérben értelmezendők a negyedik evangéliumra jellemző „Én vagyok...” szakaszok is.

¹⁷ X. LÉON-DUFOUR, *i. m.*, 276. SIMON T. L., *Ahol a menny a földet éri, i. m.*, 150.

da Jézus, egybeforr a „helyre” irányuló „hol?” kérdéssel, mely ugyan-
csak jellemző az evangéliumban:

Jézus kérdésére: „Mit kerestek?” (Jn 1,38–39) első követői kérdés-
sel válaszolnak: „hol (πού) laksz?”

Megjelenik Szukkot (Jn 7–11) kezdetén, amikor a zsidók keresik őt
(Jn 7,11). Jézus a Templomban tanít, és kinyilvánítja, hogy tanítása
azé, aki őt küldte (Jn 7,14–15) és akihez hamarosan elmegy: de ho-
vá készül? – tanakodnak a zsidók, kitágítva a hol kérdés tartalmát
(Jn 7,33–35).

„Hol van a te Atyád?” (Jn 8,19; vö. Jn 13,36; 14,5)

A búcsúbeszédben: „Most elmegyek ahhoz, aki küldött engem, és
senki közületek nem kérdi tőlem: »Hová mégy?«” (Jn 16,5).

Ez Húsvét kérdése is: hová tették az Urat? Hol van ő? (Jn
20,2.13.15).

Hogy ki ő és hol van, vagyis identitás és „hely” eggyé válik. Jézus, az
Emberfia oda megy fel, ahol azelőtt volt, léte lényege az Atyánál,
Atyára irányuló lét (Jn 6,62; vö. Jn 1,1–2).

A Templomból induló fenti kérdés (Jn 1,19) teológiai kérdéssé lesz
Jn 4,20-ban a samariai asszony kijelentésében: „atyáink ezen a hegyen
imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálemben van a
hely, ahol őt imádni kell.” Hol van az a hely, ahol Istent imádni kell?
Jézus válasza a földrajzi síkról a kapcsolat síkjára helyezi a választ: az
Atya „törekvése”, aki keresi azokat, akik imádják őt, a Lélekre és az
igazságra (Jn 4,23–24). Az igazságra (ἀλήθεια), amelyről János tanúsá-
got tett (Jn 5,33); amely Istentől ered és Jézus által megismerhető, de
nem magától értetődő: nem feltétlenül váltja ki az elfogadás, a hit vála-
szát (Jn 8,32.40.45–46). Ez az igazság maga Jézus (Jn 14,6), és ehhez az
igazsághoz tartozik az Atyától származó Lélek (igazság Lelke: Jn 14,17
15,26), aki másik szószólóként a tanítványokhoz küldve „meggyőzi a
világot a bűnről, az igazságosságról¹⁸ és az ítéletről” (Jn 16,9; vö. még

¹⁸ Amely igazságosság (itt a δικαιοσύνη, nem pedig az ἀλήθεια szerepel) Jézus
felmenetele az Atyához (Jn 14,10).

Jn 16,12–14). Ez az igazság a tanítványok megszentelésének eszköze (Jn 17,17–19). Jézus ennek az igazságnak a feltárlásáért született (Jn 18,37–38).

A „hol” igazsága a kapcsolat. Az a „benne lét”, amit az útkereső tanítványok számára kinyilvánít Jézus: „Én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem.” (Jn 14,10)¹⁹ Ez az együttlét a dicsőség helye.

2.2. Kánában

A tanítványok – itt először e gyűjtőfogalommal – fogják közre az elbeszélést (Jn 2,1.11). Isten dicsősége kapcsolatot feltételez, közösség körében nyilvánul meg.

A „harmadnapon” bevezetés (Jn 2,1) Jn 2,19-cel a menyegző és a Templom epizódját keretezi, félreérthetetlen utalásként Jézus személyes útjára. A „harmadik nap” a zsidó hagyományban az Isten által gyorsan elhozott, nem remélt üdvösség ideje.²⁰ Társul hozzá a hazatérés, szabadulás és feltámadás, a nép összegyűjtésének és a szövetségkötésnek a gondolata (pl. a *GenR* 56,1 midrása).²¹ Itt az előző négy nappal egységben szemlélve felidézi a sínai teofánia elbeszélését: „Íme, én eljövök hozzád [...], hogy hallja a nép, amikor beszélek veled, és higgyen neked mindörökké [...] készen legyenek a harmadik napra, mert a harmadik napon leszáll az Úr az egész nép előtt...” (vö. *Kiv* 19,16.18; kiemelés – Sz. Gy.). A sínai és kánai elbeszélések között további párhuzamot jelent a késleltetett expozíció: az Úr dicsősége tárult fel (Jn 2,11).

¹⁹ IGNACE DE LA POTTERIE, A „maradni” ige szerepe a jánosi misztikában, in *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996), 15–28. A hellenizált zsidóság körében is él a jelenlét, vele lét kifejezése ἐν, εἰς előjárószóval. Pl. *MTörv* 6,15LXX; *Lev* 26,12LXX; *Bölcs* 7,25.27; ill. Philónnál is megjelenik Isten Izrael körében való jelenléte kapcsán (*Som.* 1,148). Istennel kapcsolatban azonban ilyen kölcsönösségben, mint János evangéliumában (pl. *Jn* 17,21), másutt nem jelenik meg. CHARLES H. TALBERT, *The Fourth Gospel's Soteriology between New Birth and Resurrection*, in *Religious Studies* 37/2 (2010), 138.

²⁰ Pl. *Oz* 6,3: „Két nap múlva ismét életre kelt minket, harmadnapon feltámaszt, és élünk majd színe előtt.” Vö. még *Jón* 2,1; *Ezdr* 8,32.

²¹ FRÉDÉRIC MANNS, A *Jn* 11 midrási olvasata (ford. KÁRAI PETRA), in Uő, *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Budapest 2016, 235–238.

Kiv 24,16–17 szerint a hetedik nap a dicsőséget feltáró „pillanat”: „az Úr dicsősége leszállt a Sínai hegyére. Miután azt hat napig eltakarta a felhővel, a hetedik napon szólította őt [ti. Mózes] a felhő közepéből, Izrael fiainak szeme előtt olyan látvány volt az Úr dicsősége, mint a hegy ormán égő tűz.” Közös a két elbeszélésben a kinyilatkoztatás célja is: hogy higgyenek (*Kiv* 19,9; *Jn* 2,11). Jézus anyja – különös párbeszédben²² elhangzó – szavai (*Jn* 2,5) pedig a nép JHWH felhívására adott, készséges, végső soron szövetséget megpecsételő válaszát visszahangozzák (*Kiv* 19,5,8; 24,3,7; vö. *Józs* 24).

A menyegző és a bor képe is kötődik a sínai szövetség emlékeztetőéhez. Az *En* 2,4 („Bevitt engem a bor házába, s a felíratra fölöttem: szerelem”) egy midrása a verset a *Törvény* Sínai-hegyen őrzött borára vonatkoztatja, mellyel a szövetségkötést ünneplik meg.²³

A víz és a tisztulás szintén kapcsolódik a sínai-elbeszéléshez: az említett három nap a tisztulásra szánt készületi idő volt. A korsók száma (*Jn* 2,6) összhangban áll a *Misna Mikvaot* 1,1 megjegyzésével.²⁴ A tisztulás helyreállítás. A tisztátalan állapot, amely vagy valamilyen természetes okból következett be, vagy a tisztulás késleltetése, illetve akadályozása miatt,²⁵ kapcsolatbeli hiányt jelentett, a tisztátalan kirekesztett lett a közösség kultikus alkalmából. Ez 36,25–28-ban a tisztulás a Lélek ígéretével és Isten szétszóródott gyermekei összegyűjtésének reményével társul (vö. *Jn* 11,52; 14,15). A tisztulás a negyedik evangéli-

²² Jézus és anyja párbeszédéhez lásd SZATMÁRI GYÖRGYI, „Mi közünk egymáshoz?” (*Jn* 2,4) Isten és ember dialógusa a kánai menyegző elbeszélésének (*Jn* 2,1–12) tükrében, in FARKAS EDIT (szerk.), „Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról, Budapest 2013, 103–127.

²³ F. MANNS, *Papi hagyományok*, i. m., 147.

²⁴ Hat, különböző méretű edényt ír elő, sorban egyre magasabbakat az előzőnél. https://www.sefaria.org/Mishnah_Mikvaot.1.1?lang=bi&with=all&lang2=en [Utolsó megtekintés ideje: 2019. január 20.]

²⁵ Természetes okot jelent valamilyen tisztátalan dologgal való érintkezés (halál, betegség, szexuális kapcsolat). Ez az ún. engedélyezett tisztátalanság. A tisztulás késleltetése vagy akadályozása – mivel az emberi akarat ellenőrzése alatt áll – tiltott tisztátalanság (a szexuális kihágások, bálványimádás). Ezek esetében a helyreállítás-hoz büntetés is szükséges volt. DAVID P. WRIGHT - HANS HÜBNER, *Unclean and Clean*, in *Anchor Bible Dictionary* 6. (szerk. DAVID N. FREEDMAN et al.), New York - London 1992, 730.

umban túllép a szinoptikusok etikai hangvételén, a tisztulás szótériológiai²⁶ és ekkleziológiai jelentése emelkedik ki: Jézus felmagasztalása által valósul majd meg (vö. *Jn* 13; 15,3). Jézus Kánában kinyilatkoztatta dicsőségét, megpecsételve, újjáteremtve a szövetséget. Jézus anyja alakjában (vö. *Jn* 19,25–27) jelen van az Isten ígéreteinek megvalósulását áhító Izrael, Sion leánya.²⁷

Az előző napok egymásra következésében (*Jn* 1,19–51), valamint *Jn* 1,1 (ἐν ἀρχῇ) fényében a hatodik napon engedelmességre szólító „asszony” alakja (*Jn* 2,4) további megfontolások alapjául szolgál. A teremtés hatodik napja (*Ter* 1,26–28Lxx) az Isten képmására és hasonlatosságára (κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν) teremtett ember létbe hívásának és élet ajándékozására megszólítottóságának napja. *Ter* 5,3Lxx szerint – a már Isten baráti közvetlenségétől eltávolodott – Ádám nemzett fiat „magához hasonlót a maga képmására” (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Majd nemzedékek táblája következik a maga monotóniájában (*Ter* 5,3–32). Nincs másról szó, mint születésről és halálról: nemzedékek sora (fiak és leányok) követi egymást abban a hasonlóságban, amely atyák és fiak között mutatkozik.²⁸ Az ember, az emberiség állapotának tükre, aki Istentől eltávolodva elvesztette azt a kapcsolatot, amelyet az „ismer” bibliai terminológiája fejez ki (a negyedik evangéliumban is).²⁹ Az ember nem képes saját, igazi, eredeti identitását meglegelni.

A kánai menyegzőn Jézus anyja, az „asszony” az újjáteremtett emberiség képviselője, az új Éva, aki újra eleven kapcsolatban van Isten Szavával: „Jézus fiúi identitása az egyetlen olyan identitás, ami lehetővé teszi a hívó újjászületését.”³⁰ Jézus anyja az Isten Jézusban kimon-

²⁶ Uo. 744. BERNHARD W. ANDERSON, *Water*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4. (szerk. GEORGE ARTHUR BUTTRICK et al.), Nashville 1996, 806–807. CRAIG R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 2003, 182.

²⁷ Sion leányának szól a jelenlét vigasztaló ígérete pl. a következő szakaszokban: *Iz* 4,4–6; *Zak* 2,14; 9,9. Az utóbbit idézi *Jn* 12,15.

²⁸ Két kivétel van a sorban, Izrael két emblematiszusa: Hénok, akit Isten magával ragadott, mert „Istennel járt” (*Ter* 5,24); és Noé „aki megvigasztal majd minket [...] a földön, melyet az Úr megátkozott” (*Ter* 5,29).

²⁹ Páli képpel leírva: „nélkülözik Isten dicsőségét” (*Róm* 3,23).

³⁰ D. A. LEE, *i. m.*, 110.

dott szava iránti bizalom új asszonya: „Tegyétek meg, bármit mond nektek!” Felhívása készséges, elővételezett válasz arra az „új parancsra”, amelyet Jézus ad tanítványainak, hogy részesévé tegyen annak a termékeny, teremtő kapcsolatnak, amelyben a menyegző öröme teljessé lesz: „Azáltal dicsőül meg Atyám, hogy sok gyümölcsöt hoztok, és tanítványaim lesztek. [...] Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradtok szeretetemben, mint ahogy én is megtartottam Atyám parancsait, és megmaradok az ő szeretetében. Azért mondtam nektek ezeket, hogy az én örömöm bennetek legyen, és örömtök teljes legyen.” (Jn 15,10–11)

Ez az az öröm, amelyet a „vőlegény barátja”, Keresztelő János ujjongva hirdet (Jn 3,28–29), megismételve a Kána – és a negyedik evangélium dicsőségről való szemlélete – felé tartó út kezdetén feltett kérdésre adott válaszát: „Nem én vagyok a Krisztus.” Így szinte újra hangzik az embernek címzett kérdés: „Ki vagy te?” (Jn 1,9).

Jézus, az egyszülött Fiú dicsősége az a kapcsolat, amelyet az egység és a szeretet szabadságából fakadó engedelmesség határoz meg. Kánában Jézus kinyilatkoztatta dicsőségét, tanítványai pedig hittek – vagy hinni kezdtek³¹ – benne (Jn 2,11). Jézus feltárt dicsősége a hit lehetőségét teremti meg.

3. A dicsőség keresése (Jn 5–12)

Hinni e Jézusnak – Istentől – eredő dicsőségével való találkozás híján hogy volna lehetséges? Jézus szavaival: „Hogyan is tudnátok hinni ti, akik egymástól kaptok dicsőséget, de azt a dicsőséget, amely egyedül Istentől van, nem keressétek?” (Jn 5,44). A negyedik evangélium dicsőségről szóló szakaszai között több az embertől kapott dicsőség kontasztiában szemlélteti azt, amit Jn 5,44 így jellemez: „az a dicsőség, amely egyedül Istentől (παρὰ τοῦ μόνου [θεοῦ]) van”. Ezek mindegyike az evangélium ünnepek által jellemzett fejezetein (Jn 5–12) belül található. Mindegyik részlet az Atya és Jézus kapcsolatát a küldő – küldött kontextusban mutatja be. Minden esetben a zsidók a vitapartnerek, illetve a kritikával illetettek: Jn 5-ben és Jn 7,14–24-ben egysze-

³¹ Amennyiben az *aoristos* alakot *aoristos ingressivus*nak tekintjük.

rűen „a zsidók”; *Jn* 8,31–59-ben zsidók, „akik hittek neki” (*Jn* 8,31.48); *Jn* 12,41–43-ben pedig a „főemberek közül” sokan, akik „hittek benne”, de félve a zsinagógából kirekesztéstől, nem vallották meg. Mindegyik vita Jézus szavainak, magának Jézusnak az eredetére, jelentőségére kérdez rá. *Jn* 7–8 vitájában a küldött magatartásának opciói szerepelnek:

Jn 7,18: „Aki önmagától beszél, az a maga dicsőségét keresi, aki pedig az őt küldő dicsőségét keresi, az igaz, és igazságtalanság nincs benne.”

Jn 8,50: „Nem keresem a magam dicsőségét: van, aki keresi és ítél.”

Jn 8,54: „Ha én magamat dicsőítem, dicsőségem semmi: Atyám az, aki megdicsőít engem, akiről ti azt mondjátok, hogy a ti Istenetek.”

Jn 12,43 a már ismert összevetéssel minősíti a hitüket rejtő előljárókat: „jobban szerették az emberek megbecsülését, mint az Isten dicsőségét”.

3.1. Az akarat (vö. *Jn* 5,7.21.41.44)

A beteszda-fürdői gyógyítást követő beszédben találkozunk először ezzel a szembeállítással (*Jn* 5,41.44). Az epizód emberi hiánnyal szembesít (*Jn* 5,7: „nincs emberem”), ami a beszéden keresztül egy mélyebb hiányra nyit ablakot. A gyógyítás Jézus kérdéséből bontakozik ki, mellyel a megszólított vágyára, akaratára kérdez rá: θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι; (akarsz-e egészségesé válni?).³² A rákövetkező beszédben Jézus vitapartneri szándékát értékeli: „nem akartok (οὐ θέλετε) hozzám jönni, hogy életetek legyen” (*Jn* 5,40). Akaratuk az ideig tartó öröm emberi „fényéhez” vonzza őket (*Jn* 5,35), szemben Jézussal, aki nem fogad el emberektől dicsőséget (*Jn* 5,41). A törekvés hiánya mélyebb hiányból fakad: nincs bennük Isten szeretete (*Jn* 5,42: τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς). Ezért nem akarnak Jézushoz

³² Az embert e találkozás után nem betegsége (ἀσθενῶν – *Jn* 5,7) határozza meg többé: ő meggyógyított lett (ὑγιῆς ἐγένετο – *Jn* 5,9.11.14; vö. még *Jn* 5,10.15).

menni (Jn 5,40); nem fogadják be őt (Jn 5,43); nem keresik (οὐ ζητεῖτε) az „egyedül Istentől való dicsőséget” (Jn 5,44).

Jézus akarata (Jn 5,21: θέλει: „életre kelti, akiket akar”) ugyanitt az Atya tettét követő, Vele együtt cselekvő, szeretett Fiú akarata. A Fiú nem független ebben a cselekvésben: „önmagától nem tehet semmit” (Jn 5,19.30). Függése azonban az akaratnak ebben a szabadságában lesz láthatóvá. Ő keres (ζητέω): nem a maga akaratát, hanem Küldőjének akaratát (Jn 5,30).

3.2. Küldő és küldött (Jn 7,18; 8,49.54; 12,41.43)

Számos tanulmány jelent meg, melyek Jézus működését, Atyával, tanítványokkal való kapcsolatát, küldetését, melyet azután a tanítványokra bíz, a Kr. u. 1. század közel-keleti világában elterjedt patrónus – kliens kapcsolatrendszerben értelmezik. Neyrey kiemeli a modell negyedik evangéliumban betöltött szerepét.³³ A küldött közvetítő a jótévő patrónus és „kliensei” között a hierarchikus kapcsolatrendszerben (vö. Jn 8,23: „ti alulról vagytok, én pedig felülről vagyok”), a patrónushoz tartozik, őt képviseli, visszatér hozzá, a patrónus javait, szolgáltatásait biztosítja a klienseknek, akik hűséggel és tisztelettel tartoznak a patrónus iránt. Megbecsültsége, a neki adott tisztelet a patrónusra vetül és viszont. A becsület és szégyen e társadalmat jellemző, társadalmi kontrollt jelentő kategóriák voltak.³⁴ Ennek nyomai felfedezhetők Jn 5,19–23-ban: az Atya és a Fiú együtt-cselekvésének „célja”, hogy a Fiú részesüljön ugyanabban a tiszteletben (τιμάω), mint az Atya, ugyanakkor az Atya tiszteletének egyetlen módja a Fiú tisztelete.³⁵ A társadalmilag elfogadott, „igaz” magatartást tükrözi Jn 7,18: „aki küldőjének dicsőségét keresi, az igaz, és nincs benne hamisság”. A kül-

³³ JEROME H. NEYREY, „I’am the Door” (Jn 10:7,9). *Jesus the Broker in the Fourth Gospel*, in *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007) 291. C. H. TALBERT, i. m., 139.

³⁴ B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, i. m., 121–124.

³⁵ A tiszteletadás (τιμάω) alig szerepel a negyedik evangéliumban, és mindig a dicsőség témájához kapcsolódik. Jn 8,49: Jézus Atya iránti tisztelete hasonló kontextusban (emberi – Istentől való dicsőség). Jn 12,26: Az Atya tiszteletet ad annak, aki Jézusnak szolgálva, őt követve „ott lesz, ahol” ő.

dött szégyene, nyilvános vitában vallott kudarca foltot ejtene a küldő „méltóságán” is. Jézus sem tér ki a viták elől. Mi több, hitelessége igazolásaként tanúkat vonultat fel. Tanúskodnak róla tettei, az Atya és az Írások (Jn 5,36–37.39). Keresztelő János (Jn 5,33) is az igazságról tanúskodik, de Jézus tanúi „nagyobbak”: *tettei* többet árulnak el valakiről, mint amit róla mondanak. Az Atya és az Írások az emberinél nagyobb tanúk.³⁶ Az Írások János evangéliumában hitelesítő tanúk, melyek „érve” – értelmük, céljuk – Jézus „órájában” lesznek teljessé (vö. Jn 12,16).³⁷ E tanúk hitelesítik, hogy Jézus a *par excellence* közvetítő, aki a megszokottól eltérően nem másodlagos javakat közvetít, hanem a legkiválóbbakat. Neki ugyanis *mindent* megmutat (Jn 5,20) és *mindent* kezébe adott az Atya (Jn 3,35), mert *szereti* őt.³⁸

Miben áll tehát az a dicsőség, amely egyedül Istentől ered?

A szakaszok keretét, amelyek a küldöttét értékelik a maga dicsőségét és küldője dicsőségét összemérő magatartásban (Jn 5; 7; 8), a szeretet adja. Az Atya és a Fiú együtt cselekvése az Atya Fiú iránti szeretetéből indul ki a beteszda-fürdői gyógyítás után (Jn 5,19–20): „A Fiú nem tehet magától semmit, hanem csak azt, amit lát, hogy az Atya cselekszik. Mert amiket ő tesz, azokat cselekszi ugyanúgy a Fiú is. Az

³⁶ „Ha az ő [ti. Mózes] Írásainak nem hisztek, hogyan hisztek majd az én szavaimnak (ῥήματα)?” (Jn 5,47) Jn 5,38 és az evangélium egészének fényében jogos megállapítás: ez nem felhívás az ellenfelek iránt, „hogy Mózes és az Írások hűségesebb tanítványainak kell lenniük ahhoz, hogy Jézusban hinni tudjanak, ellenkezőleg: a krisztológia a kiindulópont.” SIMON T. LÁSZLÓ, *A negyedik evangélium és Izrael Írásai*, in Uő, *Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához*, Pápa - Budapest 2007, 34.

³⁷ Uo. 29. Vö. SZATMÁRI GYÖRGYI, „Hogy az írás beteljesedjen” (Jn 19,28). *Néhány észrevétel a negyedik evangélium távolataihoz Jn 19,28–30 kapcsán*, in FRANKÓ TAMÁS (szerk.), „Kincseiből régít és újat”. Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára, Esztergom 2016, 83–106, különösen 105. Az Írások használatának módjához és szerepéhez lásd még SIMON T. LÁSZLÓ, *Sêmeia gegrammena. A negyedik evangélium Írás-képe*, in *Studia Biblica Athanasiana* 7 (2004), 37–89. Újabb kiadása: *Könyvbe foglalt jelek. A negyedik evangélium Írás-képe*, in Uő, *Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok*, Budapest 2018, 161–226; FRÉDÉRIC MANNS, *A negyedik evangélium történeti jellege* (ford. SZABÓ XAVÉR), in Uő, *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Budapest 2016, 70–84.

³⁸ J. H. NEYREY, i. m., 286.

Atya ugyanis *szereti* (φιλεῖ) a Fiút, és mindent megmutat neki, amit tesz.”³⁹ És ez árulkodik a címzettek küldőhöz való viszonyról: „Ha Isten volna az Atyátok, *szeretnétek* engem (ἡγαπᾶτε ἂν ἐμὲ), mert Istentől jöttem ki (ἐξῆλθον) és érkezem (ἦκω).” (Jn 8,42; *kiemelés – Sz. Gy.*)⁴⁰

Jézus fellépése és küldött szerepe a becsületre és szégyenre, a patrónus – kliens viszonyra építő társadalomban jellemezhető annak kategoriáival, azonban szétfeszíti annak határait. A közvetítő szerepű küldöttet, de akár a klienseket is, olykor a patrónus „barátai” titulussal illették ugyan,⁴¹ de a Fiú olyan kapcsolatot képvisel és olyan kapcsolatba hív meg, amelyet *az egyedül Istentől való dicsőség és a barátság* egészen más értelmezése jellemez:

„Mert úgy szerette (ἡγάπησεν) Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.” (Jn 3,16)

„Nagyobb szeretete (ἀγάπη) senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért (ὕπερ τῶν φίλων αὐτοῦ).” (Jn 15,12)

Jn 5 beszédében az Atyának és a Fiúnak az Atya szeretetéből fakadó közös cselekvése (maga a szeretet) az *életadás* és *ítélet* átadásában jut kifejezésre (Jn 5,20–21), JHWH szombati nyugalmának rabbinikus értelmezésben is megjelenő visszhangjaként.⁴² Az *életadás* (ζωοποιέω –

³⁹ A tanítványoknak szóló ígéret volt, hogy *ezeknél nagyobb dolgokat* látnak majd: a megnyílt eget (Jn 1,50–51). Itt az Atya „*ezeknél nagyobb dolgokat mutat majd*” Jézusnak (Jn 5,20).

⁴⁰ A kijöttem, ἐξῆλθον ige A. aor. ind. alakú. Az aoristos tágabb periódust is átfoghat: Jézus világban való jelenlétére vonatkozhat. A ἦκω főleg kultikus összefüggésben fordul elő. Az istenség érkezése, elsősorban vallási rítus keretében, vagy az ember istenségnél tett látogatása. Itt az ige *imperfectum* alakja a történes aktuális jellegét tükrözi: *ez az érkezés most van*; vö. TIM SCHRAMM, ἦκω, in *Exegetical Dictionary of the New Testament* 2. (szerk. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER), Grand Rapids (MI) 1994³, 114–115; GIANFRANCO NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni. Testo Greco, Neovulgata Latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano 1986, 326.

⁴¹ Lásd pl. Jn 19,12 kegyvesztés lehetőségét felvillantó mondatát: „Ha ezt elbocsádtod, nem vagy a császár barátja.”; vö. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *i. m.*, 119.

⁴² Például *Gen. Rab.* 11.10: „[Isten] a világ teremtésétől pihent meg. De nem pihent meg attól a tevékenységtől, hogy magához vegye a gonoszokat vagy attól a tevé-

élővé tesz)⁴³ és ítélet az Atyára utalt Fiú számára azáltal lehetséges, hogy az életet önmagában bíró Atya „megadta” (ἔδωκεν) neki, hogy életet bírjon önmagában és ítéletet tegyen (Jn 5,26–27) azért, hogy életben, az örök életben részesítsen (Jn 5,21.24.25.28.39–40).⁴⁴

3.3. Az örök élet forrása

Az örök élet feltétele: Jézushoz menni (Jn 5,40). Jézus azt rója fel vádlóinak, hogy az erre való készség, törekvés hiányzik belőlük. Jn 6,37 szerint viszont Jézushoz menni az Atya ajándéka. Ezért hangsúlyos, hogy – szemben a meggyógyítottal – a vitapartnerekből Jézus kezdeményezésének elfogadása is hiányzik (Jn 5,43). Nem kezdeményeznek, de a kezdeményezővel szemben is elutasítóak. A küldött elutasításával a küldőt is kirekesztik.

Jézus az örök élet lehetőségét egymásnak kölcsönös megfelelésben a küldő és küldött Igéjéhez (λόγος) való viszonyulásban, és így a küldő és küldött iránti hitben deklarálja:

Jn 5,24: „aki az én igémet hallgatja és hisz annak, aki engem küldött, annak örök élete van”;

Jn 5,38: „az ő igéje nem marad bennetek, mert annak, akit ő küldött nem hisztek”.

A megszólítottak az Írásokat kutatják, mert úgy vélik, örök élet van abban (Jn 5,39): „Aki elsajátítja a Tóra szavait, örök életet szerez magának.” (m. Avot 2,7)⁴⁵

kenységtől, hogy magához vegye az igazakat.”

⁴³ Az életadás (ζωοποιέω – élővé tesz) figyelemre méltó, mert a negyedik evangéliumban csak itt jelenik meg, ahol az Atya és a Fiú teszi, valamint Jn 6,63-ban, ahol a Lélek az éltető (szemben a testtel: σὰρξ).

⁴⁴ Jn 4–5 és Jn 19,28.30 összefüggései alapján J. K. Brown amellett érvel, hogy Isten művének beteljesítése a negyedik evangéliumban a Ter 1,1–2,4 visszhangja, s így a Szombat nyugalmanak nagy napja, az eszkatologikus Szombat Jézus halálával érkezik el. JEANNINE K. BROWN, *Creation's Renewal in the Gospel of John*, in *Catholic Biblical Quarterly* 73/2 (2010), 284–286.

Jn 7,15-ben a zsidók Jézus tanításának eredetére kérdeznek, valójában „pedigréjét” veszik célba: iskolázatlanságát pellengérezik ki. Jézus válaszai viszont azt a készséget kérdőjelezzik meg egyre konkrétan, ami vádlói hovatartozásának mérlege. Annak kérdése áll a háttérben, hogy képes-e Isten akaratát megtenni (Jn 7,17): ez Istennel való kapcsolatuk szövetséget alapozó mércéje (Kiv 19,5.8; 24,7). A pusztai vándorlás szív titkaiig ható kérdése Isten népéhez: „megtartod-e [JHWH] parancsait?” (MTörv 8,2). A kérdés az élet forrásához akar vezetni: „mannát adott neked, melyet nem ismertél sem te, sem atyáid, hogy megmutassa neked, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, mely Isten ajkáról származik” (MTörv 8,6).

Jézus válasza a tanításának eredetét firtató kérdésre: „tanításom nem az enyém, hanem azé, aki küldött engem: ha valaki az ő akaratát akarja cselekedni, fel fogja ismerni (γνώσεται – fut.), hogy a tanítás vajon Istentől van, vagy magamtól beszélek.” (Jn 7,16) Isten akaratát cselekedni itt nem morális vagy vallási előírások betartását jelenti, hanem a szavak eredetének, végső soron magának Jézusnak a felismerését.⁴⁶ Jézus Istenhez való viszonyának (Jn 8,55) drámai ellentétje a vádlók helyzete (Jn 7,19).⁴⁷ Nikodémus – a Jézust vádló elit tagja – (Jn 7,51; vö. MTörv 1,16)⁴⁸ más megvilágításba helyezi a farizeusok megbélyegző mondatát: „ez a népség, amelyik nem ismeri a törvényt, átkozott (ἐπάρατος)” (Jn 7,49). A jánosi ironia más alanyt hallat az olvasóval, mint amit a beszélő szándékolt.⁴⁹ A törvénytelenésgből nem (áldás)

⁴⁵ תְּחִלָּה הָעַלְוִים חִיִּיִּים קָנָה, תּוֹרָה דְּבָרֵי קָנָה https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1?lang=bi [Utolsó megtekintés ideje: 2019. január 16.]

⁴⁶ Jn 6,40: „Mert Atyám akarata az, hogy mindenkinek, aki látja a Fiút és hisz benne, örök élete legyen; és én feltámasztom őt az utolsó napon.”; vö. RUDOLPH SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 2., Brescia 1977, 251.

⁴⁷ Jn 8,55: [Istent] „ismerem és tanítását megtartom”; Jn 7,19: „Senki közületek nem cselekszi a törvényt”.

⁴⁸ Vö. még R. Eleazar véleményével (*m. Rabbah Ex 21,3*): „Ha egy halandó nem hallgatja meg egy ember igazsága mellett felhozható érveit, nem mondhat ítéletet.” Idézi RAYMOND E. BROWN, *Giovanni*, Assisi 1979³, 421.

⁴⁹ Az ἐπάρατος újszövetségi hapax. A Törvényt megszegőket sújtó átokszakszok tekinthetők háttérnek (MTörv 27,26; 28,15): „átkozottak, akik parancsaidtól eltérnek” (Zsolt 119,21); G. NOLLI, *i. m.*, 290.

élet, hanem halál (átok) fakad: „Miért akartok engem megölni?” (Jn 7,20)

Jézus a benne hívő zsidók számára a tanítványság feltételét fogalmazza meg: „ha megmaradtok tanításomban” (Jn 8,31; vö. Jn 5,39). Ezt a tanítást azonosítja azzal, ami életet ad (Jn 8,51–52; vö. Jn 5,39). Ehhez a szóhoz való viszonyulás sorsdöntő. Nem Jézus ítéli el a világot (Jn 12,47), de az Isten Szavához való viszonyulás élet-halál kérdése (vö. MTörv 5,15–20). Isten szava az örök élet forrása (Jn 12,39). Isten dicsősége – jelenléte Szava által – Jézus személyével új dimenziót nyert.

4. Meglátni Isten dicsőségét (Jn 11,4.40)

Lázár története Isten hitben meglátható dicsősége keretébe ágyazott elbeszélés (Jn 11,4.40).⁵⁰ A halállal való szembenézés története. Mint Kánában, itt is időutalással találkozunk: Jézus két napig vár (Jn 11,6), majd – ti. a harmadik napon – elindul, hogy felébressze Lázárt az álmából. *Elindulása*, elmenetele (ἄγω – Jn 11,11.15.16) a halált újjáteremti, átalakítja (Jn 11,11). Az ἄγω (vezet, irányít, elvisz) ige különös szálon vezeti az evangélium történeteit: Jézus első követőinek a csatlakozásától (Jn 1,42) egészen odáig, míg Pilátus bírói székbe nem ül (Jn 19,13). Miközben Jézust akarják, majd elő is vezetik, hogy ítélkezzenek felette (vö. Jn 7,44–45; 18,13; 18,28; 19,13),⁵¹ ő nem az események tehetetlen elszenvedője, hanem az Atya iránti szeretetből és az Atya szándékának megfelelően cselekszik (Jn 14,30–31). Látszólag Jézust vezetik az ítélet felé, valójában ő az, aki vezet (vö. Jn 10,16). Fölötte nincs hatalma a világ fejedelmének (Jn 14,30), de általa valósul meg az ítélet a világ felett, hogy felmagasztalva mindent magához vonzzon (Jn 12,31–32).

Jézus a szeretett barát (ὁν φιλεῖς) betegségének hírére kijelenti: „nem válik halálára, hanem Isten dicsőségére, hogy az Isten Fia meg-

⁵⁰ Harmadszor Jn 12,41-ben Izajásra utaló kijelentésben szerepel: „látta Isten dicsőségét”.

⁵¹ Szintén jogi, ítélethozatalt jelentő kontextusban szerepel – de nem Jézussal kapcsolatban – Jn 8,3 és 9,13 versekben.

dicsőüljön általa (δι' αὐτῆς)⁵².” Mondhatnánk egyszerűen, hogy klasz-szikus csoda, amelyben feltárul Isten ereje és hatalma.⁵³ Ám érdemes árnyalnunk a közelítést. Jézus imája Jn 5–8 idevágó szakaszainak témáját eleveníti fel: Jézus vágya a halállal szembenézve, „hogy higgyék, hogy te küldtél engem” (Jn 11,42). A φιλέω, amellyel Jézus Lázárt szerette (Jn 11,3.36; vö. még Jn 11,15) ugyanaz a szeretet, amellyel az Atya fordul a Fiú és a tanítványok felé (Jn 5,20; 16,27), és amely Jézus és tanítványai között él. Az a szeretet, melynek legteljesebb kifejezése a barátokért odaadott élet (Jn 15,13.14.15; 16,27; 20,2). Jézus „szerette Mártát, meg a nővérét, és Lázárt. Amint *tehát* (ὥς οὖν) meghallotta, hogy beteg, ott maradt még két napig” (Jn 11,5–6). Ez a szeretet kétnapi várakozásának indoklása. Jézus kiáltása, amely előhívja a sírból a holtat (Jn 11,43), Jn 5,26–30 reminiscenciája.⁵⁴ Ez a betegség Isten és a Fiú dicsőségére szolgál: jele és meghirdetője annak a nagyobb szeretetnek, amely az Atya és a Fiú örök kapcsolata, és amely önmaga odaajándékozására kész. És amely felülmúlja a halált. Lázár történetének végkifejlete több közös elemet mutat Jn 20 elbeszélésével: Jézus megrendülése mint előzmény (ταράσσω – Jn 11,33; 12,27); a gyász (Jn 11,33; 20,11.13); a sír kővel fedve, illetve a kő elhengerítése (Jn 11,38–39; 20,1); a hová tetté(te)k? kérdés (Jn 11,34; 20,2.13.15); a golycsok (Jn 11,44; 20,6–7),⁵⁵ a néven szólítás (Jn 11,43; 20,16). Lázár Isten dicsőségére szolgáló esete Jézus „szimbolikus kivégzéséhez”⁵⁶ vezet, illetve Jn 11,2 már Jn 12 betániai megkenésére, s azon keresztül

⁵² Kétértelmű ez az „általa” (δι' αὐτῆς), tekintettel a *fem.* névmásra: utalhat a dicsőségre (ή δόξα): a betegség által feltárul Isten dicsősége, amely Jézus dicsőségét tárja fel. De általában a betegségre (ή ασθένεια) értik: vagyis a betegség Jézus dicsőségére szolgál, és az ő dicsősége által Isten dicsősége nyilvánul ki. Így R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 2., i. m., 535. „Isten [...] a Fiú tettén keresztül akarja kinyilatkoztatni önmagát.” Vö. még G. NOLLI, i. m., 411.; R. E. BROWN, i. m., 561.

⁵³ Vö. R. E. BROWN, i. m., 567.

⁵⁴ Uo. 568.

⁵⁵ Vö. FRÉDÉRIC MANNS, *A húsvéti jelenet margójára* (ford. SZATMÁRI GYÖRGYI), in Uő, *Bibliai szövegek értelmezése a zsidó és keresztény hagyományokban*, Budapest 2013, 123–127.

⁵⁶ Charles Dodd értékelését idézi F. MANNS, *A Jn 11 midrási olvasata*, i. m., 227.

(vö. *Jn* 12,7) Jézus temetésére utal. Így *Jn* 11 a fenti formai párhuzamokkal Jézus Passióját közvetlenül előkészíti. Mi és miért történik?

Jézus imája: „Én ugyan tudtam, hogy mindenkor meghallgatsz, csak a körülálló népért mondtam, hogy higgyék, hogy te küldtél engem.” (*Jn* 11,42) Aki hisz, az látja meg a dicsőséget, ami ebben a kapcsolatban rejlik (*Jn* 11,40). Bármit kér Jézus, tudja, hogy meghallgatásra talál: szünetlenül ebben a meghallgatásban van, mert ő és az Atya egy (*Jn* 10,30). Amint Jézus az Atya tetteit teszi, és tudja, hogy meghallgatott, úgy majd elmenetele, amely életre kelti a holtakat, azt is eredményezi, hogy tanítványai ugyanazokat tegyék – sőt nagyobbakat –, mint ő. Sőt, azt ígéri, hogy bármit kérnek majd az ő nevében, ő megteszi, „hogy az Atya megdicsőüljön a Fiúban” (*Jn* 14,12–14).⁵⁷ Majd később így szól: „Azon a napon kértek majd az én nevemben, és én nem mondom majd nektek, hogy kérni fogom az Atyát értetek, ugyanis maga az Atya szeret titeket (φιλεῖ ὑμᾶς), mivel ti szerettetek engem (οἱ ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε), és hittétek, hogy én Istentől jöttem.” (*Jn* 16,26–27). „Azon a napon”, amikor felismerik Isten különleges baráti szeretetét, és képesek lesznek ezzel a szeretettel fordulni Jézus felé, akkor már nem kérdezik Jézust (*Jn* 14,23). Tudni fogják, ami most még kérdéses: „Nem hiszed, hogy az Atyában vagyok és az Atya énbenem?” (*Jn* 14,10,20).

Kána az embertől kérve kérdezett: „tegyétek meg, bármit mond nektek!” Készek-e az Atya Jézus által közvetített akaratának elfogadására? Készek-e a felkínált benne lét, vele lét befogadására? Itt az embernek ígérve bátorít: „Akkor majd” közvetlenül fordulhatnak az Atyához a Fiú nevében: „bármit kértek az én nevemben” (*Jn* 14,23; 15,7,16). A Fiú-küldött küldetése a „benne lét” egységében valósul meg (*Jn* 14,20). Ez a „benne lét” alapja és lehetősége annak, hogy az „ő nevében” kérjenek. Cselekvésük e benne létben és csak az által lesz Jézus „tevékenységével” egységben (*Jn* 14,13; 15,5.10–11), az ő szeretetben megnyilvánuló akaratával összhangban. Ha pedig „sok gyümölcsöt hoztok és tanítványaim lesztek”, az Atya „azáltal dicsőül meg” (*Jn* 15,8).

⁵⁷ R. E. BROWN, *i. m.*, 567.

Az említett „az a nap” a „harmadik nap” szinonimája, mely a zsidó hagyományban az Isten által gyorsan elhozott, nem remélt üdvösség ideje, amint arra a kánai elbeszélésnél már utaltam. Ezzel összefüggésben Manns négy, a Kr. e. 2. századtól egymással összekapcsolódó motívum jelenlétét mutatja ki *Jn* 11 háttérében: Izrael szétszóródott gyermekeinek összegyűjtését (*Jn* 11,52; vö. még 18,14), a holtak feltámadásának és a Messiás napjának témáját, Efraim Messiásának alakját, aki meghalt és nem kért mást, csak életet (b. Szukka 52a). A negyedik téma a négy kulcs Isten kezében: „az eső, az étel, a sírok és az élet kulcsai.”⁵⁸

A Frédéric Manns által megvilágított háttér fényében a betegség „Isten dicsőségére vált, hogy megdicsőüljön általa az Isten Fia” (*Jn* 11,4). Tehát a jel e betegség kapcsán – és a fejezet 20. fejezettel mutatkozó párhuzama által – tárja fel, hogy Jézus az, aki Isten szétszóródott népét összegyűjti, életre kelti. Isten dicsősége egy közösség, amely majd „azon a napon”, vagyis Jézus kereszttjéről nyeri fundamentumát (*Jn* 19,25–27) és túllép Izrael határain.⁵⁹ Jézus nyitja meg „JHWH kincstárát”, nála van az élet kulcsa, ami Jézus istenségét is jelenti (vö. *Jn* 11,25–26). Isten dicsősége az emberré lett Fiú, Efraim halandó Messiása, akinek kérése meghallgatásra talált: hatalma van odaadni és újra visszavenni életét (*Jn* 10,17). „Ha hiszel, meglátod Isten dicsőségét”: meglátod a halált legyőző életet (*Jn* 11,40; vö. *Jn* 20,28–29).

5. Ismerje meg a világ

Természetesen a negyedik evangélium dicsőségről szóló szemléletéhez hozzátartozik a „felemeltetés”, felmagasztalás témája és Jézus „királyi” bemutatása. E szemlélet háttérében rajzolódnak ki azok a szakaszok, amelyek Jézus megdicsőülését „órájával” kötik össze. Jézus kereszthalála és feltámadása (átmenetele e világból az Atyához [*Jn* 13,1]) az Emberfia megdicsőülése (*Jn* 12,23; 13,31), ami feltétele a Lélek ajándékának (*Jn* 7,37–39), Jézus tettei és szavai megértésének (*Jn* 12,16; vö. *Jn* 14,26). A megdicsőíteni (δοξάζω) ige jelenléte intenzívebbé válik

⁵⁸ F. MANNS, *A Jn 11 midrási olvasata*, i. m., 226–251.

⁵⁹ Uo. 227–234.

a 13. fejezettől, és kölcsönösségben megnyilvánuló jellege is hangsúlyosabb: Isten megdicsőül az Emberfiában, az Emberfia Istenben (*Jn* 13,31–32); az Atya megdicsőül a Fiúban, aki az Atyában van (*Jn* 14,20); a Lélek megdicsőíti a Fiút azáltal, hogy „azt jelenti ki, amit hall” (*Jn* 16,13–15). A Lélek tehát azt nyilvánítja ki, ami a Fiúé, de a Fiúé az, ami az Atyáé. E kölcsönösséget kifejező szakaszok tetőpontja Jézus Atyához forduló imája (*Jn* 17,1.4.5.10). Jézus imádkozik önmagáért (*Jn* 17,1–5), közvetlen tanítványaiért (*Jn* 17,6–19) és a hívők későbbi nemzedékeiért (*Jn* 17,20–26).⁶⁰ Imádsága elején küldetése beteljesítéséről e szavakkal vall: „Megismertettem nevedet az emberekkel, akiket a világból nekem adtál.” (*Jn* 17,6) Izajás könyvében Isten azáltal dicsőül meg, hogy megdicsőíti Izraelt, tehát Izrael (a közösség) dicsősége Isten dicsősége (pl. *Iz* 44,23; 60,1–2.7.9.21). *Jn* 17,2 választottja „minden test”, a világ. Ők a címzettjei annak, hogy megismerjék az igaz Istent. Az örök élet ez: a visszanyert kapcsolat.⁶¹ A Fiú a tanítványoknak mindent, amit az Atyától kapott, feltárt és átadott (*Jn* 17,7.10), hogy bennük dicsőüljön meg (*Jn* 17,22–24):

„Azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, átadtam nekik, hogy egy legyenek, ahogyan mi egy vagyunk. Én őbennük, te énbennem, hogy tökéletesen egy legyenek. Ismerje meg ebből a világ, hogy te küldtél engem, és szeretted őket, mint ahogy engem szeretted. Azt akarom, hogy ott legyenek velem, ahol én vagyok, hogy lássák dicsőségemet, amelyet nekem adtál, mert szeretted (ἡγάπησάς) engem a világ teremtése előtt.”

Ez az újjáteremtett kapcsolat megjelenítője a világban szemlélt Fiú kapcsolatának az Atyával: a világban, de nem a világból vannak (*Jn* 17,14; vö. 18,37).

⁶⁰ C. H. Talbert *Jn* 13–17 szövegségi kontextusban értelmezéséhez a következő motívumokat említi: közös étkezés; Isten jelenléte; Isten ismerete; parancsok megtartása; kiválasztás; Isten vezetése; öröm (főleg *MTörv*, de *Kiv* és *Lev* is szolgál példákkal). Vö. C. H. TALBERT, *i. m.*, 140.

⁶¹ CRAIG S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 2., Peabody 2003, 1052–1054.

Isten Ige-Fia embersége által a teremtett világba helyezi Szent Jelenlétét. Jézus *elérkezett órájának* nézőpontjából szólal meg (Jn 17,1), „a dicsőséget a legutolsó helyen keresi, ahol a világ várná”.⁶² Az Izraelt a Jelenlét által átjáró méltóság elhatol a leggyalázatosabb helyig, hogy megtisztítsa, Isten Neve helyévé tegye azt (Jn 17,6,26; vö. 12,28), „hogy az a szeretet, amellyel engem szeretted, bennük legyen, és én őbennük” (17,26). A dicsőség kinyilvánulásának egyik központi gondolata tehát a felemeltetés. Koester azonban figyelmeztet, hogy a dicsőség (megdicsőülés/megdicsőítés) ennél tágabb jelentésű a negyedik evangéliumban, hiszen az Jézus egész működését is jellemezte, és mert a tanítványokon keresztül folytatódik.⁶³

6. Életre ítélő hatalom (ἐξουσία) és Istent dicsőítő halál

Lázár „betegsége” Isten és Isten Fia dicsőségére lett, feltárva Jézus élet fölötti hatalmát (Jn 5,24,28; 11,43): „hatalommal ruháztad fel őt minden test fölött, hogy mindenkinek, akit neki adtál, örök életet adjon” (Jn 17,2). Ez a hatalom az, amelyet maga Jézus is „kap” az Atyától: arra, hogy ítéletet tartson, „mivel ő az Emberfia” (Jn 5,27); arra, hogy ezt az ítéletet azáltal valósítsa meg, hogy szabadon odaadja és visszavegye életét (Jn 10,18); arra, hogy önmaga odaadása által örök életet adjon mindenkinek, „akit neki ad az Atya” (Jn 17,2), vagyis azoknak, akiknek megadta az Atya, hogy Jézushoz menjenek, benne higgyenek. A nála lét, benne maradás e hatalom kibontakozásának az Atya dicsőségét szolgáló közege: „Azáltal dicsőítettett (ἐδοξάσθη)⁶⁴ meg Atyám, hogy sok gyümölcsöt hoztok, és tanítványaim lesztek.” (Jn 15,8) Azonban ez csak a kölcsönös „benne” lét által lehetséges: „Aki bennem marad, és én őbenne, az bő termést hoz, mert nálam nélkül semmit sem tehettek.” (Jn 15,5; kiemelés Sz. Gy.) A tanítványok helyzete „olyan” lesz, mint a Fiúé, akinek a cselekvése – a maga szabadságában – az Atya ál-

⁶² C. S. KEENER, *i. m.*, 1052.

⁶³ C. R. KOESTER, *i. m.*, 237.

⁶⁴ Az ἐδοξάσθη P. aor formája vagy prolepszis, vagy a szerző Húsvét utáni nézőpontjának jele, vagy pedig a tanítványok és Jézus küldetésének egysége jut kifejezésre benne. G. NOLLI, *i. m.*, 567–568.

tal való cselekvés: „A Fiú nem tehet magától semmit, hanem csak azt, amit lát, hogy az Atya cselekszik. Mert amiket ő tesz, azokat cselekszi ugyanúgy a Fiú is.” (Jn 5,19.30; *kiemelés Sz. Gy.*) A Fiú Atyával cselekvése az Atya szeretetéből fakadt. Most Jézus tanítványainak mondja: „Ahogy engem szeretett az Atya, úgy szerettelek én is titeket.” (Jn 15,9)⁶⁵ Megmaradni ebben a szeretetben a „parancsok megtartása” által lehet, azáltal, ha Jézus szavai bensővé, sajátjává lesznek: „igém tibenetek maradnak” (Jn 15,7.10), azok az igék, amelyek életet adnak, újjáteremtenek, teremtenek. „Nélkülöm (χωρίς ἐμοῦ) semmit (οὐδέν) nem tehettek.” (Jn 15,5) – az Ige nélkül, amely nélkül (χωρίς αὐτοῦ) „semmi sem (οὐδὲ ἔν) lett (ἐγένετο), ami lett. Benne élet volt.” (Jn 1,3–4) Egy előljáró (χωρίς), ami az evangéliumnak csak ezen a két helyén fordul elő, talán nem súlyos érv. Mégis figyelemre méltó, hogy ahol másodszor jelenik meg, ott az az Atyával egységben cselekvő Fiú hagyatéka a tanítványok számára. Annak a Fiúnak (szőlővessző) a kapcsolatát írja le a tanítványokkal, akinek Atyában (szőlőtő) forrászó (vö. Jn 5,26!) élete a teremtő Ige lényegileg Istenre irányuló kapcsolata (Jn 1,1). Talán nem az újjáteremtett ember alakját rajzolja meg,⁶⁶ akiknek így „hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek”, „Istenből születettek” (Jn 1,12–13; vö. Jn 3,3)?

Az Atyának a tanítványi közösség életében hatékonyan megnyilvánuló dicsőségének gondolata a szeretetparancs jánosi kifejtésébe illeszkedik (Jn 15,1–17). A parancsok megtartása és a baráti szeretet a rabbinikus irodalomban is társul, mi több, a Tóra nyilvános felolvasása a menyegző öröméhez hasonlítható (Én. Rab. 4,11).⁶⁷ Ennek az örömnak a remé-

⁶⁵ Jn 15,9 nem csupán a szeretet módját jelzi, hogy példát adjon a tanítványoknak, hanem okát is, a megelőző szeretetet: az Atya szeretetét a Fiú iránt, a Fiút a tanítványok iránt, melyben megvalósul Isten világ iránti szeretete (Jn 3,16). A szeretetparancs azt jelenti, hogy Isten engem elérő szeretete azt ébreszti bennem (mint válasz), hogy az Ő módján szeressem a másikat; vö. JOHN PAINTER, *Identity in the Fourth Gospel*, in *The Covenant Quarterly* 72/3–4 (2014), 249.

⁶⁶ Akiknek Jézus megdicsőülése által adatik majd a Lélek (Jn 7,37–39). A Lélek ajándékozása, parancsok megtartása és a szeretet témája alapján Talbert a király (felettes – vazallus) motívumát fedezi fel Jn 15,1–17-ben, különösen 2Kir 11,17; 23,3 szakaszra alapozva; C. H. TALBERT, *i. m.*, 143–144.

⁶⁷ C. S. KEENER, *i. m.*, 1004, különösen 155. lábjegyzet; 1012.

nyében (Jn 15,11; vö. 3,29) hívja meg Jézus a tanítványokat az ő, barátiért (φίλος) életét adni kész szeretetéhez mérhető szeretetre (Jn 15,12–17; vö. 16,24; 17,13). Isten barátainak egyik „archetípusa” Ábrahám, aki bízott az Úrban, s inkább barátja, mint szolgája az Úrnak (Iz 41,8; vö. Jn 15,15). A másik Mózes, aki látta Isten dicsőségét (Kiv 33,11). Az ő alakjának előterében a tanítványok egyfajta új Mózesként jelennek meg, akik barátként szemlélhetik Jézusban Isten dicsőségét (vö. Jn 1,14).⁶⁸

A barátság és Isten dicsőségének témája a Feltámadott harmadik megjelenésének egyik epizódjában jelenik meg (Jn 21,15–19). A szeretetről zajló párbeszéd a Feltámadott és Péter között a felhívással zárul: „Kövess engem!” A Péter szeretetére kérdező párbeszédben⁶⁹ az ἀγαπάω (Jn 21,15.16) és φιλέω (Jn 21,15.16.17) a kutatókban olykor az előbbi javára szóló összehasonlítást váltja ki.⁷⁰ A φιλέω ige jánosi megjelenései ezt cáfolni látszanak. A φιλέω ige írja le Jézus Lázár iránti szeretetét (Jn 11,3.36; vö. Jn 11,11: φίλος). Ugyanezzel a szeretettel fordul az Atya a Fiú és a tanítványok felé (Jn 5,20; 16,27), és ez él Jézus és tanítványai között (Jn 15,13.14.15; 16,27; 20,2). Úgy tűnik, a tanítványainak példát hagyó Jézus a barátság képével a világ „barátságával” (vö. Jn 15,19; 19,12) szemben mondja ki az *agapé* lényegét. A Feltámadott háromszor megismételt kérdése Péterhez ebben a megvilágításban az, hogy vajon él-e benne az „ahogy én szerettelek (καθώς ἠγάπησα) titeket” (Jn 15,12) kinyilvánított példája? Az evangélista értelmezésében Péter végső válaszát Jézus példáját követő, Istent dicsőítő halála adja meg (Jn 21,19.22; vö. Jn 13,37).

⁶⁸ C. S. KEENER, *i. m.*, 1013.

⁶⁹ A továbbiakban rövid összefoglalás szerepel a következő tanulmány egy részletéről: SZATMÁRI GYÖRGY, „Aki ebből eszik...” (Jn 6,50–51). Az *eledel motívuma a Negyedik Evangéliumban*, in VÁRNAI JAKAB (szerk.), *Az Eucharisztia. Konferenciakötet* (Sapientia füzetek, 33), Budapest 2019, 9–43, különösen 16–18.

⁷⁰ Pl. JOHN HENRY BERNARD, *Gospel according to St. John*, Vol. 2., Edinburgh, 1963, 704–705; BOLYKI JÁNOS, „Igaz tanúvallomás.” *Kommentár János evangéliumához*, Budapest 2001, 537. Jogos ellenvetéssel él Keener, aki annak a 18–19. századtól elterjedt nézetnek a hibás voltára is rámutat, mely szerint az ἀγαπάω a profán irodalomban nem ismert bibliai kifejezés volna. Többekkel egyetértve a két ige kölcsönös felcserélhetősége mellett foglal állást; vö. C. S. KEENER, *i. m.*, 1235–1236.

Zárszó

A *Jn* 1,14-ben másodszor megjelenő $\sigma\alpha\omicron\varsigma$ (vö. *Jn* 1,13) Dorothy Lee megfogalmazásában „teremtő és újjáteremtő. János a *Logosz* testét annak látja, ami az Isten és emberiség közötti szakadékot áthidalja. [...] Az üdvösség a halandó test és halhatatlan dicsőség (δόξα) azonosságában történik...”⁷¹

A negyedik evangéliumban Isten dicsősége nem elsősorban a hatalom tekintélyével fellépő uralkodó jellemzője, hanem teremtő, újjáteremtő, élő és elevenítő kapcsolat, ami olyan szeretetként, barátsággként nyilvánul meg,⁷² amely képes szembenézni a halállal, amely felvállalja azt, ami emberileg a legmegvetendőbb, és jelenlétével magasztossá teszi a gyalázat keresztyét. A *Shekina* Isten méltóságteljes megjelenése, leereszkedése az emberek közé, Izrael körében vagy a Szentélyben (pl. *MTörv* 12,11) lakozik.⁷³ Az Ige „köztünk sátorozása” a világot és a világban, nem a világból élő közösséget „teremtette” a dicsőség jelenlétének helyévé, a színeváltozás hegyévé. Nem szűnt meg ezzel a világ gyöngesége, elutasítása, ellenállása. Nem ért véget a „sötétség”. Jézus imádáságában a tanítványok után a világért *könyörög*.⁷⁴ Átadott mindent tanítványainak, akik „nélküle semmit nem tehetnek”. Jézus ajánlja a világért reményét is, amelyet az Atya és a tanítványok kezébe helyezett.

⁷¹ D. A. LEE, *i. m.*, 102.

⁷² Vö. MARGARET PAMMENT, *The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983), 14.

⁷³ K. KOHLER - L. BLAU, *i. m.*

⁷⁴ J. PAINTER, *i. m.*, 258–259.

MARTOS LEVENTE BALÁZS

„Vidimus gloriam eius.”

A biblikus teológia célja és feladata Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájában

A teremtés szépségének, illetve Isten dicsőségének teológiai olvasata a 21. században aligha képzelhető el Hans Urs von Balthasar munkásságának méltatása, illetve recepciója, megfontolása nélkül. Trilógiájának, három egyenként is sok kötetes gondolatfolyamának első nagy része magyarul *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika* címet viseli.¹ Ennek harmadik részében két olyan kötetet is találunk, amelyek az *Ószövetséggel*, illetve az *Újszövetséggel* foglalkoznak, s Balthasar felfogása szerint a tematika szellemi középpontját alkotják. Balthasar itt bibliai teológiai összefoglalót készít, nem a fogalom rendszerező, teljességre törekvő értelmében, hanem a dicsőség fogalma köré szervezve meglátásait.

Szeretném ezt a két kötetet ismertetni úgy, hogy valamelyest érthetővé váljon helyük Balthasar gondolkodásában, illetve hogy hasznot merítsünk belőlük saját biblikus teológiai gyakorlatunk, megértésünk szempontjából. Ebben a tanulmányban csak arra lesz mód, hogy a bázeli teológus rendszerét vázoljuk, s talán néhány eredeti meglátását ismertessük. Eszmefuttatásunk mintegy konkrétciója annak a korábbi gondolatmenetnek is, amelyben Balthasarnak a *Bibliával* kapcsolatos hermeneutikai elveit igyekeztünk bemutatni.² Ezzel együtt is megma-

¹ HANS URS VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika I. Az alak szemlélése* (ford. GÖRFÖL TIBOR), Budapest 2004.

² Vö. MARTOS L. BALÁZS, „Hans Urs von Balthasar a Szentírásról. Néhány szempont”, in *Communio*, 3–4 (2018), 36–46.

rad annak a veszélye, hogy vázlatunk nehézkessége képtelen lesz Balthasar gondolatainak ívelését, valójában azt mondanánk, szárnyalását követni és visszaadni, pusztán már azért is, mert kevésbé ismeri azt az igen gazdag szellemi örökséget, amellyel a szerző kimondatlanul is eleven párbeszédet folytatott. Amit itt leírunk, a szó legközvetlenebb értelmében, szükségképpen és bevallottan „tanulmány”, vagyis annak jelenlegi képe, amit „eddig” és „már” meg tudtunk tanulni Balthasartól.

1. A „teológiai esztétika” célkitűzése és néhány alapvonása

Ahogy látni fogjuk, Balthasar igen következetes gondolkodó, aki alapvető szempontjait végig megőrzi sokféle szétforgácsoló vagy a helyzetet bonyolulttá tevő tényezővel szemben is. Éppen ezért az itteni belátások közvetlenül vagy áttételesen visszatérnek a biblikus részben is. Balthasar eszmefuttatásának bevezetőjére alapozunk, s abból hosszabban idézünk is.

1.1. Igazság, jóság és szépség egységben

A *Herrlichkeit* első kötetének bevezetőjében Balthasar először is kifejti, miért tartja szükségesnek a szépség teológiai értékelését, az általa teológiai esztétikának nevezett út bejárását. A szépség ragyogása betölti a léte, ám a gondolkodás és a hit a modern világban mintha lemondana a szépség felfogásáról. Márpedig a szépség nélkül az igazság és a jóság is kárt szenved.

A filozófia, mondja Balthasar, csak eszmélkedésének végén jut el a szépség taglalásához, az egzakt tudományok pedig, s velük a konkrétumokban gondolkodó, gyakorlatias elme, szem elől tévesztik az egész átfogó egységének ragyogását. Az igazság, amelyre az elme legvalóságosabban tör, végül mindig az egész igazsága kell legyen, „amely nem valami elvont mozzanat, hanem az Istent és a világot összekötő élő kapcsolat”.³ „A szépség az a szó, amelyet legelsőként kell kimondanunk” – írja Balthasar.

³ H. U. VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I, Az alak szemlélése*, 20.

„A szépségről beszélünk, amelyet már a vallás sem szeret, és nem is ápol... A szépségről, amelyben már nem merünk hinni, amelyet merő látszattá fokoztunk le, csak hogy könnyebben megszabaduljunk tőle, a szépségről, amely (ma minden erre mutat) legalább annyi bátorságot és döntésre való készséget követel, mint az igazság és a jószág, s amelyet nem lehet elszakítani két nővérétől, mert ha számúzzuk ezek társaságából, rejtélyes módon bosszút áll, és mindkettőt magával rántja.”⁴

A szépségre való reflexió tehát kezdettől fogva feladat és felelősség, mégpedig nemcsak a filozófia, hanem a teológia részéről is. Hogy a szépség „eleven kapocs” Isten és a világ között, azt valószínűleg már itt krisztológiai értelemben magyarázhatjuk, hiszen Balthasar számára Krisztus lesz Isten szépségének világban megmutatkozó valósága, illetve ennek teljessége.

A szépség megfontolása azért is felelősség, mert kezdettől fogva etikai-erkölcsi dimenziót rejt magában.

„A szépséget nélkülöző világban (...) a jószág vonzóereje is megfoghatkozik, s már nem olyan evidens, hogy az embernek mit kellene tennie... Abban a világban, amely már nem tartja magát képesnek a szépség elfogadására, az igazságot igazoló bizonyítékok már nem olyan következtetések, vagyis a szillogizmusok ugyan rendben zakatolnak, mint a rotációs gépek vagy a számológépek... de a következtetés maga is mechanizmus, amely már senkit sem ragad magával, a következtetésre már nem következik semmi.”⁵

Ezek a mondatok a 60-as években még mindent átható technikai fejlődés hitéről is szólnak, de arról a folyamatról is, prófétai erővel, amelyben az értelem- és igazságkeresés egyre kevesebbeket ragad magával, s amelyben olykor a teológia is lemondott vagy lemond a valóban termékeny tanúságtételről és világalakításról.

⁴ Uo. 20.

⁵ Uo. 21.

1.2. Az ember és a lét formája

De hogyan érinti a szépség az embert, hogyan kerül vele kapcsolatba? A szépség a megnyilatkozás minősége. Ez azonban, mint Balthasar később kifejti, egyfelől előre adott valóság, másfelől erkölcsi jellegű következmény és lehetőség. Mit jelent ez? A szépséggel kapcsolatos szavak a latin nyelvben az alakkal állnak összefüggésben, a *speciosus* a *species*-szel, a *formosus* a *forma*-val. A testi létezők eleve adottan fogadják el a testükben megnyilatkozó valóságukat, s bár ehhez leginkább az ember képes szabadon viszonyulni, ő sem egészen az. „Ennélfogva pedig – folytatja Balthasar az emberről szólva – mint egész nem a lét és a szellem ösképe, hanem képmás, nem őseredeti szó, hanem válasz, nem a beszéd alanyaként, hanem a kifejezettség állapotában létezik, s így a szépség törvényének felszólítása vonatkozik rá, de azt nem ő határozza meg saját magának. Nem lehetséges ezért más: a maga egészében, szellemként és testként Isten tükrévé kell tennie magát, s annak a transzcendenciának és ragyogásnak az elnyerésére kell törekednie, amely a világi létnek szükségképpen a sajátja, ha tényleg Isten képe és hasonmása, Isten szava és mozdulata, Isten cselekvésének gyümölcse és Isten drámája.”⁶ A keresztény élet alakot képez, vagyis egyéni életformát, hivatást, szolgálatot, küldetést és karizmát vállal. Ennek a keresztény alaknak az eredeti teljessége Jézus Krisztus, akinek alakját a keresztény a Lélek vezetésével közelítheti meg.

1.3. Az isteni kinyilatkoztatás alakja Jézus Krisztusban

De hogyan lehetséges ez? Az embernek gyakorolnia kell saját képességeit, hogy felismerhesse Krisztus alakjának szépségét, de ez még nem elég. Az embert Isten szabad elhatározással és szabad ajándékozással, kegyelemmel teszi képessé arra, hogy felismerje, miképpen mutatkozik meg számára Isten szépsége Jézus Krisztusban. „Isten megtestesülése teljes egészében beteljesíti a teremtetett lét ontológiáját és esztétikáját, amelyet egészen új, egészen mély formában, az isteni létre és isteni lé-

⁶ Uo. 23–24.

nyegre utaló nyelvként és kifejeződésként használ fel.”⁷ Jézus Krisztus „az Ige, a kép, Isten kifejeződése és exegézise, ő, aki emberként felhasználja a születés és halál között feszülő emberi történelmi egzisztencia teljes kifejező-készletét, minden életkort, minden életállapotot, az egyedüli és a közösségi léthelyzeteket, ő tesz tanúságot.”⁸

A keresztény „látás” alapvetően arra törekszik, hogy Krisztus páratlan alakját szemlélje, és a belőle fakadó arányokat tárja fel. Krisztust, aki „az, amit kifejez, vagyis Isten, de nem az, akit kifejez, vagyis nem az Atya”.⁹ Krisztust, aki sajátosan beteljesíti és felülmúlja az Ószövetséget. Krisztust, akiben jelen volt az istenség egész földi életében, akinek istenségét azonban csak utólag, a Lélek vezetésével értették meg teljesebben a tanítványai, s ennek hatására tettek róla tanúságot írásban is, szépségét, érthető egységét szavakba foglalva. Balthasar itt teszi először szóvá, hogy mit vár a *Szentírás* olvasóitól és értelmezőitől: ennek az őseredeti egységnek az őrzését, „a végleges formát nyert Ige” szemléletét.

Ez az elvárás újra az *Írás* hermeneutikájának néhány alapvonásához vezet minket. Nem a rekonstrukciók és elemzések, hanem az *Írás* egésze képes az alakot nyújtani: „Csakis maga az *Írás* rendelkezik azzal az erővel és tekintéllyel, hogy hitelesen utaljon a földre valaha is eljött legmagasabb rendű alakra, amelynek szuverenitásához az is hozzátartozik, hogy maga alkotja meg a kifejeződését biztosító testet.”¹⁰ (Vagyis itt a *Szentírást*, benne az evangéliumokat és az egész *Újszövetséget*.)

Jézus Krisztus alakja viszont éppen annak a történetnek a háttérében és attól elkülönülve ragadható meg, amelynek beteljesedése és felülmúlása. Már az *Ószövetség*, mondja Balthasar, különösen a bölcsességi iratokban, felmutatja azt a szemlélődő vonást, amely az esztétikai látásmódnak része, amely reflektál önnön szépségére Istenben.¹¹

⁷ Uo. 30.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 32.

¹¹ Uo. 41–44.

1.4. Észre-vevés és elragadtatás

„Csak az alakba rendeződött valóság ragad meg és ránt elragadtatásba, csak az alak révén csap le az örök szépség villáma.” Ezzel a mondattal még Krisztus alakjánál időz Balthasar, de egyben tovább is vezet esztétikájának egyik alapvető megkülönböztetéséhez. A szépet először is meg kell pillantani, észre kell venni, azaz be kell fogadni. Másodszor azonban a szép magával ragad, kiragad és kiemel önmagunkból.

A világi és a kinyilatkoztatott szépség kategóriáit termékeny kapcsolatban megőrizve Balthasar azt állítja, hogy a befogadás és az elragadtatás a hit közegében ugyanígy megkülönböztethető. Isten „odanyújt valamit” az embernek, akinek ezt be kell fogadnia, meg kell és meg szabad értenie, ez pedig, mármint Isten maga, magával ragadja az embert.

Balthasar a karácsonyi prefáció szövegét elemezve beszél erről a titokról: „*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc invisibilem amorem rapiamur*”. Egyrészt „elragadtatásról” (*rapiamur*), másrészt pedig a láthatatlan dolgok „szeretetéről” (*amor*) van szó. A prefáció szövege, emeli ki Balthasar, nem a *caritas*, hanem az *amor* szót használja, „hiszen az Isten által megmutatott valóság látása kiváltotta mozgásról van itt szó, az egész ember mozgásáról, aki önmagától elszakadva a látáson át a láthatatlan Isten felé mozog, olyan mozgásról, amelyet a 'hit' szó csak fogyatékosan tudna kifejezni, bár ez a hitnek voltaképpen 'életközege’.”¹² Ez az elragadottság nem pusztán pszichológiai valóság, hanem az egész ember létének mozgásba lendülése Isten felé, amikor „önmagától elszakadva Krisztusban Istenbe halad.”¹³ Isten megmarad láthatatlannak és titoknak, nem azonosítható megjelenésének dicsőségével, ugyanakkor mindig ezek által ragadja meg és hívja meg az embert a láthatatlan szemlélésére és az „ő irányába” élt életre.

Balthasar ezután merész, vagy inkább nagy jelentőségű lépéssel a hagyományos teológia két területéhez kapcsolja a „megpillantás” és az „elragadtatás” tematikáját: a fundamentális teológia „az önmagát kinyi-

¹² Uo. 114.

¹³ Uo.

latkoztató Isten alakjának észrevevéséről szóló tan”, a dogmatika pedig az elragadtatás tana, ahol az esztétika „Isten dicsőségének megtestesüléséről és az ebben részesedő ember felemeléséről szóló tan”.¹⁴

Itt újra érdemes megfigyelnünk, hogyan kapcsol össze, illetve hogyan tesz érthetővé Balthasar megközelítése olyan valóságokat a szépség mozzanatával kapcsolatban, amelyek egyébként valamiféle analógiában vagy pusztá fogalmi érintkezésben volnának értelmezhetők. Az „elragadás” felidézi számára a bűnből és halálból való feltámadást, a keresztények végső időben remélt elragadását az örökkévalóságba (vö. 1Tessz 4,17), illetve az előbbieket szerint azt a belső állapotot, amely hangozsgásként megkönnyíti a másikkal való azonosulást, a reá való figyelmet, a benne való gyönyörködést.

2. A teológiai esztétika felépítése

Röviden arról is szólnunk kell, hogy miképpen építi fel Balthasar a teológiai esztétikát konkrét módon. Bár az előbb is szóba került már az *Írás* szerepe, konkrétan látni fogjuk, hová is tartozik ez Balthasar gondolatmenetében.

Balthasar három részre osztotta fel művét. Az első rész „a teológiai megismerés kérdésével foglalkozik”, mégpedig szubjektív, majd objektív értelemben. Az első a megismerő, vagyis hitre hívott ember létállapotáról, a második a teológiai tartalmak objektív valóságáról szól. A műnek ebben a részében olvasunk bővebben Balthasar *Írás*-hermeneutikájának témáiról is. Balthasar a bibliai szöveg történeti elemzését elfogadja, de olyan egészként tekint a szövegre, amelynek feltétlen jelzett tartalma van, vagyis olyan valóságra utal, amely a szöveg történeti fejlődésétől függetlenül valóságos. A bibliai szöveg Balthasar számára sohasem válik pusztá megközelítési móddá; a „biblikus teológiák”, ame-

¹⁴ Uo. 117. Balthasar már a bevezetőben azt írta: „A szép megpillantásáról, észleléséről szóló tanítás és a szép elragadtató alakjáról szóló tanítás egymáshoz rendelődik, mivel senki sem képes ténylegesen megpillantani valamit, ha nem ragadtatik el egyben, és senki nem ragadtatik el, ha korábban nem vett észre valamit. Ez pedig igaz a hit és a kegyelem viszonyára nézve is, minthogy a hit átadja önmagát, s így megragadja a kinyilatkoztatás alakját, a kegyelem pedig már eleve felragadta a hívó embert az Isten világába.” (Uo. 14).

lyek az egyes szövegekre vagy szövegcsoporthoz jellemzően feltárhatók, mindig valós referencialitással bírnak, s ezért együtt is értelmezhetők, egyetlen nagy egész részei.

A második nagy rész (*A dicsőség felfénylése* II, 1 és II, 2) történeti elemzéseken keresztül közelít tárgyához. Azt bizonyítja, hogy a teológia történetében mindvégig jelen voltak azok a teológusok, s gyakran éppen a legnagyobbak, akik a szépség és a kinyilatkoztatás kapcsolatát felfedték, ezzel pedig megalkották a teológiai esztétika egyfajta tipológiáját, nyelvezetét, alaktárát. Ezeket a külön vizsgálódásokat Balthasar mindig hozzákapszolja a bibliai teológiához is: „Csak a bibliai teológia lehet zsinórmértéke a történelem során kibontakozó gondolatiságok egész gazdagságának...”¹⁵ Ez azonban nem egy fölöttes rendszer, hanem mindenkor érvényes tanúságtétel a Jézus Krisztusban megmutakozó képről, amelynek dicsősége más és más korban másként szólít meg. Vagyis a bibliai teológia mindig a Jézus Krisztusban megmutakozó kép biztosítója és biztosítéka kell, hogy legyen.

A harmadik rész célja (összesen öt kötetre tervezetten) „a filozófiai és a teológiai esztétika ütköztetése”. „Az isteni kegyelem rejtve ott hat a történelem egész terében, s ezért a mítoszokban, a filozófiákban és a költészetekben is ott rejtőzhet (belsőleg!) az isteni dicsőség megsejtése.”¹⁶ Ez teszi érthetővé és értelmezhetővé azt is, hogy a bibliai iratok is használtak és integráltak már létező vallási formákat, amit Balthasar elsősorban az ósatyákról szóló történetekben, a „salamoni humanizmusban” és a hellenista gondolkodás kérdésfelvetéseiben figyel meg. A keresztények feladata minden igazzal és széppel találkozva az, hogy „óvják a dicsőséget” folytonosan alámerülve „annak legbelső középpontjába, amit a Biblia az emberré lett Isten dicsőségének nevez”.¹⁷ Ebben a részben foglal el meghatározó helyet a bibliai teológia megközelítése, „Isten dicsőségének” bibliai kifejtése által.

Úgy tűnik, Balthasar sokszoros mozgásban és összetettségben keresi az állandót és egyszerűt: a történelemben mutatkozik meg a költők,

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika. III/2 kötet: Teológia 1. rész: Öszösvetség* (ford. GÖRFÖL TIBOR), Budapest 2013, 21.

¹⁶ Uo. 22.

¹⁷ Uo. 24.

gondolkodók, művészek sokféle alkotásának végső szépsége éppúgy, mint az Ó- és Újszövetség sajátos teológiai elv szerint érvényesülő, történeti összefüggésének rendszere. Az idők változásában bomlik ki és érhető el a szépség konkrét, evilági alakja, amelyet Jézus Krisztusban véglegesen, hozzá tartva pedig mintegy átmenetben ítél meg és minősít a történelemben megnyilatkozó Isten, akiről az Írásokban olvasunk. Céljához érkezett a dicsőség kinyilatkoztatása objektív értelemben, de a történelem menetében éppen ezáltal indult útjára ennek a kinyilatkoztatott dicsőségnek a megértése és tanúsítása, az idők végéig tartó folyamatként.

3. Isten dicsóságének értelmezése – a téma biblikus kifejtése Balthasar művében

Mit találunk immár a *Herrlichkeit* befejezésében, a szűkebben értett, s az egész folyamat csúcspontjaként értelmezett bibliai részben?

3.1. Az Ószövetségről

A két rész, az Ó- és Újszövetség taglalása meglehetősen különböző. Ha jobban megfigyeljük, az Ószövetség bemutatása szerkezetében jobban hasonlít az egyébként is ismert biblikus teológiai összefoglalókhoz. Balthasar nem törekszik a biblikus teológia rendszeres feldolgozására (ezt egyáltalán nem róhatjuk fel neki, inkább meg kell köszönnünk!), ám úgy tűnik, legszívesebben és leggyakrabban Gerhard von Rad nagy klasszikusára hivatkozik, s ennek mentén halad, a teológia történelmi kibontakozását szemlélve.

Az Ószövetség bemutatása Istenre és az emberre vonatkozó reflexióval kezd, amely Isten megjelenésének dialektikus módozatait s az ehhez használt fogalmakat írja le. „Az érzékelhető jelek dialektikája” jellemzi azokat a páros fogalmakat, mint a megjelenés és *kabód*, az ismerni és nem ismerni, látni és nem látni, alak és alakhiány, fénylő sötétség, lakóhely és esemény, végül maga a tűz. Az „isteni én” bizonyos tulajdonságokkal írható le, mint például hatalom, ige, szentség és név, arc. Amikor aztán az emberről, a dicsőség befogadójáról, megpillantójáról és észre-

vevőjéről van szó, a dialektika *történetté* alakul, az ószövetségi választott nép, a bibliai könyvek, valamint az Isten dicsőségéről szerzett és rögzített tanúság történetévé. Valójában a héber kánon menetéhez igazodva egyfajta történeti utat járunk be, amely megjeleníti az egyes könyvek vagy könyvcsoportok történeti összefüggését, az esetleges szerkesztői fokozatokat is, de elsősorban arra törekszik, hogy Isten megjelenésének módozatát, intenzitását, megfogalmazását, s az erre adott emberi választ összegezze.

Az ószövetségi rész Isten dicsőségének eredeti megnyilatkozásaként értelmezi a szövetségadást, a Sínai-hegyen történt megnyilatkozást. Az emberi oldal szempontjából tartja fontosnak a korábbi próféták, vagyis az általunk gyakran deuteronomista történetírásként ismert könyveket, amelyeket az emberi szabadság példájaként fog fel: Isten mintegy háttérbe húzódik, hogy teret adjon a szabadságra alkotott embernek. Saul, Dávid és Salamon történeteiben „a nagy világszínház” szinte Shakespeare-i alakjai elevenednek meg, az ember sajátos szellemi tágasságát éli és élheti, miközben Isten mintegy rejtetten van jelen.

Az ósatyák, és különösen is a próféták legfontosabb közös vonása az engedelmesség, amelynek terében új és új sajátos mozzanattal gazdagítják a dicsőség felfénylésének történetét. A fogság korszakához tartozó nagy változások érhetők tetten a szomorkodó Jeremiás, az Isten dicsőségétől megragadott Ezekiel vagy az Istennel perlekedő, Istentől próbára tett és őt próbára tevő Jób könyvében. Ezek a történetek Balthasar számára az emberi tapasztalatban is Isten szívét tárják fel. Azt készítik elő, hogy majdan érthető legyen, hogyan mutatja meg Isten az ő dicsőségét éppen elrejtettségében, éppen halálra sebződésében. Balthasar olvasatában minden mozzanatnak megvan a történeti értéke, de véglegesen minden a Fiúra irányul, ő teljesíti be és ő emeli magasabb szintre, ami itt történik. A zsoltárok könyve az elragadtatás és az ünneplés módján szól Istenről, de a legközelebb, mintegy az *Újszövetség* küszöbéig a Szenvedő Szolga képe jut.

A bölcsességi irodalom, a fogság utáni prófétaság és ennek könyvei Balthasar számára „hosszúra nyúlt félhomályt” jelentenek. A prófétaság ígéretei nem teljesülnek, az apokaliptika jövőbeni horizontra utalja Isten jelenlétét, a bölcsességi irodalom pedig, úgy tűnik, immanens boldogsá-

got keres. Balthasar úgy értelmezi a dicsőségnak ezt a halványulását (amely egyébként úgy megy végbe, hogy közben nagyon is sokat beszélnék Isten dicsóságáról), mint ami hiányában, vágyódásban tanúsodik Isten várható érkezéséről. Teret kellett adni, távolságot kellett hagyni, hogy a szemlélődő szellem befogadhassa a nemsoká megnyilvánuló teljességet.

Az a történet, amely az *Ószövetség*ben Balthasar rekonstrukciójában kirajzolódik, egyfajta hanyatlás története. Isten őseredeti tapasztalata ideálisabban és teljesebben mutatkozik meg a szövetségadásban, mint a prófétáknál vagy a bölcsesség korában. Mivel azonban az ember nem tudott ragaszkodni ehhez a teljességhez, a történetet Isten szabad elhagyatásából úgy folytatta, hogy ő „szállt le” az ember mélységébe. Isten nem a bűnös megsemmisítésével válaszolt a bűnre, ahogy azt a keleti mítoszokban jogszerűnek képzelték, hanem irgalmának kinyilvánításával, a hanyatló emberhez társul szegődve – „egészen a halálig, mégpedig a kereszthalálig”.

3.2. Az *Újszövetség*ről

Az *Újszövetség* esetében Balthasar olyan sűrűségről beszél, amely a történeti kifejtést lehetetlenné teszi, ezért más módszert keres. Itt nem a könyvek keletkezésének vagy a teológiai látásmód fejlődésének rekonstrukciója lesz irányadó, hanem az a gondolati rend, amelyet Balthasar már a bevezetőben kifejtett. Az Ige megjelent, a tanítványoknak meg kellett őt érteni, gyakran csak visszatekintve, majd ezt a megértést és ennek érvényes tanúsítását a cselekedeteikkel is követniük kell. Balthasar mintegy azt igyekszik megmutatni, hogyan illeszkedik egymáshoz a nagy újszövetségi hagyományrendszerek teológiai látása, hogyan bontakozik ki a sokféle különböző kifejezésben az Ige dicsőségének ragyogása.

A nagy egész megközelítését végül is három lépésben kínálja. Érdekes, hogy a kötet fejezetcímei itt latinra váltanak.¹⁸ Mintha maga is eltávolítaná, mintegy esztétikailag is kiemelni kívánná ezt a három, befeje-

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2 Theologie. Teil 2: Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.

ző mozzanatot, közelítve a liturgia tapasztalatához. „*Verbum caro factum*” – „*Vidimus gloriam eius*” – „*In laudem gloriae*”. Az első két kijelentést János prólógusából ismerjük, a harmadikat az *Efezusi levél*ből (Jn 1,14; Ef 1,6.12.14).

Az első fejezet a testi alakról, s az általa közvetített dicsőségről szól (*Verbum caro factum*). Itt a dicsőség „súlya” érvényesül, az ószövetségi dicsőség egyik eredeti jelentésének megfelelően, amelyet legalább egy helyen az *Újszövetség* is ismerni látszik (2Kor 4,17).¹⁹ Súlya van az időnek, Balthasar látásmódja szerint, amennyiben ez Jézus ideje, ahol megvalósult Jézus engedelmissége, mindaz, amit Isten minden időkre benne cselekedni akart. Az „egyház” és a „követés” idejében ezután éppen Krisztus idejének újdonsága válik hatékonnyá és termékennyé. Az egyház idejének valódi súlyát a Krisztus utáni feltétlen vágyakozás és hűség adja, amelyet az egyház a maga szentségében feltétlen szeretettel valósít meg. A hívők konkrét engedelmissége Krisztus követése által kap az időnek ebből a súlyából.

A dicsőség súlya különösen is fontos a kereszteseményében,²⁰ amikor Isten a Fiú engedelmisségében eléri és megéri a végső magányba, sőt halálba zárkózó bűnöst, amikor a Fiú magára veszi a bűnös tagadását, ugyanakkor a kicsinyek szegénységét és a próféták engedelmisségét is. A keresztes legsebbe és leginkább magával ragadó szépségben ragyog, hiszen a Fiú innen ragadtatik el a megdicsőülésbe, kiutat nyitva a mulandó szépség világából. A keresztesen hallgató Fiú minden teológiát a titok hallgatására, Isten legbelső csendességére emlékeztet.

A második mozzanat (*Vidimus gloriam eius*) a dicsőség felfedezése, utólagos megértése a Lélek terében, amelyet Balthasar főleg a jánosi és páli teológia alapján fejt ki. A látás és közvetítés, a megpillantás és szeretet most éri el csúcspontját. Ugyanakkor ide kapcsolódik a dicsőség

¹⁹ Érdekes még a Mt 26,7 kifejezése, amely szó szerint „*súlyos értékű*” kenetről beszél.

²⁰ Az *Újszövetséggel* foglalkozó kötet mottójául Balthasar Romano Guardini sorait választotta: „Olyan értelemben, amely sajátosan és egyedül reá vonatkozik, Isten valóban »sorsot« tapasztalja meg a világban. Ő maga olyan, hogy képes megtapasztalni ezt. És a tény, hogy ezt képes megtapasztalni, a végső dicsőség. Ugyanúgy az, mint hogy Isten »a szeretet«. Ezért a keresztes a végső jelkép. Aki a kereszteshez hozzányúl, az egész világot érthetlenségbe zárja.”

rejtőzködése. Jézus emberi életében, ahogy azt főleg a szinoptikusok leírják, a dicsőség rejtőzködik. Jézus emberi alakban él és tanít, ha kiváló tanítással és csodáktól övezetten is, de mégiscsak utólagos megértést követelve. A rejtett életre, amelyet a szinoptikusok leírnak, „rejtett feltámadás” következik, amelyet csak a hit ismerhet meg. A szeretet kinyilatkoztatása Jánosnál is megmarad rejtőzködőnek, amennyiben a hit szemei szükségesek a dicsőség látásához, a kinyilatkoztató pedig mindig rejtve marad az Atya iránti szeretetében.

Végül a harmadik egység a hívő válasza, a keresztyén erkölcsiség kezdete. A szépség magával ragad, elragad önmagunktól. A dicsőség itt azokban nyilvánul meg, akik hittek benne, s ezért dicsőíteni akarták őt. A keresztyén bekapcsolódik abba az önátadásba, amelyben a Fiú az Atyának adta magát testvéreiért. „Keresztyén szempontból a keresztyén ember csak akkor kerül kapcsolatba felebarátjával, ha »Isten félelmének« talaján megtapasztalt valamit az isteni szeretet egészen-más mértékéből, és megpróbálja, alázatosan, ennek a megvalósíthatatlan mértéknek megfelelően szeretni felebarátját.”²¹

3.3. Isten dicsősége

Hogyan érti és hogyan fejti ki Balthasar a dicsőség fogalmát? A válasz először is az, hogy nem törekszik ennek filológiai értelemben pontos ki-fejtésére, nem ez a célja. Nem a dicsőség teológiai fogalomtörténetét igyekszik feltárni, bár ennek történeti fejlődéséről világos képet alkot.

Miközben állandóan használja és értékeli is egy ilyen elemzés eredményeit, valójában alapvetően Isten istenségét érti a dicsőség alatt. Másfelől az isteni dicsőségnak az egyes szövegegységekben felvett értékét vizsgálja, azt a „felfénylést”, azt a ragyogást, amelyet az adott szakasz Isten megjelenésének egészéhez hozzáad. „Az »Úr dicsősége« helyett azt is mondhatnánk, hogy »Isten istensége«,” mondja.²² Isten dicsősége Balthasar számára végül is az, ahogy az ő szentháromságos belső szeretete megnyilvánul, ahogy érthetővé, befogadhatóvá teszi saját magát a világban, mint teremő és megváltó szeretet, mint fiúi szeretet az Atya

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Neuer Bund*, 12.

²² Uő, *A dicsőség felfénylése. Öszövetség*, 11.

és a világ iránt a Lélekben. Isten dicsősége előbb nyilvánul meg, s csak azután lesz érthető. Előbb és egyetemesen ragyog, és csak azután lesz kimondott és leírt szó. Előbb Ige öröktől fogva, s csak azután lett testté, hogy lássuk dicsőségét.

Mindez Balthasar számára nem elvont fejtegetés, hanem olyan evidencia, amely ma is igazolja magát az Istennel (kegyelemből!) lehetséges találkozás tapasztalatában. A dicsőség tapasztalásában Balthasar mindig Isten elsőbbségét és fenségét hangsúlyozza. „A mindenható Isten mondja ki szavait, és szavaiban megvan az erő ahhoz, hogy maguknál tartsák, sőt az engedelmesség válaszáig juttassák el az embert, aki nek teremtményisége alapjaiban megrendül, és aki fenyegetettségét látva hanyatt-homlok menekülni szeretne; ám az istenséggel való kezdeti összeütközéstől senki nem menekülhet: ki kell bontakoznia a megszólítás és ellenkezés egész folyamatában.”²³ Isten egészen szuverén módon van jelen az ember számára, s ez a szépséggel kapcsolatos alapvető emberi tapasztalat szerint nem is lehet másként. Csak ő lehet kezdeményezője a kapcsolatnak, csak ő adhatja meg, hogy közeledése befo gadható, szava felfogható, erre pedig valamilyen teremtményi válasz adható legyen. „A Biblia síkján ez (Isten egészen más mivolta) azt jelenti, hogy minél mélyebb találkozás adatik meg a teremtménynek Isten dicsóságával, annál inkább önmaga és minden teremtettség fölött álló fenségként kívánja magasztalni.”²⁴

Balthasar hangsúlyozza, hogy a dicsőség kinyilvánulásával együtt meg kell mutatkoznia Isten szentségének is. Ez pedig azt is jelenti, hogy az ember bűnösnek bizonyul, Istennek pedig szabadságában áll, és meg is teszi, hogy nemcsak egyenessé nyilvánítja az ember görbe útjait, hanem rendkívüli türelmével és aláhajlásával valóban egyenessé és igazzá is teszi az embert. Ezt szemlélni, mondja Balthasar, a teológiai esztétika végső kérdése, amelyre már csak az *Újszövetség* vet igazi fényt: Isten képmása, az ember, itt egy lesz Isten Igéjével. Jézus Krisztus maga lesz az az ember, aki egészen egy Istennel, s aki maga lesz a szövetség (*Zsid* 9,14–15), a kegyelem (*2Kor* 8,9) és az isteni igazságosság (*1Kor* 1,30).²⁵

²³ Uo. 13.

²⁴ Uo. 12.

²⁵ Uo. 17.

4. Összegző gondolatok

Balthasar következetesen jár el, amikor Isten megnyilatkozásának alakjáról értekezve, teológiai esztétikát építve Isten dicsőségének felfényléséről ír. Közvetítést keres és talál, ahogy arra gondolkodásának tárgya kényszeríti. Hű marad módszeréhez, amellyel a *Bibliát* teszi meg zsinórmértékül minden érvényes teológia számára, és a legközvetlenebb ó- és újszövetségi közvetítő fogalmat választja, a dicsőséget, amely Isten istenségét s az ehhez vezető végérvényes történeti kinyilatkoztatást is jellemzi Jézus Krisztusban.

A dicsőség felfénylésének bibliai szemlélése, amelyre korábbi elődök után közvetlenül Karl Barth is ösztönözte,²⁶ Balthasarnál a filozófiával és a művészettel való eleven párbeszédében valósul meg. Gondolkodásának komplexitása a szellemtörténet nagyjainak diszkurzív tárgyalásában, illetve a bibliai tartalmak tükröző megjelenítésében ragadható meg: előbbiekkal való párbeszédét dokumentálja saját szempontjai szerint készített összefoglalóiban, utóbbiakat viszont nem csupán összefoglalja, hanem tükörre és mértékké is teszi, hogy ezek által mutasson rá az emberi és hívő tapasztalat, illetve az egyházi hit tartalmaira. A hivatkozások és utalások tömege csak úgy értelmezhető, ha nem kifelé, hanem befelé mutató mozgásban látjuk. Nem a gondolkodás részekre bontó útjára, hanem a hit látásának végső egységére, szemlélésére hív, s ennek tapasztalatából él. A dicsőség felfénylésének történeti szemlélése a bibliai kinyilatkoztatást is olyan tapasztalatból született egésznek tekinti, amely minden történeti komplexitása ellenére az egy és örök Isten egyetlen valóságáról tanúskodik.

A biblikus teológia mint műfaj és mint a biblikus tudomány része sokat tanulhat Balthasartól. Elsősorban azt, hogy túl kell lépnie a pusztá fogalommagyarázatokon vagy a fogalmak történeti fejlődésének tárgyalásán. Ehhez olyan teológiai alapvetésre van szüksége, amelynek éltető középpontja van, amely megragad, amely teológiai értelemben szép, vagyis egészen Isten vonzásában él. Ez a megragadottság a kötelező és mechanikus fejtegetések rutinjának is ellensége, ugyanakkor, mint önmagán túlmutató és túllendülő szellemi hozzáállás a „világi” tapasza-

²⁶ Vö. H. U. VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése I, Az alak szemlélése*, 51–55.

lat minden regiszterére is nyitott, illetve minden részletére is fényt akar és tud vetni. A befogadás és a magával ragadottság aránya, amelyet Balthasar saját esztétikájának sarokkövévé tett, a teológia elemző és tanúságtevő dinamikájának harmóniáját alapozhatja meg.

HEIDL GYÖRGY

Jézus szépsége és rútsága

Tanulmányomban előbb felidézem a Krisztus testi megjelenésével kapcsolatos patrisztikus elgondolásokat, majd részletesebben foglalkozom Szent Ágoston tanításával.¹ A hippói püspök ugyanis nem csupán átveszi és összegzi a hagyományból megismert nézeteket, hanem a lehető legszélesebb összefüggésben, a teremtés-újjáteremtés tipológiája alapján egy olyan gondolati rendszerben helyezi el azokat, amelyet méltán nevezhetünk teológiai esztétikának.²

1. Testi megjelenés és gondolati kép

„Urunk testi megjelenésére vonatkozóan is számtalan különféle elgondolás és elképzelés lehetséges, jöllehet az egyedül olyan volt, amilyen volt. Az Urunkkal, Jézus Krisztussal kapcsolatos hit szempontjából nem is annak van jelentősége, amit a lélek talán a valóságtól egészen elrugaszkodott módon képzel el, hanem annak, amit faj szerint gondolunk az emberről. Ugyanis mintegy törvény szerint belénk vésett ismerettel rendelkezünk az emberi természetről, és ez alapján azonnal megállapítjuk, hogy ember vagy emberi alak az, amit annak látunk. Ezen ismeret szerint alakul gondolkodásunk, amikor hisszük: Isten emberré lett értünk,

¹ A tanulmány a NKFI K-128321 számú kutatási program („Én-formálás a szépség által: a személyiségfejlesztés technikái az ókeresztény korban”) keretében készült.

² Ágoston átfogó esztétikai látásmódjáról ld. HANS URS VON BALTHASAR, *A dicsőség felfénylése: Teológiai esztétika* II. kötet 1. rész (ford. GÖRFÖL TIBOR), Budapest 2005, 97–143.

hogy példát adjon az alázatosságról, s hogy megmutassa Isten irántunk való szeretetét.”³

Az ikon teológiája című, kiváló könyvében Leonyid Uszpenszkij annak alátámasztása végett hivatkozik erre a szakaszra, hogy Ágoston „korában némely művészek Krisztust önkényesen, saját elképzelésük szerint ábrázolták, ahogy ez manapság is gyakran előfordul”.⁴ Ilyesmiről azonban az idézetben nincsen szó, mivel Ágoston nem az ábrázolások, hanem az elképzelések sokféleségéről beszél, még ha igaz is, hogy az első évszázadokban elég változatosak a Jézus-ábrázolások.

A hivatkozott szövegrész inkább azért jelentős, mert mutatja, hogy magából Ágostonból, a Nyugat legfőbb teoretikusából hiányzik a törekvés a reális Krisztus-ikon megőrzésére, amely pedig a keleti ikon-tisztelet alapja lesz. Ágoston és a nyugati hagyomány szerint Krisztus gondolati képe sokféle lehet, és a hit szempontjából közömbös, hogy melyik hasonlít leginkább Jézus valódi arcára. Jézus Krisztus arcának gondolati képe is csak „másvalami végett hasznos, olyasmért, ami általa fejeződik ki”,⁵ ti. az, hogy Isten az emberi természetet váltotta meg. Krisztusban ugyanis az emberi természetet ismerjük föl, amelyről eredendően, valamilyen törvény alapján (*regulariter*) nem képet őrzünk magunkban, hanem fogalmat (*notitia*). Képet csak a testi, érzékszervekkel felfogható dolgokról szerzünk, az emberi természet azonban érzéki módon nem jelenik meg számunkra.

Nem nehéz belátni e felfogás lehetséges hatását a Krisztus-képek megalkotására és tiszteletére. Ha nincs különösebb jelentősége Krisztus valódi, emberi arcának, mert fontosabb a róla bennünk élő fogalom, akkor nem kell törekedni az ábrázolás hűségére, nem kell kanonizálni az ikont. Ez történt Nyugaton. A keleti keresztények azonban más úton indultak el. Számukra a Krisztus-képek történeti hitelessége, az arcvonások, a szakáll és a hajviselet ábrázolásának szigorú kánonja rendkívül fontossá vált. Az úgynevezett „nem kézzel festett” ikonok

³ SZENT ÁGOSTON, *De Trinitate* 8.4.7. Ha másként nem jelölöm, az idézeteket saját fordításomban közlöm.

⁴ LEONYID USZPENSKIJ, *Az ikon teológiája* (ford. KRIZA ÁGNES), Budapest 2003, 62.

⁵ SZENT ÁGOSTON, *De Trinitate* 8.4.7.

éppen a történeti Jézus és a képen ábrázolt Jézus közötti megfelelés biztosítékai.

A nyugati és keleti képértelmezés különbségei a 8. századra már olyan erősek lettek, hogy Nagy Károly teológusai gyakorlatilag semmit nem értettek a II. Nikaiai Egyetemes zsinat (787) képtisztelettel kapcsolatos tanításából. Alcuinnal az élükön ők minden tekintetben Ágoston tanítványainak bizonyultak. Őrületségnek tartották a zsinaton elhangzott érvet: „a színekben megelevenedő kép által imádjuk és dicsőítjük az ő erejét, s a róla való emlékezéshez a földi jelenlétéből jutunk el,” mert szerintük „szerencsétlen emlékezés az, amely szemmel látható képre szorul rá, hogy Krisztusra emlékezzen, akinek sohasem szabad eltűnni az igaz ember szívéből! Szerencsétlen emlékezés, amely nem tudja másképp felidézni Krisztus jelenlétét, csak ha festményen vagy más anyagon látja a képét, ugyanis ez a képek által felszított emlékezés nem a szív szeretetéből fakad, hanem a látás ingeréből; ez nem a Krisztusra való emlékezés belső szeretetét gyújtja föl, hanem egy bizonyos szükségszerűség, mellyel a gyűlölt dolgok is felidéződnek lelkünkben, ha képüket meglátjuk.”⁶

2. Jézus Krisztus szépsége és rútsága az Ágoston előtti patrisztikus hagyományban

Jézus Krisztus testi megjelenésének, és ezzel összefüggésben testi szépségének vagy rútságának kérdésére az egyház első teológusai eltérő válaszokat adtak.⁷ Ennek elsősorban az az oka, hogy ellentmonda-

⁶ *Libri Carolini* 4.2. in REDL KÁROLY (szerk.), *Az égi és a földi szépről. Források a késő-antik és a középkori esztétika történetéhez* (ford. FAJCEK MAGDA), Budapest 1988, 225. A *liber* szerzői itt a II. Nikaiai Egyetemes Zsinat 4. ülésének (MANSI XIII.71) jegyzőkönyvét idézik, egyébként pontos latin fordításban.

⁷ A témához ld. BALTHASAR, *i. m.*, 135–139; ROMAN HEILIGENTHAL, *Szép volt Jézus vagy csúnya? Mit tudunk a Názáreti Jézus külsejéről? Tanítóány* 6/3–4 (2000), 104–109; VANYÓ LÁSZLÓ, *Az ökeresztény művészet szimbólumai*, 3. bővített kiadás, Budapest 2000, 213–215; DAVID R. CARLIDGE - J. KEITH ELLIOTT, *Art and the Christian Apocrypha*, London 2001; PAUL CORBY FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York - Oxford 1994; JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *La beauté dit-elle adieu?*, in *L'arche de la parole*, Párizs 1998, 109–110.

ni látszanak egymásnak a bibliai próféciák, amelyeket Jézus testi alakjára vonatkoztattak. A 44. zsoltár szerint a Messiás „formáját tekintve szebb az emberek fiainál”, a 21. zsoltárban viszont azt mondja önmagáról: „Én azonban féreg vagyok, nem ember, embereknek gyalázata, népnek utálata” (21,7). És mert az evangélisták szerint ennek a zsoltárnak a kezdő szavait kiáltotta Jézus a keresztfán haldokolva: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46; Mk 15,34), ezért a zsoltár egésze Jézusra vonatkozik. Ő a „féreg”, ő „az emberek gyalázata és utálata”. Izajás jövendölése szerint a Messiás alakja jelentéktelen, megjelenése rút, akire rossz ránézni: „Úgy nőtt föl színe előtt, mint a hajtás, és mint a gyökér a szomjas földből; nem volt szép alakja, sem ékesége, hogy megnézzük őt, és nem volt olyan külseje, hogy kívánjuk őt, megvetett volt, és utolsó az emberek között, fájdalomok férfiája és betegség ismerője, aki elől elrejtettük arcunkat; megvetett volt, és nem becstültük őt” (53,2–3). A *Filippiekhez írt levél* himnuszában Krisztus kiüresedéséről, isteni alakjának elhagyásáról és szolgálai megaláztatásáról olvasunk: „Aki midőn Isten formájában (*en morphé theu – in forma Dei*) volt, nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette önmagát, szolgálai alakot (*morphén doulou*) vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember. Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (2,6–8).

A kettősség, amely szerint a Messiás egyszerre szépséges és jelentéktelen, ékes és rút, csodálatos és megvetett, tovább él az egyházatyák gondolatvilágában. Jusztinosz vértanú kijelenti, hogy a Fiú egyrészt Isten minden teremtményt megelőző Elsőszülöttje, másrészt a Szűztől megtestesülve „vállalta, hogy megvetett, rút és szenvedő ember legyen.”⁸ Irenaeus hasonlóképpen mondja Krisztust egyrészt szépség nélküli, szenvedésre képes embernek, másrészt szép és erős Istennek.⁹ Római Hippolitosz szerint az, amit Izajás az ékeség nélküli szolgáról állít (Iz 53,2–5), Jézus első eljövételére vonatkozik, amit viszont a di-

⁸ *Dialogus* 100.2.

⁹ Irenaeus *Adversus haereses* 3.19.2. Az *Acta Thomae* 45. és 80. szerint Jézus isteni dicsőségében szépséges, de emberként hitvány külseje megtévesztette a démonokat, nem ismerték fel, hogy ő az embereknek életet adó Isten Fia.

csőség királyának szépségéről (33,17), a második eljövételre.¹⁰ Alexandriai Kelemen egy helyütt amellest érvel, hogy „Üdvözítőnk felülmúlja az egész emberi természetet; olyan szép, hogy egyedül ő szeretetre méltó számunkra, akik az igazi szépségre vágyakozunk, hiszen ő volt az igazi fény (vö. *Jn* 1,9).”¹¹ Másutt viszont az igazság és a látszat, a nevek és dolgok közötti különbségről beszélve kiemeli, hogy a hellén filozófusoktól eltérően a „barbár” keresztények nem a szavak szépsége, hanem a dolgok igazsága mellett kötelezték el magukat. „Nem hiába akart az Úr jelentéktelen testi alakot használni: nehogy amíg ékes-ségét dicsérik és szépségét csodálják, elforduljanak attól, amit mond, és miközben arra figyelnek, amitől el kell vonatkoztatni, elszakadjanak attól, amit meg kell érteni.”¹²

A filozófus Kelszosz keresztényellenes érvei között felbukkan az is, hogy ha Jézus testében csakugyan Isten Lelke lakozott, akkor termete, hangja, megjelenése felülmúlta volna az embereket. Ő azonban, mondja Kelszosz, alacsony volt, jelentéktelen, megvetett. A II. században élt filozófus ezt csakis elbeszélésből tudhatta, mégpedig, mint Órigenész mintegy hetven évvel később írt munkájában rámutat, talán Izajásnak a szenvedő szolgáról szóló szavaiból. Csakhogy ugyanabban a Szentírásban, ahol Izajást olvassuk, mondja Órigenész, a 44. zsoltár szépnek és ékesnek állítja Krisztust, az evangéliumokból pedig tudjuk, hogy a Tábor hegyén külsejében csodálatosan elváltozott. Péter, Jakab és János szemtanúi voltak annak, hogy miközben Mózással és Illéssel beszélgetett, úgy ragyogott, mint a hó. Órigenész ebből arra következtet, hogy Jézus teste, amely anyagi természeténél fogva képes volt a változásra, mindig a teremtető Ige akaratának engedelmeskedett, és kinek-kinek fogékonyságának megfelelően, befogadóképességét tiszteletben tartva mutatkozott meg. A három tanítvány már előre haladt a hitben és ismeretben, ezért ők megpillanthatták Jézus ragyogó szépségét, ámde még ők is gyengének bizonyultak annak elviselésére, hiszen arccal a földre borultak. A tömegnek másként mutatkozott meg, mert akik alul vannak, azok alsóbb formájában, megvetett alakban látják, és csak

¹⁰ *De Antichristo* 44.

¹¹ *Stromata* 2.5.21.1.

¹² *Stromata* 6.17.151. Lásd még *Stromata* 3.17.103; 5.17.151. *Paedagogus* 3.1.3.

azok pillanthatják meg isteni szépségét, akik vele együtt fölemelkednek, vagyis fölmennek a Színeváltozás hegyére.¹³ Mintha Raffaello híres Színeváltozás festményét látnánk!

A gnosztikus keresztények természetesen nem az általuk elvetett *Ószövetség* próféciai alapján gondolkodtak Jézus Krisztus testi szépségéről, hanem az isteni szenvedhetetlenség filozófiai premisszájából kiindulva, és a testi-anyagi világgal szembeni ellenérzésüktől vezérelve. Szerintük Jézust nem csúfította el a szenvedés, megmaradt gyönyörű szép ifjúnak. Az ún. doketista irányzatok szerint Jézus teste csak látszat szerint volt emberi test, amit az emberek testnek gondoltak, azt – mai kifejezéssel élve – leginkább hologramnak mondhatnánk. Isten Fia nem érintkezhet az anyaggal, nem szenvedhet, nem érheti változás. Amikor Tertullianus e felfogással szemben amellett érvel, hogy Jézus Krisztus a Szentlélektől fogant, Szűz Máriától született és valódi emberi teste volt, túlzottan is hangsúlyozza Jézus emberi testének átlagosságát, jelentéktelenségét, hogy igazolja annak valódiságát. Jézus nem újszerű testi megjelenésével döbbsentette meg az embereket, hanem tanításával és csodatetteivel. Passiója pedig mindennél ékebben bizonyítja testének emberi, törekény, szenvedésnek kitett természetét. „Csupán szavai és tettei által, csak tanítása és hatalma révén keltett feltűnést az ember Krisztus. Csodaként jegyeznék fel róla, ha teste is újszerű lett volna. Éppen azért kérdezték, hogy honnan származik a tanítása, honnan a csodajelek (*Mt* 13,54), mert földi testében, amellyel a csodákat végrehajtotta, semmi csodálatos nem volt. Sőt, azért beszéltek így róla, mert külsejét tekintve megvetették, hiszen teste még emberi elvárásainak sem felelt meg, nemhogy mennyei ragyogás áradt volna belőle. Még ha nem fogadjátok is el a próféták jövődőlését jelentéktelen külsejéről, szenvedései és megaláztatásai tanúskodnak: szenvedései igazolják, hogy emberi, megaláztatásai pedig, hogy megvetett volt a teste. Merészelte volna bárki egyetlen körömmel is megkarcolni újfajta testét, köpésekkel gyalázni az arcát anélkül, hogy megérdemelte volna?”¹⁴

¹³ *Kelszosz ellen* 6.77. Órigenész szerint Izajás Krisztus első, a 44. zsoltár a második eljövételéről beszél, vö. uo. 1. 54–56; vö. *Com. ser. in Mt.* 35. További órigenészi helyekhez lásd VANYÓ L., i. m., 214. jegyzetek.

¹⁴ *De carne Christi* 9. 5–7; lásd még Uő, *Adversus Marcionem* 3.27; *De idololatria* 18.5.

Az ókeresztény teológusok értelmezései eltéréseikkel együtt is egy irányba mutatnak. Jézus Krisztus isteni alakjában, isteni természetében szép és ékes, sőt, maga a Szépség, akire mindannyian vágyakozunk. Eredeti, isteni alakját azonban elhagyta és emberré lett. Valódi húsvér testben mutatkozott meg, amely nem csodálatos megjelenésével nyugtázta le az embereket, hanem az általa végrehajtott csodatettekkel, amelyek tanításainak hitelességét és erejét igazolták. Az Ige önként vállalt kenézisa – kiüresedése egészen a kereszthaláláig tartott, amikor Jézus formátlanak, rútnak tűnt. Csúf volt, mert az emberek bűnei csúffá tették. Kigúnyolták, megalázták, megkínózták és megfeszítették, mint a tökéletesen igaz embert, akiről Platón *Államának* egyik elgondolkodtató helyén ezt olvassuk: „Lássuk tehát: s ha kissé nyersen hangzanék, amit mondok, gondolj arra, Szókratész, hogy tulajdonképpen nem is én beszélek, hanem azok, akik az igazságossággal szemben az igazságtalanságot dicsőítik. Nos, ők azt mondják, hogy az ilyen, tökéletesen igazságos embert megkorbácsolják, kínpadra feszítik, megkötözik, kiégetik a két szemét, s mikor minden szenvedést kiállt, végül oszlopra feszítik, s akkor aztán majd megtudja, hogy nem arra kell az embernek törekednie, hogy igazságos legyen, hanem hogy annak lássék.”¹⁵ Izajás szenvedő szolgája és Platón megfeszített igaz embere azért lett csúffá és megvetetté, hogy másokat rútságukból széppé, tudatlanságukból bölccsé, igaztalanságukból igazságossá tegyen.

3. Jézus Krisztus szépsége és rútsága Ágoston teológiai esztétikájában

A Jézus Krisztus testi szépségével és rútságával kapcsolatos teológiai hagyományt Szent Ágoston a rá jellemző tömörséggel, szójátékokkal fűszerezve foglalja össze az egyik beszédében:

„Azért, hogy higgy, formátlan lett Krisztus, pedig Krisztus mindig szép marad. Formáját tekintve szebb az emberek fiainál (Zsolt

¹⁵ *Állam* 361e-362a. A témához lásd EDOUARD DES PLACES, *Un thème platonicien dans la tradition patristique: Le juste crucifié* (Platon, *République*, 361e 4- 362 a 2). *Studia Patristica* 9 (1966), 30–40; VICTOR SAXER, *Le „Juste Crucifié” de Platon à Théodoret*. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 19 (1983/2), 189–215.

44,3). Ezt vándorlásunk után látni fogjuk. Most azonban, amikor hitben járunk, milyennek látjuk őt? (vö. 2Kor 5,6–7) »Láttuk őt, és nem volt szép formája, hanem arca visszataszító, termete, azaz ereje formátlan, megvetett és formátlan az ő alakja, a fájdalmak embere ő, aki betegségeket hordoz« (Iz 53,2–3). Krisztus formátlansága formál meg téged. Ha ugyanis ő nem akart volna formátlan lenni, te nem kaptad volna vissza formádat, amelyet elveszítettél. Formátlanul függött a kereszten, az ő formátlansága azonban a mi szépségünk volt. A jelen életben tehát a formátlan Krisztushoz ragaszkodunk. (...) E formátlanság jelét hordozzuk homlokunkon. A formátlanságot nem szégyelljük, az úton ehhez ragaszkodunk, és eljutunk a szépség meglátásához (*ad speciem*).¹⁶

Ágoston mintegy összegzi a teológiai hagyományt, ugyanakkor megkülönbözteti elődeitől az a törekvése, hogy Jézus deformitásának kérdését a lehető legszélesebb összefüggésben, a teremtés-újáteremtés tipológiája alapján értelmezze, segítségül hívva ehhez az újplatonikus filozófia fogalmi nyelvezetét.¹⁷

¹⁶ Sermo 27. SL 41, *Sermones de Vetere Testamento* (szerk. C. LAMBOT): „Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus. Speciosus forma prae filiis hominum, uidebitur post peregrinationem. Modo autem fide qualis uidetur? Et uidimus eum, et non habebat speciem neque decorem, sed uultus eius abiectus, et deformis positio eius, hoc est uirtus eius, despectus et deformis positio eius, homo in plaga positus, et sciens ferre infirmitates. Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo uita deformem Christum teneamus. Quid est, deformem Christum? Absit mihi gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Haec est deformitas christi. numquid dixi me aliquid scire in uobis, nisi uiam? Haec est uia, credere in crucifixum. Huius deformitatis signum in fronte portamus. De ista deformitate christi non erubescamus. Hanc uiam teneamus, et ad speciem perueniemus.”

¹⁷ A művek keletkezésének sorrendjében: *Gen. man.* 1,5–12; *Ver. rel.* 96. és 310.; *Gen. litt. imp.* 3,8–4,13; *Gen. litt.* 1,1–4 és 1,14–15; *Conf.* 12. 2–8. és 17–22. Újplatonikus párhuzamhoz lásd például PLOTINUS *Enn.* 3.4.1; 5.2.1; 6.5.5, ahol a *conversio-formatio* séma megjelenik. A szakirodalomból lásd MARIE-ANNE VANIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin* (második, bővített kiadás), Fribourg 1997.

„Nem hihetjük, hogy ez az anyag, amelyből a világ lett, akár formátlan, akár láthatatlan, vagy bármiképpen létezik is, önmagától bírna létezéssel, mint ami Istennel egykorú és vele együtt örökkévaló. Mert akárhogyan létezik is, azt, hogy egyáltalán létezik, és hogy képes befogadni a különféle dolgok formáit, a mindenható Istentől kapta. Nem csupán valamennyi anyag megformáltsága, hanem formálhatósága is az ő jótéteménye. A megformált és a formálható dolgok között pedig az a különbség, hogy a megformált befogadta már a formát, a formálható pedig alkalmas a befogadására. Csakhogy aki a dolgok formáiról gondoskodik, az gondoskodik formálhatóságukról is, mivel tőle és benne van mindennek legszebb, változhatatlan Formája (*speciosissima species*). Ezért ő az egyetlen, aki nem csupán azt adja meg minden egyes dolognak, hogy az szép (*ut pulchra sit*), hanem azt a képességet is, hogy egyáltalán szép lehet (*ut pulchra esse possit*). Következésképpen helyesen hisszük, hogy Isten semmiből alkotott mindent, mivel még ha valamely anyagból lett is a világ, ugyanezen anyag semmiből lett, oly módon, hogy Isten legrendezettebb Adománya (*ordinatissimo Dei munere*) által létrejött a formák elsődleges befogadóképessége (*prima capacitas*), majd ezt követően kapott formát mindaz, ami most formával rendelkezik.”¹⁸

Ágoston szerint a teremtésnek két, csupán logikailag megkülönböztethető mozzanata van.¹⁹ Az első a formátlan anyag (*informis materia*) létrehozása, a tulajdonképpeni *creatio ex nihilo*, a második pedig a *formatio*, az anyag megformálása. A semmiből létrehozott *materia* tulajdonságokkal nem rendelkezik, hiszen a tulajdonságok maguk is formák. Isten „először” a puszta formálhatóságot (*formabilitas*), a formák elsődleges befogadóképességét (*prima capacitas formarum*) alkotja meg, s a létezők akkor nyerik el valódi létezésüket és önazonosságukat, amikor az anyag befogadja a formákat. Miként történik a megformá-

¹⁸ *De fide et symbolo* 2.2. in HEIDL GYÖRGY, *Szent Ágoston: Magyarázatok a Hitvalláshoz*, Budapest 2003.

¹⁹ Bővebb kifejtését lásd a helyhez fűzött kommentáromban, *i. m.*, 127–136. Következtetéseimet a jelen tanulmányba is beépítettem. Lásd még BALTHASAR elemzését, *i. m.*, 115–124.

lás? A *Teremtés* könyvének ismétlődő félmondata: „És Isten azt mondta”, utal az anyag formákkal való betöltekezésére. Amikor az Atya létbe hívja a pusztá befogadóképességet, valami önmagától teljességgel különbözöt alkot meg. Az anyag ontológiai értelemben vett „elfordulás” (*aversio*) Istentől: nem Isten, nem semmi, de nem is valami, ha „valami”-n egy befejezett, formát nyert létezőt értünk. „Szinte semmi” – olvassuk a *Vallomásokban* (*prope nihil* – *Conf.* 12.6). Az Atya azonban megszólal és szavával visszahívja önmagához ezt a „szinte semmit”. Az anyag Istenhez fordulása (*conversio*) jelenti a megformálást. Az odafordulást tehát a visszaszólítás (*revocatio*), az Ige kimondása indítja el. Isten nem szavakat mond ki, hanem magát a Szót, akiben minden forma, a létezők minden eleve elgondolt gondolata, minden platóni idea öröktől fogva fennáll. Az Atya a Fiúhoz, a Formához való odafordulásra szólítja fel az anyagot, s ha az anyag a felszólítást úgy mond „nem hallja meg”, vagyis nem fordul Istenhez, az azonos a semmihez fordulással. Amint azonban visszafordul az Igéhez, befogadja a formákat, vagyis az Igét mintázza (*imitatio*) önmagában. Ágoston a platóni ideákat az isteni Logoszba helyezi, azaz számára a Fiú az ideák ideája. Ezért nevezi őt *speciosissima species*-nek nevezi, ami erőteljes esztétikai jelentéssel bír. A Fiú nem csupán minden szépség egyedüli forrása, hanem maga a Szépség.²⁰

Mind a formálhatóságot, mind a formát a teremtő Háromság adja meg a dolgoknak, ezért minden teremtett szubsztancia háromságos jellegű és a teremtő Szentháromságra utal: van, valamiképpen van, és megmarad abban, ami ő maga. Más szóval, minden egyes teremtett természet létezése, létmódja és fennállása azt jelzi, hogy alkotója létesítő ok, formáló elv és létben tartó erő.²¹ Ágoston erre lát célzást *Róm*

²⁰ A latin *species* megfelel a görög „*idea*” szónak, vö. *Div. quaest.* 83, 46.2. A Fiú mint *species* és *pulchritudo*: *Trin.* 6.10.

²¹ *Ep.* 11.3. „Nincs természet, Nebridius, és egyáltalán nincs szubsztancia, amiben ne volna meg ez a három dolog, ami ne nyilvánítaná ki először is azt, hogy van, azután, hogy ő maga ez, vagy az, harmadszor, hogy amennyire csak képes, megmarad abban, ami ő. Ezek közül az első a természet okát (*causa*) mutatja meg, azt, amitől minden van; a második a formát (*species*), ami által megalkottatik és valamiképpen meg is formáltatik minden; a harmadik pedig egyfajta, hogy úgy mondjam: megmaradást (*manentia*), amiben minden van.” Vö. *De vera religione* 13. és BALTHASAR hozzá fűzött magyarázatát, i. m., 116–117.

11,36 versben: „Mivel tőle (*ex ipso*), és általa (*per ipsum*), és benne (*in ipso*) van minden,” ami azt jelenti, hogy az Atyától, a Fiú által a Szentlélekben van minden.”²² A teremtett szubsztanciákban is tükröződő Háromság a következő: Atya – *causa* – *ex ipso*; Fiú – *species* – *per ipsum*; Szentlélek – *manentia* – *in ipso*. Ez a viszonyrendszer nemcsak a Teremtő-teremtény kapcsolatra jellemző, hanem a Háromság benső életére, az isteni Személyek eredésére is. Az Atya ugyanis nem pusztán a teremtmények oka, hanem a Fiúé és a Szentléleké is, a Fiú által nem csupán a teremtmények vannak, hanem a Szentlélek is (az Atya természetesen nem, hiszen az Ok önmaga által van, máskülönben nem az volna, ami), és a Szentlélekben nem csupán a teremtmények vannak, hanem a Fiú is. A Fiú és a Szentlélek kapcsolata nem más, mint a legtisztább formának (*speciosissima species*) és e forma hordozó, befogadó alapjának, egyfajta isteni „anyagnak” a viszonya, akit Ágoston „Isten legrendezettebb adományának” (*ordinatissimum munus Dei*) is nevez. A „legrendezettebb”, mert a legszebb formát fogadja be, és „adomány”, mert „általa lesz boldog minden, ami boldog”.²³

A teremtéssel analóg módon megy végbe az újjáteremtés, az egyes ember és az emberiség visszahívása a közösségre Istennel. Minden bűn elfordulás (*aversio*) Istentől: elfordulás a világosságtól a sötétséghez, a léttől a nem-léthez, és ennek következtében elformátlanodás (*deformatas*). A bűnös metafizikai értelemben rúttá teszi önmagát, és eltorzítja Isten képmását, amelyre megalkottatott.²⁴ Az Atya azonban

²² *Fid. Symb.* 9.16 és 19; *Ag. christ.* 13.15 A háromtagú formulát az egyes isteni személyekre vonatkoztatja pl. IRENAEUS *Adv. haer.* 5.18.1; ÓRIGÉNÉSZ *ComIn* 2.72; 78; *ComRom* 3.10 és 8.13; MARIUS VICTORINUS, *Adv. Ar.* 1A. 18 Ambrus szerint viszont mindegyik isteni személyre egyszerre vonatkozik; vö. *Fid. ad Grat.* 4.11; *De spiritu* 2.9.88. Későbbi műveiben Ágoston Ambrus értelmezését fogja követni, lásd például *Ep.* 238.

²³ Vö. *Ver. rel.* 26 és 308. A Lélek az ideák ideájának hordozó alapja, egyfajta *receptaculum*, mint Marius Victorinusnál, *Adv. Ar.* 1A.13 és 24. A kérdést részletesebben elemeztem itt: HEIDL GYÖRGY, *Ordinatissimum Dei munus. The Trinity in Augustine's De Fide et Symbolo* 2.2. in *Studia Patristica* 38 (2001), 174–180.

²⁴ *En. in Ps.* 66.4. „A bűnök sötétségében vagyok, bölcsességed sugara azonban elűzi sötétségemet, mutasd meg arcodat, és ha kiderül, hogy valamelyest formátlanná tettem, formáld újjá azt, amit te formáltál meg!” „*Sum in tenebris peccatorum, sed radio sapientiae tuae discutiantur tenebrae meae; appareat vultus tuus, et si forte apparet*

visszahívja (*revocatio*) önmagához az elformátlanodott bűnöst. Ki mondja újjáteremtő Igéjét a Szentírás, a próféták közvetítésével, majd az inkarnációban közvetlenül is belép az emberi történelembe. Másfelől viszont az inkarnáció a legszebb Forma, vagyis az örök Ige elformátlanodása, hiszen Jézus Krisztus elhagyja „istenformájúságát”, hogy „szolgaformájúvá”, és „emberekhez hasonlóná” legyen (vö. *Fil* 2,6–7). A formátlanná lett isteni Forma, vagyis a rútta lett isteni Szépség újjáformálja (vö. *Iz* 43,19 és *Jel* 21,5), azaz széppé teszi az Istentől elfordult embert. Feltámadásával megmutatja, sőt visszaadja az Isten képmására alkotott emberi természet valódi szépségét. A bűnös megtérése – mint az anyag megformálása – odafordulás (*conversio*) Krisztushoz, a megtérő Krisztust követi (*imitatio*), az ő szépségét tükrözi vissza önmagában mint teremtetten istenképmásban.²⁵ Ezért mondja Ágoston az idézett 27. beszédben, hogy „Krisztus formátlanlansága formál meg téged.” Krisztus rúttsága teszi az embert széppé, az Ige *deformatas*-a az ember *pulchritudo*-ja. Éppen ezért a jelen életben, amíg „az Úrtól távol vándorolunk”, a homlokunkon hordozzuk Krisztus deformitásának, a keresztnak a jelét abban a reményben, hogy az út végén színről színre, a maga ragyogásában fogjuk meglátni a Szépséget, Krisztust: „E formátlanlanság jelét hordozzuk homlokunkon. A formátlanlanságot nem szégyelljük, az úton ehhez ragaszkodunk, és eljutunk a szépség színélátására (*ad speciem*).”

A kereszti jelének hordozása utalás a szentségi beavatásra és a szentségekben való részesedésre, mert a megkeresztelendők homlokát a kereszti jelével jelölték meg.²⁶ A széppé válás és az Isten képmására való formálódás nem egyik pillanatról a másikra történik, hanem az egész életen át tartó folyamat, amely a keresztségi beavatással kezdődik és a test végső feltámadásában lesz teljessé.²⁷ A keresztségben az egész ember újjászületik, érzékszervei megújulnak, ezért lesz képes meglátni és megízlelni az eucharisztia kenyérében és borában Krisztus testét és véré, valóban meghallani, azaz megérteni a tanításokat, amelyeket ad-

per me aliquantulum deformis effectus, a te reformatur quod a te formatum est.”

²⁵ Ld. *Tract. in Ep. Ioan.* 9.9. Vö. BALTHASAR, i. m., 136–137.

²⁶ Erről lásd VANYÓ L., i. m., 197–207.

²⁷ Vö. *De Trinitate* 14.17.23

dig hallott. A megkeresztelt emberben a testi érzékszervekkel együtt működésbe lépnek azok a szellemi érzékszervei, amelyeket korábban a bűn eltompított.²⁸ A teremtmények szépsége immár nem a birtoklásukra irányuló, lefelé húzó vágyat ébreszti fel benne, hanem a teremtő Szépséghez fölemelő szeretetet, amint azt a *Vallomások* híres imádságában olvassuk. „Későn szerettem beléd, szépség (*pulchritudo*), te réges-régi és olyannyira új, későn szerettem beléd! Lám, belül voltál, én pedig kívül, és ott kint kerestelek, s formás alkotásaidra (*formosa quae fecisti*) formátlanul (*deformis*) rontottam. Velem voltál, és én nem voltam veled. Az tartott távol tőled, ami nem volna, ha nem benned volna. Szóltál és hívtál, és megtörted süketségem, fölillantál, fölragyogtál, és elűzted vak sötétségem, illatoztál, lélegeztem, és sóhajtok utánad, ízleltelek és most éhezem és szomjazom; hozzám értél, és én fölizzottam békédre áhítózza. (10. 27.38) Ha majd mindenestül hozzád tapadtam, soha többé nem érzek fájdalmat és fáradtságot, és eleven lesz életem, veled teljes egész. Most azonban, minthogy akit te betöltesz, azt fölemeled, terhes vagyok magamnak, mert nem töltekeztem be veled.” (10.28.39.)

²⁸ Bővebben írtam erről itt: HEIDL GYÖRGY, *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában*, Budapest 2011, 84–96; valamint UŐ, *Lelki alakformálás: Szent Ágoston beavatató beszédei*, Budapest - Pécs 2015, 109–111.

VASSÁNYI MIKLÓS

Ál-Areopagita Szent Dénes Isten dicsőségéről és a teremtés szépségéről az *Isten nevei* VIII. és X–XII. részei alapján

1. Dicsőítő istennevek

A késő V. – kora VI. század legnagyobb keleti keresztény teológusát, Ál-Areopagita Szent Dénest nem szükséges külön bemutatni – de nem is lehet, mert a számos újabb azonosítási kísérlet ellenére változatlanul nincs tudományos konszenzus afelől, hogy ki volt ő.¹ Nemrég Ernesto Sergio Mainoldi foglalta össze, mit tudhatunk vagy inkább csak sejtethetünk Dénesről: eszerint szerzőnk keresztény konvertita, aki korábban az athéni újplatonikus Akadémián vagy annak környezetében tanult, és aki – miközben kétségtelenül használja az újplatonizmus fogalomtárát – lényegileg szembefordul különösen a részesülhetetlen Egy és a fizikai valóság között közvetítő, részesülhető „isteni henászok” proklosi tanával, valamint Damaskios trinitológia-kritikájával.² Mainoldi állás-

¹ Perczel István Agapétos V. századi rhodosi püspökkel azonosítja az Ál-Areopagitát (*Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-dormition of the Holy Virgin*, in *Le Muséon* 125 [2012/1–2], 55–97). C. M. Mazzucchi ezzel szemben magával Damaskiosszal (lásd lentebb).

² ERNESTO SERGIO MAINOLDI, *'The Transfiguration of Proclus' Legacy in Pseudo-Dionysius. Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens*; D. BUTORAC - D. A. LAYNE (szerk.), *Proclus and his Legacy*, Berlin - Boston 2017, 199–217; Dénes Damaszkiosszal (és Porphyrioszal) való összefüggésével foglalkozik Salvatore Lilla: *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, YSABEL DE ANDIA (szerk.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international*, Paris,

pontját természetesen a kutatók egy része, akik Dénes újplatonizmusát vélik meghatározónak, nem fogadja, illetve nem fogadná el – így például a recens irodalomhoz tartozó Eric D. Perl egy alaposan kidolgozott monográfiában azt a nézetet képviseli, hogy Dénes lényegileg újplatonikus filozófus, akinek tanain a kereszténység csupán felületi máz;³ a bizantinológus Carlo Maria Mazzucchi pedig egy némi felzúdulást kiváltó cikkében egészen addig megy, hogy valószínűsíteni véli: Dénes egyszerűen azonos Damaskiosszal, az athéni Akadémia utolsó *diadochos*zával.⁴ A Dénest mint „pogány filozófiát” keresztény köntösben átmenteni akaró platonikust tárgyaló szerzők azonban nem igazán vetnek számot a magán a *Corpus Dionysiacum*on belül található olyan szövegrészekkel, melyek vagy kifejezetten ellentmondanak egy újplatonikus elgondolásnak, vagy beszámolnak egy Dénes és „a hellének” közötti teoretikus ellentétről. Mint Mainoldi is rámutat, az Areopagita VII. Levele komolyabb elméleti konfliktusra utal a „pogány filozófiát” művelő újplatonikusok és Dénes között;⁵ az *Isten nevei* V/2.

21–24 septembre 1994. Paris: Institut d’études augustiniennes, 1997, 117–152; A kiváló olasz Dénes-filológus valószínűsíti, hogy szerzőnk olvasta Damaskiosz *De primis principiis*ét (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν) – ami módosíthatja az Arepagita működésének *terminus post quem*-jét. Lilla legmeggyőzőbb érve az, hogy részletesen dokumentálja, hogy mindkét szerző hangsúlyozza Isten, illetve a Kimondhatatlan ultra-transzcendenciáját. Eléggé meggyőzőnek tűnik az a lista is, amely szó szerinti terminológiai egyezéseket mutat ki Dénes és Damaskiosz szövegei között.

³ ERIC D. PERL, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany 2007.

⁴ CARLO MARIA MAZZUCCHI, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περί πολιτικῆς ἐπιστήμης*, *Aevum* 80 (2006), 299–334.

⁵ „Te azonban azt állítod: Apollóphanész, a filozófus szemrehányást tesz nekem, és [apagyilkos] néven emleget, mivel a hellén hagyományokat nem istenfélően használok a hellénekkel szemben. De inkább igaz lett volna, ha mi mondtuk volna neki, hogy a hellének nem élnek istenfélően az istennel az isteni dolgokban, mivel az Isten bölcsessége révén az istenfélelmet próbálják megszüntetni.” (Σὺ δὲ φῆς λοιδόρεισθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πατραλοῖαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ. Καίτοι πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς ἦν ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὡς Ἕλληνες τοῖς θεοῖς οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρώνται διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας.); G. HEIL - A. M. RITTER (szerk.), *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierar-*

fejezete pedig a vezérlő létezők „relatív előképisége” (*pros ti paradeigma-mata*) kapcsán vitatkozik egy olyan állásponttal, mely Mainoldi szerint a proklosi mediáció-elmélettel rokonítható.⁶ Ehhez a diszkusszióhoz szeretnék itt az *Isten nevei* VIII. és X–XII. részeinek filozófiai szöveg-elemzésével hozzájárulni (a *Corpus Dionysiacum* kritikai kiadása, a jelenlegi *textus receptus* meghatározta szöveg alapján).⁷ Ez az átfogó értelmezési vita ugyanis bizonyos tekintetben éppen Isten dicsőségének dénesi felfogása körül forog, melyet legkézenfekvőbben a teremtsé-

chia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae (a továbbiakban CD/II), Berlin - New York 1991, 166. Ezen általános problémafelvetés után a levél fő-része amellett érvel, hogy a természet rendjét megsértő csillagászati változásokat, melyeket a Biblia említ, csakis közvetlenül maga Isten idézhette elő. Valóban úgy tűnik, hogy ez az érvelés irányulhat egy olyan álláspont ellen, amely Isten és a természet között magasabbrendű közvetítő erőket gondol el. – „Apollóphanés”-t általában Proklosszal azonosítják, azon az alapon, hogy Marinos Proklos-életrajzának (Πρόκλος ἡ περὶ εὐδαιμονίας, *Vita Procli*) 6. fejezete szerint a fiatal Proklost szülei bemutatták Apollón xanthosi szentélyében, mint olyat, akinek jövődöbeli tudós-ként magától a Múzsák vezetőjétől kell tanulnia. Ezt a hivatkozási alapot azonban meggyengítheti, hogy ugyanezen életrajz szerint Proklos maga mindenekelőtt Athéné és Asklépios istenek oltalmába helyezte magát, illetve hogy tulajdonképpen minden istenhez, még a barbár eredetűekhez: Kybeléhez vagy Isishez is a legnagyobb áhítattal viszonyult (lásd a 19., 28–30. és 33. fejezeteket; Apollón figurájának filozófiai taglalását lásd a *Platonikus teológia* VI. könyvének 12. fejezetében a világfeletti, *hyperkosmikos* istenek között). – Filológiai oldalról megjegyzendő ugyanakkor, hogy Bernhard Brons megfontolandó szövegkritikai érvek alapján kétségbe vonja a VII. Levél hitelességét: *Sekundäre Textpartien in Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*, Göttingen, 1975. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Jahrgang 1975, № 5)

⁶ *Isten nevei* V/2: „De érvelésünk nem nevezi másnak a Jót és másnak a Létet és megint másnak az életet vagy a bölcsességet, s nem tart számon több okot, se nem rendel különböző dolgokhoz más és más létrehozó, magasabb-, illetve alacsonyabb rendű istenségeket, hanem egyetlen Istenhez tartozónak mondja az összes jó emanációt...” (Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰγαθὸν φησι [ὁ λόγος ἡμῶν] καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἷτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ’ ἐνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους...). B. R. SUCHLA (szerk.), *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita. De divinis nominibus*, Berlin - New York 1990.; *Patristische Texte und Studien*, Bd. 33 (a továbbiakban CD/I), 181.

szépsége mint Isten okozata alapoz meg filozófiailag, és amelyet keresztény szemmel nézve csökkent vagy növel az, hogy (Platón *Parmenidés*ének Dénes által is használt terminológiájával élve) az Egy és a Sok közé belépnek-e közvetítő elsődleges princípiumok vagy sem – még ha Proklos filozófiai szándéka ezek bevezetésével nem is lehetett más, mint az Egy teljesültségének és ultra-transzcendenciájának biztosítása. Az *Isten nevei* e tekintetben leginkább releváns részei pedig talán az Isten hatalmát tárgyaló VIII. rész, az isteni mindenhatóságot tárgyaló X. rész, az Istent mint békét, tehát mint világegység-princípiumot elemző XI. rész (amelyik egy, a proklosi henadológiával szembesülő hangsúlyos fejezetet is tartalmaz), és a mű fontos, utolsó előtti, XII. fejezete, mely Istent mint uralkodót jellemzi. E fejezetek alapján jól felvázolható Isten minden dicsőítésre méltó természetfeletti természetrajza úgy, ahogy azt az Areopagita elgondolja: „*as an infinite vista*”, mint a teljességet folytonosan felülhaladó, kimeríthetetlenül termékeny határtalanság.

2. Isten mint korlátlan kreativitás: *Isten nevei* VIII.

A VIII. rész első fejezetei hangsúlyozzák, hogy közvetlenül Isten maga minden hatóerő (*dynamis*) létesítő oka, és csupán ezen okozata alapján, *a posteriori* nevezhető maga is hatóerőnek a pozitív teológia nyelvén. Eközben a negatív teológia helyes, privatív módon „minden hatóerőt meghaladó hatóerő”-ként nevezi meg Őt, vagyis tulajdonképpen elhárítja az isteni természet lényegi meghatározását, és csak azt a járulékos mozzanatot vagy mozgást engedi látni, hogy e természet mindenkor meghaladja, örökösen felülmúlja önmagát, egyfajta „programozott progresszió”-ban állandóan túllép magán. Ez a járulékos

⁷ Megjegyzendő, hogy Perczel István filológiai érvek alapján azt az álláspontot képviseli, hogy az *Isten nevei* B. R. Suchla által rekonstruált textusa nem felel meg az eredeti szerzői szövegnek, hanem attól jelentős mértékben eltér: *The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions*, in *Le Muséon* 117 (2004), 409–446, ezen belül 414. Lásd ezenkívül Uő, *The Earliest Syriac Reception of Dionysius*, in *Modern Theology* 24/4 (2008), 557–571, ezen belül 558; valamint Uő, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin*, in *Le Muséon* 125/1–2 (2012), 55–97, ezen belül 65–66.

mozgás – a létezők hatóerőinek szakadatlan teremtese – Isten kimeríthetlensége, közelebből kimeríthetetlen produktivitása. Ezzel megkapjuk az *Isten nevei* egyik főtételeit: az isteni természet egyik legszembeötlőbb mozzanata: a határtalanság alatt a *quoad nos* kimeríthetetlen termékenységet, a produktivitás végtelenségét kell érteni (amint ezt majd a IX. rész 2. fejezete is kifejti). Isten ugyanis mint létesítő ok végtelenszerűen végtelen okozatot idéz elő, de nem merül ki bennük, hanem ezek mintegy leválnak róla, és önálló létet nyernek, míg Ő úgyszólván továbbhalad, és már újat hoz elő, mint egy kifogyhatatlan forrás, amelyet nem tudnak eltömni a belőle kifolyó vizek. A *creatio continua* vagy *aeterna* e leírása értelemszerűen időbeliséget feltételez, így egy *a posteriori* és *quoad nos* elemzés eredményét kapjuk a következőkben:

„végtelen hatóerejű, nemcsak azért, mert minden hatóerőt Ő hoz létre, hanem azért is, mert minden hatóerőt meghalad, sőt, az önmagában vett hatóerőt is felülmúlja, és mert több mint képes végtelenszerűen végtelen, a már létezőktől különböző hatóerők létrehozására, s mivel e végtelen nagy és végtelenszerű megsokszorozott hatóerők sem lennének soha képesek az Ő több mint végtelen hatóerő-alkotó hatóerejének alkotását kisebbiteni...”⁸

A 3–4. fejezetek szerint e kimeríthetetlen teremtetőerőnek köszönhető, hogy a – sorjában – eszes, értelmes, érzékelő, élő, létező dolgok – vagyis a lét teljes spektruma – rendelkeznek a reájuk jellemző specifikus hatóerőkkel. Az említett létfokokatok sorrendje bizonyára Proklos *Platonikus teológiája* III. könyvének 6. fejezetéből származik,⁹ mivel nagy-

⁸ „ὥς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἐτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἂν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ’ ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιου δυνάμεως ἀμβλύναι ποιήσιν...” (*Isten nevei* VIII/2 = CD/I, 201).

⁹ A *Platonikus teológia* III/6. fejezetének címe és tematikája: „Mik részesülnek az isteni henászokból, és mi ezek rendje egymás között? Legnemesebb a Lét, második az Élet, harmadik a Szellem, negyedik a Lélek, utolsó a Test; és ugyanennyi rendjük van az isteni henászoknak is.” (Τίνα τὰ μετέχοντα τῶν θεῶν ἐνάδων καὶ τίς

részt megfelel az „isteni henászok” ottani hierarchiájának. Dénes tételének tétje azonban ismét az, hogy a proklosi henászok funkciótlanak, mert Isten közvetítés nélkül érintkezik a teremtéssel, teremtését nem „kanalizálja” semmiféle alacsonyabb rendű isteni lény. Az angyali rendek hatóerőinek Istenre való redukciója is hasonló filozófiai teológiai célt szolgálhat itt.

Az 5. fejezet nagy vonalakban a kozmikus létezők (tér, idő, égitestek), az elemek és az élőlények (tehát ismét a teljes létspektrum) tulajdonságainak áttekintésével kívánja ezt a tételt megalapozni. Az érvelés alapja itt az a belátás, hogy minden csak a hatóerői révén tud működni s ezáltal fennállni, valamint világgá rendeződni. A világ működéséhez és ezáltal fennállásához *erő* kell: a világ a részeinek folyamatos erő kifejtése révén áll fenn, és ezt az erőt a létezők közvetlenül Istenből merítik. A létezők erői a Teremtő kifürkészhetetlen szándékából fakadóan diverzifikáltak ugyan, de konkurálva is felfoghatatlan módon a világegységet, az univerzumot hozzák létre. A teremtés műve ugyanis egység és különbség magasabb egysége, mivel Isten paradox módon a létezők differenciáló, de egyben összerendező elve is. Mint szerzőnk másutt is elmondja (IX/4), Isten mint Egy egyszerre az egyedek identitásprincípiuma és konnexitás-princípiuma; vagyis egyrészt a valóságosság (szubsztancialitás), másrészt a világiság (világba rendeződés, világegység) forrása. Az isteni természetet egyszerre jellemző *henōsis* és *diaphora* (II. rész) ilyenformán tehát kivetül a teremtésbe is:

„A fogyatkozhatatlan hatóerő tulajdonságai megnyilvánulnak az emberekben és az állatokban s a növényekben és a mindenség teljes természetében; és erőt adnak az egyesült dolgoknak az egymás iránti szeretethez s az egymással való közösséghez, az elkülönült dolgoknak pedig ahhoz, hogy mindegyik a saját lényegének és meghatározásának megfelelően létezzen összeolvadás és összekeveredés nélkül; s fenntartják a világ rendjét és jó elrendeződését annak saját javára; és sértetlenül megőrzik [...] az égi s világi-

αὐτῶν ἡ πρὸς ἄλληλα τάξις· καὶ ὅτι τὸ μὲν ὄν πρεσβύτατον, δευτέρα δὲ ἡ ζωή, τρίτος δὲ ὁ νοῦς, τετάρτη δὲ ἡ ψυχή, τὸ δὲ σῶμα ἔσχατον· καὶ ὅτι τοσαῦται καὶ τῶν θεῶν ἐνάδων εἰσὶν αἱ διακοσμῆσεις.)

tó és csillagbéli lényeket és rendeket is; és az örökkévalóságot képessé teszik létezni, s az idő körforgásait elkülönítik egymástól [...]; és a tűz hatóerőit kiolthatatlanná teszik, s a víz ömlését kifogythatatlanná, és meghatározzák a légmozgásokat, és a semmi-ben megalapozzák a földet...”¹⁰

Ahogy Dénés a létezők hatóerőinek isteni diverzifikálását taglalja, a sorok közül kiolvassuk azt is, hogy Isten a világ rétegezettségének, formagazdagságának, a lét mint egyfajta befogadó „tér” teljes kitöltésének, minden potenciális lét aktualizálódásának, egy hiánytalan létspektrum létrejöttének oka, skolasztikus terminussal *principium repletionis mundi*. Ez az így kimondatlan, implicit tézis is Isten kimeríthetetlen kreativitásának intuícijára épül. A világ terének létezőkkel való hiánytalan feltöltése ugyanakkor nem rendezetlen módon történik, hanem Isten mint taxatív hatóerő a teremtményekkel össze is rendezi a teret és az időt. Így nemcsak a létesítő okokból vett istenérv, hanem a fiziko-teológiai érv bizonyítási alapja is felsejlik itt: Minden létezőnek eleve tervezett helye van, és a tervezett helyének megfelelő erői. A 7. fejezet ezt az illeszkedést – Isten taxatív természetének következményét – morálfilozófiai szempontból igazságosságnak nevezi: de a szöveg alapján ítélve ez sem más, mint a dolgok eltervezett lényege és képességei közötti harmónia; valamint az egyes lények elkülönítésének egymástól, lények és képességek illegitim, össze nem illő keveredésének megakadályozása, a világrend, *kosmos* fenntartása. Isten kreativitása így abban a – szinte leibnizi – értelemben is végtelen, hogy meg-

¹⁰ Πρόεισι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντός φύσιν καὶ δυναμοὶ τὰ ἡνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὅρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα καὶ τὰς τοῦ παντός τάξεις καὶ εὐθημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρώους οὐσίας καὶ τάξεις ἀναλλοιώτους καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιερίξεις διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς ἀποκαταστάσεσι καὶ τὰς τοῦ πυρὸς δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ ὕδατος ἐπιπόρους ἀνεκλείπτους καὶ τὴν ἀερίαν χύσιν ὀρίζει καὶ τὴν γῆν ἐπ’ οὐδενὸς ἰδρύει... (CD I/202.)

határozatlanul sok teremtményt hangol össze eleve egymással hálózatszerűen egyfajta *harmonie préétablie* keretei között. Végül a 9. fejezet megerősíti, hogy Isten mint „egyetemes rend-őr” folyamatosan fenn is tartja a létezők sajátos lényegét (*sustentatio*) – tehát legyőzi az entrópiát. A természet természetes tendenciája ugyanis a káosz lenne, és Isten mint a lényegek és a lét teremtetője ezt múlja fölül *ab intra*, az egyes dolgok lényegén keresztül:

„A teológusok [...] „megváltás”-nak is nevezik [...], mert nem engedni a valóságos létezőket a nemlét irányába eltévelyedni; s mert ha valami ki is térne a helytelenség és rendezetlenség felé, és valamelyes csökkenést szenvedne is a maga sajátos javainak tökéletességében, akkor ezt a dolgot is megváltja az elszenvedésből és gyengeségből és megfosztottságból, amennyiben kipótolja a hiányt, és atyai erőnt önt az erőtlenségbe, s eltántorít a rossztól, sőt, inkább ráállít arra, ami helyes, és az elvesztegetett jót kiegészíti, és az illető létező rendetlenségét s rendezetlenségét rendbe hozza és elrendezi, és a létezőt teljessé teszi, és minden csonkaságától megszabadítja.”¹¹

A VIII. rész mindezek alapján a világ isteni tervezettségének (*design*) elméletét nyújtja. E terv kivitelezéséhez erő, *dynamis* szükséges. A világ mint Isten okozata ebből a szempontból metafizikai erődemonstráció. A tervezésében és célra tartásában megnyilvánuló hatóerő szigorúan véve meghatározatlanul nagy; a dicsőítés moduszában szólva végtelen. Isten alaptermészete így itt elsősorban mint korlátlan kreativitás jellemződik, melynek okozata a tervezett, irányított és fenntartott, megszakíthatatlan teremtés. Ugyanakkor ezáltal bizonyos feszültség

¹¹ Διὸ καὶ [ἀπολύτρωσιν] αὐτὴν [τὴν θεϊαν δικαιοσύνην καὶ σωτηρίαν] ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, [...] καθ’ ὅσον οὐκ ἐὰ τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν καὶ καθ’ ὅσον, εἰ καὶ τι πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλεῖ καὶ μείωσιν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀδρανείας καὶ τῆς στέρησεως ἀπολυτρουται πληροῦσα τὸ ἐνδεὲς καὶ πατρικῶς τὴν ἀτονίαν ὑπερείδουσα καὶ ἀνιστῶσα τοῦ κακοῦ, μᾶλλον δὲ ἰστώσα ἐν τῷ καλῷ καὶ τὸ ὑπεκρυνὲν ἀγαθὸν ἀναπληροῦσα καὶ τάττουσα καὶ κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ καὶ ἀκοσμίαν καὶ ὀλόκληρον ἀποτελοῦσα καὶ πάντων ἀπολύουσα τῶν λελοβημένων. (CD I/206.)

is jelentkezik Isten behatárolhatatlansága és itt is sokat hangsúlyozott egysége között. Az *Isten nevei* végére azonban Isten a „végtelen egységprincípium,” vagyis ellentétek egybeesése, *coincidentia oppositorum* lesz.

3. Isten mint kozmikus egységprincípium: *Isten nevei* X. rész

A témánkhoz kevésbé illeszkedő – Platón *Parmenidésének* Első és Második Hipotézise által ihletett tematikájú („Isten mint nagy, kicsi, azonos, más, állás és mozgás”) – IX. részt átlépve vizsgáljuk röviden a mindössze kétoldalas X. részt („Isten mint mindenható, öreg, fiatal, idő és örökkévalóság”),¹² pontosabban annak 1. fejezetét, mely az isteni mindenhatóságot mint kozmikus egységprincípiumot értelmezi! Isten eszerint a világegység forrása: *radix mundi*, hiszen a világ összetartásához szükséges erő csak egy minden mást felülmúló, szuverén hatóerőből származhat. Dénes bizonyítási alapja az a racionális belátás, hogy az egyedek egyedisége alapján nem érthető a világba rendeződésük; a különösség princípiuma alapján inkább az elkülönülésük – vagyis a világ hiánya – lenne érthető. A világ egysége tehát az elégséges alap elve szerint magyarázatot követel. Ez lesz Isten mint – képletesen szólva – a világkévét szorító kötél, az entrópia inverze. A mindenhatóság ugyanakkor (görög etimológiája szerint) „mindeneken való uralkodás”-t jelent: Isten ennyiben egyetemes vezető, akit szeretnek is az alattvalói – filozófiai értelemben ezért egyetemes cél-ok is mint a vágy tárgya. Isten teljes karakterisztikája így tartalmazza az egyetemes létesítő okságot, az egyetemes formai okságot és az egyetemes cél-okságot is: Isten eredet és cél, valamint az eredet és cél közötti pálya, melyet a világ megfut. A világfenomén így ismét Isten dicsőítésére ad alkalmat:

„Mindenhatónak ugyanis amiatt nevezik, hogy Ő a mindenség mindenható alapzata, amely összetart és körülfog mindeneket, és megalapozza s elhelyezi és körülövezi és önmagában felbonthatatlanná teljesíti be a mindenséget, és önmagából mint mindenható

¹² Az egyes részek címei nem Dénestől, hanem a fordítótól származnak.

eredetből vezet elő mindeneket, s önmagába mint mindenható mélységbe hozza vissza a mindenséget, és összetartja azt mint a mindenség mindennél erősebb megalapozása, mely az összes egybefogott dolgot egyetlen, mindent felülmúló öleléssel szilárdítja össze, és nem engedi, hogy azok öbelőle mint teljesen tökéletes otthonukból kiesvén e mozgásuk során elpusztuljanak. [...] Ezenkívül [...] mindeneken uralkodik, és [...] minden létező vágyik reá, és szereti őt, míg ő mindenekre kiveti a jóság iránti isteni, mindenható és fájdalmat nem ismerő szerelem önként vállalt igáját és édes fájdalmait.”¹³

Isten belsőleg differenciált – három személyből álló – egységéből tehát a világ differenciálódása mellett annak egysége is következik. Mint azonban a XIII. rész rámutat majd, Isten *in se* minden egységet és háromságot meghalad – végtelen többlete van a világgal szemben, amely nem meríti ki Őt.

4. Isten mint előmlő harmónia: *Isten nevei XI. rész*

Ez a rész a megelőző három rész gondolatmenetét tovább víve Isten mint világegység-princípium fogalmát újabb aspektusból dolgozza ki – amint a nyúl farknyi XII. rész is ezt fogja tenni, melyben Dénes mint a szentek szentjét és a királyok királyát stb. jellemzi Istent. Szövegünk így halad a XIII. rész végső, eksztatikus felemelkedése felé, mely az Egybe tart (sőt azon is túl, a határtalanba, pontosabban a behatárolha-

¹³ Τὸ μὲν γὰρ λέγεται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἔδραν συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα καὶ ἐνιδρύουσιν καὶ θεμελιόουσιν καὶ περιωφίγγουσιν καὶ ἀρῶραγες ἐν ἑαυτῇ τὸ πᾶν ἀποτελοῦσιν καὶ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ὅλα καθάπερ ἐκ ὀρίξης παντοκρατορικῆς προάγουσιν καὶ εἰς ἑαυτὴν τὰ πάντα καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικὸν ἐπιστρέφουσιν καὶ συνέχουσιν αὐτὰ ὡς πάντων ἔδραν παγκρατῇ, τὰ συνεχόμενα πάντα κατὰ μίαν ὑπερέχουσιν πάντα συνοχήν ἀσφαλιζομένην καὶ οὐκ ἔωσαν αὐτὰ διεκπεσόντα ἑαυτῆς ὡς ἐκ παντελοῦς ἐστίας κινούμενα παραπολέσθαι. Λέγεται δὲ παντοκράτωρ ἡ θεαρχία καὶ ὡς πάντων κρατοῦσα καὶ ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπαρκοῦσα καὶ ὡς πᾶσιν ἐφετῇ καὶ ἐπέραστος οὖσα καὶ ἐπιβάλλουσα πᾶσι τοὺς ἐθελουσίους ζυγοὺς καὶ τὰς γλυκείας ὠδῖνας τοῦ θεοῦ καὶ παντοκρατορικοῦ καὶ ἀλύπου τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς ἔρωτος. (CD I, 215.)

tatlanba mutat). A XI. rész az utolsó előtti lépcsőfok ebben a világegységből Istenre mint Egyre következtető indukcióban. Isten egysége eszerint az az erő, mely megakadályozza, hogy a világ engedjen a Sok centrifugális erejének, entrópiájának. A Teremtő ugyanis „mintegy kerítések révén” (ὥσπερ τισὶ κλείθροις) „határolja be a mindenséget” (τὰ πάντα ὁρίζει καὶ περατοῖ) – ami felveti azt az interpretációs lehetőségét, hogy Dénes itt esetleg a *peras*, „Határ” henászára utal Proklos *Platonikus teológiájából*.¹⁴ Ugyanígy a proklosi henadológia halvány visszfényének tűnik az a megfogalmazás is, mely szerint Isten alá rendelt „magasabb rendű összetartó erők” egyfelől Istennel, másfelől az őalájuk rendelt alacsonyabb rendű dolgokkal egyesülnek, így működnek a világegység eszközeiként.¹⁵ Dénes azonban – Proklostól eltérően – nem tulajdonít nekik isteni státuszt, és nem nevezi őket sem henásznak, sem monásznak. S a behatárolás is mint közvetlenül isteni működés szerepel a szövegében, nem pedig mint egy szubsztantivált, logikailag szükségszerű közvetítő elem – melyet Proklos azért kénytelen tételezni, hogy a részesülhetetlen Egy helyett legalább a Határban (és a Határtalanban) részesülhessenek a létezők, hiszen a legmagasabb okokban való részesülés nélkül, saját erejükből létre sem tudnának jönni. Miután azonban Dénes a *methexis*-funkciót visszaveszi Istenbe (vállalva ennek minden logikai következményét), ezért egészében nincs szüksége a henások közvetítő rétegére.

¹⁴ Proklos: *Platonikus teológia*, III/8: „Mi a mindenség két princípiuma az Egy után, és milyen értelemben nevezte őket Szókratész a *Philébosban* 'Határ'-nak és 'Határtalan'-nak, és mely dolgok okai ezek a létezők számára?” (Τίνες εἰσὶν αἱ δύο μετὰ τὸ ἐν τῶν πάντων ἀρχαί, καὶ πῶς αὐτὰς ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης πέρασ καὶ ἀπειρον ἐκάλεσε, καὶ τίνων αἰτίαι τοῖς οὖσιν.) – A *peras* Proklosnál Platón *Philébosa* alapján (27 B 7-C 1) emelkedik henász, vagyis „részesülhető isteni egység” rangjára, de korábban már Pythagorásnál kozmogóniai princípium (lásd Aristoteles: *Metaphysica* A 5 = 986 A 23; valamint krotóni Philolaos B 1 és B 2).

¹⁵ Τῇ μετοχῇ τῆς θείας εἰρήνης αἱ γοῦν πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμεων αὐταὶ τε πρὸς ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας ἐνοῦνται καὶ πρὸς τὴν μίαν τῶν ὅλων εἰρηναρχίαν καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὰς ἐνοῦσιν αὐτὰ τε πρὸς ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἀλλήλα καὶ πρὸς τὴν μίαν καὶ παντελῆ τῆς πάντων εἰρήνης ἀρχὴν καὶ αἰτίαν... (*Isten nevei* X/1 = CD I, 217–218.)

A XI. rész tehát az újplatonikus mediáció-tan helyett markánsan krisztológiai irányba indul el, amennyiben a 2. fejezetében a chalkédóni hitvallás (451) Krisztusra alkalmazott, félreismerhetetlen terminusaival írja le Isten metódusát az egyedi létezők összehangolására. A Sok összekapcsolása egyetlen hálózatba: a világba ugyanis összeolvadás nélkül (ἀσυχύτως) és mégis szétválaszthatatlanul (ἀδιαίρετως) történik. A krisztusi kettős természet e két chalkédóni attribútuma így a teremtés előmlő, „minden értelmet felülhaladó” harmóniájának elve lesz; és megfordítva: a teremtés harmóniájából impliciten arra következtethetünk, hogy Krisztusban is béke van a két radikálisan különböző – véges és végtelen – természete között:

„Szemléljük tehát a békés egyesítés valamely egyetlen és egyszerű természetét, amely mindeneket egyesít magával s az egyes dolgokat saját magukkal és egymással, s minden dolog összeolvadás nélküli egybetartása révén egyszerre összevegyítve, de keveretlenül tartja fenn a mindenséget!”¹⁶

Dénes szerint azonban Isten nemcsak a lét, hanem – a platóni Nap-analógiára emlékeztető módon – az ismeret minden rendjének is „kapcsolati katalizátora,” mivel a megismerés is egyesülés: megismerő és megismert egyesülése.¹⁷ Az isteni béke ezen egyetemes egyesítő ereje, sőt szeretete (φιλία) révén továbbá a mindenséget alkotó egyedek úgy-

¹⁶ Μίαν οὖν τινα καὶ ἀπλὴν τῆς εἰρηνικῆς ἐνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν ἐνοῦσαν ἅπαντα ἑαυτῇ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις καὶ διασώζουσιν πάντα ἐν ἀσυχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμιγῇ καὶ συγκεκραμένα. (CD I, 219.)

¹⁷ „A saját belátásaikkal egyesülő isteni szellemek általa egyesülnek a megismert dolgokkal is, és ismét csak általa emelkednek fel az ész fölélt elhelyezkedő dolgokkal való megismerhetetlen összekapcsolódásig. A lelkek, melyek különféle értelmi princípiumaikat miatta egyesítik s terelik össze egyetlen szellemi tisztaságba, az önmaguknak megfelelő úton és rendben haladnak előre az anyagtalan és részek nélküli belátáson keresztül az ész általi megismerést meghaladó egyesülésig.” (Δι’ ἦν οἱ θεοὶ νόες ἐνούμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἐνοῦνται καὶ τοῖς νοουμένοις καὶ αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουνσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἰδρυμένων συναφῇν. Δι’ ἦν αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς ἑαυτῶν λόγους ἐνοῦσαι καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα προβαίνουνσιν οἰκειῶς ἑαυταῖς ὁδῶ καὶ τάξει διὰ τῆς αὐτοῦ καὶ ἀμεροῦς νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν. – CD I, 219.)

szólván összenyílnak, egyetlen átjárható egységgé válnak. Ennek során a béke közvetlenül mint élvezet (ἀπολαύειν) jelentkezik a létezőkben: a lét nem semleges, hanem lenni – pontosabban az isteni béke által más létezőkkel egybenytva lenni – gyönyörűség. A világ e vezérelt közössége kozmikus testvériség (ὁμόγνια), melyet az aristotelési hadsereg-hasonlat megközelítőleg sem tud kifejezni (*Metaphysica* XII/10). – Mindezeket értem azalatt, hogy Isten az előmlő (túláradó) harmónia forrása: Dénes szép kifejezésével élve, a béke ὑπερβλύζει περιουσία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος.¹⁸ A világ eszerint nemcsak teljesen kitöltött létspektrumával, a teremtés nemcsak folytonosságával fejezi ki Isten behatárolhatatlanságát, Isten nyitottságát a végtelen felé, hanem az a világon mint túláradó szépség, mint a felület ragyogása, a világ „virágzása” is megnyilvánul; mint olyasmi, ami a világ szükséges (erogatórius) kohéziójánál úgyszólván feleslegesen több; ami szükségtelen (szupererogatórius) többlet, isteni bőkezűség vagy még inkább pazarlás, amely azonban nagyon is demonstrál valamit:

„Hiszen a tökéletes béke teljessége minden létezőre kiterjed az ő egyesítő erejének teljesen egyszerű jelenléte révén, mivel e teljesség mindent egyesít, s a szélső tagokat a középsőkön át összeköti a túlsó végekkel úgy, hogy egyetlen egyöntetű szeretet által párosítja őket; s önmaga élvezetét adományozza még a mindenség legszélső határainak is, és mindeneket testvérré tesz az egységek, azonosságok, egyesítések, összegyűjtések révén elválaszthatatlannul, miközben az isteni béke nem mozdul, és egyben mutat meg mindeneket, s átjárja a mindenséget, és nem lép ki saját önazonosságából; elvégre [...] békés termékenységeinek bősége révén túlárad; de miután az egységet meghaladóan egységes, ezért egységének magasabbrendűsége folytán nem szenved fogyatkozást önmaga teljességéhez képest...”¹⁹

¹⁸ Uo.

¹⁹ Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὴν ἀπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἐνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἐνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν καὶ τὸ ἀπολαύειν αὐτῆς δωρουμένη καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντός ἀποπερατώσει καὶ πάντα ὁμόγνια ποιοῦσα ταῖς ἐνότησι, ταῖς

E bekezdés egésze a „tökéletes béke teljességé”-nek (*holotēs*) fogalmát tulajdonképpen az isteni lényeg korlátlan termékenységeként értelmezi – ahogy ezt már a mű IX. részének 2. fejezete is tette. Eszerint bár Isten mindeneket részesít magából – közelebről épp önmaga egységéből –, ez az egység mégsem csorbul, Isten teljessége ettől nem fogyatkozik. Ez a paradox értelmezés tehát a teljességet a végtelenségre vezeti vissza. Az így felfogott *totalité* és *infini* – Lévinas ellenére – ezért nem is zárják ki egymást.

A következő (3–5.) fejezetek egy ellenvetést hárítanak el, amely a béke ellentétei: a mozgás és a konfliktus jelenlétére figyelmeztetnek a természetben. Dénes ebben sem hajlandó problémát látni – a konfliktus forrása szerint a létezők ragaszkodása saját lényegük megvalósításához: az egyedek közötti ellentétek éppen abból fakadnak, hogy a létezők békében akarnak lenni a saját lényegükkel. Másrészt a mozgás sem egyéb, mint vágyakozás az isteni béke mint fenntartó és meglevenítő princípium iránt – Dénes itt burkoltan az Első Mozdulatlan Mozgató aristotelési tanára támaszkodhat (*Metaphysica* XII/6–10), mely szerint az egész természeti világ az isteni tökéletesség iránti vágya folytán (*kat’ ephesin*) mozog, tehát a természet számára egyedül lehetséges módon: a mozgás révén imitálja Istent.²⁰

A XI. rész megfontolásai tehát az Isten egységéből fakadó kozmikus összerendező erő fogalmát mélyítik el. Míg a 2. fejezetben azt láttuk, hogy az isteni rend és béke szervezőelve a teremtetlen természet hypostatikus attribútumainak bevitele a teremtetett természet belső, egyedközi viszonyaiba, a 4–5. fejezet olvastán erősödik a meggyőző-

ταυτότησι, ταῖς ἐνώσεσι, ταῖς συναγωγαῖς ἀδιαίρετως δηλαδὴ τῆς θείας εἰρήνης ἐστώσης καὶ ἐν ἑνὶ πάντα δεικνυούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκειᾶς ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης, πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκειῶς αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περιουσίᾳ τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι’ ὑπεροχὴν ἐνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ’ ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη. (Uo.)

²⁰ A XI. rész utolsó, a proklosi henadológiával vitatkozó fejezetének elemzését lásd megjelenés előtt álló tanulmányunkban: *Ál-Areopagita Szent Dénes mint a keresztény teológia filozófiai reformere. Isten mint a lét forrása az Isten nevei V. részében.*, HORVÁTH EMŐKE - SARNYAI CSABA MÁTÉ - VASSÁNYI MIKLÓS (szerk.), in *Vallási és egyházi reformtörekvések* (tervezett kötet cím), Budapest 2019.

désünk, hogy az isteni béke legvégső értelme, célja valamiképpen szintén krisztusi tevékenység: a kiengesztelés,²¹ *at-one-ment* – megkocskázatom: végső soron a világ, a teremtés megváltása – az Istennel való egységbe történő visszavétel révén. Ez a markánsabban keresztény hangvételű (és a 6. fejezetében Proklosszal vitatkozó) rész ezért az isteni egyesítő erő fogalmának taglalása által már a lezáró XIII. rész végső meggondolásait készíti elő: Dénes egész gondolatmenete filozófiai felmenetel és felvezetés, anagógé az Egybe, mely az utolsó rész állásfoglalása szerint az egész kimondható teológia legszilárdabb pontja: τὸ κατερώτατον, Isten legfontosabb neve. De a misztikus, hallgatag teológia ezen a ponton is túlvezet majd.

5. Isten mint mindig távolodó: *Isten nevei* XII. rész

A XII. rész („Isten mint szentek szentje, királyok királya, urak ura és istenek Istene”) Istent mint hégemónt mutatja be. Nyitó mondata Istent rögtön „végtelen nevű”-nek (ἀπειρώνυμον) nevezi, előreutalva a XIII. rész 3. fejezetére. Dénes ezzel elkezdi kifejezetten Isten végtelen – pontosabban szólva meghatározatlanul nagy – többletére koncentrálni: míg eddig pozitív teológiával a kauzalitás elve mentén beszélt Istenről, most a „végtelen név” említése figyelmeztet Isten eddig tárgyalt megnevezéseinek tökéletes elégtelenségére. A nevek megketőzése a „királyok királya” típusú szövszerkezetekben – érvel szerzőnk – az eddigiekkel szemben képes Isten transzcendens, meghaladó természetére utalni (hiszen azt kimondani nem lehet, csak rávagy feléje mutatni). Ha ugyanis Istent mint az okok okát, *causa causarumot, causa supercausalist* gondoljuk el, azzal tudunk utalni mögöttes, úgyszólván mindig távolodó természetére. Dénes itteni nevezetes létanalógiája pontosan ezt a végtelenbe menést vagy távolodást fejezi ki: a nemlét úgy aránylik a léthez, ahogyan a lét Istenhez. Miután a lét tökéletesen felülmúlja a nemlétet, ezért az analógia

²¹ „újra kiengesztel bennünket önmagával lélekben s önmaga által és magában az Atyában.” (...ἀποκαταλλάσσειντος ἡμᾶς ἐαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι’ ἐαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρὶ. [CD I, 221.]

szerint Isten is minden tekintetben meghaladja a létet. Az Areopagita ezzel a felfoghatatlanba vetíti ki Isten lényegét:

„[M]iután a mindenség oka mindennel túltelített az egyedüli, mindenek felülmúló túlemelkedésének megfelelően, ezért úgy énekeljük meg őt, mint a szentek szentjét és hasonlókat a túlárado oki természete és transzcendens felülemelkedése alapján [...]. Amennyire felülmúlják a szent vagy isteni vagy úri vagy királyi létezők a nem létezőket, és magukat a részesülő dolgokat az önmagukban vett részesülések, annyira meghalad minden létezőt a minden létező fölötti és minden részesülőt és részesülést okozó részesülhetetlen ok.”²²

Isten felfoghatatlansága azonban nem jelenti az Istenbe való eljutás lehetetlenségét – a misztikus teológia céljához, a megistenüléshez (ἐκθέωσις) ugyanis maga a gondviselés segít eljutni.²³ Ez az isteni létfeletti (to hyperousion) való eljutás – kilépés a megismerésből, a világból, amelyre támaszkodva eddig megismertük Istenből azt, ami megismerhető. Már Plótinos hasonlóan gondolkodik a lélek visszatéréséről Istenbe mint Egybe (*Enneades* V/1), és ezt az újplatonikus gondolatot az *Isten nevei* XII. részének végén más hasonló mozzanatok is kísérik: Isten „részesülhetetlen ok”-ként (ἀμέθεκτος αἴτιος) – vagyis proklosi terminussal – való jellemzése és a „vezérlő rendek” (ἀρχικώτεροι διακοσμήσεις) *charisma*-sokszorozó működésének leírása.²⁴ Utóbbiak Dénes szerinti te-

²² Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἁγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ’ ὑπερβλύζουσιν αἰτίαν καὶ ἐξηρημένην ὑπεροχὴν [...]. Καθ’ ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικά καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυνται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. (*Isten nevei* XII/4 = CD I, 225.)

²³ „önmagát jó természetéhez illően adományul adja az istenséghez visszafordított dolgok megistenülése végett.” (ἐαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιτιδοῦσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων. *Isten nevei* XII/3 = CD I, 225.)

²⁴ „Szenteknek és királyoknak s uraknak az Írás az egyes dolgokban lévő vezérlő rendeket nevezi, melyek által a másodlagos rendek részesülnek az Istentől származó ajándékokból, és ezen ajándékok továbbadásának egyszerűségét megsokszorozák saját különbségeik szerint, melyek változatosságát a legelső rendek gondvise-

vékenysége nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Proklos írja le az „isteni henászok”-at a *Platonikus teológia* I. könyvének 3. fejezetében: az Egy és a létezők között közvetítő henászok egyszerűsége megsokszorozódik a létezők sokféleségében; majd a létezők a henászok egyszerűségén keresztül térnek vissza az Egybe. Az Areopagita tehát itt újplatonikus regiszterben szólal meg olyan témákról, amelyeket rokoníthatónak vél keresztény teológia és újplatonikus henológia és henadológia között. – Ez a meglátás átvezet minket konklúzióinkhoz.

Konklúzió

A vizsgált részekben Dénes a proklosi metafizikához képest szembeötlően csökkentti az isteni státuszú közvetítő elemek szerepét: mindent közvetlenül magára Istenre vezet vissza, miközben a szövegben itt is, ott is megmaradnak olyan kezdemények, amelyek újplatonikus gondolatmenetek kiindulásainak látszanak, de azután úgyszólván elhalnak, mielőtt eljutnának egy kifejtett henadológia szintjére. Isten így közvetítés nélkül hat a teremtésben, melynek rendje és szépsége közvetlenül fejezi ki Isten dicsőségét. E belátás alapján a világ teljes körűen redukálható Istenre, tökéletesen magyarázható Istennel.

A világ mint okozat mármost leginkább Isten (differenciált) egységét fejezi ki, leginkább arra a következtetésre ad alapot, hogy Isten egység; a Lét leginkább az Egyre utal. De az Areopagita a világon mint bizonyítási alapon túllépve a XIII. rész 3. fejezetében mégis amellett érvel, hogy Isten egységét felülírja megismerhetetlensége és kimondhatatlansága (*to arrhêton*). Újplatonikus oldalról valószínű, hogy ez a proklosi Egy fogalmától a damaskios Kimondhatatlan irányába történő elmozdulás; keresztény oldalról pedig összhangban áll a kappadókiai alapteológiával.²⁵ Damaskios szerint ugyanis az Egy mint ok, *arché* elválaszthatatlanul egy rendbe tartozik a Sokkal mint

lésszerűen s istenalakúan gyűjtik össze a rájuk jellemző egységbe.” (Ἀγίους δὲ καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίους καὶ θεοὺς καλεῖ τὰ λόγια τὰς ἐν ἐκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις, δι’ ὧν αἱ δευτέραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσιν τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἀπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύνουσιν, ὧν αἱ πρῶτισται τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἐνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν. CD I, 225–226.)

okozatával, ezért fel kell tételeznünk, hogy az Egy alatt vagy mögött húzódik egy még mélyebb alap, a Kimondhatatlan (*De primis principiis* 1-2). Az *Isten nevei* XIII/3 záró istenfogalom-elemzése hagyományos módon az isteni kauzalitás fogalmából indul ki ugyan, mégis damaskioszi módon következtet Isten egysége nyomán Isten kimondhatatlanságára, „felettes” létére, úgyszólván végtelen távolságára. Istent a végtelenségig kereshetjük, nem fogjuk tudni megtalálni vagy kimeríteni a lényegét: Isten örökké meghalad minket. A világ így Isten tükre, de Isten mégis beláthatatlanul több, mint a világ. A világ Istenre utal, de nem a teljes Istenre. A világ Isten indexe, de nem mutat meg mindent Istenből. Isten felületi jellemzőinek, mintegy Isten fenomenológiájának bizonyítási alapja, de Isten mélyébe a világ nem világít be.

Isten végtelensége tehát a behatárolhatatlanság és korlátozhatatlanság értelmében vett végtelenség. A végtelen e karakterisztikája az egyetemes filozófiatörténetből felidézi az *infinity* Locke által definiált fogalmát az *Értekezés az emberi értelemről* II. könyvének 17. fejezetéből: végtelen az, aminek az emberi gondolkodás sohasem tud a végére érni. Ez azonban természetesen nem az önmagában vett végtelen. Ezért a minden lehetséges tapasztalat határán túlmenő végtelenséget állítani Istenről – és ez Dénes istenfogalmának egyik meghatározó mozzanata: a *beyond, jenseits, μετά, ἐπέκεινα*: Isten mint az „önmagát örökké felülmúló” – már nem esik a bizonyíthatóság körébe, és itt nincs is bizonyítva. Hiszen ez nem bizonyítás, hanem dicsőítés, a bizonyítás *bona fide* meghosszabbítása a valószínűség irányába. Isten alaptermészetének örökké nyílt végű végtelenként való meghatározása ennyiben a *quoad nos* beemelése az *in se*-be.

A behatárolhatatlanság értelmében vett végtelenség és az egység attribútumait egyesítő dénesi Isten a „Végtelen Egy,” még pontosabban az „Egyen túllépő Végtelen.” Úgy tűnik, ez a képzet a platóni *Parmenidész* Első és Második Hipotézisét kapcsolja össze magában.²⁶

²⁵ Talán elég Nyssai Gergelytől a *Mózes életére* utalni, Nazianzositól pedig a 2. teológiai beszédre.

²⁶ Ez Sarah Klitenic-Wear és John Dillon kötetének fő tézise is: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007.

összeegyeztethetetlen attribútumok békülnek össze kiismerhetetlen természetében. Isten határtalansága és ugyanakkor egysége ilyenformán felidézi a platóni idea fogyatkozhatatlan önszétosztását a *Lakomában*: „αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἅλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα” („bár önmaga önmagában önmagával azonos alakúan létezik örökké, az összes többi szép dolog mégis őbenne részesül,” 211 B 1). A Szép ideája úgy működik formai (esetleg létesítő) okként, hogy eközben változatlan marad – tehát egyszerre termékeny és önazonos. Az Egy egységét megőrző átmenet a Sokba mármost az érett Platón filozófiai programja, amint erről a *Parmenidész*, a *Philebos* és a *Sophistész* is tanúskodnak. Eszerint az átmenet szerint a létező parmenidési tételezése önmagában nem elégséges a fenomenális világ magyarázatához; márpedig azt nem vezethetjük le másból, mint az Egyből, hiszen az Egy a legmagasabb rendű. E példák alapján metafizikai szempontból nézve azt mondhatjuk, hogy Isten mint a „végtelenül termékeny Egy” fogalma az *Isten neveiben* egy eredetileg platonikus problémafelvetés újplatonikus fogalmiságú, a kappadókai teológiával tartalmi összhangban álló, keresztény megoldása. Ezért megerősíthetjük a CD – *Corpus Dionysiacum* – azon értelmezését, hogy az athéni Akadémia környezetéből származó keresztény konvertita nyilatkozik meg benne részben az Akadémia ellen irányuló polemikus-apologetikus éllel, de a konstruktív dialógus szándékával. Egyes olyan szövegrészek továbbá, melyekben Dénes több vezérlő transzcendens princípium felvétele ellen érvel, eléggé általános megfogalmazásúak ahhoz, hogy ne feltétlenül egy anti-újplatonikus – közelebbről Proklos-ellenes – diskurzus részei legyenek, hanem inkább általában a pogány görög vallás ellen irányulnak, anti-politeista jellegűek. Ilyeneket találunk jóval később még Hitvalló Szent Maximosnál is.²⁷

²⁷ Lásd erről Endre von Ivánka kiváló kötetének Dénessel foglalkozó fejezetét: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

SZEILER ZSOLT

„Fordulj a széphez, hogy a Szépséghez visszatalálj”

A szépség útja Istenhez a fiatal Ágostonnál

Kísérletet teszünk rá, hogy bemutassuk, milyen szerepet szánt Szent Ágoston a szépnek a *viator* Istenhez vezető zarándokútján. Vállalkozásunk szerény. Nem vállalja fel, hogy Szent Ágoston egész robusztus életművét áttekintse, megelégszik az alapok tisztázásával, így főként két műre szorítkozik. A *rendről* (c. 386) és a jórészt ugyanebből az időből származó *Zenéről* (*De musica*) című dialógusokra.¹ Bevezetésként vázolja, hogy Szent Ágoston szerint miben áll a szépség pozitivitása (kitüntetettsége) és negativitása (kísértés jellege) az emberi élet vonatkozásában, majd a látáshoz és a halláshoz fordulva bemutatja, hogyan írta le Ágoston a szép tapasztalatát.

Noha az egyházatya külön dialógust szentelt a zeneelméletnek, és a ritmusban életre kelt szép kérdésének, aligha állíthatjuk, hogy a szépség önálló tárgyterületet foglalt el az életművében. Az antik neoplatonista és a középkori szerzőkhöz hasonlóan a szépség nem önálló témaként, hanem *útként* jelent meg írásaiban, mivel a szépségben *anagogikus*, *mauduktív* funkciót látott. Csakúgy mint az újplatonizmus felfogásban a tudományok, úgy a valódi szépség is felfelé vezet, mintegy kézenfog (*manu ducere*) az Istennel való egyesülés útján. Így a szépség a legszoro-

¹ A *De musica* című dialógust Szent Ágoston később (c. 409) átdolgozta; vö. AURELIUS AUGUSTINUS, *De musica. Bücher I und VI. Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis*, Hamburg 2002, VIII–IX.

sabb viszonyba kerül a misztikával, az Istennel való egyesüléssel, ezen belül a tudományok manuduktív funkciójával.

1. Miért kitüntetett a szép valósága? A szép pozitivitása

Plótinosz szerint a szép az, amit a lélek első látásra felismer, az első szempillantással régi ismerősként köszönt, s amelyre ösztönösen ráhangolódik.² A szép és a lélek „szün-harmóniájának” az oka Plótinosz szerint az, hogy a lélek a magasabb rendű szellemi valósághoz tartozik, ezért amikor felfedezi az igazán létező nyomát (*ikhnosz*), „örül, fellelkesedik és visszatér önmagához, visszaemlékszik önmagára és azokra, amik hozzá tartoznak.”³ Az anamnézis alapját az anyagi formák és az ideák közötti hasonlóságban jelöli meg. Az anyag önmagában tekintve az eidoszban való részesedés nélkül, kívül van Isten logoszán (*exo theiou logou*).⁴ Azonban az anyagot, mely sok alkotórészből jön létre, az eidosz, a forma képes a részek harmonikus egységévé szervezni. A plótinoszi forma tehát az a rendezőelv, mely az összetevők közötti összhangot megteremtve mintegy artikulálja az anyagot, és éppen ez a logosz, azaz az isteni bölcsesség⁵ szerint artikulált harmonikus egység a szépség hordozója. Ezért ha meglátjuk az érzékelhető szépet, azt létraként (*epibathra*) használhatjuk az igazi szépséghez (a második hüposztázishoz) való felemelkedéshez.⁶ Ezzel a plótinoszi „esztétika” a misztikához vezet, mégpedig az etika közvetítésével.

Plótinosz a lélek felemelkedéséről egy olyan himnikus magasságokba emelkedő ihletett szövegrészben ír, melyben egyszerre bukkannak fel a vallási kultusz és a platóni barlanghasonlat jellegzetes kifejezései. Szerinte ahhoz, hogy a lélek felemelkedjen az abszolút szépség kontemplációjához, előbb meg kell edzenie a tekintetét a kevésbé káprázatos, könnyebben megpillantható látványokon. Ez a preparáció az aszkézis

² *Emm.* I. 6. 2.

³ Uo.

⁴ Uo. 6. 2, 16.

⁵ *Emm.* V. 8. 5.

⁶ *Emm.* I. 6. 1, 20.

útja: *müszanta opszin!*⁷ Csukd be a szemed! – Kiált fel a filozófus, és egy másfajta látás kialakítására hív fel, amelynek tekintete a képek, árnyak és nyomok helyett immár a lélekre vetül.⁸ Ahhoz ugyanis, hogy a lélek megpillanthassa Istent, előbb hozzá kell hasonulnia (*homoiószisz theó*), meg kell tisztulnia, magára öltve az erényeket. Ezzel a lélek leegyszerűsödik, és maga is egygyé és széppé válik, méltóvá a Bölcsesség és az Egy megpillantására. A felemelkedés misztikus folyamata a barlang- és a vonalhasonlat logikáját mutatja: az árnyaktól a valódi létezés felé tart. A lélek ezen az úton maga is egyre inkább létezővé válik, hiszen a leginkább létezőhöz, magához a Széphez és Igazhoz hasonult, mely a Jó képe. Figyelemreméltó gondolat! A lélek a szép valódi tapasztalatában maga is egységesül, valódibbá, igazabbá válik. Az igazság kutatása, az erények képére formálódás, a szép szeretete tehát egy és ugyanazon folyamat, ugyanannak más-más aspektusa. Tudjuk, hogy Ágoston jól ismerte az imént bemutatott szakaszokat, és a szépségről szóló fiatalkori vizsgálódásai ezeken a plótinuszi alapokon nyugszanak.⁹ Ez alapján foglaljuk össze röviden, miért kitüntetett a szépség Plótinosz és Ágoston számára.

Először is a széphez a tapasztalat révén, közvetlenül hozzáférünk. A szép egy csapásra és közvetlenül képes megragadni és magára vonni figyelmünket. Másodszor, a szép tapasztalata univerzális: a szépet mindenki átélheti, bárki megtapasztalhatja, senki elől nincs elzárva. Harmadszor, a szép képes önmagától az igazsághoz vezetni szemlélőjét. Ágoston azt írja: „a Jóság nem fukarkodott a szépséggel a legnagyobbtól a legkisebbig [...], hogy senki se legyen megfosztva az igazságtól.”¹⁰ Vagyis a teremtés szépségének *manuduktív* ereje van, így ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”¹¹ Végül a szép *unitatív*, egységteremtő erővel

⁷ Itt ugyanaz a *müó* ige szerepel, mely a misztika kifejezésünk gyöke.

⁸ *Enn.* I. 6. 8.

⁹ Az *Isten városáról* című művében idéz is a szakaszból; lásd *De civitate Dei* 9. 17.

¹⁰ *De vera religione* 39. 72. Utalás Platón *Timaiosz*ára, ahol a filozófus kifejti, hogy a Jó jóságával nem fér össze az irigység, ezért azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen öhozá; vö. PLATÓN, *Timaiosz* 29 E.

¹¹ *Róm* 1,20.

rendelkezik. A szépség ugyanis képes egységet teremteni az őt tapasztaló véges szubjektum véges, megosztott szellemi képességeiben, képes egyesíteni az intellektust, az affektust és az akaratot, egyben egységet teremteni a másként divergens diszciplínák között (esztétika, etika, filozófia, teológia).

2. A szép negatív arca: a szép mint a lélek csapdája

A szép nem csak összeköthet Istennel, de el is távolíthat tőle. Képes ugyanis a lelket az érzékelhető sokaság felé fordítva dezintegrálni azt. Először újra Plótinoszt juttatjuk szóhoz, aki a számokról szóló *Enneász*-ban számot ad a sokaság (*pléthosz*) természetéről is.

„Valami akkor sok, ha mivel képtelen önmagához visszatérni, szétömlik és szétterülve szétszóródik.”¹² Ilyenkor a dolog híján van az egységnek, mintegy önmagán kívül van, mivel nincs ami egyik részét a másikkal egyesítse. A sokaság állapota a létezés megfogyatkozása, mivel a dolog nem akkor létezik inkább, ha sokká lesz, hanem inkább akkor, ha önmaga felé tart, „összegyűjti önmagát”, mintegy utánozva Istent, magát egységként birtokolva. Plótinosz a léleknek az érzéki sokaság felé fordulását mitikus bukás következményének látja, amely végső soron a tévedésen alapul: a lélek összetéveszti magát valami nálánál értéktelenebbel, ti. az érzékelhető, vonzó dolgokkal.¹³ Az állapotot pedig, amelyben hétköznapi, a sokaságban szétszóródott énünk tartózkodik a „megigézetttség” (*goéteia*) plasztikus fogalmával ragadja meg: az ember, mint akit boszorkány ígézett meg, a sokaságban szétszóródva nincs többé önmagánál.¹⁴

Ágoston ugyanezt *A rendről* c. dialógusában a kör képén szemlélteti.¹⁵ A kör sugarát két irányban járhatjuk be. Kiindulhatunk a központból, ekkor a körív pontjainak sokasága felé tartunk. Ez az érzékelhető széphez való odafordulásának felel meg, míg az ellentétes mozgás a körívtől

¹² *Enn.* VI. 6. 1.

¹³ *Enn.* V. 1.

¹⁴ *Enn.* IV. 4. 43.

¹⁵ SZENT ÁGOSTON, *A rendről*, in Uő, *A boldog életről. A rendről. A türelemről*, Budapest 2008, 61.

a centrum felé halad, és a lélek önmagához és Istenhez fordulását jelképezi. Ez az ősi, már Plótinosz által is kiaknázott kép¹⁶ világossá teszi, hogy ebben az ágostoni gondolkodási keretben minden az irányuláson, az odaforduláson múlik. Ezzel az első pillantásra semmire sem kötelező viszonyunk a széphez kilép a tiszta esztétikum köréből, etikai dimenziót, valódi „*pondus*”-t, valódi súlyt nyer.¹⁷ Ágoston körhasonlatának záró mondata ugyanis így szól: „így van a lélek esetében is: ha önmagából kilép [...], szétforgácsolódik (*diverberatur*)”. A *di-verbero* ige azt jelenti, szét-hasítok. Vagyis ha a lélek vágya az érzéki széphez, a sokasághoz tapad, „énje”, egysége széthasad, maga is megosztottá, sokasággá válik. E jelentős ágostoni belátás később is érvényben marad. A *Vallomásokban* például a bűnt az énünkben végbement *dissipatió*ként, „hasadásként”, pontosabban *szétszóródásként* interpretálja. Mint mondja: „annyi szemben álló természet van bennünk, amennyi egymással küzdő akarás”.¹⁸ Még mélyebbre ásva, *Az igaz vallásról* című művében azt találjuk, hogy az érzékelhető széphez való helytelen viszonyulásunk, az ősbűn egyesenes következménye.¹⁹

Ezzel a bűn túllép a tiszta moralitás szféráján, és ontológiai dimenziót nyer: létezésünk megfogyatkozását jelenti ugyanis. Ám mindez még mindig nem magyarázza meg, miért ne fordulhatnánk egyazon aktusban az érzéki és az örök széphez. Hogy miért kell mintegy „csukott szemmel” és „befelé forduló tekintettel” a világban lévő szépet szemlél-nünk, arra a végső válasz Ágostonnál alighanem az ember végességében áll. A lélek *intentiója*, figyelme ugyanis nem képes egyszerre a kívülvilág felé és az értelem benső világa felé fordulni, ezért ha az érzéki szép leköti a figyelmét, az elszakítja önmagától és Istentől. A valódi szépség megtalálásának útja ezért Ágostonnál voltaképpen egybeesik a misztika útjával, az érzékektől való elszakadáson (*alienatio a sensibus*) keresztül vezet.

¹⁶ Lásd például *Enn.* VI. 17, 21–29.

¹⁷ Vö. *De musica* VI. 29; vö. WERNER BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia* 11, 21, in *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1969) 54–61.

¹⁸ *Vallomások* 8. 10.

¹⁹ *De vera religione* 20. 28.

3. A szépség útja Ágostonnál

Plótinosz a szépről szóló traktátusának legelején meghatározza, hol található a szép. Szerinte a szép mindenekelőtt a látásra tartozik, de megtaláljuk a hallásban is, a dallam és a ritmus területén. Akik pedig már előrehaladtak, azok a szépséget a lélek érényeinek szépségében is fellelik majd.²⁰ Fontos látnunk, hogy Ágoston az érzékelhető szépet kizárólag a látásban és a hallásban keresi, mégpedig kifejezetten azért, mert kizárólag ezek azok az érzékek, melyek leginkább „észszerűek”.²¹ Kezdjük hát a tárgyalást a látásnál, hogy azután Ágoston zeneelméleti dialógusának (*De musica*) segítségével megvizsgáljuk, hogyan vezet minket a hallás vissza a (be)látáshoz.

Induljunk ki egy konkrét élményből, melyről *A rendről* című dialógus tudósít, és próbáljuk meg ez alapján rekonstruálni Ágoston felfogását a szép „tapasztalatáról”. Ágostont egy fürdőben találjuk, amint beszélgetőtársaival a szépről tűnődik. Megragadja figyelmét, hogy a fény három oldalon egymástól egyenlő távolságban elhelyezett ablakon át árad a medencére.²² Tekintete elmereng a látványon, amelyet ez a racionális elrendezés, *forma*, azaz a részek arányos, egyenlő elhelyezése vált ki.²³ A tekintet itt ösztönösen működik, kedvét leli a neki megfelelő (*conveniens*) formákban. A pusztá látás azonban, bármennyire is közvetlen, azonnali és élményszerű, nem képes a szépséget a maga teljességében elsajátítani. Nem tud ugyanis *számot adni* arról, miért szép, s miért gyönyörködtet a forma. Az érzék mintegy öntudatlanul cselekszik, hasonlóan a fecskéhez vagy a méhekhez, melyek értelem híján alkotnak maguknak szép hajlékot, vagy a kőműveshez, aki pusztán tapasztalatból épít arányos házat, anélkül hogy tisztában volna a számviszonyokkal, melyek mindezt lehetővé teszik.

²⁰ *Enn.* I. 6. 1.

²¹ *De ordine* II. 11. 32.

²² *Uo.* 11. 34.

²³ *A species, forma – speciosum, formosum* kifejezések már eleve hordozzák a szép jelentését is; vö. WERNER BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa*, in *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975), 144.

Az ablakokon beáradó fény látványa tehát Ágoston számára alkalmat ad, hogy ebben megragadja a *formát*, a formában felismerje az *arányt*, végül az arányokban *számviszonyokat* értsen meg, mégpedig olyan számviszonyokat (például, mint amilyen a 3:1-hez), melyek immár örökek, változatlanok, ezért nem származhatnak saját változó, tévedésre képes elméjéből. A tapasztalat, mely Ágoston gondolatait szervezi, az individuális gondolkodási aktusoktól függetlenül érvényes általános igazságok felismerésének élménye. Ezeket nem megteremtjük, hanem felfedezzük, felismerjük, mintha már mindig is léteztek volna. Ágoston szerint ezek alapján *ítélünk* az érzéki szépről, de őket magukat nem ítéelhetjük meg, mert megkérdőjelezhetetlen érvényességük kinyilvánítja, hogy elménk felett állnak. Ha felettünk állnak, mivel Isten és a lélek közt nincs köztes entitás, vagy azonosak Istennel, vagy benne vannak Istenben. Ebből pedig Ágoston számára az adódik, hogy ezek a Fiú örök Bölcsességében vannak, amely a szabad művészetek (*artes*) végső elveinek tárháza (*lex omnium artium*).²⁴

A látás után a hallásé a szó. A *De musica* című dialógus elején szereplő meghatározás szerint „a muzsika a jó modulálás tudománya”,²⁵ ahol a „modulál” (*modulor*) kifejezés mérést jelent. Vagyis a zenei tudás abban áll, hogy képesek vagyunk időmértékhez, ritmushoz szabni egy mozgást (táncot, éneklést stb.). Ágoston a modulálás kifejezést a *modus* szóból származtatja,²⁶ amely egyebek mellett mértéktartást is jelöl, ez az asszociációs bázis pedig lehetővé teszi számára, hogy a zenét a mű végén összekapcsolja az emberi cselekvésben megmutatkozó mértékkel, azaz az erénnyel. Ezeket a gondolatokat ismét Plótinosz segít mélyebben megérteni.

Az újplatonista univerzumban a leghitványabb hely az anyagot illeti meg, mivel az nem rendelkezik határokkal (*aorisztoz*) és mértékkel (*ametrosz*), emiatt azután egyáltalán nem is hasonló (*panté anómoiótai*) a Jóhoz, formátlansága miatt a legtávolabb áll Istentől. Éppígy az az élet is alávaló, mely formátlan, s nem rendelkezik határokkal. Az erények azok, melyek mintegy mértéket adnak a lélek „anyagának”, ezzel szép-

²⁴ *De vera religione* 31. 57.

²⁵ *De musica* I. 1.

²⁶ Uo. II. 2.

pé és Istenhez hasonlatossá teszik azt.²⁷ A lélek ezért *logosz* és *arüthmosz*,²⁸ és amennyiben a forma és a szám a második hüposztázistól származik, a számnak és a ritmusnak a transzcendens szellemi univerzumban is jelen kell lennie, az maga is szám és zene.²⁹ Hovatovább, Plótinosz egész univerzuma zene és tánc: a Világlélek a Szellem körül, a Szellem az Egy körül járja szüntelen, szabályos, örök táncát.³⁰

Az ágostoni definíció tágassága sejteti, hogy a „zene” sokkal átfozóbb jelentésre tesz szert nála, mint amit a kifejezés köznapi értelme megenged. Mivel a zenét a mértékes, ritmusos mozgáshoz kötötte, az szükségképp az egész fizikai univerzumot átöleli. Sőt, mivel az újplatonikus szóhasználatot követve Ágoston a léleknek is „mozgásokat” tulajdonít,³¹ a szám és a ritmus³² birodalma magára a lélekre is kiterjed. Ezért Ágostonnál a földi világ a világmindenség dalához társul,³³ ritmusa és zenéje van a fizikai jelenségeknek csakúgy, mint a fáknak és az élőlényeknek.³⁴ Az emberi testnek is megvannak a maga ritmusai, melyek a lélek éltető zenéjéből erednek. A léleknek ezek a vitális rezdülései hangoztatják össze életfunkcióinkat, szívverésünk, végtagjaink mozgását vagy lábunk ritmusát a séta során.³⁵ Sőt Ágoston szerint az érzékelés is – valamiféle mozgás lévén – a lélek ritmusai segítségével történik. A lélek átjárja a testet, ezért saját ritmusával van jelen az érzékszervben, miközben áttelekesíti azt. Így amikor a fizikai hang a maga fizikai rezgése szerint megváltoztatja a fülben lévő levegő ritmusát, a lélek korábbi ritmu-

²⁷ *Enn.* I. 2. 2.

²⁸ *Enn.* III. 6. 1, 31. Az *arithmosz* kifejezés egyaránt jelenthet számot, harmóniát, így a legközvetlenebb viszonyban áll a *rüthmosszal*, azaz a szabályos mozgással és a zenével.

²⁹ *Enn.* VI. 6. 16, 43–44; uo. 7. 18, 48.

³⁰ SVETLA SLAVEVA-GRIFFIN, *Plotinus on Number*, Oxford 2009, 118–130.

³¹ Plótinosz a transzcendens második hüposztázis örök, anyagtalan szemlélődésében is mozgást lát. Vö. pl. *Enn.* V. 3. 10, 50.

³² Mivel a latin *numerus* kifejezés (hasonlóan a görög *arüthmosz*hoz) jelölhet számot vagy ritmust is, Ágoston a zenéről írt traktátusában gyakorta szinonimaként kezeli a ritmus és a szám (*numerus*) fogalmát. Vö. *De ordine* II. 14; *De musica* III. 2.

³³ *De musica* VI. 29.

³⁴ Uo. 57.

³⁵ Uo. 49.

sának megváltoztatásával válaszol arra.³⁶ A lélek nem szenved el közvetlenül hatást a fizikai ingertől, inkább zene (lélek) válaszol zenére (hanghullám), miközben a lélek a folyamatosan cselekvő-kezdemenyző az „érzékelés koncertjében”. Röviden, az érzékelés voltaképpen az a folyamat, ahogyan a lélek figyelemmel kíséri saját ritmusának, saját „zenéjének” megváltozását. Emiatt állítja Ágoston, hogy „az érzékelés során a ritmusok (*numeros*) a lélek tevékenységei”.³⁷ Ezen a ponton válik megragadhatóvá a zene felől a szép problémája is.

Ami Ágoston szerint az érzék természetes tetszését elnyeri, „nem egyéb, mint egy bizonyos szimmetria (*parilitas*) és a tartamok egyenlősége (*aequaliter dimensa intervalla*).”³⁸ Az érzékszerv természetesen nem racionálisan mérlegeli a zenei szimmetriákat. Az érzéki tetszés végső magyarázata az, hogy az érzékszervben bizonyos ritmusok (*numeri*) rejtőznek,³⁹ s ha a külvilág zenéje és az érzékszerv természetes zenéje összhangban van (*convenientia*), akkor az érzékszervben természetes, ösztönös tetszés támad. Ebben az értelemben az érzék saját tevékenységének mértéke, száma avagy ritmusa révén képes természetes módon megítélni (*numeri iudicales*) az őt ért ingert. Eddig a mulandó, a testhez kötött „érzékelhető zenét” tekintettük át. Ám Ágoston szerint értelmünknek (*ratio*) is van rá jellemző mozgása, ezért van saját „ritmusa” is, mely alapján képes megítélni az alacsonyabb rendű érzékelhető ritmusokat.

Az út újplatonikus mintát követ: a lélek a külvilágból önmagához tér.⁴⁰ A valódi, el nem múló szépség felismeréséhez az önismereten át vezet az út. Ezért a zenéről írt dialógusban a fordulat (VI. könyv 25. fejezet) azzal veszi kezdetét, hogy a lélek felismeri magában saját „száma-ít”, melyek nélkül nem tudná biztosan megítélni az érzékelhető szépséget. Értelmünk belátja, hogy az érzékelhető ritmusokban (*in sensibilibus numeris*) nem találhatja meg biztos és maradandó formában azt az

³⁶ *De musica* VI. 16; vö. CORNELIUS MAYER - CHRISTOF MÜLLER - GUNTAM FÖRSTER (szerk.), *Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik*, Würzburg 2011, 72.

³⁷ Uo. 16.

³⁸ Uo. 26.

³⁹ Uo. 5.

⁴⁰ „Ne kifelé törekedj, hanem önmagadba térj vissza! A benső emberben lakozik az igazság.” *De vera religione* 72.

egyenlőséget (*aequalitas*), amely a lelket gyönyörködteti. Azok ugyanis a valódi egyenlőségnek és szépségnek csupán múltó, árnyyszerű formái. De miként tudna értelmünk eleve különbséget tenni árny és valóság, a pusztán „használó” és a „valódi egyenlő” között? Akként, hogy rádöbben, „a lélek semmiképp sem vágyhatna rá, ha valahonnan nem ismerne.”⁴¹ Ebből klasszikus neoplatonista fejtörő adódik: ezt az egyenlőséget a lélek önmagában találja, vagy önmaga fölött kell keresnie?⁴² Fentebb láttuk, hogy Plótinosz szerint amikor a lélek felfedezi a valóság nyomait „örül, fellelkesedik és visszatér önmagához, visszaemlékszik önmagára és azokra, amik hozzá tartoznak”. Ezt az itineráriumot követi Ágoston is, amikor a platóni anamnézishez fordul. Meggyőződése ugyanis, hogy a zene megítéléséhez szükséges biztos és örökké érvényes ismeretekre (ezek azok a számarányokkal kifejezhető egyenlőségek, melyek révén tévedhetetlenül felismerjük a zenében megnyilvánuló szimmetriát és a tartamok egyenlőségét) mindenki rávezethető, hiszen ezek a lélek mélyén rejtőznek.⁴³ Azonban mivel a lélek változó, végső forrása nem lehet más, csak maga Isten.⁴⁴

Az út, amelyet bejártunk anagogikus, manuduktív: a közvetlenül adottól (érzékelhető) az értelemig, majd ennek közvetítésével Istenig

⁴¹*De musica* VI. 34.

⁴²Uo. 34. A plótinoszi problematika abban állt, hogy a *nús*z (aktív intellektus vagy szellem) szigorú értelemben véve nem része a racionális emberi léleknek, és az emberi lélek nem is „használja” azt mindig, lévén, hogy az a transzcendens, lélektől elkülönült hüposztázissal azonos. Ám az ember képes rá „feltekinteni”, „odafordulni” hozzá, ebben áll a megvilágosodás; vö. *Enn.* V. 3. 3, 35–46.

⁴³*De musica* VI. 35.

⁴⁴Uo. 36. Isten a világot a számok szerint teremtette. Ez Ágoston szerint világos a *Szentírásból* (Bölcs 11, 21), és szerinte a *Timaiosz* mutatja, hogy az összefüggés a szám és Isten között már Plátón számára is ismert volt (Vö. *De civ.* 12. 19.). Plótinosz az ideák egysége és különbsége miatt számokat is tételezni kényszerült az isteni észben (a második hüposztázisban). Ez az „ideális”, nem kvantitatív szám Plótinosz szerint a létezők eredete, gyökere és *arkhéja* (*Enn.* VI.6.9,39.). Ágoston szerint bármely dolog csak formája révén megismerhető és másoktól megkülönböztethető. Formával rendelkezni pedig határoeltságot jelent, az pedig mértéket, számot tételez fel. Mármint, ha egy dolog léte feltételezi annak ideáját, az idea pedig a relációnális számviszonyokat, akkor az isteni Bölcsességben a számoknak is jelen kell lenniük; vö. *De Trin.* VI. 10. 11; *De lib. arb.* II. 11, 30.

vezetett. Nem véletlen, hogy Ágoston szerint ugyanezt a fejlődést mutatja a szabad művészetek genezise is a beszédben lévő ritmus felfedezésétől (grammatika és zene) a matematikán át a filozófiáig. Ez utóbbi ugyanis képes a számokat is visszavezetni az örök isteni Bölcsességben létező számra és egységre.⁴⁵ A felemelkedés pályája a hallástól (ritmus) a (be)látásig, a széptől az igazságig ívelt, mivel szép Ágoston szerint csakis az igaz lehet, az igazság pedig Isten arca. „Mi más is lenne Isten arca, amihez reménykedve igyekszünk, akihez megtisztulva és szeretetben térünk meg, mint az igazság?”⁴⁶ Ahogyan az ember a másikat arca révén ismeri fel, úgy Ágoston szerint az ember számára Isten legvilágosabban az igazságon keresztül mutatkozik meg, ezt az igazságot pedig legközvetlenebb módon a szépben szeretjük. A szépség tehát a szép dologban szeretett igazság. S hogy a valódi szépség feltárul-e a szépben, az Ágostonnál végső soron a szeretetünk helyes rendjén múlik.

⁴⁵ *A rendről* II. 36–47.

⁴⁶ *Uo.* I. 8. 23.

JANKA FERENC

Isten dicsőisége és az emberi transzcendentalitás horizontja

1. Bevezető fogalomtisztázás

A katolikus keresztény teológiai gondolkodásban a fogalmak használata során gyakran kevésbé tudatosított, mégis nélkülözhetetlen módszer a negatív, vagy tartalmilag helyesebben misztikus teológia hármas útja: *via affirmationis* (állítás útja), a *via negationis* (tagadás útja) és a *via eminentiae* (a kiválóság vagy fokozás útja).¹ Ezért mielőtt az Isten dicsőségéről és az emberi transzcendentalitás horizontjáról részletebben beszélhetnénk, elengedhetetlenül fontosnak tűnik, hogy az Isten dicsőségével kapcsolatban is végigjárjuk ennek az évszázadok óta érvényes teológiai vizsgálódási módnak az állomásait.

Az első gondolati „lépcsőfok” az állítás útja. A vallási tapasztalat, a *Szentírás* tanúsága, az Egyház liturgikus hagyománya szerint az Isten lényeges tulajdonsága a *dicsőség*. Elég, ha csak a zsoltárok utáni szentháromságos dicsőítésekre, vagy más liturgikus doxológiákra utalunk. Isten, a Szentháromság tehát dicső, dicsőséges.

A második lépcsőfok a tagadás útja. Ez nem az állítás útjának egyszerű ellentéte, mely szerint azt kellene mondani, hogy Isten nem dicsőséges vagy egyenesen dicstelen, vagyis nem rendelkezik semmiféle dicsőséggel. A tagadás útja valójában egy korrekciós tagadás, ami előkészíti a fokozás útját. Isten dicsősége eszerint nem olyan, mint a teremtmények körében megtapasztalható dicsőség. Isten nem olyan mó-

¹ Vö. THEODOR SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve* I., Budapest 1996, 26–27.

don éli meg dicsőségét, mint az emberek, nem úgy viszonyul hozzá és nem arra használja dicsőségét, mint ahogy azt mi általában az evilági dicsőség megélése során megtapasztaljuk.

A misztikus teológia harmadik lépcsőfoka, a fokozás útja. Itt a második „ütem” korrekciós tagadásának belátásait kell a végtelenség és a tökéletesség felé ellendítenünk. Isten egészen másféle, másként megélt, és másra használt dicsősége sokkal, végtelenül nagyobb, jobb, szebb és szentebb, mint a teremtmények körében megtapasztalható és megsejthető dicsőség.

Korunk embere számára ez a fogalmi tisztázás nemcsak érdekes vagy tanulságos, hanem nélkülözhetetlenül szükséges is. Letűnt idők királyainak sokszor hatalmi konfliktusok és vérfürdők árán megszerzett vagy megtartott dicsősége, a 20. század diktátorainak személyi kultuszt kiépítő, közben ellenségeiket könyörtelenül és mindenestül megsemmisíteni akaró, egyszersmind a saját népüket is romlásba taszító vezetőinek dicsőséges uralma, rendszere vagy ideológiája iszonyatosan megterhelik a dicsőség fogalmát. (Elég, ha Hitlerre, a Führerre és a fajelméletre gondolunk, vagy emlékezünk Sztálinra, a Generalisszimuszra és a marxizmus, leninizmus osztályharcos ideológiájára, vagy tanítványaikra, „népünk bölcs vezérére” Rákosira és a „Kárpátok Géniuszára” – Ceausescu). Az eszközökben nem válogató hataloméhsgük, ideológiai elvakultságuk, milliók halálát, mérhetetlen emberi szenvedést, anyagi károkat és erkölcsi rombolást okozó kétes dicsőségük a dicsőséggel kapcsolatban általános gyanút, ellenérzést, félelmet, viszolygást, alkalmasint undort váltanak ki még a 21. század emberében is.

Ebben a kontextusban egy teljesen más összefüggésből és dicsőségértelmezésből kiindulva reményteli fénysugárként dereng Szent Iréneusz kijelentése, mely szerint: „*Gloria Dei est vivens homo, vita autem hominis visio Dei*. – Isten dicsősége az élő ember, az ember élete pedig Isten látása.”². Isten dicsősége tehát nem egy magát ünnepeletni vá-

² IRENAEUS, *Libros quinque adversus haereses* Vol. 2. 292. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101074938968;view=1up;seq=231>[Utolsó megtekintés ideje: 2019. január 19.].

gyó diktátor glóriája, hanem „az egész ember és minden ember”³ üdvösségét akaró, az emberiség családját szentháromságos szeretetközösségének létteljességébe⁴, boldogságába hívó Isten megindító irgalmával, jósággal, szépséggel és szentséggel vonzó ragyogása.

Az isteni dicsőség az emberitől lényegesen eltérő fogalmára később még részletesen visszatérünk. Most azonban a transzcendentalitás fogalmának legalább elemi értelmezése is szükséges. Ez részint reménytelen vállalkozás, hiszen szűkebb értelemben az egész ontológia és a filozófiai istentan, tágabb értelemben valamiképp a bölcelet egész története a transzcendencia és a transzcendentalitás állítása vagy tagadása, körvonalainak tágabb vagy szűkebb meghatározása, lehatárolása körül forog.

A lét, a tényleges és a lehetséges *tapasztalás, megismerés, kommunikáció és kooperáció* evidenciájával, lehetőségeivel, határaival és intenzitásával kapcsolatos implicit vagy explicit állásfoglalás minden gondolkodónál és gondolatrendszernél lényegileg összefügg a transzcendencia, valamint a transzcendentalitás fogalmi meghatározásával, és a velük kapcsolatos elméleti, illetve gyakorlati állásfoglalással.

A kérdés szerteágazó volta ellenére mégis szükségszerűnek és elkerülhetetlennek tűnik a transzcendencia és a transzcendentalitás fogalmainak a bölcelet történetének általunk legjellemzőbbnek vélt rétegeibe történő mélyfúrás mintavétel, amely reményeink szerint eléggé meggyőzően megmutatja, hogy az európai bölcelet történetében miként szűkül le a *transzcendencia* horizontja, átadva helyét az újkori, a *transzcendentális reflexió* által fémjelzett filozófiai keretrendszernek. Ennek a fokozatos leszűkülésnek mai napig tartó negatív hatása van a keresztény hitre, az emberi személyre és a társadalomra és nagy kihívást jelent a filozófiával folytonos kölcsönhatásban álló keresztény teológia számára is.

Ennek az egyre drámaiabb következményekkel járó redukciónak az ellensúlyozására tesz kísérletet a „*transzcendentális tapasztalatra*” hivat-

³ XVI. Benedek *Caritas in veritate* enciklikájának vezérfonalát képező gondolat, amely VI. Pál *Populorum progressio*-jának az igazi humanizmust és a valódi fejlődés kritériumaként ezt jelöli meg.

⁴ *Dei Verbum* I.2.

kozó irányzat. A fő kérdés az, hogy lehet-e és ha igen, miként lehetne a racionalitás egyre inkább beszűkülő horizontját kitágítani a vallásos tapasztalat, megismerés, kommunikáció és kooperáció felé. A *tapasztalás* ebben az esetben az Isten transzcendenciájával való találkozás minden kategoriális tapasztalatot felülmúló ám ezek közvetítését nem nélkülöző evidencia. A *megismerés* számára az Abszolút Szeretet Szent Titka tárul fel, őt érti meg a „tudós tudatlanságon” túli, „szeretet formálta hitben” saját léte eredete, fenntartója és céljaként. A *kommunikáció* egyrészt a Szent Titok önközlésének hermeneutikáját másrészt az erről szóló írott, előszóval vagy életpéldával előadott közlések megértésének és közvetítésének az összefüggéseit vizsgálja. A *kooperációban* pedig az ember a teremtet munkatársaként ezzel a Misztériummal működhet együtt. Isten valóságát, személyes és társadalmi életet átalakító erőként, morális imperatívuszként éli meg. Általa válhatnak a hitben megszólított keresztények a „föld sójává” és a „történelem kovászává”.

Mivel a racionalitás mind a tapasztalás értelmezésében, mind a megismerés, a kommunikáció és a kooperáció terén is kulcsfontosságú, ezért a racionalitás horizontjának kiszélesítésére van tehát szükség, amelyről XVI. Benedek pápa pontifikátusa egy beszédében úgy szól, mint ami pápai szolgálatának egyik alapvető küldetése.

„Pontifikátusom kezdetétől (...) szerettem volna egy olyan kutatási javaslattal szolgálni, amely szerintem a filozófiának új lendületet adhat, valamint a tudományos és a kulturális életben betöltött helyettesíthetetlen szerepét illetően érdeklődésre tarthat számot. Ez a Szimpózium éppen ezt választotta vizsgálódása tárgyául: ez a javaslat „a racionalitás horizontjának kiszélesítése...”

„A kereszténység, ahogy a Spe salvi enciklikában erre emlékeztettem, nem csak informatív hanem performatív üzenet (vö. 2. sz.). Ez azt jelenti, hogy a keresztény hitet nem lehet elméletek absztrakt világába zárni, hanem olyan konkrét történelmi tapasztalatból kell származnia, amely az embert létének legmélyebb igazságában érik el. Ez az új kulturális és ideológiai körülmények által alakított tapasztalat az hely, amit a teológiai kutatásnak értékelnie kell, és erre vonatkozóan kell a filozófiával termékeny dialógust kezdeményeznie. Az a felfogás, amely a kereszténységet az embe-

ri egzisztencia valódi átalakításaként értelmezi, ösztönzőleg hat a filozófiai reflexióra is: egyrészt, a vallás újfajta megközelítésére ösztönzi, másrészt arra bátorítja, hogy ne veszítse el a bizalmát a valóság megismerhetőségében. „A racionalitás horizontjának kiszélesítését” azonban nem szabad egyszerűen a teológiai és filozófiai gondolkodás újabb irányzatai közé sorolni, hanem úgy kell érteni, mint a valóságra való újfajta nyitottság követelményét, amire az emberi személy a maga totális-egységében meghívást nyert, hogy így, a régi előítéleteket és redukcionizmusokat legyőzve, utat nyisson a modernitás helyes értelmezésére is. A teljes emberségre való vágyat nem szabad figyelmen kívül hagyni: megfelelő javaslatokra van szükség. A keresztény hit hivatása, hogy megfeleljen ennek a történelmi kihívásnak, bevonjon minden jóakarátú embert ebbe a vállalkozásba. A hit és az értelem manapság szükséges új párbeszéde nem folyhat immár olyan feltételek között és olyan módon, mint a múltban. Ha ez a dialógus nem akarja magát terméketlen intellektuális gyakorlattá redukálni, akkor az ember aktuális, konkrét helyzetéből kiindulva kell ebből egy olyan reflexiót kibontakoztatnia, amely megragadja az ember ontológiai-metafizikai igazságát.

Kedves barátaim, nagyon nehéz feladat áll előttetek. Először is olyan magas színvonalú tudományos központokat kell kialakítani, ahol a filozófia a többi tudománnyal, különösképp a teológiával, párbeszédet folytathat, elősegítve olyan új kulturális szintézisek kialakítását, amelyek alkalmasak arra, hogy a társadalmi élet haladásának irányt mutathassanak.”⁵

Mielőtt a Benedek pápa által is meghirdetett program irányában tovább haladnánk, a racionalitás horizontja beszűkülésének főbb okaira és következményeire reflektálunk, hogy a beszűkülés tendenciáját és néhány állomását kritikusan áttekintsük. Majd megvizsgáljuk azt,

⁵ XVI. Benedek pápa beszéde az Egyetemi Oktatók VI. Európai Szimpóziumának résztvevőire, melynek témája: „A racionalitás horizontjának kiszélesítése, Filozófiai távlatok”. Sala Clementina, 2008. június 7. (A szerző fordítása).

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ.html [Utolsó megtekintés ideje: 2019. április 20.]

hogymilyen feltételekkel lehetne újra kiszélesíteni ezt a horizontot az igazi „szélesség és hosszúság, magasság és mélység” felé (vö. Ef 3,18), miként lehetne a transzcendentális intimitásban, intenzitásban és totalitásban evidenciaként megtapasztalni, felfoghatatlan titokként megismerni, szeretetben kommunikálni és kooperálni azzal a Transzcendenciával aki létünk eredete, fenntartója és célja. Akinek *minden értelmet meghaladó szeretete és dicsősége* (Ef 3,19) éppen abban nyilvánul meg, hogy *„mindeneket felülmúl, mindent áthat, és mindenben benne van”* (Ef 4,6).

1. A racionalitás horizontjának beszűkülése

„Mérj meg mindent, ami mérhető, s ami nem, azt tedd mérhetővé”. Galilei kijelentése az egyik legjelentősebb tudománytörténeti korforduló motívójának tekinthető. Mechanikus természetfelfogásával kezdődő korban a funkció (mérhető összefüggés) fölváltja a formát, a természeti törvényt a szubsztanciát, a mennyiség a minőséget a technika a mágiát.⁶

Az újkori tudományos racionalitás tehát a valóság mennyiségi dimenziójára összpontosította figyelmét, és ezzel a technika hihetetlen fejlődését idézte elő. Ezzel azonban pontosan azokat a kérdéseket küszöbölt ki a reflexióiból, amelyek megfogalmazása a filozófia feladata.

Az újkori gondolkodás másik, filozófiai szempontból súlyos redukatív distinkciója Descartes nevéhez fűződik, akit az újkori bölcselet atyjának is szokás nevezni. Ő követte el, P. Henrici kifejezésével élve, a francia filozófia „eredeti bűnét” azzal, hogy a *res cogitans*-t (gondolkodó valamit) és a *res extensa*-t (kiterjedt valamit) szétszakította. Ez az éles megkülönböztetés válik aztán az európai gondolkodás „áteredő bűnévé”. A *res estensa* és a *res cogitans* radikális megkülönböztetésével az *anyagi és a szellemi világot* (a külvilágot és az embert) illetve az *emberi testet és a lelket* is olyan mértékben szakította szét, hogy utólagos összeillesztésük szinte lehetetlenné válik. Jól szemlélteti ezt pl. egy macska megismerésének két radikálisan különböző lehetősége. Az egyik módszer szerint felboncolom az állatot, ezáltal azonban el is pusztul, és

⁶ NYÍRI TAMÁS, *Filozófiatörténet*, Budapest 1983, 203.

utólag képtelenség életre kelteni. A másik eshetőség pedig az, ha megfigyelem, hogy miként játszik az egérrel.⁷ Az ontológiai dualizmus valamiképp már Platónnál kezdetét veszi.

A filozófiai vizsgálódási horizont leszűkítésének másik fontos állomása Kant nevéhez fűződik, aki a lehetséges tapasztalás körét az érzékelő, empirikus tapasztalásra szűkíti le. Transzcendentális reflexiójával az empirizmust és a racionalizmust akarta meghaladni, azonban kiindulási feltételei jobban meghatározták, mint ezt ő maga gondolta vagy észrevette volna és valamiképp mindkét túlhaladni vágyott vitapartnerének foglya maradt.

Hume empirizmusa ugyanis nem egyszerűen „fölébresztette dogmatikus szendergéséből”, hanem egyenesen felriasztotta és megrémítette. Ijedtségének maradandó következménye az lett, hogy ott is „kísértetet vélt látni”, ahol nem kellett volna. A kísértet-metafizikától való félelmében nem vette észre saját rendszere alapját képező *transzcendentális én evidenciájának* az érzékelő tapasztalás mechanizmusától és jellegétől való alapvető különbségét. (Ennek fölismerése az ún. transzcendentális tapasztalat bölcselőinek az érdeme lesz például Karl Rahneré).

Descartes racionalizmusának a kiterjedést és gondolkodást szétszakító hagyományának kétes öröksége pedig Kantnál az, hogy a racionalitást elszakítja mind az objektív mind a szubjektív valóságtól és a „*Ding an sich*”, a dolog „úgy, amint önmagában van” ugyanúgy az ismeretlenség ködébe burkolózik, mint az emberi megismerés egészét hordozó „transzcendentális én”. Kant híres formulája, mely szerint „a fogalmak érzéki szemléletek nélkül üresek, az érzéki szemléletek fogalmak nélkül vakok” az empirista és racionalista örökség egyoldalúságainak bélyegét viseli magán.

Az iménti előfeltevések kalodájából szabadulást kereső kérdésünk lényege tehát az, hogy mi következhet Kant azon, önmagában teljesen helyes megállapításából, mely szerint a „transzcendentális én”-nek nincs empirikus szemlélete. Ebből ugyanis kétfajta következtetést is le lehet vonni.

⁷ JAMES PETER MARTIN, *Egy posztkritikai paradigma felé*, in *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (szerk. FABINY TIBOR), (Hermeneutikai füzetek, 1), Budapest 1994, 78.

a) Az egyik Kant következtetése, mely szerint a transzcendentális én csak regulatív eszme lehet, ami a valóság szubjektív totalitását jellemzi és a lélek halhatatlanságának, illetve halandóságának bizonyíthatatlansága miatt a posztulátumok közé sorolandó. Ebbe a se be nem bizonyítható, se meg nem cáfolható, kontextusba kerül a világ végességének vagy végtelenségének, illetve Isten létének vagy nem létének az alternatívája is. Kant a tiszta gyakorlati észen keresztül próbálja meg aztán Isten létét igazolni, bizonyítása azonban olyan előfeltevésen alapszik, ami a racionalitást megkérdőjelező későbbi nihilista és az abszurditást valló egzisztencialisták felől nézve mérhetetlenül sokat veszített igazoló erejéből.

b) A másik következtetés az, hogy a transzcendentális én intellektuálisan is megközelíthető, de nem pusztán intellektuális természetű élménye olyan feltétlen és minden más belátást és tapasztalatot hordozó, megalapozó és mozgató (vagyis etikai és gyakorlati konzekvenciákat is hordozó) evidencia, amely éppen emiatt kitüntetett figyelmet érdemel. (Erre a szubjektív antropológiai totalításra utal a „szív érveire” rámutató pascali intuíció). Ezt a centrális szerepet kapja meg majd K. Rahner gondolkodásában és ő nevezi ezt az evidenciát transzcendentális tapasztalatnak.

Tipikus ellenvetést fogalmaz meg W. Pannenberg, aki szerint a „transzcendentális tapasztalat” megfogalmazás egy a kanti transzcendentális filozófián iskolázott nyelvérzék számára „fából vaskarikának” tűnik.⁸ Ez a megjegyzés is érzékelteti, hogy Kant nyomán a tapasztalásnak az empirikus, érzékelő tapasztalatra való leszűkítése mekkora hatást gyakorolt.

Fontos próbálkozás Schleiermacheré, aki ki akarván kerülni a kanti leszűkítés keretei közül, a vallási tapasztalatot élesen megkülönbözteti a metafizikától és az erkölctől.⁹ Meglátása teljesen helyénvaló abból a szempontból, hogy a vallási élmény egyedülálló és a transzcendencia megtapasztalásának, valamint a transzcendens léttel való közvetlen

⁸ Vö. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I. 128. 177. lábjegyzet.

⁹ Vö. FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, Budapest 2000, 25–74.

egység megélésének kitüntetett és eredeti élménye. A vallási tapasztalatban az Istentől való függés és a vele való egység átélésének élménye, amely az emberi személy minden dimenzióját totálisan áthatja, mindig *több* mint az arra irányuló filozófiai, metafizikai reflexió, vagy az azt a gyakorlatban megélni próbáló erkölcsi erőfeszítés és cselekvés.

A vallás megvetőivel folytatott vita hevében azonban több szempontból is hibát követ el. Egyrészt a vallási tapasztalat metafizikai elemzését teljesen feleslegesnek nyilvánítja, és az istentapasztalat morális implikációival sem óhajt egyáltalán foglalkozni. Másrészt a tapasztalat közvetlenségének hangsúlyozása során nem reflektál a közvetített közvetlenség esetére, amely a transzcendencia, az Isten megtapasztalásánál szükségszerűnek tűnik. Harmadrészt az egység átélése során a metafizika intellektuális, és a morál akarati dimenziója helyett, érzelemről (*Gefühl*) beszél. Ezzel azonban – bírálói számára is – azt a benyomást kelti, mintha a vallási tapasztalat pusztán az emocionális szférába tartozna, és nem fogná át az ember egész személyiségét annak minden (spirituális, intellektuális akarati és érzelmi) képességével együtt. Elemzésének értékei, illetve érvelésének egyoldalúságai és hiányosságai fontos tanulságul szolgálnak a transzcendentális tapasztalat további értelmezésében is.

Karl Rahner tehát *transzcendentális tapasztalatnak* nevezi „a megismerő szubjektum szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne levő, szükségszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról, valamint nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára. Szerinte azért *tapasztalat* ez, mert a benne megjelenő nem tematikus, de elkerülhetetlen tudás, mozzanata és feltétele minden konkrét tapasztalatnak, bármely tetszőleges tárgyra vonatkozzék is. Transzcendentális jellege pedig abból adódik, hogy magának a megismerő szubjektumnak szükségszerű és megváltoztathatatlan struktúráihoz tartozik, és sajátása éppen áll, hogy fölébe emelkedik a lehetséges tárgyak, kategóriák minden meghatározott csoportjának.

A transzcendentális tapasztalat egyúttal a *transzcendencia tapasztalata* is; azon túl, hogy tartalmazza a szubjektum struktúráját és ezzel együtt a megismerés valamennyi elgondolható tárgyának végső struk-

túráját is nyugtalanító végességének lehetőségi feltétele éppen az a végtelen, amelyre irányul.”¹⁰

„Egy szubjektum, amely ismeri végességét – és nem csak egyszerűen tudatlan, mert nincs tudomása megismerése lehetséges tárgyainak korlátozottságáról – már túl is lépett végességén, mert végesként határolta el magát a lehetséges tárgyakkal szubjektumszerűen, de nem tematikusan adott végtelenül tágas horizontjától. Aki tárgyilag – tematikusan kijelenti: nincs igazság, az igaznak gondolja ezt a tételt – különben egyáltalán nem volna értelme a tételnek. Ha egy szubjektum egy ilyen aktusban szükségszerű, de nem tematikus tudással feltételezi az igazság létezését a szubjektív póluson, akkor mindig tapasztalja is, hogy ilyen tudás birtokában van. Ugyanígy áll a dolog a szubjektum korlátlan, szubjektumra jellemző nyitottságának tapasztalatával is. Azáltal, hogy az érzéki tapasztalattól függőnek és általa korlátozottan tapasztalja magát a szubjektum, már túl is ment ezen az érzéki tapasztaláson, és egy benső határt nem ismerő előrenyúlás (Vorgriff, előzetes sejtés) szubjektumaként tételezte magát, mert ha csak a gyanúja is felmerül valamilyen korlátozottságnak, már ez a gyanú emeli felül a minden gyanúsításon az »előrenyúlás« korlátlanóságát.”¹¹

A bölcsellettörténet korábbi nagy képviselőinél is találunk ezzel a belátással párhuzamos gondolatokat. Ilyenek a dinamikus üresség (Arisztotelésznél), az önmagát folytonos eksztasziszokban felülmúló csillápihatatlan vágy (Nüsszai Gergelynél), a dialektikusan a legpozitívabb hajtóerőként megnyilvánuló és önmaga felülmúlására törekvő negatívum (Hegelnél), a negatív- vagy hiánymodusz (Heideggernél) az akaró- és az akart akarat (Blondelnél) közötti feszültségben feltáruló transzcendencia. A legismertebb és a legszebb talán mégis Szent Ágoston gondolata, aki az embert olyan teremtményként írja le, akit teremtője magának alkotott, és ezért oltotta bele szíve semmi és senki másban megnyugodni nem tudó nyugtalanságát.¹²

¹⁰ KARL RAHNER, *A hit alapjai*, Budapest 1983, 36–37. (a kiemelések tőlem).

¹¹ RAHNER, *i. m.*, 36. (a kiemelések tőlem).

¹² AURELIUS AUGUSTINUS, *Vallomások* I.1.1. (ford. VÁROSI ISTVÁN), Budapest 1987, 23.

Rahner szerint ez a transzcendentális tapasztalat nem tartozik pusztán a tiszta megismerés körébe, hanem megtalálható az *akarat* és a *szabadság* területén is, amelyekre ugyanez a transzcendentális struktúra és transzcendenciára való nyitottság jellemző. Így mindig egyszerre, ugyanazzal a kérdéssel kérdezhetjük, hogy mire irányul és honnan ered a szubjektum, mint tudatos lény.

2. Az emberi személy egysége és dinamikája

Az ember és a külvilág, a test és lélek kapcsolatának helyreállítására többféle próbálkozás született. Descartes a végtelen és tökéletes lény, Isten *idea innata*-jával (velünk született eszme) próbálta megtalálni a megoldást. Kant nem reflektált a tiszta elméleti ész és a tiszta gyakorlati ész közötti kapcsolat lehetőségére, vagyis a gondolkodás rendjéből a valóság, a cselekvés rendjébe való átmenet mikéntjére. Az elméleti észhez nem tudjuk miként kötődő gyakorlati ész posztulátumaként feltételezi majd Isten létezésének szükségességét. Hegel *A szellem fenomenológiájában* az izolált szubjektum érzékelő tapasztalásának téziséből halad az antitéziseken át az egyre magasabb és átfogóbb szintézisekig. Nála sem evidens azonban az egyre magasabbra törő szellem lendületének szükségszerűsége. A későbbi gondolkodók pedig egyre radikálisan tagadják nemcsak Isten megismerésének lehetőségét, hanem az érzékfölötti, szellemi világ létezését, majd eljutnak a nihilizmusig (Nietzsche), vagy az abszurditás filozófiájáig (Sartre). Heidegger próbálkozása sem jár átütő eredménnyel, mert nyitottsága parttalanná válik. Ha az ember lényege a kérdés és csak a kérdés, akkor ez már nem a filozófus nyitottsága, hanem egy esetleg elköteleződést váró választ lehetőségének kategorikus kizárása.¹³

Descartes, Kant, Hegel és Heidegger próbálkozásának elégtelensége egy olyan kiindulás keresésére sarkall, ami gyökerében orvosolja az alapproblémát, és aminek megoldására az újkori bölcselet óriásai nagy ívű rendszerekkel nem voltak képesek. Pedig a test és lélek különbözőségeik ellenére való összetartozásuk és egységük a hétköznapi élet-

¹³ Vö. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, in *Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 99.

ben teljesen magától értetődő és a bölcseletben sem volt ismeretlen. A Szent Ágostont idéző Pascal szövege ékes bizonyítékkal szolgál erre:

„Az ember önmaga számára a természet legcsodálatosabb tárgya; mert képtelen felfogni, mi a test, még kevésbé, hogy mi a szellem, és mindennél kevésbé azt, hogy miképpen egyesülhet a test a lélekkel. Ez minden nehézségek teteje, és mégis ez az ember. »Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.«”¹⁴

Nemcsak az ember teste és lelke közötti kapcsolat, egység kétségtelen, még akkor is, ha nem teljes mértékben kiismerhető, hanem az ember és a világ kapcsolata, egymásra hatása és összefüggése is egyre nagyobb mértékben nyilvánvaló. Ezt támasztják alá a modern fizika felismerései az empirikus tudományokban is, különösen a nem ember léptékű dimenziókban. „A természettudomány nem egyszerűen úgy írja le és magyarázza természetet, ahogy az 'önmagában' ('an sich') van. Inkább azt mondhatnánk, hogy a természettudomány része annak az összjátéknak, amely köztünk és a természet között zajlik. A kérdéseinknek és módszereinknek feltáruló természetet írja le.”¹⁵ Embertől független, abszolút „tudományos objektivitás” tehát lehetetlen. Ez nem jelent azonban teljes önkényességet. Az embernek számolnia kell azzal, hogy önmagát sohasem hagyhatja figyelmen kívül. A modern fizikában leírt, nem szemléletes (el nem képzelhető), de érthető törvényszerűségek (például a speciális relativitáselméletben leírt idő-dilatáció és a hosszúság tömörülése, vagy a fény részint hullámként, részint „részcseccsomagként” viselkedő dualitása, egymást kölcsönösen kizáró és kiegészítő leírása¹⁶) hozzájárulhatnak ahhoz, hogy ne tévesszük össze a

¹⁴ BLAISE PASCAL, *Gondolatok*, 72. Budapest 1978, 33. Pascal a latin szövegben Szent Ágostont idézi (*De Civitate Dei*, XXI. 10: Az ember nem értheti meg, miképpen kapcsolódik a lélek a testhez, pedig mégis ez az ember).

¹⁵ WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie. Die Philosophische Entwicklung seit Descartes und die neue Lage der Quantentheorie*, in *Gesammelte Werke* II, München - Zürich 1984, 66. (A szerző fordítása).

¹⁶ PETER K. FRANZ - PETER BURKARD - FRIEDRICH WIEDMANN, *Filozófia*, Budapest 1993, 185.

szaktudományos leírásokat a valóság végső megokolásával és magyarázatával. A heisenbergi bizonytalansági reláció a valóság teljes kiismerhetőségét tagadja. A Gödel-elv kimondja, hogy „bármely formális rendszerben feltehető olyan, a rendszert tekintve értelmes kérdés, amely a rendszeren belül nem válaszolható meg.”

Ezek szerint a természettudomány is szükségképpen eljut elvi határaihoz, ahol be kell ismernie korlátait, végességét és az emberi gondolkodással való összefüggését. Igaz, hogy a természet előbb van, mint az ember, de az ember előbb van, mint a természettudomány. A nyitás igénye a filozófia és a teológia felé tehát nem megalapozatlan.

A filozófiában ennek az új szemléletmódnak a kiindulási alapiját Martin Buber kijelentésével körvonalazzuk: „kezdetben van a viszony”.¹⁷ A keresztény perszonalisták is ugyanebben az irányban tájékozódnak. A pszichológia fejlődése is hasonló tendenciát mutat. Az individuál-pszichológia után megjelent a tranzakcionális pszichológia, ami személyek közötti dinamikák (játszmák) elemzését tűzi ki, majd a szociálpszichológia sokféle iskolája. Egyiknek sem jutna eszébe az, hogy az egyén elsődlegességét olyan mértékben állítsák, ahogy a filozófia reflexió klasszikusai ezt a szubjektív tudattal teszik. Tényként kezelhető, hogy az ember sokkal inkább áll az őt ért hatások befolyása alatt, mint fordítva. Igen hosszas és fáradságos út a személyi érettség felé haladás, amelyben az ember képessé lesz az őt ért hatásokat tudatosítani és a negatív dolgokat hatástalanítani és a pozitív impulzusokat megtartani és erősíteni. A késői Heidegger sem véletlenül mondja, hogy a nyelv sokkal nagyobb mértékben alakít minket, mint mi a nyelvet.¹⁸

Végül a modern szentháromságtan is egyre inkább felismeri annak a teológiatörténeti fejlődésnek a jelentőségét, mely szerint az arisztotelési kategóriatáblában akcidentsként, kevésbé lényeges járulékként szereplő *reláció* (viszony, kapcsolat) fogalma, először Szent Ágostonnál¹⁹, majd Aquinói Szent Tamásnál²⁰ is *relatio subsistens*, szubszisztáló

¹⁷ MARTIN BUBER, *Én és te*, Budapest 1994, 23.

¹⁸ Vö. NYÍRI TAMÁS, *i. m.*, 457.

¹⁹ THEODOR SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve* II., Budapest 1997, 520.

²⁰ Uo. 522.

(sajátos önállósággal rendelkező), relációvá lesz, ami először az isteni személyek egyedi meghatározásának sajátos kritériuma lesz. Ez a felismerés készíti elő a modern személyfogalomban azt a fejlődést, amit röviden úgy foglalhatunk össze, hogy személynek lenni nem csupán azt jelenti, hogy valaki az értelmes természet egyedi szubsztanciája, akinek szabad akarata és halhatatlan lelke, van, hanem személynek lenni azt jelenti, hogy *kapcsolatban lenni*, relációban állni valamivel és főként valakivel. A keresztény perszonalisták ennek a kapcsolatnak a legmagasabb fokát a szeretetben jelölik meg.

Ez az alapállás-változás azonban még mindig nincs átütő erővel jelen a filozófiai gondolkodásban. Ezt ugyanis túlnyomórészt még mindig az újkori filozófia „alanyi fordulatának” az anyagi valóságot a kiterjedésre redukáló, az érzékszerveket elhanyagoló²¹, a tapasztalást az empiriára szűkítő, a filozófiai reflexiót pedig elsődlegesen a racionális és intellektuális szférára korlátozó gondolatrendszerei uralják.

Egy új alapállás, alapkiindulás szükséges tehát, amely komolyan veszi, hogy minden tudati reflexió és distinkció előtt (az objektum és a szubjektum, a test és lélek megkülönböztetése, tudatosodása előtt) *kezdten van a kapcsolat*. Az Isten és a világ kapcsolata, a világ és az ember, az ember és az ember kapcsolata. Ha ezt a kiindulást megpróbáljuk következetes végigvinni, és nem adjuk fel, akkor nem utólag kell a lehetetlent megkísérelni, hanem egy olyan alapállásból indulhatunk, amiben egyrészt helyet kaphat az antik bölcsélet ismeretelméletének a megismerés és a megismert valóság *adaequatio*-ján nyugvó, többé-kevésbé realiztikus szemlélete. Ugyanakkor az univerzális kételyt a szubjektum bizonyosságában megszüntetni próbáló gondolat, valamint a transzcendentális filozófia reflexiója a tapasztalás *a priori* lehetőségfeltételeire való rákérdezése is. Anélkül azonban, hogy elfelejténénk, hogy nem a „*cogito ergo sum*”, nem a „gondolkodom, tehát vagyok” az archimédeszi pont, amire alapozva kifordíthatjuk a világot, hanem ez is csak egy latin, ill. magyar nyelven kifejezett állítás,

²¹ Galilei annyira nem bízott érzékeiben – legalábbis úgy tűnt –, hogy az érzetminőségeknek, az ún. szekundér kvalitásoknak (szín, szag, íz stb.) nem tulajdonított valóságos létet. Descartes-ra nagymértékben hatottak Galilei nézetei; vö. NYÍRI TAMÁS, *i. m.*, 203–204.

amit csak egy adott nyelvi közösség által létrehozott szellemi közegben lehet megfogalmazni és belátni.²²

Ez az újfajta kiindulás tehát teret enged a test és lélek ember személyi integritása valamit az ember és a világ, az ember és Isten kapcsolatának újragondolására is. Hiszen nem a szubjektum descartes-i „*res cogitans*”-ként felfogott *ratio*-jának, vagy Kant „*reine Vernunft*”-jának, sem a hegeli „*aufheben*” megszüntetve megőrző és egy magasabb szintre felemelő dialektikájának kell Isten és a világ, Isten és az ember, vagy az egyik ember és a másik ember tévesen szétszakítottként felismert kapcsolatát megpróbálni összerakni. Hanem a racionális, intellektuális és spirituális reflexió előtt, alatt és után a megtapasztalt, eredendő, folyamatos és teljesen utol sohasem érhető *Egység dinamikájába* lehet és kell belebocsátkozni. Ehhez önbizalomra és alázatra van szükség. Önbizalomra, hogy a valóság elégséges bizonyossággal megismerhető (ez persze soha nem jut el a tökéletes kiismerésig). Az alázat pedig annak belátásához szükséges, hogy az igazság forrása nem az ember. Mert más az igazság, amit megismerünk és az igazság, amivel, és ami által megismerünk. Ez az a platóni „harmadik közeg”, ami a létezőnek létet és fejlődést, a megismerőnek a megismerés képességét a megismeréshez pedig a világosságot, a megismerés, a megfelelő kapcsolat lehetőség adja. Ez a világosság, ez a „közeg” nem tárgy, nem lényeg, hanem „fenségben és hatalomban felette való”.²³ Az Egy nem a szellem tárgya, hanem föltétele.

²² Vö. KARL OTTO APEL, *Warum Transzendente Sprachpragmatik?*, in HANS MICHAEL BAUMGARTNER (szerk.), *Prinzip Freiheit*, Freiburg - München 1979, 40. „A tudat-, ill. a szubjektum-objektum viszony hagyományos transzcendentál-filozófiájától eltérően, már kiindulásában felülmúlta a Husserl-i transzcendentális reflexió számára kötelező „metodológiai szolipszizmust”, mivel világossá teszi, hogy az ‘én gondolkodom’ - saját magát, vagyis kijelentésének a mindenki számára érthető *értelmét*, még elméletileg sem rekonstruálhatja egy elvileg magányos ‘én gondolkodom’ teremő (intencionális) teljesítményeként, hanem már eleve a nyelv és a kommunikációs közösség apriorijára van utalva.” Idézi HANSJÜRGEN VERWEYEN, *i. m.*, 191. (A szerző fordítása).

²³ PLATÓN, *Az Állam*, 508–509.

3. Az ember képességeinek dinamikus egysége és a személy érési folyamata

Olyan bölcslelettörténeti példákat keresünk tehát, amelyek az emberi személy integritását, a test és lélek egységét nem utólag akarják rekonstruálni, hanem eleve ebből indulnak ki.

A platóni antropológia hasonlata a kétlovas kocsiról azért találó, mert Descartes-tal szemben az emberi képességeket egységként kezeli. Hiszen a kocsi egésze arra halad, amerre a fekete ló (az érzéki vágy), a fehér ló (az indulat vagy törekvés) illetve a kocsi hajtó (az értelem) aktuális dominanciája vezeti. M. Blondel a *L'Action* című művében az emberi cselekvés elemzése során a különböző képességek (testi, pszichikai, szellemi) alkotta egységet egy modern hasonlattal parlamenti pártokhoz hasonlítja, amelyek kormányt alakítanak. A kormányt vezető miniszterelnöktől függ nagymértékben az, hogy a végrehajtó hatalom, a maga teljes apparátusával, milyen intézkedéseket hajt végre.²⁴

A római Szalézi Egyetem egykori professzora, Emilio Alberich, sokéves pedagógiai tapasztalatai alapján, az emberi személy érlelődési folyamatát az értelmi, érzelmi és gyakorlati dimenziók közötti folyamatos kölcsönhatás dinamikájában írja le. Elgondolásának fő értéke, hogy a különböző emberi impulzusokat nem statikusan, hanem fejlődésükben, érési folyamatukban mutatja be. Számol például azzal is, hogy nem mindig úgy cselekszünk, ahogy gondolkodunk, hanem gondolkodásunk alkalmasint cselekedeteink igazolására szolgál. Az is előfordulhat, hogy a fejlődés nem mindig pozitív irányú, hanem lehetséges regresszió és visszaesés is.

Vázlatát a spiritualitás szempontjával kiegészítve egy dinamikus képletet kapunk.²⁵ (lásd 1. ábra). Az egyes területek, a spiritualitás, intellektuális reflexió, érzelmi, pszichológiai dimenzió, a cselekvés, a moralitás és a gyakorlat tudatos egymás mellé helyezése és kölcsönös egymásra hatásuk tudatosítása téves leegyszerűsítésektől és ebből eredő helytelen diagnózisoktól óvhatnak meg bennünket. A komplex összefüggések folytonos szem előtt tartása pedig lényegesen árnyalják az

²⁴ MAURICE BLONDEL, *L'Azione*, Milano 1993, 259–265.

²⁵ Vö. EMILIO ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale*, Torino 1987, 100.

emberi személy egységéről alkotott képünket és ennek fejlődési, érési dinamikájával kapcsolatos reflexióinkat.

4. Az emberi tapasztalás struktúrájának szinkron keresztmetszete

Az ember képességek dinamikus egységének és a személy halálíg tartó érési folyamatának rövid felvázolása után a tapasztalás struktúrájának elemzésére fordítjuk a figyelmünket.

4.1. Az emberi tapasztalás vágy-beteljesedés struktúrája és ennek intervallumai

Kierkegaard a *Vagy-vagy* című művének híres gondolatmenetében az egyén eljutását a hithez a létezés stádiumain keresztül vezető út alapján írja le.²⁶ Ez a három létállapot, az esztétikai, az etikai és a vallási stádium.

Az érzéki, esztétikai stádiumból az etikaiba való átmenetet abból a felismerésből fakadó kétségbeesés váltja ki, hogy az érzéki javak külsőségesek, vagyis nem állnak a szubjektum hatalmában és elveszíthetők. Az ugrás az etikai stádiumba akkor történik, ha az egyén kétségbeesésében önmagát, mint saját létet választja. Ezzel ugyan függetlenséget nyer a külsődlegestől. Ez a létezés döntések szubjektuma, és ezzel az élet komolyságot és folytonosságot nyer, de ez a stádium sem adja meg a kiteljesedés lehetőségét, ugyanis az etikai ember felismeri, hogy nincs birtokában az etikai eszmények szerinti élet feltételeinek, mert a bűn nehezedik rá. Ez vezet a vallási stádiumhoz. Ebben az ember, aki magát mint bűnöst ismeri fel megérti, hogy keresztényi értelemben nem szabadulhat meg egyedül a bűntől, mert csak Isten adhatja meg a megigazulás feltételeit. A hitben juthat el az ember végül abba az állapotba, amelyben az őt magát meghatározó hatalomban alapozza meg önmagát. A hitben az ember fenntartás nélkül Istenre támaszkodik.²⁷

Kierkegaard gondolatmenete fontos antropológiai alapadottságokat érint, célunk itt azonban nem a dán filozófus gondolatainak közelebbi

²⁶ SØREN KIERKEGAARD, *Vagy-vagy*, Budapest 1994.

²⁷ Vö. *Filozófia* (SH Atlasz) i. m., 163.

ismertetése vagy elemzése. Intuíciója inspiráló kiindulópont saját megfontolásaink bemutatására. Az érzéki stádium az ember animalitását, az embernek az állatokkal rokon, de testiségében is ezektől lényegesen különböző alapadottságával párhuzamos.

A második szint, amit Kierkegaard etikai stádiumnak nevez, a humanitás, az emberiség szféráját érinti. Ebben megmutatkozik az, hogy az ember érzékelő lény mivoltában sem állat. Elemi szükségleteit sem állati módon elégíti ki, ételét, italát túlnyomórészt nem a természetben fellelhető formában fogyasztja, tisztálkodik, ruházkodik, szükségére illemhelyet használ, szexualitását nem pusztá ösztönei határozzák meg, hanem az erkölcsi szabályok és a törvényes keretek adta lehetőségek.

A harmadik szint a vallási megnyilvánulások szintje. Itt az ember animalitása és humanitása, személyes dimenziója, társadalmisága és történelmisége egy sajátos távlatba kerül. A hétköznapi, a profán elmentetével, a szakrálissal, a szenttel, az istenivel kerül érintkezésbe.

Elemzésünkben az egyes stádiumok között nem szükségszerű a diszkontinuitás, amit csak olyan ugrással lehetne leküzdeni, amely az adott stádiumot végérvényesen maga mögött hagyja. A katolikus teológiai gondolkodás „*non solum sed etiam*” („nem csak, hanem is”) szemlélete bizonyos értelemben érvényes lehet az egyes stádiumok közötti kapcsolatra, sőt, adott esetben a szintézisre is.

Egy másik fontos sajátosság az, hogy az egyes stádiumokban a vágyak és a beteljesedések közötti kapcsolat távlatának sajátos dinamikájára figyelünk. Meglátásunk szerint a beteljesedés élményének nagysága, hőfoka, intenzitása mindenkor arányban áll a megelőző vágyakozás erősségével, mélységével. A fizikai hasonlatok a *vágy és a beteljesedés intervallumára* irányítják a figyelmünket, ami természetesen gyakran csak az érzékelő tapasztalásból vett hasonlatokkal képes megközelítőleg leírni valami olyan jelenséget, amely voltaképpen mindenki számára egyértelmű. „Hogy értsd, egy pohár víz mit ér, ahhoz hőség kell, ahhoz sivatag kell”.²⁸

²⁸ Ld. PRESSER GÁBOR - SZTEVANOVITY DUSÁN, *A szerelemnek múltja kell* (dalszöveg).

<http://www.zoran.hu/indexx.php?pageid=dalok.php&id=10> [Utolsó megtekintés ideje: 2019. április 20.]

A vágy-beteljesedés intervallumok általános jellemzője, hogy mind a vágyak, mind a beteljesülések térszimbolikai hasonlattal élve a végtelenbe, a *misztériumba* „mélyülnek” illetve „magasodnak”. Az intenzitás tágassága az, ami az élmény érzelmi, intellektuális és spirituális hőfokát, eksztatikus erejét adja. A különböző horizontális kapcsolatok, találkozások, a természettel, más emberekkel, illetve a személynek önmagával is, hozzájárulhatnak ennek a tágasságnak a megéléséhez. Ezeken keresztül pedig felsejlik a mindent *felülmúló, átható és mindenben benne lévő Istennel* (vö. Ef 4,6) való találkozás, a vele való egyesülés misztikus dimenziója.

4.2. A fizikai és a szellemi intervallumok hasonlósága és különbözősége

4.2.1. A fizikai intervallum: konszekutivitás és primér intenzitás

Az emberi animalitás intervallumában a vágyak és a beteljesedések, valamint a különböző érzéki észleletek világosan elkülönülnek egymástól. Amikor éhes valaki, akkor soha nem érez jóllakottságot, és minél inkább éhes annál kevésbé jóllakott. Ugyanígy van ez a többi észleléssel is. A csend a hangok hiánya, mint ahogy a sötétség és a fény is kizárják egymást.

4.2.2. Az animalitás, a humanitás és a vallási intervallumok összetévesztésének lehetősége és ennek súlyos következményei

Sajnos gyakori jelenség, hogy az emberek különböző okok folytán nem képesek vagy nem hajlandók felismerni a bennük szükségképpen feltörő mélyebb vágyakat, így a humanitás és a spiritualitás mélydimenzióját, az értelmesség és szeretet vágyát (humánium) továbbá a szentség (vallás) utáni vágyakat. Ennek következtében előfordul, hogy ezen „mélyebb” vágyak beteljesítését „alacsonyabb szinten” a fizikai, materiális és érzéki kielégülés lehetőségeiben keresi. Ez persze hiábavaló és hosszabb távon sok frusztrációt, problémát és szenvedést okozó próbálkozás. Erich Fromm, *A Szeretet művészete* című könyvében részlete-

sen elemzi az emberi lét problémájára adott inadekvát válaszokat. Beszél az orgiasztikus állapotokról, a konformizmusról és a munkáról, valamint az éretlen (birtokló, behódoló) szeretetről.²⁹ Fromm diagnózisa ugyan más kontextusban áll, de teljes mértékben párhuzamos azzal a hipotézissel, amit itt igazolni szeretnénk, vagyis azzal, hogy az emberi lét mélyebb vágyainak a kielégítésére a felszínes beteljesedések nem képesek.

Köznap példára, amikor valaki azt mondja, imádom ezt vagy azt az ételt, vagy, hogy isteni ez az étel, vagy ital. A fogyasztásra ösztönző reklámok többé-kevésbé tudatosan szólítják meg ezeket a legmélyebb vágyakat és keltik azt a látszatot, mintha egy-egy termék megvásárlásával az ember megvehetné önazonosságát, vagy „átistenülését” hozó üdvösségét. Csak két példa, az egyik egy férfiaknak szóló reklám szövege: „Tuborg, önmagad választása”. A másik egy hölgyeknek szóló szlogen: „Fedezd fel magadban az istennőt, Gillette Vénusz for women”.

A mértéktelen evés, ivás, a partnerfaló szexmánia és pornófüggés, a többi szenvedélybetegségek mindig valamilyen fizikai valóságban keresik – mindhiába –, az ember emberi identitásának, szellemi, és spirituális beteljesülésének valóságát. Természetesen nem arról van szó, hogy az animalitás vagy a humanitás nyújtotta élvezetek vagy örömök önmagukban rosszak lennének, de az alacsonyabb szintű kielégülés vagy megelégedettség soha nem alkalmas a mélyebbről fakadó vágyak betöltésére. Ebben helyzetben vagy meg lehet próbálni a vágyak totális kioltását, amint ezt például a buddhizmus javasolja, vagy legalább a mélyebb vágyak ignorálását, ahogy ezt korunkban tipikus banális konzum-hedonizmus teszi. C. G. Jung dolgozószobájának felirata azonban más irányba mutat. *„Vocatus atque non vocatus, Deus aderit”* vagyis akár hívod akár nem, Isten előbb-utóbb megjelenik. Ha Isten nem is, de az utána való vágy bizonyosan. Ha pedig ez a vágy létünk legmélyéről jön, akkor az emberi lét vigasza, derűje, öröme, boldogsága, egysége csak úgy valósulhat meg, ha ezeknek a legmélyebb vágyaknak legalább időnként megfelelnek a legmagasabb szintű beteljesedések. A vallási élmény ennek a dinamikus feszültségének a józan

²⁹ ERICH FROMM, *A szeretet művészete*, Budapest 1984, 16–53.

mámorában valósulhat csak meg, ez nyitja meg az emberi lét teljes és tartós beteljesedésének perspektíváját.

4.2.3. A humanitás és a spiritualitás intervallumának újdonsága: egyidejűség és coincidentia

A humanitás szintjén az animalitástól eltérően, az emberi élmények – a költői intuíció révén többször világosan megfogalmazott módon –, a tér, az idő, a matematizáló, szaktudományos redukció számára értelmezhetetlen konstellációit, az érzéki észleletek és érzékszervi tapasztalatok ellentétes állapotait és minőségeit idéző coincinciáját, az ellentétek egybeeséseit mutatják fel.

Villon *Az ellentétek balladájában* egy sor paradoxont fogalmaz meg. Csak az első versszakot idézzük:

„Szomjan halok a forrás vize mellett;/Tűzben égek és mégis vago-
gok;/Paraszas kályhánál vad láz diderget;/ Hazám földjén is
száműzött vagyok;/ Csupasz féreg, díszes talárt kapok;/ Hitetlen
várok, sírva nevetek;/ Az biztat, ami tegnap tönkretett;/Víg dáridó
bennem a bosszúság;/ Úr vagyok, s nem véd jog, se fegyverek;/
Befogad és kitaszít a világ.”³⁰

A refrénként ismétlődő: „Befogad és kitaszít a világ” ezt a paradox élményt húzza alá. Shakespeare *LXXV Szonettje* a szerelmes állapot ellentéteinek egybeesését írja le. Konklúziója: „Koldus szegény, királyi gazdagon,/ részeg vagyok és mégis szomjazom.” Pilinszky az *Egyenes labirintus* című versében „nyitott szárnyú emelkedő zuhanás”-ról beszél. Többször idézi Simone Weil mély értelmű kijelentését, mely szerint: „Meg kellene tanulnunk vágygni arra, ami a miénk”.

Az irodalmi példák után filozófiai művekre is utalhatunk az ellentétek egybeesésével kapcsolatban. Ezek közül csak a legismertebb példát említjük meg, Nicolaus Cusanus művében a *De docta ignorantia*-ban kifejtett „*coincidentia oppositorum*”, amit Cusanus több lépcsőfokban elemez és páráját ritkító éleselméjűséggel megkülönbözteti „*coincidentia contracta oppositorum contractorum*”-ot, illetve „*coincidentia absoluta*

³⁰ FRANÇOIS VILLON, *Az ellentétek balladája*.

contradictorium absolutorum”-ot.³¹ Ennek a gondolatmenetnek a legpontosabb és leghiszteletesebb filozófiai és teológiai kifejtésének ékes példája gyanánt.

A filozófiai példa után idézzük néhány vallási, egyházi költészeti példát és szentírási szöveget is. Az *Ószövetségben* Jézus, *Sirák fia könyve* írja a bölcsességről: „Jöjjetek hozzám, akik utánam vágyódtok, és teljettek el a gyümölcsseimmel. Csak rám gondolni is édesebb a méznél, s engem birtokolni jobb a lépes méznél. Emlékezetem él minden idők nemzedékeiben. Aki megízlel, még jobban kíván, s aki iszik belőlem, még jobban szomjazik.” (*Sir* 24,32).

Mária elszenderedése ünnepének titkát összefoglaló bizánci tropár így fogalmaz: „Meggyőzetik tebenned tisztaságos Szűz, a természet rendje; mert nálad szüzességet hirdet a szülés és életet ígér a halál; szülés után mint szűz s halál után mint élő, mindenkor üdvözítet a te örökségedet Istenszülő!”³²

Aranyaszájú Szent János eucharisztikus liturgiájának *Proskomídiájában* (*Előkészületében*) pedig a következő ima található: „A sírban testileg, az alvilágban lelkileg, mint Isten, a paradicsomban a latorral, a trónon pedig az Atyával és Szentlélekkel együtt voltál Krisztusom, mindent betöltve, mint körülhatárolhatatlan.”³³

Végül a *Jelenések könyvét* idézzük, ahol összekapcsolódik a megölt és mégis élő Bárány látomása az Isten dicsőségét kinyilatkoztató és azt kiérdemlő, szeretetből önkéntesen vállalt áldozat leírásával: „Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt, aki van és aki eljövendő” (*Jel* 4,8). „Akkor láttam, hogy íme, a trón és a négy élőlény között a Bárány állt mintegy megölve.” (*Jel* 5,6). „Méltó a Bárány, akit megöltek /Iz 53,7/, hogy övé legyen a hatalom és gazdagság, a bölcsesség az erő, a tisztelet, a dicsőség és az áldás” (*Jel* 5,12).

³¹ NICOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, 4,31. és I, 4,18. Hamburg 1979; vö. JANKA FERENC, *Trialektik*, Nyíregyháza 2002, 44–49.

³² *Dicsérjétek az Urat!* Görögszertartású katolikus énekeskönyv, Budapest 1974, 820.

³³ A Görög Szertartású Katolikus Egyház Szent és Isteni Liturgiája, Nyíregyháza 1723–1920, 107.

Az animalitás, a humánium és a vallási intervallumok általános jellemzői után az alábbiakban a táplálkozás „intervallumát”, vágy beteljesedés struktúráját vizsgáljuk meg kicsit részletesebben. Az evés és ivás animális szükséglete a humanitás távlatában étkezéssé szervesül, az eukarisztikus lakomában pedig az Istennel való találkozás csúcsa és forrása lesz. A katolicitás intervalluma a vallásosságon belül a katolikus egyház hitének, teológiai meggyőződésének kifejtését vázolja fel.

4.3. Táplálkozás szinkron intervallumai

BETELJESEDÉSEK	katolicitás
	vallás
	humanitás
	animalitás
VÁGYAK	animalitás
	humanitás
	vallás
	katolicitás

4.3.1. Az animalitás intervalluma

A táplálkozás terén az animalitás *vágy* oldalának dimenziója a fizikai éhség és szomjúság megtapasztalása. A vázolt táblázatban azért sötétebb az animalitás intervalluma, mert ez a legdirektebb és fizikailag legerősebben megtapasztalható dimenzió. A többi ehhez viszonyítva ugyan egyre világosabb, egyre szubtilisebben érzékelhető, realitásuk intenzitásának tágassága azonban felülmúlja a testi intervallum nyers közvetlenségét.

Az animális impulzusok és *vágyak* ténye és intenzitása teljesen független az ezen területekre vonatkozó szaktudományos ismeretektől (például a modern orvos- és táplálkozástudomány) vagy a filozófiai és a teológiai reflexiótól. Ez eleinte utólagos és másodlagos. Az egészséges, bölcs és vallásos életvitel szempontjából azonban az ezekre való tudatos reflexió nélkülözhetetlen, és az ezzel kapcsolatos belátások és ezek gyakorlati alkalmazása jó esetben hosszabb távon elsődlegessé válik.

Az animalitás *beteljesedési* dimenziója a vegetatív szükségletek kulturális minimumom történő kielégítésének szintje. Ezek reflektált ismeretek nélkül is lezajlanak, ugyanakkor az ember már testiségében, animalitásában sem pusztán állat (vö. anyagcsere: táplálkozás és ürítés, ruházkodás, szexualitás). Szabadsága és kultúrája, nagymértékben mesterségesen definiált természete révén szükségképpen másként viselkedik, mint a spontán ösztönei által vezérelt állat. Még akkor is így van ez, ha az embert háború vagy valamilyen más tragédia szinte állati körülmények közé kényszeríti. Pilinszky a 20. század megrendítő alaptapasztalataként írja le: „Számunkra eleddig ismeretlen ellentmondásokat éltünk meg. Sose hitt kiszolgáltatottságot és maradéktalan védettséget. Látszat és valóság helyet cserélt. Kényes gesztusai mögött láttuk enni a jóllakottat, s a moslékot anyagtalán szubsztanciaként magához venni az éhezőt”.³⁴ Az elementáris éhségnek az emberi létezés, a vágy és beteljesedés intervallum más dimenzióival való kapcsolatát írja le megrázó erővel a *Francia fogoly* című verse, melyben a szökött fogoly fizikai, állati éhsége, falása, evésre való képtelensége az emberi lét végső nyomorúsága és mégis kiirthatatlan boldogság utáni vágyának elképesztő feszültségében nyilvánul meg.

„Nyers marharépat evett, de a torkán/ még alig ért le, jött is a falat;/ és undorral és gyönyörrel a nyelvén/ az édes étel úgy találkozott,/ mint telhetetlen testi mámorukban/ a boldogok és boldogtalanok!//

Az állatian makogó örömről/ a suta lábát ahogy lemaradt,/ és semmisülten kuporgott a testnek/ vad gyönyöre és gyötrelme alatt!/ A pillantását, – azt feledném egyszer!/ Ha fuldokolva is, de falt tovább,/ és egyre még, és mindegy már akármit,/ csak enni bármit, ezt-azt, önmagát!”

Az embertelen körülmények közötti határtalan éhség konkrét, feledni kívánt emléke, az emberi létállapot halhatatlan, ontológiai éhségévé mélyül, amit földi táplálék nem csillapíthat, és végül a költő szívét követeli.

³⁴ PILINSZKY JÁNOS, *Ars poetica helyett*, in *Összegyűjtött versei*, Budapest 1992, 86.

„Csak azt feledném, azt a franciát...”/ S a fülemből, a szememből, a számból/ a heves emlék forrón rámkialt:// „Éhes vagyok!” – És egyszeriben érzem/ a halhatatlan éhséget, amit/ a nyomorult már réges-rég nem érez,/ se földi táplálék nem csillapít./ Belőlem él! És egyre éhesebben!/ És egyre kevesebb vagyok neki!/ Ki el lett volna bármi eleségen:/ most már a szívemet követeli.”

4.3.2. *A humanitás intervalluma*

A táplálkozás humánuma az antropológiai, esztétikai, társadalmi dimenzió utáni *vágy*: a táplálkozáskultúra, gasztronómia és az italkultúra területe.

Az ironikus vicc, miszerint „az egész világ éhezik; az egyik fele azért, mert nincs mit ennie, a másik azért, mert fogyókúrázik” rámutat a javak elosztása és fogyasztása terén tapasztalható súlyos igazságtalanságokra. Különösen az alkoholos italok fogyasztása terén nem egyszerű a helyes mértéket megtartani. Az öröm, a felszabadultság, a szorongástól és magánytól megszabadító eksztázis és az egyesülés utáni vágy ihletettsége, józan mámore utáni vágy helyett az italozás sokszor alkalmi részegséghez és kiábrándító másnapossághoz, vagy rosszabb esetben alkoholizmus vezethet. Különösen az ünnepi alkalmakkor szokásos együtt étkezésben és italozásban jelenik meg a humanitás értelem igénye, az emberi szeretetehség és közösség utáni vágy. A túltáplálkozásban, az alkoholfüggésben és más szenvedélybetegségekből a humanitás szintjén vágyott beteljesedésnek ez az implicit, sokszor reflektálatlan és félreismert vágyának helytelen módon, helytelen mértékben való kielégítési szükséglete nyilvánul meg.

A humán *beteljesedése* az evés és ivás kultúrája. Az ember többnyire nem közvetlenül (megtisztítatlanul, feldolgozatlanul és feltálatlanul) és eszközök (evőeszközök, tányérok, tálak, poharak) és illem-szabályok nélkül táplálkozik (leül vagy asztalhoz telepszik, nem csámcsog, kultúrkörből függően illik [Kínában] vagy nem illik böfögni [Európában]). Az emberi táplálkozás ívéhez tartoznak az egyszerű egyéni vagy közösségi étkezésektől a konyhaművészet világversenyei és a különböző szakmai díjakkal kitüntetett éttermek kínálata. A

szomjúságot csillapító italok világa a víztől a boron át a legínyencebb és legdrágább italkülönlegességekig vezet.

Az asztalközösségben az ember társadalmisága is kifejeződik. A vendégség és vendéglátás, a közösen fogyasztott ételek és italok a családi, rokoni, baráti, üzleti, diplomáciai, politikai közösség nélkülözhetetlen rítusai. A közösen megélt ünnepi öröm, a szerződés-kötések, kisebb nagyobb volumenű protokolláris étkezések, az udvariasság, a kölcsönös elismerés vagy akár gyász együttes megélésének alkalmai.

Az étkezés antropológiai dimenziójával kapcsolatos kifejezések skáláján találunk ártatlan, kedveskedő formákat és drámai, kétségbeesett költői felkiáltást is. Az előbbire példa a nagy szeretet népies kifejezése, az aranyos kisgyermeknek mondott: „rágom meg a húsodat” vagy az „egyem a szíved”. Az utóbbira József Attila: *Kései siratójában* a meghalt anyát fájdalmasan és irracionálisan megőrizni akaró: „Ettelek volna meg!” feljajdulás.

Szent Pál leveleiben beszél olyan emberekről, „akiknek a has az istenük” (*Fil* 3,19) „akik nem az Úrnak szolgálnak, hanem a hasuknak” (*Róm* 16,18). A hegyi beszédben, a boldogmondásokban pedig Jézus enigmatikus tanítása az éhség és szomjúság újabb mélységére utal. „Boldogok, akik éheznek és szomjazzák az igazságot, mert megelégtettek” (*Mt* 5,6). A nem étellel és itallal csillapítható igazság utáni éhség és szomjúság kielégítése a *passivum theologicummal* kifejezett szenvedő szerkezettel zárul, aminek értelme az, hogy ezt a vágyat a maga teljességében csak Isten teljesítheti be.

4.3.3. A vallási intervallum

A táplálkozás vallási intervalluma a szent, az isteni utáni vágy területe. Az étel és ital kultikus használata a szakrálissal, az istenivel való kapcsolat keresése. Az istenségnek felajánlott étel- és italáldozat a vele való kapcsolat kialakítására irányuló kísérlet. Célja az istenség jóindulatának megnyerése vagy kiengesztelésének elérése. A kultikus lakomán való részvétel, az áldozati ételből és italból való részesedés azonban nem kockázat nélküli. Az előkelő helyen való ülés a legnagyobb megtiszteltetés, a méltatlan részvétel ítéletet, halált vonhat magára.

(Ld. Baltazár király lakomája [vö. *Dán* 5,1–30]). A végső beteljesedésre az Istennel való közösségre irányuló vágyat a zsoltárok így fogalmazták meg: „Mint a szarvas a forrás vizére, úgy vágyódik a lelkem utánad, Uram. Lelkem szomjazik az Isten után, az élő Isten után” (*Zsolt* 42,2–3). „Isten, én Istenem, téged kereslek, utánad szomjazik a lelkem. Utánad sóvárog a testem, mint a száraz, tikkadt, kiaszott föld.” (*Zsolt* 63,2)

4.3.4. A katolicitás intervalluma

A katolicitás intervalluma a keresztény vallási tapasztalatnak a katolikus hit és erkölcs sajátos mélydimenzióira irányítja a figyelmünket. Ennek eredete, hordozója és végső célja a szentháromságos Isten személyes szeretetközössége, távlata az ebbe való már most elkezdődő valóságos bekapcsolódás dimenziója.

A vágy távlatát vezeti be Jézus Krisztus utolsó vacsora előtti vallo-mása, amikor azt mondja tanítványainak: „Vágyva vágytam arra, hogy szenvedésem előtt megegyem veletek ezt a húsvéti vacsorát” (*Lk* 22,15). Az eucharisztia alapításával annak a szeretetből fakadó mély vágyának a liturgikus kifejezésére és ünneplésére teremt lehetőséget, hogy az egyelőre még a földi lét keretei között élő tanítványait is bevonja abba a lehető legszorosabb élet és szeretetközösségbe, egységbe, ami az Atya és közte van, valamint azok között lehet, akik szeretik őt. A kereszthalál, a feltámadás és a Szentlélek elküldése ezt a vágyat fejtik ki, mélyítik el végtelenül és pecsételik meg örökre.

A *beteljesedés* távlata a katolicitás intervallumában Jézus utolsó vacsorai gesztusa, amellyel a kenyeret és a bort saját személyes, maradandó jelenlétének reálszimbólumává teszi. „Vacsora közben Jézus kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte s odanyújtotta tanítványainak, ezekkel a szavakkal: »Vegyétek és egyétek, ez az én testem!« Aztán fogta a kelyhet, hálát adott, és ezekkel a szavakkal nyújtotta nekik: »Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára.»” (*Mt* 26,26–28). Más helyen a mennyei Atya akaratát saját eledelének mondja (*Jn* 4,34) a szamariai asszonynak pedig élő vizet ígér. A Szentlélek is az emberi

szívben fölfakadó, örök életre szolgáló szökőkút vize lehet. Akiben ez megvalósul, „az nem szomjazik meg sohasem” (Jn 7,38). Az eucharisztia megközelítésének kimeríthetetlenül gazdag további értelmezési lehetőségeire itt csak utalhatunk.³⁵

A katolikus egyház eucharisztikus liturgiájában az oltáriszentség a hívő személy és közösség legmélyebb vágyainak és legmagasabb beteljesedésének ontológiai, egzisztenciális, szociális, gyakorlati és eszkatológiai távlatait szólítja meg és jelent egy olyan beteljesedést, ami már most valóságos akkor is, ha teljessé csak a halálunk után, az Isten országában válik.

5. A vágy-beteljesedés intervallum diakron hosszmetszete

Az eucharisztikus liturgia szinkron elemzése, az ember társadalmisága és történelmisége révén voltaképpen már mintegy magától átvezet bennünket az emberi képességek vagy adottságok diakron, történelmi hosszmetszetben történő elemzéséhez. Az ember fizikai, fiziológiai *antropológiai* adottságai érzékszerveinek észleletei mindig is társadalmisága és történelmiség összefüggésében állnak. Erre reflektál az ember vágy beteljesedés intervallumának kultúr- és vallástörténete. A keresztény megközelítés szempontjából centrális szerepe van az

³⁵ P. ROSATO SJ – a római Pápai Gergely Egyetem fiatalon elhunyt professzora további négy szempontot elemez, amelyet legalább említés szintjén érdemes felsorolni. Ezek: az *ontológiai* dimenzió, ami az átváltoztatás, átlényegítés (*transsubstantiatio*) filozófiai fogalma köré rendeződnek. A második az *antropológiai* megközelítés: amelyben az ember kulturális valósága, ami által a nyers búzaszemeket lisztté őrli és kenyeret süt, ami az élet legalapvetőbb élelmiszere. A szőlő termését pedig kiperéseli és bort, ünnepi italt készít, megsejtetve a lélek józan mámorát. A harmadik az *egzisztenciális és szociális dimenzió*, melyben a szeretet közösség szimbolikus jelentése életadó és életalakító közegben születik és közösséget hoz létre. Kifejezi az Atya és a Fiú közösségét a Szentlélekben, ebbe vonja be sajátos szolgálati feladattal az apostolok majd az egyház eukarisztikus közösségét. Az áldozat, a megtörés, a megosztás sajátos jelentéstartalmakkal gazdagodnak, amit a „törd meg az éhezőknek kenyered” is kifejez. A negyedik dimenzió az *eszkatológikus* távlat: a szabadulást szerző és fel szabadításra ösztönző valóság. Ezt a Krisztus második eljövetelekor az utolsó ítélet evangéliumi kérdései konkretizálják: „éheztem és ennem adtatok-e [...] mert amit egynek tettetek a legkisebbek közül nekem tettétek. (Mt 25,35–46).

őszövséget beteljesítő krisztusi életműnek és az ezt továbbörökítő újszövetségi, egyháztörténeti és liturgiatörténeti kontextusnak. Ádámtól és Évától, a teremtett embertől a ma emberéig egy hallatlan differenciálódási folyamaton átment „vágy-beteljesedés intervallumtörténettel” találkozunk, aminek vonzása megszólítja a ma emberét is. Ezen távlat felvázolása az emberi racionalitás horizontjának diakron kiszélesítésében lesz segítségünkre.

Az ember testi mivoltában sem állat, hanem megtestesült szellem és lélekkel áthatott test egysége. A diakron elemzés kiindulási pontjai itt is emberi képességek vagy adottságok, fizikai vagy inkább fiziológiai alap. Ez az alap lesz aztán profán és szakrális szimbolikus jelentés hordozója.

A negatív, hiány-oldalon találkozunk a vegetatív önszabályozás természetes hiányaival (például légszomj, szomjúság, éhség, nemi vágy) és a betegségekből, fogyatékoságból származó hiányokkal (bénaság, sükettség, némaság, vakság, terméketlenség). A hiányok más csoportját képviselik a bűnök, amelyek az emberi felelősséggel kapcsolatos hiányok (lelki sükettség, lelki vakság, paráznaság, házasságtörés, lelki halál). Az utóbbiak igazából privációk, szükséges tökéletességek emberi mulasztásból fakadó, vétkes hiányok.

A profán és szakrális szimbolika pozitív oldala is fontos. Ide tartoznak a vegetatív önszabályozás beteljesedési oldala (lélegzetvétel, evés, ivás, szexuális beteljesedés, termékenység). Az erkölcsös életvitelből fakadó erényes magatartás, mint az evilági elégedettség, derű és öröm forrása. Végül a vallásos élet, mint az Isten szeretetének és áldásának a következménye, illetve az ember figyelme és odaadása, amellyel ennek az isteni ajándéknak a befogadására Isten segítségével szüntelenül alkalmassá igyekszik tenni magát.

Az *Őszövség* az *üdv történet* tapasztalatának horizontját tárja fel. Isten a teremtés és a történelem Ura; a kinyilatkoztatás fokozatossága: Isten az Atyák Istene (Ábrahám, Izsák és Jákob) a szabadtér Isten (kivonulás) és a szövetség Istene (Mózes). Ígéreteit népe hűtlensége és bűnei ellenére is megtartja. A Krisztus-esemény magán viseli egyrészt az *Őszövséggel* való kontinuitás és hallatlan újdonság jegyeit is. Felülmúlhatatlan középpont, a kezdet kifejlése és a vég elővételezése, Ő az,

aki volt, aki van, és aki eljövendő. Az *Újszövetség* a Krisztussal való személyes találkozásról, a feltámadás és a pünkösdi fényében való szóbeli majd írott tanúságtétel foglalatára. Az egyház élete a *szenzségeken, a hit-, ima és liturgikus életben* valósul meg és teljeseedik ki. Az egész embert és minden embert üdvösségre hívó Istennel való találkozás explicit formái, a közvetített közvetlenség mediációi. A kegyelemközvetítés nem szenzségi, de mégis kiváltságos formái az *ikonok, a szentelmények, egyéb szertartások* (a templom, a liturgikus tárgyak megáldása, vízszentelés, tűzszentelés, gyertyaszentelés, búzaszentelés, ételszentelés, házszentelés, a temetés szertartása).

A diakron elemzés említett szempontjainak bővebb kifejtése egy másik tanulmány témája lehet. Összefoglalóan fontos azonban látni azt, hogy egy páratlanul szervesen összekapcsolódó történet részesei vagyunk vagy lehetünk. Egyéni és közösségi életünk lényeges dimenziói ugyanis bekapcsolódnak a teremtető, megváltó és megszentelő Isten üdvösségre hívó kinyilatkoztatásába és egyszersmind egész emberségünket és minden embert vár az ő dicsőséges szeretetének teljességébe.

Ebből a teljességből itt csak a találkozás diakron analízisére utalunk röviden, hogy megsejtsük, mennyire nélkülözhetetlen ez a kultúrtörténeti és üdvtörténeti távlat. A szinkron és a diakron elemzés természetesen összefüggenek egymással, úgyhogy az áthallások és párhuzamok kölcsönösen erősítik és megvilágítják egymást.

Az anyagcsere fiziológiai és antropológiai alapadottságaival kapcsolatos ételek és italok közül számunkra a kenyér, a víz és a bor lesz különlegesen fontos. A kenyér az életfenntartás alapvető eledele, a bor a jólét, az asztalközösség, az ünnep itala. Az éhség és szomjúság a szegénység és nélkülözés állapota, meglétük és bőségük a megelégedettség, a jóllét és a gazdagság tapasztalata. Az *Ószövetség* tanúsága szerint Isten „az embernek ad minden növényt” (*Ter* 1,29) ugyanakkor „nem csak kenyérral él az ember” (*MTörv* 8,3). A zsoltár így magasztalja az Istent: „kenyeret adsz a földből, és bort, hogy vidámsítsa az ember szívét” (*Zsolt* 104,14–15). A kitett kenyerek asztala az áldozatra utal, a Számok könyve szabályozza az étel és italáldozat rendjét (*Szám*

28,3–8). Ábrahám áldozatának története pedig az emberáldozatról szóló tanúsággal szolgál (*Ter* 22,12).

Szent Pál, Timóteusnak azt tanácsolja, hogy „ezentúl ne csak vizet igyál, hanem gyomrod és gyakori gyengélkedésed miatt egy kevés bort is” (*1Tim* 5,18) az efezusiakat azonban arra inti, hogy „ne részeskedjete, mert a bor léhaságra vezet, inkább teljete el Lélekkel” (*Ef* 5,23). Az étel és az ital kultikus dimenziójának végső távlatát Krisztus adja meg, a pászka vacsorán a kenyérnek és a bornak új jelentést és mélységet adó kijelentésével. „Vacsora közben kezébe vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és ezekkel a szavakkal adta nekik: Vegyétek, ez az én testem. Majd fogta a kelyhet, hálát adott, odanyújtotta nekik. Mindnyájan ittak belőle. Ő pedig így szólt: Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik”. (*Mk* 14,22–24). Ezt János evangélista teológiájában (*Jn* 19,28) Jézus szomjazása és az oldalából kifolyó vér és víz szimbolikus jelentése mélyítik tovább (*Jn* 19,34).

Az egyház liturgikus gyakorlatában az eukarisztia szentsége ötvözi mindezeket az antropológiai, kulturális és üdvtörténeti mozzanatokat, amelyeket e rövid diakron analízis kapcsán felvillantottunk, továbbá azokat a távlatokat, mélységeket és magasságokat is, amelyekre a vágy és beteljesedés intervallumának szinkron keresztmetszeti elemzése során utaltunk.

6. A személyes érési dinamika, valamint a szinkron és a diakron elemzések összegzése

Az emberi racionalitás horizontjának kiszélesítése érdekében felvázolt összefüggéseket összegezve elmondhatjuk, hogy az Istennel, az ő transzcendens, immanens és mindent átjáró dicsóságával való személyes találkozás nem a descartes-i *res cogitans* és a *res extensa* egymástól elszakított valóságának valamilyen utólagos, isteni *idea innata*-n keresztüli mesterkélt összekapcsolása teszi lehetővé. Nem is a tapasztalást az érzékelésre korlátozó kanti elgondolás vérszegény, etikai alapú isten-posztulátumán keresztül történhet. Az általunk felvázolt három terület különböző szempontok szerint közelítik meg azt a szintézist, ami magának az embernek a misztériuma. Az ember titka pedig az

embertársaival, önmagával és az Istennel való kapcsolatának távlatában és dinamikájában tárul fel.

Az első megközelítés az ember spirituális, értelmi, akarati képességeinek és gyakorlati tevékenységének egymásra kölcsönös ható erőterére, személyiségének holtáig tartó érlelődése távlatára fókuszál. A második elemzés az emberi vágyak lehetséges mélységeire és a beteljesedések magasságaira koncentrálnak, az animalitás, a humanitás, a vallásosság és katolicitás távlatában, a megélt személyes hit szerves egységében. A harmadik szempont pedig az emberi társadalmiság és történelmiség távlatának organikus egységét vizsgálta. Az emberi kultúra, a hiányok és beteljesedések antropológiai, erkölcsi és vallási jelentésétől kezdve, a teremtés, a megváltás és a megszentelés isteni művén át, az egyház, a liturgia és a jámborság egészen hozzánk vezető történetéig. Végso soron a szentháromságos egy Istentől indul ki ez a kezdeményezés és a vele való boldogító közössége hív.

Befejezés

Írásunk elején a misztikus teológia hármas útját alkalmazva azt állítottuk, hogy Istennek valóban jellemző sajátja a dicsősége, de ez túlnyomórészt egyáltalán nem olyan, mint a teremtmények tényleges, elképzelt vagy vágyott dicsősége, hanem egészen más és sokkal tágasabb intervallumot átfogó, az emberi tapasztalatok lehetőségeit végtelenül felülmúló egységű, igazságú, jóságú, szépségű és szentségű dicsőség.

Isten dicsőségének ezt a felfoghatatlanságát és magasztosságából következő világ és emberszeretetét Aranyszájú Szent János liturgiájának így fejt ki:

„Urunk Istenünk, kinek hatalma hasonlíthatatlan és dicsősége felfoghatatlan, kinek kegyelme megmérhetetlen és emberszeretete kimondhatatlan, te Urunk kegyességed szerint tekints reánk s ezen szent hajlékra és áraszd reánk s a velünk esedezőkre gazdag kegyelmedet és irgalmat.”³⁶

³⁶ *Liturgikon*, 112.

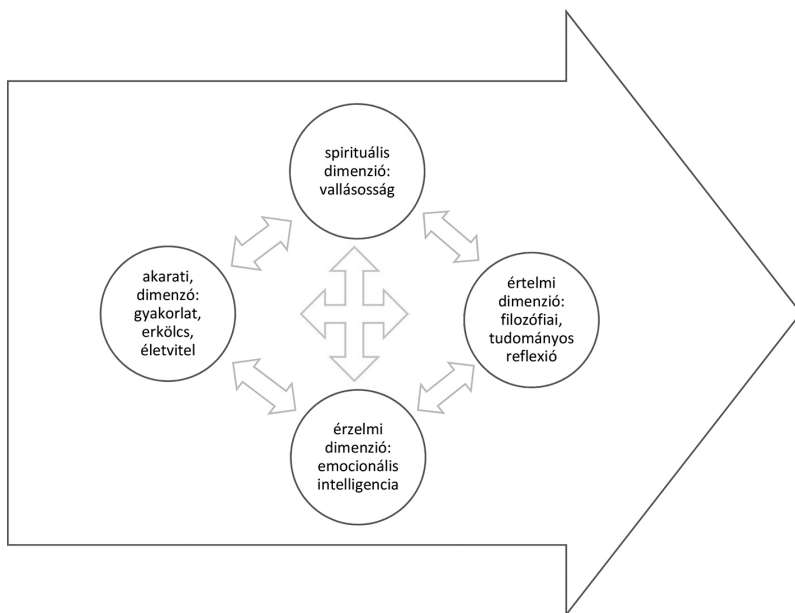
„Ezekkel a boldog seregekkel, emberszerető Urunk, mi is kiáltjuk és mondjuk, szent vagy és legszentebb, és magasztos a te dicsőséged, ki világot adtál úgy szeretted, hogy egyszülött fiadat adtad oda, hogy mindaz, aki őbenne hisz el nem vesszen, hanem örök élete legyen. Ki eljövén és irántunk minden üdvöngöztetést betöltvén, kezébe vette a kenyeret, hálát adván, megáldván, megszentelvén és megtörvén, szent tanítványai és apostolainak adá, mondván: Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely értetek megtöretik, a bűnök bocsánatára.”³⁷

A földi uralkodók és diktátorok mások vagyona, szenvedései, vére és élete árán szereztek maguknak embertelen dicsőséget. Jézus Krisztus a teremő Atyaisten „magasztos dicsőségét” nyilatkoztatta ki, ami abban nyilvánult meg, hogy „úgy szerette a világot, hogy egyszülött fiát adta érte” (Jn 3,16). „Így lett ő, a gazdag értünk szegénnyé, hogy minket gazdagítson” (2Kor 8,9), kiüresítette önmagát, miattunk és értünk szenvedett, egyszer s mindenkorra bemutatott véres áldozattá vált a kereszten, hogy az eukarisztikus liturgia vér nélküli áldozatában szent teste kenyérének és szent vére borának titkaival tápláljon bennünket, és tegyen titokzatos testének tagjává, a Szentlélek templomává és az Atya országának társörököseivé.

Így tárul fel az Isten dicsősége. Tőle ajándékba kapott transzcendentalitásunk horizontját ennek befogadására kell újra-meg újra kiszélesíteni, vagy inkább engedni, hogy kegyelmes szeretete által ő maga alakítsa azt úgy, hogy emberszerető dicsőségéből minél inkább és minél többen részesülhessünk. Ezért „legyen a trónon ülőnek és a Bárány-nak, akit megöltek,” és mégis él, dicsőség örökön-örökké! A négy élőlény azt felelte: Ámen! A huszonnégy vén arcra borult és imádta az örökön-örökké élő.” (Vö. Jel 5,12. 13b–14).

³⁷ Uo. 135–137.

Függelék: Alberich nyomán módosított és kiegészített vázlat.³⁸



³⁸ Vö. E. ALBERICH, *i. m.*, 100.

FABINY TIBOR

Összeegyeztethető-e Luther *theologica crucis*-a Jonathan Edwards *theologia gloriae*-jával?

Egy félreértést kell eloszlatnunk, s előre kell bocsátanunk: amikor majd arról szólnunk, hogy Martin Luther (1483–1546) a dicsőség teológiájával szemben a keresztség teológiája mellett érvel, ez nem azt jelenti, hogy ő nem tudott vagy nem szólt volna Isten dicsőségéről. Helmer Christine mutat rá, hogy a *Hiszekegy* és a *Nagykáté* magyarázatában Luther határozottan beszél Isten dicsőségéről, azon belül a teremtes csodájáról, a Szentháromság misztériumáról.¹ Számtalan éneket is írt Isten dicsőítéséről, sőt az 1517. október 31-én közreadott 95 tételből a 62. tétel így szól: „Az egyház kincse valójában Isten dicsőségének és kegyelmének szent evangéliuma (örömhíre). De ezt méltán igen gyűlölik, mert elsőből utolsókká tesz.”²

Mégis igaz, Luther a keresztség teológiáját, s a két évszázaddal később élt amerikai teológus Jonathan Edwards (1703–1758) a dicsőség teológiáját képviselte. Vajon összeegyeztethető-e a kettő? Tanulmányomban erre teszek kísérletet. Kettőjük teológiai kapcsolatának elemzésével tudomásom szerint eddig még nem foglalkoztak, eltekintve a jeruzsálemi Edwards-kutató, Avihu Zakai Edwards történelemfilozófi-

¹ HELMER CHRISTINE, *Luther's Theology of Glory*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42/3 (2000) 237–245. https://www.researchgate.net/publication/296823030_Martin_Luther's_theology_of_glory. [Utolsó megtekintés ideje: 2019. május 28.]

² <http://mek.oszk.hu/00200/00203/00203.htm>. [Utolsó megtekintés ideje: 2019. május 28.]

ájáról írt kiváló könyvétől, amelyben a szerző éppen csak megemlíti e kétféle teológia közötti különbséget.³

1. Luther *theologia crucis*-a

Luther számára minden ember teológus, aki gondolkodik és a végső kérdések foglalkoztatják. Az egyik asztali beszélgetésében kérdezi Luther: „Mi tesz bennünket teológussá?” (*Quae faciant theologum?*). Hat pontban azonnal válaszol is saját kérdésére: 1. a Szentlélek kegyelme (*gratia Spiritus*); 2. az állandó tusakodás (*tentatio*); 3. a tapasztalat (*experientia*); 4. az alkalom (*occasio*); 5. a Szentírás folyamatos és figyelmes tanulmányozása (*sedula lectio*); 6. a tudományok megszerzése és azok gyakorlati használata (*bonarum artium cognitio*).⁴

Luther egyik legeredetibb, egyszerre ijesztő és megnyugtató felismerése az a drámainak is nevezhető teológiai gondolat, hogy Isten önmaga ellentétének (*sub contrario suo*) álcája mögé rejtőzik el. De nemcsak ő rejtőzik, hanem el is rejt dolgokat: mindezt azért cselekszi, mert az Ellenség s az ő szolgálai is ezt teszik. Szerinte a világ is a rejtőzések és elrejtettségek nagy és összetett hálózata, s a történelem egy nagy színpad az ember számára: „Az egész teremtés Isten arca vagy maszkja (*larva dei*)” (LW⁵ 26, 94).

Isten sokszor úgy nyilatkoztatja ki magát, hogy elrejt, mintegy „becsomagolja” önmagát: „Amikor Isten kinyilatkoztatja magát nekünk, akkor ezt úgy teszi, hogy egy fátylat, takarót tesz önmagára, s ezt mondja: [ez alatt találsz majd meg engem]” (LW 1,15). Luther egyik sokat idézett igehelye Ézsaiás 45,15: „Bizony, te rejtőzködő Isten vagy!”

Luther paradoxonokra épülő teológiáját Pál apostoltól tanulta.

³ AVIHU ZAKAI, *Jonathan Edwards's Philosophy of History. The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*, Princeton - Oxford 2003, 57; 71–74.

⁴ BAYER OSWALD, *Every Person Is a Theologian*, in *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids/Michigan - Cambridge, England 2005, 15–28.

⁵ JAROSLAV PELIKAN - HELMUT T. LEHMANN (szerk.), *Luther's Works American Edition* (a továbbiakban: LW), Minneapolis 1957–1986.

„Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje... Nem tette-e bolondsággá Isten a világ bölcsességét? Mivel tehát a világ a saját bölcsessége útján nem ismerte meg Istent a maga bölcsességében, tetszett Istennek, hogy az ígehirdetés bolondsága által üdvözítse a hívőket. Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az emberek bölcsességénél... azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszégyenítse a bölcsüket.” (1Kor 1,18–21)

Luthernek e paradoxonokra épülő teológiáját a „kereszt teológiájának” (*theologia crucis*) nevezik.

Luther *theologia crucis*ával először Walter von Loewenich 1929-ben, a németországi „Luther-reneszánsz” idején megjelent könyve⁶ foglalkozott mélyebben. Szintén monográfiát írt erről Alister McGrath, aki e teológiának főleg a középkori előzményeit kutatta.⁷ A közelmúltban elhunyt belga jezsuita, Jos E. Vercruysse (1931–2017) főleg a hetvenes években írt tanulmányokat erről a kérdéstről. Ő mutatott rá, hogy 1518 körül Luther négy iratában is említi a kereszt teológiáját: az Eck-kel való vitájában (*Asterici Lutheri adversus Obelicos Ecki*), a Zsidókhöz írt levél 21,11-hez fűzött kommentárjában, a búcsúcédulák ellen írt 58 tételében (*Resolutiones disputatum de indulgentiarum virtute*), s végül A heidelbergi disputációban.⁸

Loewenich könyvéhez hasonlóan magyarul is megjelent Gerhard O. Forde *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok a heidelbergi disputációról* című kötete.⁹ Századunk első évtizedében Robert Kolb két tanulmányában is

⁶ Magyarul: WALTER VON LOEWENICH, *Theologia Crucis. A kereszt teológiája Luthernél* (ford. MÁDY KATALIN), (Magyar Luther Könyvek, 8), Budapest 2000.

⁷ ALISTER MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, Oxford 1985. Magyarul a könyv utolsó fejezete Bogárdi Szabó István fordításában jelent meg: *Protestáns Szemle* II/2 (1993), 81–100.

⁸ JOS E. VERCRUYSE, *Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation*, in *Gregorianum*, 57/3 (1976), 523–548.

⁹ GERHARD O. FORDE, *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok a heidelbergi disputációról* (ford. FABINY TIBOR - TÓTH SÁRA), (Magyar Luther Könyvek, 10), Budapest 2005.

foglalkozott a kérdéssel. Az elsőben¹⁰ Kolb Forde eredetileg 1997-ben megjelent könyvét is figyelembe vette, a másodikban pedig már arra is rámutat, hogy a fogalom tovább él Luthernek a grádicszoltárokról tartott 1533-as előadásában.¹¹

Alister McGrath (Loewenich alapján) így foglalja össze a *theologia crucis* esszenciáját.

1. A kereszt teológiája a kinyilatkoztatás teológiája és nem a spekuláció teológiája.
2. A kinyilatkoztatás azonban mindig közvetett és rejtett.
3. Ezt a kinyilatkoztatást Krisztus kereszten átélt szenvedésében lehet felismerni.
4. A kinyilatkoztatásban elrejtett Isten megismerése a hit révén lehetséges.
5. Istent elsősorban a szenvedés által lehet megismerni, mert ő a szenvedésen keresztül hagyja magát megismerni.

Luther kereszt-teológiája nemcsak az emberi értelmet döbbsenti meg, hanem a hagyományos teológiai gondolkodást is a feje tetejére állítja.

A középkori teológia az *analogia entis* elvére épült, vagyis a filozófia az alap, s e fölött áll a tudományok királynője, a teológia. A középkor világképének megfelelően minden szépen egymáson nyugszik – létezők nagy láncolata, hierarchia –, s a teremtésben így végső soron minden a Teremtőre utal: *Omnis mundi creatural/ quasi liber et pictura nobis est et speculum* (Az egész teremtett világ olyan, mint egy könyv, mint egy tükör) – mondta a 12. században Lille-i Alanus. A középkori teológia szerint az analógia segítségével ismerhetjük meg Istent. Tehát a titkok „mögé” láthatunk, a keresztben is csak emberileg, érzelmileg rendülünk meg, de úgy véljük, a kereszt mögött megsejthetjük, megláthatjuk Isten csodálatos cselekedeteit.

¹⁰ ROBERT KOLB, *Luther on the Theology of the Cross*, in *Lutheran Quarterly* 16 (2002), 443–456.

¹¹ R. KOLB, *Luther's Theology of the Cross. Fifteen Years after Heidelberg: Lectures on the Psalms of Ascent*, in *Journal of Ecclesiastical History* 61/1 (2016), 69–85.

Luther szerint ez gyökeresen téves út, a keresztt ugyanis szerinte nem „transzparens” – nem láthatunk át rajta –, hanem „tükör”, melyben Isten egyrészt azt mutatja meg, hogy kik vagyunk, másrészt azt, hogy mit tett értünk. *Isten láthatóvá tette, hogy mit tett miattunk és értünk.* Ha megkerüljük a keresztet, akkor a látásunkkal van a hiba, nekünk igenis látni, szemlélni kell Krisztus szenvedését.¹²

Ez az a teológia, amely megtanít bennünket látni, amelyik kinyitja szemünket, hogy a látszatot meg tudjuk különböztetni a valóságtól. Az analogikus teológia helyett a theologia paradoxa-t képviselte.

A *heidelbergi disputáció*-ban írja Luther, hogy „Az emberek cselekedetei, mégha mutatósak és jóknak tűnnek is, megvizsgálva mégis halálos bűnök.”

Forde ezt az alábbi sémában ábrázolja:

Az ember cselekedetei	Isten cselekedetei
Mindig tökéletesnek látszanak	Mindig eltorzultnak látszanak
Jónak tűnnek föl	Rosznak tűnnek föl
Megvizsgálva mégis	A valóságban mégis
Halálos bűnök	Halhatatlan érdemek ¹³

A rejtőzködő és a kinyilatkoztató Istent a keresztt teológusa értheti csak meg, s nem a dicsőség teológusa. Luther *A heidelbergi disputáció* 19–21 téziseiben írja: „Nem az nevezhető méltán teológusnak, aki az Isten láthatatlan dolgait az ő teremtetett műveiben felfogva szemléli.” (19. tézis) „*Non ille digne Theologus dicitur, qui inuisibilia Dei, per ea, quae facta sunt intellecta conspicit.*” „Hanem az nevezhető méltán teológusnak, aki Isten látható műveit, azaz a [hátát] a szenvedésekben és a kereszttben szemlélve fogja fel.” (20. tézis). „*Sed qui uisibilia (et) posteriora Dei per passiones (et) crucem conspecta intelligit.*”

¹² LUTHER MÁRTON, *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* (ford. NAGYBOCSKAI VILMOS), (Magyar Luther Füzetek, 6), Budapest 1999.

¹³ G. FORDE, *Ki a keresztt teológusa?*, 40.

„A dicsőség teológusa a rosszat jónak, a jót rossznak mondja, a kereszt teológusa azt mondja, ami a valóság.” (21. tézis) „*Theologus gloriae dicit, Malum bonum est, Theologus crucis dicit, id quod res est.*”

A kereszt tehát „megfordítja” az eleve rossz látásunkat. A dicsőség teológusaként fordított optikával látjuk a dolgokat: a rosszat jónak, a jót rossznak, a bolondságot bölcsességnek, a bölcsességet bolondságnak gondoljuk.

Mózes is a „dicsőség teológusa” volt, amikor az Isten orcáját akarta látni, írja Luther. Isten Mózeshez egyszerre volt kegyelmes (mert valamit mégis megmutatott magából), de ugyanakkor meg is leckéztette, mert csak a *posteriorit* mutatta magából. Ezt a szót használja a Vulgata az Ex 33,23-ban: „Hátulról meglátsz engemet, de orcámat nem láthatod”. Vagyis az Úr nemcsak kitünteti Mózeset, hanem meg is alázza, hiszen ha titkokat tárt volna fel neki, akkor a dicsőség teológusává tette volna! Luther a rá jellemző bátor, offenzív, szinte blaszfém képpel azt is sugallja, hogy a kíváncsiskodó Mózesnek a „hátsó” részét, s nem a szakrálisat, nem az orcáját mutatta meg. S ezt szemlélhetjük a kereszten is: a férget, a mocskot, a bűnt, a fertelmességet.

Isten „a bal kezébe” elrejtí annak ellentétét, a minket szerető és megmentő irgalmát: „a jobb kezét”. Ezt Luther Ézs 28,21-gyel szokta alátámasztani: „Véghezviszi tettét, szokatlan tettét, elvégzi munkáját, rendkívüli munkáját”. A „szokatlan”, az Isten lényétől idegen tett (*opus alienum*) elrejtí a minket megmentő irgalmát (*opus proprium*). Ezt az ézsaiási ígét Luther nagyon sokszor 5Móz 32,39-cel együtt idézi: „én adok halált és életet, összezúzok és gyógyítok”.

Isten igazi munkáját tehát csak akkor tudja véghezvinni, ha előbb a tőle idegen cselekedetet hajtja végre: halálra ad ahhoz, hogy életet adjon, összezúz ahhoz, hogy gyógyítson. Először bűnössé kell nyilvánítania azokat, akik a szívükben felfuvalkodottak – és eleve minden ember az –, mert ő csak azokat tudja megigazítani, akik nem igazak.

A kereszt teológiájával kapcsolatos leggyakoribb félreértés, hogy ez csak Krisztus halálával, nagypéntekkel foglalkozik, s a feltámadással, húsvétal nem tud mit kezdeni. Éppen fordítva van: csak a feltámadás-

hit fényében érthetjük meg Krisztus kereszthalálának értelmét, ahogyan Gerhard Forde írja könyvének bevezetőjében:

„A „kereszt” kifejezés, ahogy tanulmányunkban majd végig használjuk természetesen egy gyorsírás-jellegű szimbólum, ami magában foglalja a keresztre feszített és feltámadott Krisztus teljes történetét... a keresztfeszítést és a feltámadást, valamint a megdicsőülést is... Valójában lehetetlen dolog a kereszt teológiájáról beszélni a feltámadás nélkül. A keresztfeszítés mélységeibe is lehetetlen alászállni a feltámadás megértése nélkül.¹⁴

Ha a „kereszt teológiájáról” beszélünk, arról, hogy *crux sola est nostra theologia*, akkor a „kereszt” szó természetesen mint „rövidítés” (gyorsírás), sűrített szimbólum értendő, ami magába foglalja a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus teljes történetét (narratíváját), beleértve, mint láttuk – az *Ószöveget* is.

A kereszt egyszerre jelenti Istennek a bűnre adott válaszát – a bűn büntetését –, s egyszerre a bűntől való megváltást is. Ezért mondhatta Pál apostol, hogy a keresztről való beszéd (egy lelkészcollégám szerint a *logos tou stauru-t* igazán a „kereszt nyelvének” kellene fordítani!) botrány a zsidónak és bolondság a görögnek.

A kereszt teológiája támadó, „offenzív” teológia, mert nemcsak a bűnt támadja, hanem a bűnös ember teológiáját is. Azt támadja, amit a vallásban a legjobbnak tartunk: a teológiát. A kereszt teológiája ezért polémikus jellegű: próbálja leleplezni és kimutatni, hogy az ember saját teológiájával miként takargatja és rejti kegyes homlokzat mögé hitetlenségét.

Isten megkísért (*Anfechtung*), sőt támad is bennünket, de csak azért, hogy ledöntse büszkeségünket, s hogy megmenthessen. A *Deus absconditus* azonban a kegyelmét az ő haragja alá rejti.

A kereszt megváltásunk drámáját – ez vagy, ezt tettem érted – mutatja meg a Megfeszítettet szemlélő embernek. Csak a hit ismeri fel Isten ítéletében az ő megmentő irgalmát. Isten kérlelhetetlen haragja (*ira severitatis*) mögött az ő könyörületes haragja (*ira misericordiae*) rejtőzik! Erről az isteni „rejtőzésről” szól a már idézett Luther-prédikáció:

¹⁴ Uo. 12.

I. Krisztus szenvedése rémületbe ejt, II. Krisztus szenvedése megvigasztal.

Arra azonban ügyelni kell, hogy a kereszt teológiája nehogy „negatív dicsőségteológia” legyen! A szenvedés önmagában rossz. A kereszt a dicsőség teológusából akar minket a kereszt teológusává tenni, megromlott látásunkat, hamis optikánkat 180 fokos fordulattal akarja helyreállítani. Ami lent volt, most fent lesz, ami fent, az lent, ami jó volt, az rossz lesz, ami rossz, az pedig jó. Mindeközben Isten „kísért” (*Anfechtungen*), megaláz és porba dönt minket. Igen, fájdalmat okoz nekünk, de amikor a kereszt „megtámad” bennünket, passzívan el kell viselnünk.

A dicsőség teológusa saját vallásosságában felfuvalkodik, megkeményedik. Érvényes ez az úgynevezett „nagy” teológusokra és a szuperkegyesekre egyaránt. A vallási „vágy” is lehet csillapíthatatlan szenvedély. Mindegyiket valami emberi, tehát alulról jövő (mindegy, hogy „nemes” vagy „nemtelen”) *vágy* mozgatja. A kereszt azonban közbeavatkozik, „intervenál”. Nem engedi, hogy akár a beteg, akár a vallásos „egóm” növekedni kezdjen. Ha engedek az egómnak (beleértve a vallásos egót is!), akkor lecsúszom a kereszt teológusának útjáról, és észrevétlenül a dicsőség teológusa leszek.

Azáltal, hogy interveniál, a kereszt megöli bennem az emberit. Meg kell halnunk ahhoz, hogy újjászülethessünk. Nem csak egyszer, hanem újra és újra, mert az ego állandóan újraéled. Luther szerint az igazi halál a haláltól való rettegetés, vagy lelki félelem. A fizikai, úgynevezett valóságos halál gyerekjáték ehhez képest. Ha legyőztük az igazi halált, akkor nyílik lehetőségünk az új életre. Erről az új életről, Isten bennünk való munkájáról, a hit igazságáról szól a IV. rész (25–28. tétel).

Luther célja, hogy hallgatói és olvasói is a kereszt teológusai legyenek, hogy ledöntse a nagyokat az énjük, a buzgó hívőket saját hitük trónjáról. Hogy a kereszt legyen egyedül a mi teológiánk. *Crux sola est nostra theologia*.

Meg kell halnunk ahhoz, hogy feltámadva élhessünk, hogy megláthassuk: a dolog az, ami. Isten önmaga ellentétébe rejtőzködik el: *deus absconditus sub contrario suo*. Dicsősége rejtett a kereszt gyalázatában.

Luther odáig is elmegy, hogy kimondja: Isten ördöggé lesz, s a pokolra visz azért, hogy mi a mennybe mehessünk. *Opus proprium* rejtett az *opus alienum*ban!

„*Vivendo, moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo et legendo.*” („Élet, halál és elkárhozás tesz minket teológussá, s nem az értelmi gondolkodás és a filozofálgatás.” 2.)

Luther mérnöki pontossággal komponált teológiai tételei az első pillérrel, Isten törvényével kezdődtek, s az utolsó, 28. tétellel érnek véget: „Isten nem megtalálja, hanem megteremtí az, ami számára szeretetre méltó, az ember szeretete viszont abból fakad, hogy valamit szeretetre méltónak talál.” Vagyis alapvető különbség van az isteni és emberi szeretet között: amíg az emberi szeretet, az eros alulról származik, s az iránt vonzódik, ami szép, ami neki tetszik, addig az agape, az isteni szeretet felülről jövő szeretet (*Jakab levele* beszél „felülről jövő bölcsességről”).

Az isteni szeretet nem vonzódik a szép iránt: az isteni szeretet szépé tesz! Így mondja Luther: „Azért válnak széppé, ugyanis a bűnösök, mert szeretetben részesülnek, s nem azért részesülnek szeretetben, mert szépek.”¹⁵

Summázva megállapíthatjuk, hogy Luthernek *A heidelbergi disputáció*ban megfogalmazódó, paradoxonra épülő *theologia crucis*-a, radikális, egyenesen megbotránkoztató, offenzív mélyteológia, amely Isten törvényétől jut el Isten szeretetéig, az igazságtól a kegyelemig.

2. Jonathan Edwards és a *theologia gloriae*

Jonathan Edwards, Amerika teológusa,¹⁶ az amerikai puritánok 18. századi leszármazottja, a felvilágosodás gyermeke és egyben kritikusa is. Egyike volt azon ritka protestáns gondolkodóknak, akiket Isten

¹⁵ LUTHER M., *A heidelbergi disputáció* (ford. NAGYBOCSKAI VILMOS), (Magyar Luther Füzetek, 8), Budapest 1999; G. FORDE, *Ki a kereszt teológusa?*, 112.

¹⁶ ROBERT W. JENSON, *America's Theologian. A Recommendation of Jonathan Edwards*, New York - Oxford 1988.

szépségének ereje ragadott meg, s egy olyan teológiát dolgozott ki, amit ma vallási esztétikának nevezhetnénk.¹⁷

A megtéréséről szóló *Personal Narrative* (Személyes történet, 1740) című írását Isten dicsőségét hirtelen megtapasztaló élményének leírásával kezdi:

„Az első alkalom, melyre emlékszem, mikor megtapasztaltam azt a fajta belső, édes örömet Istenben és az isteni dolgokban, melyből azóta sokat átéltem, azután következett, miután elolvastam az 1Tim 1,17-et: „Az örökkévalóság királyának pedig, a halhatatlan, láthatatlan egy Istennek tisztelet és dicsőség örökkön-örökké. Ámen.” Ahogy ezeket a szavakat olvastam, az Isteni Lény dicsőségének érzete lépett be lelkembe és áradt szét benne; egy új érzés: egészen különbözött mindattól, amit azelőtt megtapasztaltam.”¹⁸

„Isten kiválósága, bölcsessége, tisztasága és szeretete úgy tűnt, minden dologban felbukkant: a napban, a holdban és a csillagokban; a felhőkben és a kék égben; a fűben, virágokban, fákban; a vízben és a természet egészében; melyek állandóan nagymértékben lekötötték a figyelmemet.”¹⁹

Így írja le Isten szentségével való élményét:

„A szentség, ahogy azt az elmélkedéseimet papírra vetve elmagyaráztam, édes, kellemes, elragadó, derűs, nyugodt természetűnek tűnt számomra. Egy egyszerűen kimondhatatlan tisztaságot, világosságot, békességet és elragadtatást hozott a lelkembe: és ettől a lélek Isten kertjének vagy mezejének érezte magát, mindenféle kellemes virággal, mindennel együtt, ami kellemes, elbűvölő

¹⁷ Lásd GESA ELSBETH THIESSEN, *Theological Aesthetics. A Reader*, Grand Rapids 2004, 167–176.

¹⁸ JONATHAN EDWARDS, *Personal Narrative*, in GEORGE S. CLAGHORN (szerk.), *The Works of Jonathan Edwards Vol. 16. Letters and Personal Writings*, New Haven 1998, 792.

¹⁹ Uo. 794.

és zavartalan; édes nyugalmat és a nap sugarainak gyengéden fel-elevenítő sugarait élvezve.”²⁰

Rövid írásában, *A világ szépségében* (*Beauty of the World*, 1725) Edwards a szépséggel, kiválósággal és a teremtett világ jóságával foglalkozik. Ez a rövid mű az alábbi nagyszerű sorokkal kezdődik:

„A világ szépsége teljességgel kedves kölcsönös (akár önmagán belüli, akár a Legfőbb Lénnel kötött) beleegyezésekből áll. Ami az anyagi világot illeti, bár sok másféle beleegyezés is létezik, a legédesebb és legelbűvölőbb szépsége mégis abban rejlik, hogy a lelki szépségekre hasonlít.”²¹

Edwards a szépségről alkotott elméletét azonban a legrészletesebben *Az igaz erény természete* (*The Nature of True Virtue*) című, 1757-ben írt művében fejt ki, mely halála után, 1765-ben jelent meg. Edwards a következő felvetéssel kezd: „Az igazi erény [...] a Létezéshez való általános jóindulatból áll [...] ez a szív megegyezése, vonzalma és egysége az általános Létezéssel.”²²

Edwards ezt a „lények közötti megegyezést vagy egységet” nevezi „legmagasabb”, „első” vagy „elsődleges” szépségnek,²³ míg a „másodlagos szépség” az, amit élettelen dolgokban találhatunk, s melynek összetevői a „különböző formájú, viselkedésű, mennyiségű és látható célú vagy tervezésű, különböző előfordulású, rendszerű, hasonlatosságú, szimmetriájú, arányú, harmóniájú stb. dolgok kölcsönös megegyezése és megállapodása”.²⁴ A másodlagos szépség az eredeti, vagyis lelki szépség képe. Edwards hozzáteszi, hogy Istennek kedvére van megfigyelni az alkotásaiban felbukkanó analógiát:

²⁰ Uo. 796.

²¹ J. EDWARDS, *The Beauty of the World*, in JOHN E. SMITH - HARRY S. STOUT - KENNETH P. MINKEMA (szerk.), *A Jonathan Edwards Reader*, New Haven - London 1995, 14.

²² Uő, *The Nature of True Virtue*, in PAUL RAMSEY (szerk.), *The Works of Jonathan Edwards. Volume 8. Ethical Writings*, New Haven - London 1989, 540. Magyarul: Uő, *Értekezés a vallási indulatokról* (ford. PÁSZTOR PÉTER), Budapest 2007.

²³ Uo. 561.

²⁴ Uo. 561.

„Öröme szolgált, hogy megalkotta a természet törvényét, mely alapján egy gyönyörű növény hasonlatossága és kölcsönös viszonya, valamint az, ami összeköti egy épület különböző részeit és az ő megegyezésük és egységük, továbbá egy harmonikus dallam hangjainak egysége mind gyönyörűen jelenik meg; mert benne van az elme, a társadalom különböző tagjai vagy egy rendszer intelligens lényei által elért megegyezésének képe, mely egy édesen egyesült jóindulatú megegyezése a szívnek.”²⁵

Edwards elmélete a szépségről és a szentségről végső fokon Szentháromságot valló. Amy Plantinga Pauw bebizonyította, hogy „a Szentháromság volt a központja Edwards szépségről és kiválóságról alkotott képének.”²⁶ Így ír Edwards: „egyvalaki önmagában nem lehet kiváló, (vagyis: szép, FT) amennyire nem lehet ilyen esetben egyetértés sem. Ezért, ha Isten kiváló, akkor muszáj, hogy Istenben pluralizmus legyen jelen, mert anélkül nem lehetne benne egyetértés.”²⁷

Edwards a tökéletes szépség megtestesülését Jézus Krisztusban mint oroszlánban és bárányban látja, abban a prédikációjában, amit ma is egy páratlanul szép és tömör krisztológiának tekinthetünk:

„Jézus Krisztusban csodálatra méltó módon ötvöződnek az egymástól eltérő kiválóságok. Bármennyire különbözik is az oroszlán és a bárány, mindkettőnek megvannak a maga kiválóságai. Az oroszlán erejével, fejedelmi megjelenésével és hangjával tűnik ki, a bárány pedig szelídségével és béketűrésével, mindamellett hogy húsából étel, gyapjából ruha készül, és alkalmas arra, hogy Istennek égőáldozatul bemutatassák. Igerészünkben Krisztust mégis egyszerre hasonlítják mindkettőhöz, hangsúlyozva, milyen csodálatos módon találkoznak személyében az eltérő jellegű kiválóságok.”²⁸

²⁵ Uo. 565.

²⁶ AMY PLANTINGA PAUW, *The Trinity*, in SANG HYUN LEE (szerk.), *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, Princeton - Oxford 2005, 51; lásd továbbá Uo, *The Supreme Harmony of All. The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*, Grand Rapids 2002.

²⁷ Uo. 52.

²⁸ J. EDWARDS, *Oroszlán és bárány. Krisztus szépsége. Prédikáció három részben 1736 augusztusából* (ford. BALCZÓ SAROLTA), (Hermeneutikai Füzetek, 34), Budapest 2012,

Jonathan Edwards egész pályafutása során megszállottan foglalkozott a tipológiával; a tipológia *Leitmotif*-ként vonul végig az ígéhirdetésein, különösen *A megváltás története* sorozaton, mely 1739-ban hangzott el; a jogosan ünnepeelt *A vallási indulatok* (*Religious Affections*) (1746) című művén és még a végtelen *Miscellanies*-en is, de mindennek előtt az *Images and Shadows of Divine Things* (*Isteni Dolgok Képei és Árnyékai*) című jegyzeteiben, amelyeket huszonöt éves korában, 1728-ban kezdett el írni. „Nem szégyellem beismerni, hogy hiszem, hogy az egész világmindenség, menny és pokol, a levegő és a tengerek, isteni tervezés és a Szentírás története olyannyira tele van isteni dolgok képeivel, mint a nyelv szavakkal.”²⁹

Jonathan Edwards a kortársaitól abban tért el, hogy a tipológia hagyományos történelmi értelmezését kiterjesztette a természeti világra is. „Edwards megpróbálta a tipológiát megszabadítani az Ó- és Újszövetségre terjedő szűk vonatkozásoktól anélkül, hogy visszatért volna az eltúlzott középkori allegóriához.”³⁰ A konzervatív vagy csupán történelmi tipológiai felfogással szemben Edwards egy liberálisabb, lélelméleti tipológiai nézetet képviselt.

Ki tudja észrevenni a természetbeli képek és emberi intézmények mélyebb szellemi jelentését? Edwards meg volt győződve róla, hogy ez a lelki ember karizmája, ahogyan azt Szent Pál nevezi az 1Kor 2,15-ben. *A vallási indulatok* (*Religious Affections* című művében a lelki embert a „valóban kegyes és szent szeretet” első jelének nevezi. A lelki személyek valódi szentek, akiket Isten lelke tesz szentté.³¹ „A keresztényeket lelki embereknek hívják, mert újjászülettek a Lélektől, és mivel Isten Lelkének a jelenléte és szent befolyása bennük él.”³² Amikor Isten

10. Magyarul: FABINY TIBOR, *Edwards és a bibliai tipológia in Amerika teológusa. Bevezetés Jonathan Edwards gondolkodásába* (szerk. FABINY TIBOR - TÓTH SÁRA), Budapest 2008, 116–133; FABINY TIBOR, *Jonathan Edwards és a történelem tipologikus szemlélete, in Vallástudományi Szemle* 13/3 (2017), 51–70.

²⁹ J. EDWARDS, *Typological Writings*, in WALLACE E. ANDERSON - MASON I. LOWANCE JR (szerk.), *The Works of Jonathan Edwards*, Vol.11, New Haven - London 1993. (A Nr. mindig a kötetben megjelölt jegyzetszámra utal.)

³⁰ Uő, *Typological*, 33.

³¹ Uő, *Religious Affections* (1746), *The Banner of the Truth Trust*, 2001, 124.

³² Uo. 126.

Leke kinyilatkoztatik az embernek, az ember „az isteni természet teremtetett részesévé” válik.”³³ Edwards megtanulta Szent Páltól azt, hogy a „természetes embernek nincs összeköttetése vagy közössége Krisztussal, vagy részesedése belőle”.³⁴

A lelki ember azonban krisztocentrikusan látja a világot, és így „a nap keltében és nyugtában” „Krisztus halálának és feltámadásának egy előképét” látja (Nr. 50). Továbbá,

„A selyemhernyó [is] figyelemreméltó előképe Krisztusnak, mely, mikor elpusztul, azt a dolgot adja nekünk, amiből oly dicsőséges ruhát lehet készíteni. Krisztus hernyóvá lett miértünk..., és halálával tökéletesítette azt az igazságosságot, mely minket, hívőket öltöztet, s elvégezte, hogy a dicsőség köntöseit viselhessük.” (Nr. 35, vö. Nr. 46, Nr. 142).

Ennek a képnek az előfutára megtalálható Luther bibliamagyarázataiban. Luther szintén a féreghez hasonlította Krisztust a keresztfán elszenvedett halálában (vö. *Zsolt* 22,6), amikor ezt írta róla:

„Nem istenfélő embernek tartották Őt, hanem méreggel teli féregnek..., aki az egész világ számára fenyegetést jelentett. Ilyen kis becsben tartotta Őt a világ és a keresztyének ma ugyanebben a sorsban osztoznak.”³⁵ Istennek azonban tetszett a bűzös férgekből, a rothadt földből olyan életet teremteni, mely teljesen rothadt és bűzös, egy olyan testen, amely minden virágnál, balzsamnál, magánál a napnál és a csillagoknál is gyönyörűbb.”³⁶

Edwards gyakran használja a fák (Nr. 26, Nr. 78, Nr. 99, Nr. 135) és folyók (Nr. 15, Nr. 22, Nr. 77) képeit, mely a világ egymást követő korszakait és Isten gondviselő történelmi nézetének a dinamikusságát jelképezik. A természeti képek a fejlődésről a megváltás történetét tükrö-

³³ Uo. 131.

³⁴ Uo. 132.

³⁵ LW, 22, 340. Vö.: KENNETH HAGEN, *The Testament of a Worm: Luther on Testament and Covenant*, in *Consensus* 8 (1982). Magyarul: FABINY T., *Luther krisztocentrikus bibliaértelmezése, in Uő, Szótörténetek*, Budapest 2009, 124–137.

³⁶ LW, 4, 190.

zik, a régi isteni gondviselés elnyomását és túlhaladását az új által. Az, hogy a csillagok fokozatosan elhalványulnak, amikor feljön a nap, előképe a zsidó előírások elhalványulásának az Evangélium gondviselésének megjelenésekor. (Nr. 40)

A lelki ítélőképesség nemcsak Isten szépségét és dicsőségét érzékeli, hanem a bűn valóságát is. „Az időleges halál az örök halál árnyéka” (Nr. 1). „Az, ahogy a kígyó elcsábítja a madarakat... a pók csapdába ejti a legyet... élő jelképei annak, ahogyan az ördög megkaparintja az emberi lelkeket” (Nr. 11).

„A varjak, melyek örömmel lakmároznak egy hullán, figyelemre méltó előképei az ördögöknek, akik örömmel ejtik zsákmányul a halottak lelkét. Egy halott, mocskos, rothadt tetem energikus képe a gonosz ember lelkének, amely lelkileg kifejezetten koszos és visszataszító.” (Nr. 61)

Zárogondolat

Ha a reformatori radikális „mélyteológia” és az amerikai teológia vagy vallásos gondolkodás kapcsolatát vizsgáljuk, nemcsak a „social gospel” pehelykönnyű tanítása juthat eszünkbe, hanem igazat adhatunk a lutheránus Dietrich Bonhoeffernek, aki kétszeri amerikai látogatása után kifomult teológiai érzékenységgel állapította meg a két világháború közötti amerikai kereszténységről:

„Az amerikai teológia és az amerikai egyház általában sohasem fogta fel azt a kritikát, ami az Isten igéjéből fakad és mindenek a következményeit [...] Az amerikai teológia számára a kereszténység végső soron vallás és etika. Ezért Jézus Krisztus személye és műve a teológia számára hosszú távon szükségszerűen háttérbe szorul, mivel nem ezt tekintették a radikális ítélet és a radikális megbocsátás egyedüli alapjának.”³⁷

³⁷ Az idézetre Mark Noll (a Notre Dame University nyugalmazott professzora) 2019. január 22-én küldött e-mailjében hívta fel a figyelmemet, amiért külön is hálás vagyok neki. Angolul: „*American theology and the American church as a whole have never been able to understand the meaning of criticism [...] In American theology, Christianity is still essentially religion and ethics. But because of this, the person and work*

Mindazonáltal a fentiek alapján a kérdésünket újra feltesszük: összeegyeztethető-e Luther *theologia crucis*-a Edwards *theologia gloriae*-jával?

Válaszunk: igen. Először is Luther és Edwards is képekben gondolkodik. A selyemhernyó és a „féreg-Krisztus” meglepő azonosságára már utaltunk. Egy másik meglepő azonosságot az úrvacsora képies magyarázatában fedezhetünk fel.

Amikor azt kérdezik, miért éppen a kenyeret és bort rendelte Isten e szentség jeleinek, Luther rámutat, hogy a kenyér és a bor már formájukkal is a közösségre indítanak:

„Mert amiképpen a kenyér sok összezúzott búzaszemből készül, s eképpen sok búzaszem teste az egy kenyér testévé válik, amelyben az egyes búzaszemek elvesztik a saját testüket és formájukat, és a kenyér közös testét öltik magukra, s ugyancsak a szőlőszemek is elvesztvén saját alakjukat, a bor és ital közös testévé válnak,– ugyanúgy lesz velünk is, ha ezzel a szentséggel helyesen élünk. Krisztus minden szentjével együtt szeretetétől fogva, magára veszi a mi alakunkat, velünk együtt küzd a bűn, halál és minden baj ellen: mi pedig az ő szeretetétől felgyulladva öhozzá formálódunk, az ő igazságára, életére és üdvösségére hagyatkozunk, s eképpen az ő javaival és a mi bajainkkal való közösség révén egy téstávé (kalácsá), egy kenyérré, egy testté, egy itallá leszünk, úgy hogy minden közössé lesz... Viszont ugyanúgy nekünk is át kell alakulnunk s a miénknek kell elfogadnunk minden keresztyén nyomorúságát, az ő alakjukat és szükségüket magunkra vennünk, s nekik juttatnunk mindazt a jót, amire csak képesek vagyunk, hogy ők azt élvezhessék. Ez a valódi közösség és ez a szentségnek a helyes értelme [...] A kenyérnek és a bornak ezt a kettős alakját egyebek mellett azért is rendelte, hogy jelezze azt az egyesülést és közösséget, amelyet ez a szentség foglal magában, mivel nincs bensőbb, mélyebb és osztatlanabb egyesülés, mint az ételnek az egyesülése azzal, aki elfogyasztja. Az étel ugyanis át-

of Jesus Christ must, for theology, sink into the background and in the long run remain misunderstood, because it is not recognized as the sole ground of radical judgment and radical forgiveness.” Lásd továbbá, MARK NOLL, „America has honored Luther – but not the Lutheran Point of View”, in LAURENCE KIRKPATRICK (szerk.), *Martin Luther 500: Papers Marking the 500th Anniversary of the Reformation*, Belfast 2017, 169–188.

megy, átváltozik elfogyasztójának természetévé, annak lényegével eggyé válik... Eképpen egyesülünk mi is a szentségben Krisztussal, és leszünk egy testté a szentekkel, úgy, hogy ő magára vesz minket, helyettünk tesz-vesz, mintha ő az volna, ami mi vagyunk, s ami bennünket ér, őt is ugyanúgy, sőt még inkább éri, mint bennünket.”³⁸

Két évszázaddal később Edwards ezt írja:

„Ahogy a búzát csépeléssel, lisztté őrléssel, majd sütéssel készítjük elő arra, hogy táplálékunk lehessen, amely felfrissít és erőt ad, és ezáltal a lelki táplálék előképévé válik, mivel Krisztus maga a mennyből jövő kenyér, amely szenvedés árán válik eledelünkké; úgy a szőlő leve is Krisztus előképévé lesz, amint préseléssel előkészítjük arra, hogy frissítő italunk váljék belőle, amely felemeli a lelkünket és örömet ad.”³⁹

Másodszor: Edwards dicsőség teológiája a *sub specie aeternitatis* szemléli (és ezt csakis szemlélni lehet) Isten teremtet világának szépségét. Ez a szépség Isten legkisebb teremtményeiben, a selyemhernyóban vagy a történelem üdvtörténeti panorámájában egyaránt megmutatkozik, sőt a hívő ember előtt Isten dicsősége még a bűn homályán át is felsejlik. Edwards kamerája madártávlatból tanulmányozta és csodálta Isten művészetét. Luther más, nem kevésbé tehetséges operatőrnek bizonyult, aki más, de hasonlóan jó „filmkészítő művészként” premier plánban megváltásunk drámájára, Krisztus keresztféjére, a mélységre fókuszált, innen látott és láttatott mindent. A Krisztus kereszthalálából fakadó szeretet isteni eredetű, amíg az emberi szeretet alulról vonzódik a széphez.

Végül harmadszor: Luther és Edwards egymástól látszatra ellentétes teológiája azért is összeegyeztethető, mert nem arról van szó, hogy

³⁸ LUTHER MÁRTON, „Krisztus valóságos szent testének sacramenumáról”, in *Uő, Bűnbánat, Kereszttség, Úrvacsora. Három sermo a szentségekről 1519* (ford. WICZIAN DEZSŐ), (Magyar Luther Füzetek, 4), Budapest 1994, 38–39.

³⁹ J. EDWARDS, *Typological Writings*, in WALLACE E. ANDERSON - MASON I. LOWANCE JR (szerk.), *The Works of Jonathan Edwards*, Vol. 11, New Haven - London 1993, 68.

a *theologia crucis ab ovo* jó és a *theologia gloriae ab ovo* rossz lenne, vagy éppen fordítva; hanem arról, hogy van jó és rossz *theologia crucis* amint s ugyanígy van jó és rossz *theologia gloriae*. Több ez annál, hogy Péter és Pál jól megférnek a naptárban, s ugyanúgy megfér Luther és Edwards a protestáns teológiában, vagy az egyetemes keresztény teológia panoptikumában a katolikus és a protestáns teológia. Mindegyikből van jó és rossz, klasszikus és selejt, s a mindegyikben jó – a klasszikus – mindig található.

A teológia szépségét ugyanaz adja, ami Edwards szerint Krisztus szépségét: az ellentétek csodálatos találkozása és összhangja, amely a kereszt mélységébe pillantva vallja, énekli az anyaszentegyház immár kétezer éves kórusával együtt: *Soli Deo Gloria*.

GÁJER LÁSZLÓ

A fenséges és a szép esztétikai minőségének kapcsolata a vallásos hittel a romantika korában

A romantika korában az ész és a képzelőerő, illetve a szabályosság igénye és az azt gyakran figyelmen kívül hagyó zseni magatartása közötti eltérés gazdag művészetfilozófiai viták tárgya volt.¹ Felmerült a kérdés, hogy vajon ami tetszik, az a statikus és szabályszerű megismerés által válik megragadhatóvá, vagy a képzelőerőn és a dinamikus, zabolátlan érzésen alapul. E folyamatot két esztétikai alapminőség, a szép és a fenséges meghatározására tett törekvés kísérte úgy, hogy a fenséges erőt sugárzó fogalma a szabályszerű szépség mellett idővel a klasszicista kánon szerves részévé vált. Mivel a fenséges jellege nemcsak zabolátlan, de gyakran zavarba ejtő is egyben, szorongást vált ki, és csodálattal vegyes rettegést idéz elő bennünk, ezért a romantikus eszmény a fenségesnek mind hangsúlyosabb szerepet tulajdonított.² Így az idővel el is kezdte felbontani és meghaladni az arányos szépség klasszicista ideálját. Mivel a vallás és a vallásosság értelmezése az említett változás hatására módosult, alább töreksem arra, hogy ezt a hatást legalább érzékeltessem. A teljesség igénye nélkül és talán esetlege-

¹ ERNST CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, Budapest 2007, 351, 376.

² Uo. 382. Lyotard szavaival: „Ezt az ellentmondásos érzést, öröm és nemtetszés, öröm és szorongás, egzaltáltság és depresszió egységét a 17. és 18. században Európában újra és újra fenségesnek nevezték”. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *A fenséges és az avantgárd*, in *Enigma 2* (1995), 52. A fenséges és a szép meghatározásához szórakoztató leírást ad Kant: IMMANUEL KANT, *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*, in *Uő, Prekritikai írások*, Budapest 2003, 285–314.

sen választottam ki szerzőket, hogy a folyamatok mintázatát jellemezni tudjam. A gondolatmenet csúcspontjaként az Angliában lezajló, elsősorban a Lord Shaftesbury és Edmund Burke megközelítései által jelzett eseményeket tartom különösen érdekesnek. Ezek a változások jól mutatják, hogy a politikai események – jelen esetben a Dicsőséges Forradalom (1688) utáni konszenzus és annak felbomlása – milyen gazdagon befolyásolják az erkölcs- és a művészetfilozófiát és ezeken keresztül az istenképet is.³

1. *Sapientia universalis* – a klasszicizmus esztétikája

A 17. században megszilárduló esztétikai ideált nagyban befolyásolta René Descartes (1596–1650) munkássága. Az ő gondolkodása az emberi tudásba vetett bizalomról tanúskodott. Úgy vélte ugyanis, hogy mindent a kételkedés tárgyává kell tennünk, de amikor minden elbizonytalanodik körülöttünk, éppen magának a kételkedő észnek, e bizonytalanságok észlelőjének helyzete erősödik meg.⁴ A ráció az ember legfontosabb megkülönböztető jegye. „Olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás”⁵ – fogalmazta meg Descartes. Ebből a tiszta gondolkodás szigorú eszménye és egy átfogó harmónia igénye következik, ami alapján bármilyen létezést csak akkor tudunk világosan megragadni, ha egyfajta geometriai szemlélet törvényszerűségeire vezetjük vissza.⁶ A *scientia* e tudományos igénye átfogja az emotív és a kognitív képességeket is.⁷ A képzelet és az érzés tehetsége az ész alá rendelték, ebből pedig a csapongó, a pontos szabályossághoz nehezen alkalmazkodó képzelőerő

³ MARIE-HELENÉ HUET, *The Revolutionary Sublime*, in *Eighteenth-Century Studies* 28/1 (Autumn, 1994), 51.

⁴ RENÉ DESCARTES, *Értekezés a módszerről* IV. 923–830, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Budapest 1993, 42–43.

⁵ Uo. IV. 942–944, 43.

⁶ Uo. IV. 1235–1242, 54.

⁷ Uő, *Levelek Pfalzi Erzsébet hercegnőhöz 1643–1649* (ford. ROKAY ZOLTÁN), Budapest 2008, 32, 41.

elutasítása következik.⁸ A józan ész nem más, mint kiművelt ítélőképesség, amely jóval szilárdabb, mint a képzelet változékony ítélete.

A bennünk keltett tetszés múlt és pillanatnyi, a tárgyak pedig sokfélék. A művészi folyamatot azonban a maga egészében kell felfognunk, a természetben található egységes és megingathatatlan törvények alapján. Ha léteznek ugyanis egyetemes törvények a fizikai világban, vagyis, ha a természet ésszerű és egy egzakt tudomány által megragadható, akkor a művészetben is kell lenniük ilyen törvényeknek, hiszen az nem más, mint a természet utánzása. Ez a meggyőződés, amelyből idővel egy szabálykövetésre épülő esztétikai gondolkodás fakadt, az ésszerűséget és a szabályosságot tette az esztétika alapkövetelményévé.⁹ Descartes *A lélek szenvedélyei* című késői művének (1649) alapelve az a gondolat, miszerint az akarat akkor képes a szenvedélyeken úrrá lenni úgy, hogy közben nem nyomja el azokat, ha annak vezére az igazság ismeretére támaszkodó ítélet.¹⁰ Descartes számára a tudás egységes és átfogó – *sapientia universalis* – amely a művészetre is alkalmazható és alkalmazandó. A művészetet az észhez kell mérni, az ész szabályai szerint kell vizsgálni.¹¹

Mire a francia költő, Nicolas Boileau (1636–1711) összefoglalta a klasszicista esztétika alapelveit, arra már egy emberöltő óta kikristályosodtak ezek a normák.¹² Boileau szerint a törvény, amelyhez a műalkotásnak igazodnia kell objektív törvény, amelyet a művésznek nem

⁸ Uő, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Hatodik elmélkedés (ford. BOROS GÁBOR), Budapest 1994, 90, 101; vö. SUSAN JAMES, *Az emóció szerepe a scientia kutatásában*, in BOROS GÁBOR - SCHMAL DÁNIEL (szerk.), *Kortársunk Descartes*, Budapest 2000, 255, illetve CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája* 358, 360.

⁹ HORKAY HÖRCHER FERENC, *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában 1650–1800*, Gondolat Kiadó, Budapest 2013, 68.

¹⁰ R. DESCARTES, *A lélek szenvedélyei* XLIX (ford. DÉKÁNY ANDRÁS), Ictus Kiadó, Szeged 1994, 64.

¹¹ E. CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája* 354. Ennek jó példája Descartes fiatal kori, zenéről írt műve, amely modern értelemben nem is zeneelméleti mű, inkább a kozmosz zenéjével foglalkozik. A *Compendium musicae* a zenét, mint fizikai jelenséget vizsgálja, annak aritmetikai arányosságát keresi, és egyfajta aránytani elgondolást fejt ki azzal kapcsolatban. Vö. TIMOTHY J. REISS, *Cartesian Aesthetics*, in P. GLYN, *The Cambridge History of Literary Criticism III. The Renaissance* (szerk. NORTON), Cambridge University Press, Cambridge 2008, 511–521.

kitalálnia, hanem megtalálnia, kiolvasnia kell a dolgok természetéből. A *clare et distincte percipere* alapelvének érvényesülése a művészet-filozófiában a szép racionalizálására tett törekvésnek mutatkozott.¹³ Boileau, aki Descartes következtetéseit az irodalom területén alkalmazta, arányt és józan értelmességet feltételezett a szépről, és nem engedte meg „a képzelet friss csapongását”.¹⁴ A művésznek tehát meg kell elégednie azzal, amit a tárgy kínál, a maga egyszerű igazságában el kell fogadnia a tárgyat, hiszen ezzel tesz eleget a szépség legfőbb követelményének. A klasszicista esztétika egyik alapvető kérdése talán éppen ezért az általános és a különös, vagyis az egyetemes szabály és az egyedi tárgy viszonyára vonatkozott. A klasszicizmus a művészet területén nem tagadta, és nem számolta fel a sokaságot, hanem megformálta és uralta azt. Az egyszerűség és a szimplicitás a valódi szépség és egyben az igazság ismérve, az érzék és a képzelőerő pedig ésszerű kell, hogy legyen. A klasszicizmus az egyszerűséget emelte eszménnyé, aminek tudatában talán nem tűnik túlzásnak kijelenteni azt, hogy a klasszicizmus esztétikai alapminősége a szépség volt.¹⁵

A szabályosság bemutatott eszményéből egy a gondolkodástól függő Isten fogalma következik. Descartes szerint a kételkedés miatt a gondolkodó ember „tökéletlen és függő létező”, amelyből „egy független és tökéletes létezőnek, azaz Istennek oly igen világos és elkülönített ideája jelenik meg”.¹⁶ Megvan bennem Isten ideája, Istennek tehát léteznie kell, jóllehet a léteire vonatkozó szükségszerű következtetés csupán a gondolkodás zártságából fakad. „Abból, hogy létezem, s hogy egy fölötte tökéletes lénynek, azaz Istennek a fogalma van bennem, azt kell következtetnem, hogy Isten léte fölötte világosan be van bizonyítva”.¹⁷ Isten a teljesen tökéletes lény, vagyis szükséges, hogy lé-

¹² NICOLAS BOILEAU, *Ars poetica*, in *A klasszicizmus* (szerk. RÓRAY GYÖRGY), Budapest 1967, 155–160.

¹³ MAX FRISCHEISEN-KÖHLER - WILLY MOOG, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Tübingen 1953, 247.

¹⁴ WILLIAM KNIGHT, *Az aesthetika története*, Budapest 1915, 128.

¹⁵ E. CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, 356–374.

¹⁶ R. DESCARTES, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Negyedik elmélkedés, 67.

¹⁷ Uo. Harmadik elmélkedés, 56.

tezzén.¹⁸ A szabályszerű gondolkodás, a rend feltétlen igénye utal Isten szükségszerű létezésére, akit pedig tökéletes egyszerűség jellemez. A tudományosság klasszicista eszménye tehát a szépség szabályos esztétikai minőségéhez kötődik, amely Isten szükséges és tökéletes fogalmával arányos.

2. A fenségesre vonatkozó kérdés

A klasszicizmus a hagyományos esztétikai minőségek, a párt alkotó szép és rút fogalma mellé idővel beemelt egy harmadikat, a fenséges minőségét, mely végül meghaladta és össze is roppantotta a rend szépségének klasszicista eszményét. A szabályszerűség követelményének bemutatása után ezért forduljunk most a fenséges fogalma felé. Hogy legalább megközelíteni tudjuk, röviden utalnunk kell arra, hogy honnét is ered ez a kevésbé rendezett, a szabályosságot nem kedvelő minőség. Míg a szépségre vonatkozó kérdést Platón tette fel a *Nagyobbik Hippiás*zban, a fenséges jelentésének ókori gyökerét a retorikában kell keresnünk.¹⁹ A görög szó, *hüpszosz* térbeli magasságot jelöl. A latin *sublimus* (jel. fenséges, magas, magasztos, híres) egyfajta mércére és annak átlépésére utal (ti. *sub* – alá, helyhatározó és *limen* – küszöb). A *sublimare* ige azt jelenti: felemel, felmagasztosít. Hangsúlyozni szeretném a fenséges kifejezés „emelkedett, magasabb, mint” jelentését.²⁰ A *fenségesről* (*Peri hüpszosz*) címmel fennmaradt egy munka, melyet a Kr. u. 3. században élt Longinus-nak tulajdonítanak. Szerzője talán Cassius Longinus (Kr. u. 213–273), bár egyes kutatások a szöveg 1. századi eredetére következtetnek.²¹ De tekintsünk is el a szerző kilétének kérdéséről, hiszen számunkra ez a szöveg most nem is ezért fontos. Sok-

¹⁸ EDWIN M. CURLEY, *Vissza az ontológiai érvohez*, in *Kortársunk Descartes*, 226.

¹⁹ JEROME STOLNITZ, 'Beauty': Some Stages in the History of an Idea, in *Journal of the History of Ideas*, 22/2 (Apr.-Jun. 1961), 185.

²⁰ HORKAY HÖRCHER F., *A fenséges zsarnoksága*, in UÓ (szerk.), *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*, Budapest 2011, 50.

²¹ Vö. MICHAEL J. BOYD, *Longinus, the 'Philological Discourses', and the Essay 'On The Sublime'*, in *The Classical Quarterly New Series* 7/1-2 (Jan.-Apr. 1957), 39–46, illetve MALCOLM HEALTH, *Longinus On Sublimity*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45 (1999), 43–74.

kal inkább azért, mert a 18. században ismét népszerűvé vált, méghozzá Boileau francia fordításában. A traktátus eredeti célja retorikai volt, a közügyekben forgolódkók számára kívánt gyakorlati szempontból is hasznos elmélettel szolgálni. A mű által felvetett kérdések köre ugyanakkor jóval gazdagabb a retorikaelméleti, illetve módszertani kérdéseknél, hiszen a szónoki fenség meghaladja a retorika kereteit. Longinus a fenségest olyan esztétikai élményként mutatta be, amelyben a meggyőzés józansága egy eksztatikus állapottal egyesül.²² Lényege az irodalmi nagyszerűség, és jóllehet a szövegben pontos meghatározását nem találjuk, végighúzódik annak egészén. Longinus így fogalmazott:

„A hallgatóságot ugyanis nem meggyőzi, hanem önkívületbe ragadja a fenség, hiszen azt, ami csupán meggyőz vagy gyönyörködtet, mindenképp és mindig túlszárnyalja igézetével az, ami csodálatot kelt. Míg ugyanis a meggyőzés sikere nagyrészt rajtunk múlik, a fenség, uralkodó jelleget és győzhetetlen erőt hordozva magában, minden hallgatónak felette áll [...] A fenség ellenben, ha valahol alkalmas pillanatban kitör, a dolgokat villám módjára egészükben járja át, és a beszélő teljes hatóerejét nyomban feltárja.”²³

Longinus egy földöntúli dimenzióra utalt. A szónokot időnként magával ragadja a fenséges stílus, amely önkívületet eredményez. Szenvedély és alkotóerő hatja át, ami nem tanulható, így – szemben más retorikai eszközökkel – nem is lehet tanulóssal vagy szabálykövető magatartással elsajátítani. A fenséges hat: csodálatot kelt és önkívületbe ragad, és ilyen értelemben még valamiféle erőszak is kíséri. Longinus elsősorban arra az erőre helyezte a hangsúlyt, amely leigázza a befogadó lelkét. Nem véletlen, hogy a retorikát tartja a fenséges legsajátabb terepének. A lényeges az extázis, az ellenállhatatlan vonzerő, amellyel szemben a lélek tehetetlen.

²² Vö. JAMES J. HILL, *The Aesthetic Principles of the Peri Hupsous*, in *Essay on the History of Aesthetics*, (szerk. PETER KIVY), NEW YORK 1992, 172, illetve KONKOLY ÁGNES, „A fenséges ellenben...” Az eksztatikus tapasztalat Pszeudo-Longinosz *A fenségről* című művében, in *Különbség XVII* (2017/1), 65.

²³ PSZEUDO-LONGINUSZ, *A fenségről* (ford. NAGY FERENC), Budapest 1965, I. 4.

A francia 17. század a fenségesben is a szabályokat kereste, új klasszicizmusra törekedett a művészetben. A klasszicista műalkotás a sokféleség egysége. Boileau korában a fenséges, mint a szép rendezetlenség elve jelent meg, amely már a klasszicizmus szabálykövetése és a szabálytalanság között érzékelhető feszültségre mutatott rá. De a fenséges, mint újra felbukkanó esztétikai minőség egyben egy mélyebben meghúzódó változás jele volt. A szépség és a szabályosság kultusza ugyanis tűnékenynek bizonyult. A klasszicista esztétika deduktív jellegű volt, a szabályosság a jelenségek velünk született formáknak való alávetésének igényében mutatkozott meg. Azonban ennek az igénynek az érvényesítése mellett mind erősebben megmutatkozott az átfogó elvek egyedi jelenségekhez való alakítása is. E törekvés megjelenik Denis Diderot-nak (1713–1784) a szépről szóló *Enciklopédia* cikkében, illetve a költészetről és a festészetről írt kritikai művében.²⁴ Nála a *natura rerum* helyett az ember, a befogadó kerül a középpontba. Az alkotás által a nézőre gyakorolt benyomás természetéről beszél. Az ítéletről, mellyel megpróbálja azt saját maga és mások számára rögzíteni, vagyis az ízlésre vonatkozó kérdésről.²⁵ Megerősödik a meggyőződés, hogy az ízlés helyességét nem lehet ugyanolyan módon bizonyítani, mint a logikáét vagy a matematikáét, hiszen abban mindig van valami rugalmas és kiszámíthatatlan.²⁶ Itt tapintható ki, hogy a helyesség és az egzaktitás esztétikai eszménye mellett létezik egy másik, vele ellentétes eszmény, az inegzaktuságé. Hiszen a logika állandóságot, az érzékelhető szépség azonban gyakran váratlanságot követel.²⁷ Ez a törekvés már nem annak feltárására irányul, hogy a művészet miben hasonlít a természetre, hanem keresni kezdi az alkotó tevékenység saját kifejező- és ábrázolóeszközeit. Az értelem erői mellett ezért az ilyen jellegű vizsgálódás mind több teret kell, hogy engedjen a képzelőerőnek és az érzésnek is.

²⁴ Vö. DENIS DIDEROT, *Válogatott filozófiai művek* II. (ford. KUN SAMU), Budapest 1915, 134–192.

²⁵ Vö. W. KNIGHT, *Az aesthetika története*, 146.

²⁶ Vö. FREDERICK COPLESTON, *A History of Philosophy* 6, *The Enlightenment*, New York - New Delhi - London - Sydney 2013, 42.

²⁷ Vö. E. CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, 379.

3. A konszenzus esztétikája

A törésvonalak, melyek franciáknál megmutatkoztak, talán még könnyebben megragadhatók Angliában az Angol Polgári Forradalomnak a gondolkodásra gyakorolt érezhető hatása miatt. Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik grófja (1671–1713) a forradalom utáni politikai konszenzus egyik legfontosabb szerzője volt. A szépség vizsgálatakor a régi sztoikus és arisztotelianus értelmezéseket az empirizmus következtetéseivel együtt használta. Hangsúlyozta, hogy a szépség a tárgy által kifejtett érzületben fejeződik ki, és hogy maga a tapasztalatból származó ismeret is a morális és az érdektől mentes (*disinterestedness*) esztétikai ízléstől függ.²⁸ Shaftesbury szerint „az erény természetét egy racionális teremtménynek az igaz és hamis erkölcsi tárgyai iránti helyes hajlama vagy megfelelő indulatai (*affection*) alkotják”.²⁹ A helytelen cselekedet egyben rút is, mert megsérti a jóízlés törvényeit.³⁰ Shaftesbury-nél a *common sense* az igaz és a hamis iránti általános morális érzék, amelynek társadalmi jellege nem a Hobbes-féle önérdékhez, hanem az arisztotelianus társiasság fogalmához kötődik.³¹ A *sensus communis* egy társasági szándék és rokonszenv, amelyből az illendőségre és csiszoltságra való nevelés programja, a Dicsőséges Forradalom (1688) utáni kor eszménye fakadt.³² Lord Shaftesbury közösségelvű eszménye olyan polgári szabadságra épül, amely Longinus szerint már a római köztársaságban is kedvezett a fenséges művek megszületésének, míg e szabadság korlátozása a császárkorban vissza-

²⁸ Vö. J. STOLNITZ, *On the Origins of „Aesthetic Disinterestedness”*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20/2 (Winter 1961), 132–133.

²⁹ SHAFTESBURY, *Értekezés az erényről és az érdemről* (ford. ANIOT JUDIT), Budapest 1994, 31.

³⁰ Uo. 36. Az effajta „csiszoltságról” írt Hume is. Vö. DAVID HUME, *A tudományok és a művészetek keletkezéséről és fejlődéséről* (ford. TAKÁCS PÉTER), in *Összes esszék I.*, Budapest 1992, 128., illetve KNIGHT, *Az esztétika története* 240.

³¹ Vö. HORKAY HÖRCHER F., *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában* 147, illetve J. STOLNITZ, *On the Origins of „Aesthetic Disinterestedness”*, 132.

³² Vö. SHAFTESBURY, *Sensus communis: Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról* (Levél egy barátjához), ford. Harkányi András, Budapest 2008, 51–52, 72.

vetette ezt a lendületet.³³ Így találkozik a természetes adottság, vagyis a bizonyos értelemben velünk született ízlés és a nevelés általi csiszoltság, amely a széppel kapcsolatos ítéletalkotás (*judgement*) képességét az általános jó ízléssel kapcsolja össze.³⁴

„A szépség különböző formái közül [...] a legmegnyerőbb és legmegrendítőbb ugyanis mindig az, amely a valódi életből és a szenvedélyekből merít.”³⁵ Shaftesbury kijelenti, hogy minden, ami szép, az egyben igaz is, mely a kijelentés a klasszicista esztétika tételére emlékeztet bennünket. A hasonlóság azonban csak részben áll fenn. Számára ugyanis az igazság nem logikai szabályokra vagy alapelvekre vezethető vissza, nem ítéletek és tételek összefüggése, de még csak induktív úton sem ismerhető meg tapasztalatok felhalmozása által, hanem csak közvetlenül élhető át, csak intuitíve érthető meg. Az átélés és a belső megértés a szépséghez kapcsol minket.³⁶ Shaftesbury a *secundum naturam vivere* sztoikus alapelvet az etikai síktól az esztétikai felé tolta el: az ember a szépség közvetítése által teremti meg a legtisztább harmóniát önmaga és a világ között. Itt az ész és a tapasztalat mellett egy harmadik alapvető erő, az intuitív értelem is csatlakozik. Az intuíción esztétikája azonban már a zseni fogalmának elmélyítését hozza magával. A zseni a tovább nem redukálható belső érzék, a szép iránti belső fogékonyság adományával rendelkezik. A szépség nem descartes-i értelemben vett *idea innata*, és nem is locke-i értelemben a tapasztalatból levezetett és absztrahált fogalom, hanem dinamikus szemlélet és közösségi értékrend egyben. E józan észre (*common sense*) épülő közösség-

³³ SZÉCSÉNYI ENDRE, *Egy derűs rajongó. Utószó*, in SHAFTESBURY, *Sensus communis*, 173–174.

³⁴ Ez a *sensus communis* „valamennyi ember közös képessége”. Viconál „a helyes és a közjó iránti érzék, mely minden emberben eleven, olyan érzék, melyet az élet közössége révén szerzünk”. Ez a társadalmi hagyományok régi római fogalma, mely némiképpen szembehelyezkedik a filozófiai spekulációval. Shaftesbury-nél a közösség szeretete, természetes vonzalom, szolgálatkészség. Szociális erény, mely inkább a szív, mint az ész erénye. Főleg Németországban ezt a fogalmat teljesen depolitizálták, így az erkölcsi tudat és az ízlés mellé sorakozott”. HANS-GEORG GADAMER, *Igazság és módszer* (ford. BONYHAI GÁBOR), Budapest 2003, 53–59.

³⁵ SHAFTESBURY, *Sensus communis*, 73.

³⁶ E. CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, 395.

gi és egyben intuitív megismerés a szabályosságot egyfajta dinamikába állította.

A vallásos gondolkodásban Shaftesbury a lelkiismeret meghatározását találta ezzel összehangoltnak. Ez „a lelkiismeret a bűn és az igazságtalanság aljassága iránti természetes érzék”³⁷, az ember jellemzője, amely az igaz és helyes dinamikus meghatározásának eszköze. Az éretnyes cselekedet Isten akaratának megtétele. Erre tehát egy morális érzék vezet el bennünket, amely az egyén érdekével arányos. Ha pedig érvényesül az egyén érdeke, az egyben a közösségi érdeknek is megfelel.³⁸ A szabályosság tehát már nem készen adott, hanem intuitíve felismerhető. A helyes cselekedet pedig a lelkiismeretre, az Isten szavára való hangoltságból fakadó érzék által mutatkozik meg. Az intuíciónak markáns jelenléte olyan szabadságra mutat, amely már a fenséges lehetőség feltétele.

4. A szép leértékelődése

Az ésszerű és szabályos szépség fogalmát David Hume (1711–1776) a tapasztalat értéke felől árnyalta. Szerinte nem az érzéseknek kell ugyanis igazolniuk magukat az ész ítélőszéke előtt, ahogyan a racionalizmus kívánta, hanem az ésszerűt idézzük az érzés, a tiszta benyomás fóruma elé. Míg a képzelőerőnek korábban elismertségért és egyenjóságért kellett küzdenie, Hume gondolkodásában az a lélek voltaképpen alapképességévé vált. *A jó ízlésről* című esszéjében arról ír, hogy a szépség megítélésének alapjául szolgáló mérce korszakonként és egyénenként változik, és hogy „a szépség nem maguknak a dolgoknak a tulajdonsága, hanem pusztán az azokat szemlélő elmében keletkezik”³⁹, ezért kifinomult érzelmekre van szükség a helyes esztétikai

³⁷ SHAFTESBURY, *Értekezés az éretnyről és az érdemről*, 91.

³⁸ F. COPLESTON, *A History of Philosophy 5, British Philosophy*, New York - New Delhi - London - Sydney 2013, 176.

³⁹ „Természetes dolog, hogy kutadjuk az ízlés mércéjét, vagyis egy olyan szabályt, melynek segítségével az emberek egymástól eltérő nézetei összeegyeztethetők, vagy legalábbis kialakítható egy álláspont, mely az egyik véleményt megerősíti, a másikat pedig elveti”. D. HUME, *A jó ízlésről* (ford. TAKÁCS PÉTER), in *Összes esszék I.*, 225.

ítélet kialakításához. „Kellő ítélőerő (*judgment*) nélkül – jegyezte meg Hume – a költő éppúgy nem remélhet sikert, mint ízlés és találményság nélkül.”⁴⁰ Az ugyanazon tárgyra vonatkozó számtalan érzés és értéktételest mindegyike lehet egyaránt igaz. „Magától értetődik, hogy a művészi alkotómunka egyetlen szabályát sem *a priori* érveléssel rögzítik, s nem tarthatjuk őket az ideák közötti örök és változatlan viszonyok és relációk összevetéséből adódó elvont, racionális következtetéseknél sem”.⁴¹ A művészet terén bevett elveket az egyén a saját ízlése alapján ismeri el.⁴² A klasszicista esztétikában az ész, míg az empirista esztétikában az értelem, így a képzelőerő és az ízlés válik meghatározóvá. A képzelőerő az elme önálló képessége, az esztétikai ítélet forrása pedig a tapasztalat, melyet a célszerűség határoz meg. Az empirista esztétika a szép esztétikai minőségének következetesség igényébe dermedt klasszicista ideáljától elszakadva fordul tehát a képzelőerő dinamikája felé.

A képzelőerő felértékelődése és az ítélőerő mibenlétének mind pontosabb meghatározása a szépség fogalmának meggyengülését jelzi. A szépet a korábban elfoglalt helyéről a 18. század mozdította el, a szép lefokozása főleg a század brit gondolkodóihoz köthető.⁴³ E század előtt a szép a végső cél, amely a megelégedettséget jelenti, ezért az alkotás, mint műfaj a szépben éri el a maga teljességét. Alexander Gerard (1728–1795) *An Essay on Taste* (1759) című művében azonban már egy komplex meghatározást találunk, amikor az ízlés alapelveit keressük. Ezek az újdonság, a fenséges, a szép, az utánczás, a harmónia, a nevetséges és az erény.⁴⁴ A szép tehát már csak egy alapelv a sok közül, amely az ízlés alá rendelt. Joseph Addison (1672–1719) *A képzelőerő gyönyörei*⁴⁵ (1712) című művében pedig világosan megkülönböztet-

⁴⁰ Uo. 236.

⁴¹ Uo. 226.

⁴² Uo. 231.

⁴³ J. STOLNITZ, 'Beauty': *Some Stages in the History of an Idea*, 185–186.

⁴⁴ Uo. 190.

⁴⁵ JOSEPH ADDISON, *A képzelőerő gyönyörei* (ford. GÁRDOS BÁLINT), in *Jelenkor* 50 (2007), 1184–1209. Az interneten: <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/1352/a-kepzelero-gyonyorei> [Utolsó megtekintés ideje: 2019. január 10.]

te a szép és a fenséges minőségét, amikor az ízlést (*taste*) a képzelethez (*imagination*) kötötte. Előhozakodott egy egészen új gondolattal, a rettenet témájával is. Az ijesztő, a „kellemes iszony” minősége ez, a félelmetes szenvedélyek művészi feldolgozása, amely a romantika irracionális-kultusza felé mutat. Ezek a szerzők már elszakadnak az alkotó mester klasszicista ideáljától és a romantikus művész, a semmiből teremő génusz felé mutatnak.⁴⁶ Végül Edmund Burke (1729–1797) vont éles határt a szép és a fenséges esztétikai minősége közé: nála a szép az öröme (*pleasure*), a fenséges az élvezetre és a gyönyörre (*delight*) vonatkozik. A szép tehát már nem egy központi érték kategória, hanem fenomenológiai értelemben szerepel (vö. „*emotion of beauty*” vagy „*perception of beauty*”).⁴⁷ A szépség léte és természete nem objektív, hanem tulajdonítás eredménye, amely az érzékeléstől függ. A képzelőerő felértékelődése pedig szinte szükségszerűen jár együtt a fenséges minőségének megnövekedett jelentőségével.

5. Burke – a fenséges apoteózis

Edmund Burke (1729–1797) *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről* című kötetét⁴⁸ fiatalon, 1756-ban írta. A kötet nem tartalmaz következetes, zárt filozófiát, nem szisztematikus egész, inkább esztétikai jelenségeket tárgyal, melyeket törekedett jól elkülöníteni egymástól. Jóllehet, a rendet, az arányosságot, a körülhatároltságot a szép tárgy ismérveinek szokás tekinteni, Burke úgy vélte, hogy a legmélyebb lelki megrázkódtatásokat, a legerőteljesebb művészi élményeket nem a szépség, vagyis a nyugodt arányosság és szigorú zártság szemlélete idézi elő. Nemcsak a szigorú klasszicizmus értelmében fel fogott formának van ugyanis esztétikai értéke, hanem a formátlanságnak is. Ezt a jelenséget jelöli a fenséges elnevezéssel. A fenséges gúnyt űz a rend esztétikai követelményéből, meghaladja a pusztá arányosságot, és ez a transzcendálás, túllépés alkotja annak tulajdonképpeni lé-

⁴⁶ HORKAY HÖRCHER F., *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában*, 155.

⁴⁷ J. STOLNITZ, 'Beauty', 194.

⁴⁸ EDMUND BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről* (ford. FOGARASI GYÖRGY), Budapest 2008.

nyegét. A művészet és a természet hatalmát ugyanis az irtózatossal szembe kerülve tapasztaljuk meg igazán. Ez a végenség határainak felszámolása, a végtelenség iránti érzés vonzereje.

A fenséges ilyen fogalma Shaftesbury-n túlmutatva ki akar törni az eudaimonizmus korlátaiból. Burke esztétikájában ezért beszélünk moralitástól való elszakadásról.⁴⁹ A fenséges nem pusztá gyönyör (*pleasure*), hanem elragadtatás (*delight*). Ez „egyfajta félelemmel teli elragadtatás, egyfajta rémülettel elegy nyugalom”.⁵⁰ Elkülönül a boldogságvágytól, az élvezet vagy a véges célok keresésétől. A természeti tárgyakkal és a sors hatalmával szembeni belső szabadság megnyilvánulása ez, amely megszabadít a polgári-társadalmi rend, a közösség alkotta ezer kötöttségtől is. Ez pedig nem más, mint az esztétika elszakítása a politikától. Az emberben két alapösztön működik: az egyik önmaga fenntartására irányul, a másik arra, hogy közösségben éljen – az előbbin nyugszik a fenséges, míg az utóbbin a szép érzése – így a szépség egyesít, a fenséges elkülönít. A fenséges tapasztalata bátorsággal ruház fel: önmagunk eredetiségének, egyediségének elfogadására vezet. A fenséges így a zseni problémájához kötődik. Érezzük, hogy milyen messze vagyunk már Shaftesbury-nek a lelkiismeretre figyelő morális közösségi eszményétől is.

Ezek a következtetések jelentős hatással vannak a vallás meghatározására is. A fenséges a vallástörténetben gyakran a rajongás, a túlzott hit jellemzője. A felvilágosodás józan racionalitása ezért nem egyszer már azzal a vallásos rajongással száll szembe, ami például a reformációt kísérően lángolt fel. Burke politikai írásaiban kezdetben még támogatta a nonkonformista – arminianus és metodista – irányzatokat, azok vallásszabadsága érdekében, idővel azonban, a fennálló rend megóvása érdekében elfordult a rajongóktól és az anglikán államegyház mellett tette le a voksát.⁵¹ Az angol forradalom idején megmutatkozó radikális puritanizmus jó időre megtanította a briteket, hogy óvatosan kell

⁴⁹ HORKAY HÖRCHER F., *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában*, 208.

⁵⁰ E. BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről*, 164; vö. J.-F. LYOTARD, *A fenséges és az avantgárd*, 57.

⁵¹ KONTLER LÁSZLÓ, *Bevezetés*, in EDMUNADDISD BURKE, *Töprengések a francia forradalomról* (ford. KONTLER L.), Budapest 1990, 28–31.

bánniuk a vallásos rajongással. A polgárháborút részben a *High Church* és a puritánok kompromisszuma zárta le, amely a whig párt hegemoniáját is megalapozta. A polgárháborút lezáró kiegyezés a vallásos önmérséklet melletti elköteleződés volt. Ezt például Shaftesbury *Letter Concerning Enthusiasm* című szövege jelzi. Ez a kor a tolerancia kora, amely együtt járt a radikális vallási szélsőségek, a vallásos rajongás visszaszorításával. A hannoveriek uralma Angliában a Shaftesbury által javasolt vidámságot és jókedvet tartotta a legjobb kúrának a túlhevült vallási viták ellen. Burke az esztétikában éppen ezzel a Shaftesbury által javasolt könnyed értelmezéssel szakított. Nála a fenségest, az óriásit a rettegés, a zavar, a félelem, a csodálat, a döbbenet és a szenvedély kíséri.⁵² Platon hatására már Shaftesbury is megjegyezte: az inspirációt joggal nevezhetjük isteni rajongásnak.⁵³ Burke azonban kiszakítja a fenségest a teológiai diskurzusból, de még a transzcendentalis szférából is: fiziológiai-pszichológiai jelenséggént értelmezi azt, amely általában a félelemmel, a fájdalommal, a rettegéssel kapcsolatos. Így a fenséges már nem morális és nem teológiai, hanem lecsupaszított, anyagi jellegű.⁵⁴ A személynek a létfenntartása fölött érzett közvetlen veszélyének érzete kíséri, ezért félelmetes és katartikus.

Burke tehát leértékelte a szépséget a fenséges javára, és leválasztotta az esztétikai minőséget a morális és társadalmi diskurzusról. A szépség és az erény szövetségének lerombolásával a whig rezsimet támogató korabeli brit konszenzus fontos alappillért, az udvariasság kultúráját és a társas erények tanítását gyengítette meg. A fenséges nem hősies, nem is rajongás tárgya, hanem a végtelen előtti döbbenet, a haláltól és a fájdalomtól való félelem. Nem illeszkedik sem a széphez, sem az erkölcsi jóhoz, és az ész nem képes megragadni. A fenséges már nem akar barátságot és szolidaritást ébreszteni az emberekben, így egyfajta kozmopolita érzés jellemzi.⁵⁵ Nem kívánja sem az erkölcsi önmérsékletet, sem a vallás lelkiismeretes figyelmét támogatni. A har-

⁵² E. BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről*, 163–164.

⁵³ HORKAY HÖRCHER F., *A fenséges zsarnoksága*, 55.

⁵⁴ VANESSA L. RYAN, *The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason*, in *Journal of the History of Ideas* 62/2 (Apr. 2001), 272.

madik minőség, a fenséges Istenét leginkább vallásos borzongással tudjuk megközelíteni.⁵⁶ A fenségesről adott, a hatását máig éreztető diagnózisra pedig érdemes úgy tekintenünk, mint ami Isten ábrázolásának lehetőségéről, lehetetlenségéről, illetve annak tilalmáról is szól.⁵⁷

Következtetés

Az imént bejárt út talán nem is olyan távoli, nem is olyan elvont, ha napjaink meghatározó alkotóművészenek, James Turrellnek a fenséges jelenségét olyan finoman érzékelő megjegyzéséből indulunk ki, miszerint a fenséges esztétikai jellegével összefügg annak tapasztalata, hogy „az Istentől való teljes távolság korában élünk”.⁵⁸ A fenséges Istene el akar tűnni a szemünk elől, egyre kevésbé helyezhető el az értelem rendjében, racionálisan megragadhatatlanná válik, és inkább félelmet, szorongást és csodálattal vegyes rettegést kelt. Az egyes gondolkodók esztétikai elméleteinek érintőleges bemutatásával egy folyamatot szerettem volna érzékeltetni, amely, jóllehet nem szükségszerűen egyenes vonalú, de az megmutatkozik belőle, hogy bizonyos változások, melyek az ember egész életét érintették, látszólag egy egyre erőtlenebbnek mutató istenfogalomhoz vezettek. Úgy vélem azonban, hogy ez az erőtlenség, Isten eltűnése, épphogy erőt jelent, ha megpróbáljuk azt a racionális eszközökkel megragadhatatlan fenséges tapasztalata felől értelmezni. Istent nem látjuk, mert elrejtőzik a fenségében. A ro-

⁵⁵ MATTHEW W. BINNEY, *Edmund Burke's Sublime Cosmopolitan Aesthetic*, in *Studies in English Literature, 1500-1900* 53/3 (Summer 2013), 646.

⁵⁶ E. BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről* 84., illetve M. W. BINNEY, *Edmund Burke's Sublime Cosmopolitan Aesthetic*, 649, és M.-H. HUET, *The Revolutionary Sublime*, 63.

⁵⁷ TILLMANN JOZEF A., *Turrell és a fenséges a mai művészetekben*, in *Műút* 2009/11 <https://www.muut.hu/korabbilapszamok/011/tillman.html> [Utolsó megtekintés ideje: 2019. május 10.]

⁵⁸ *Greeting the Light. An Interview with James Turrell by Richard Whittaker*; 1999. 02. 13., in *Works and Conversations*, <http://www.conversations.org/story.php?sid=32> [Utolsó megtekintés ideje: 2019. július 20]. Vö. TILLMANN JOZEF A., „...mintha e világ határain túlra...”. *Burke és a fenséges a mai művészetekben*, in HORKAY HÖRCHER F. (szerk.), *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*, 320.

mantika középpontban állította ezt a jelleget, amely bizonyos értelemben megjelenik Isten csendjének mai tapasztalatában is. Ez egy olyan törekvés, amely meg szeretné haladni a rend esztétikájának modorosságát.

VINCZE KRISZTIÁN

Simone Weil Istenhez vezető útja a szépségen keresztül

1. „A szépség szava minden szívet megszólít”¹

Simone Weil a 20. század egyik legizgalmasabb és több szempontból is ellentmondásos egyénisége, akinek filozófiáját egyértelműen keresztény impulzusok hatják át, így már csak emiatt is sokak figyelmét képes magára felhívni. Ellentmondásos abban az értelemben, hogy minden vele szembeni kategorizáló tendenciának gátat vet, hiszen például zsidó családban született, de a zsidósággal nem ápolt kapcsolatot, marxista volt, bár egyértelműen kételkedett a forradalomban, sokszor agnosztikusként tűnt fel, kinek legnagyobb vágya az ismeret és az igazság volt, filozófus volt, aki nem alkotott rendszert, kereszténynek vallotta magát, miközben nagyon hosszú ideig vonakodott a keresztségtől.² Egyik legnagyobb érdeme vitathatatlanul az, hogy igazán szavahihető ember, aki mindig kiállt meggyőződése mellett, „így mindannyian sokat tanulhattunk tőle”.³ Szavahihetősége, autentikus alkata tükröződik munkájában, életvitelében és a szenvedőkkel szembeni magatartásában.⁴

¹ SIMONE WEIL, *Vorchristliche Schau* 1941/42, idézi OTTO BETZ, *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*, München 2009, 20.

² Simone Weil életét, gondolkodását kiemelkedően gazdag módon ábrázolja például: (a cura di) LUIGI ANTONIO MANFREDA - FEDERICA NEGRI - ALDO MECCARIELLO, *Esistenza e storia in Simone Weil*, Trieste 2016; COSIMO SCHENA, *Simone Weil e la questione gnostica*, Trieste 2017.

³ Vö. O. BETZ, *i. m.*, 10–11.

Simone Weil céljai között szerepelt az esztétikai érzék nevelése és az emberek szépséghez való elvezetése. Írásaiban gyakran kifejeződik az a szándék, hogy új látás- és érzésmódot közvetítsen mások felé. A szépség Weil általi megmutatása azonban nem pusztán az esztétika keretein belül zajlik, hanem vallási dimenzióba ágyazódik be, hiszen a teremtet világ, a műalkotások szépsége Simone Weilnak Istenről is árulkodnak, sőt esetenként a szépség Istennel teljesen egybe is esik nála. Az esztétika így kulcsá válhat az ember kezében a természetfeletti igazságok keresésekor, a szépség pedig „a földi legtitokzatosabb misztériumként” tárul fel, ami nem csak szubjektív ítéletekben kerül ilyen megjelölésre, hanem egyenesen „tényként” állapítható meg.⁵ Mivel Weil filozófiája nem rendszer jellegű, így a szépségről szóló gondolatait sem lehet egy szigorúan szisztematikus esztétikákban összefoglalni, s látni fogjuk, céljai között nem kifejezetten az szerepelt, hogy minél egzaktabb definíciókat adjon a szépről, hanem inkább egyfajta terapeutikus jelleggel az emberi szemeket próbálta megnyitni a szépre.

Fiatalkorában egyértelműen agnosztikusnak, ateistának tartotta magát a francia filozófusnő, aki „nem akart olyasmiről beszélni, amit nem ismer”. Első komoly vallási élményei portugáliai és olaszországi utazásokhoz kapcsolódnak, amelyeknek állandó kísérője volt a természet és a műalkotások szépsége. Milánóban látta Leonardo da Vinci *Az utolsó vacsora* falfestményét, amire úgy emlékezik vissza, hogy „képes lenne az egész életét eltölteni e festmény előtt”. A festmény kompozíciójából Krisztus arcát emeli ki, amely mindig magára irányítja a szemlélők tekintetét, miközben a legnagyobb nyugalmat és a természetfelettit mutatja magán. Sok időt töltött el Umbria-ban, ahol Szent Ferenc nyomá-

⁴ Füzesséry Katalin summásan foglalja életéről össze, hogy dolgozott a Renault gyárban, Spanyolországban a köztársaság oldalán harcolt, tüdőbajos volt, állandó elviselhetetlen fejfájásai ellenére lépést tartott a munkához edzett parasztokkal. Amikor a franciaországi német megszállás elől családjával Amerikába ment, úgy fejezte ki szolidaritását az otthon szenvedőkkel, hogy pontosan csak annyit evett, amennyit otthon a hivatalos élelmiszerjegyekre adtak. Csak akkor érezte jól magát, ha beleolvadhatott névtelenül a szegények és a társadalom kitagadottjai közé; vö. FÜZESSÉRY KATALIN, *A kegyelem és a nehézkedési idő*, in SIMONE WEIL, *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások*, Budapest 1983, 308–317.

⁵ O. BETZ, *i. m.*, 130, 132.

ban járt, ahol lenyűgözte őt Perugia és Assisi látványa, Firenzében pedig leginkább a felkeresett Giotto freskókról áradozott. Franciaországban hasonló élményei voltak akkor, amikor meglátogatta Solesmes bencés kolostorát, s ahol egy nagypénteket is eltöltött.⁶ Ezen élményei után gyakran illette dicsérő szavakkal a katolikus liturgiák énekeinek és szövegeinek szépségét. Simone Weil kifinomult szépérzéssel volt megáldva, ezen felül azonban filozófiai tevékenységében egyfajta „szent funkciót tulajdonított szépségnek”⁷, aminek bizonyítéka az is, hogy a szépség tárgyalásába az etikai momentumok folyamatosan lényegi elemként épültek be.

Simone Weil írásaiban a szépség elsősorban olyan jelenség, amely az embert egyenesen rabul ejti, hiszen aki igazán szép látványban részesül, az sokszor önmagáról és a világról is teljesen megelégedezik, s a látványban teljesen elmerül. A rabul ejtetség kifejezéséhez Weil egy mitológiai történetet hív segítségül, amelyben Perszephoné foglyul ejtése az emberi elragadtatott szépségérzet általi tehetetlenséget, elragadtatottságot fejezi ki. Demeter lánya egy nagyon szép mezőn játszadozott, mosolygott felette a rét, illatoztak körülötte a jácintok, körül ölelte őt az egész föld és az óceánok. Amikor Perszephoné kinyújtotta kezét, hogy egy virágot leszakítson, „máris Hádész csapdájába zuhant; egy isten kezébe került. Amikor kiszabadult, megette a gránátalma magját, ami örökre elkötelezte: az isten házastársa lett. Perszephoné a világ szépsége által fogságba esett lélek szimbóluma.”⁸ A rabul ejtetség gondolata egy másik helyen Istennek olyan csapdáját jelenti, amelybe belekerülván az ember kifejezetten valami felsőbbnek nyílik meg. „A lélek természetes vonzódása a szépség szeretetéhez Isten leggyakoribb csapdája, melyet arra használ, hogy felső fuvalomnak nyissa meg a lelket.”⁹

⁶ Uo. 21–25.

⁷ VETŐ MIKLÓS, *Simone Weil vallásos metafizikája (La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin 1971 [ford. BENDE JÓZSEF]), Budapest 2005, 117.

⁸ S. WEIL, *Attente de Dieu*, a fordítás: VETŐ MIKLÓS, *i. m.*, 120–121.

⁹ UŐ, *Ahol elrejlük az Isten*, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások* (ford. REISINGER JÁNOS) Budapest 1983, 110–180, 133.

2. A szépség mint az anyagban lévő szükségszerűség

A bennünket foglyul ejtő szépség legkézenfekvőbb módon a természetben, a bennünket körülvevő anyagi világban mutatkozik meg. Weil az antikvitás gondolkodásából azt emeli ki, hogy abban a világ szépségének szeretete egyértelműen jelen volt. A görög sztoicizmust lebilincselte a kozmosz rendezettsége, ciklikussága és szabályozottsága, s a természeti folyamatok törvényszerűségében a harmóniát látta meg. Ebbe a sztoikus szépségérzetbe lépett be a korai kereszténység is, amely közben maga előtt látta az ószövetségi könyvek a világ szépségét kifejező gondolatait is, hiszen a zsoltárokból, *Jób*, *Izajás* és a *Bölcsesség könyvében* a világ szépségének kifejeződése húzódik meg. Szent Ferencet kiemeli ebben az összefüggésben Weil, mert az egyszerű szentéletű példája azt is megmutatja, hogy „a világ szépsége milyen helyet töltött be az igazán keresztény szellemben. Nemcsak költeménye tökéletes költemény, hanem egész élete tettben megnyilvánuló tökéletes költemény. Megmutatkozik ez választatásban, mellyel magányos elmélkedésének és kolostorok fölállításának helyeit kijelölte [...] Még a kóborlást és a szegénységet is költészetté tett; pőrévé vált, hogy közvetlenül lépjen kapcsolatba a világ szépségével.”¹⁰ Az umbriai szent tulajdonképpen azért koldult és csavargott, mert ezen az életmódon keresztül érezhette egyfolytában a világ szépségét.¹¹

A világ szépségének elemzésében Weil a szépség lényegét a világot alkotó anyag szükségszerűségében ragadja meg. Minden anyagi folyamat köztudottan a természettörvényeknek megfelelően zajlik le, amely törvények egyértelműen meghatározzák az anyagi folyamatok alakulását és jövőjét. A természeti törvényekben tulajdonképpen olyan kényszerítő erőt látunk, amely alól nem lehet kitérni; éppen az adja a világ rendezettségét és egyensúlyát, hogy a törvényeknek megfelelően engedelmeskedik az anyagi világ minden apró építőeleme. Minden, ami a világban van, mechanikus törvényeknek engedelmeskedik, melyek éppoly vakok és éppoly kimértek, mint a szabadesés törvényei. Weil szerint a teremtés aktusának az a legfontosabb mozzanata, hogy Isten

¹⁰ Uo. 131.

¹¹ Uo. 137.

átruházza hatalmát a természettörvények által vezérelt szükségszerűségnek, s ennek keretében zajlik az anyag kibontakozása. „A szükségszerűség határ, melyet Isten a Káoszra szabott ki”, ez „uralkodik a világ felett”, és rendezőelvként hatja át az egész természetet. Tehát minden szükségszerű, ami megtörténik az anyagi világban, s az anyagi világnak ez a struktúrája, mint szükségszerűség, közvetlenül Istentől származik.¹²

„Amikor egyedül vagyunk a természetben, s képesek vagyunk a figyelemre, valami arra készítet bennünket, hogy szeressük mindazt, ami körülvesz bennünket, jóllehet csak nyers, mozdulatlan, néma és süket anyagból áll. És a szépség annál jobban megérint bennünket, minél kézzelfoghatóbban nyilvánul meg a szükségszerűség, például a nehézkedés formálta hegyek látványában, vagy a tenger hullámaiban, a csillagok járásában.”¹³

A kozmoszhoz tehát olyan szépségérzetünk kötődik, amelynek konstitutív eleme az anyag vak engedelmessége, sőt az engedelmesség ragyogása maga lesz a szépség. Fontos azt is megjegyeznünk, hogy a természet, a világegyetem szépségének a szeretete a legkönnyebb és a legegyszerűsebb, mert ennek minden ember szemlélője.

A természeti világ szépségét, az anyag engedelmességének ragyogását Simone Weil átvezeti az emberi létezés elmélyítéséhez. Ha a világ engedelmisségét szemléljük, akkor az ezzel az engedelmisséggel szembeni helyes magatartásunk annak szeretetteljes elfogadása. Minden, ami bennünket körülvesz, az engedelmisséget tükrözi, s az ember, mint az anyagi világ részese azt tapasztalja, hogy az engedelmisség követelménye rá is kiterjeszkedik. Ha megbetegszünk, ha halálos betegségbe esünk, ha egyszerűen csak megerőltető munka után észleljük testünk kimerülését, akkor az anyag törvényekkel szembeni vak engedelmisségét önmagunkon észleljük. Ha fizikailag szenvedünk, akkor a fizikai törvények éppen bennünket, a saját testünket sújtják, s emiatt van az, hogy ilyen esetekben a fájdalom, az elnehezülés élményében akár lázadóvá is válhat az ember. Weil szerint azonban a szenvedésben arra va-

¹² VETŐ M., i. m., 27–29.

¹³ S. WEIL, *Intuitions Pré-Christiennes*, a fordítás VETŐ M., i. m., 120.

gyunk hivatva – amennyiben az megszüntethetetlen, emberileg orvosolhatatlan –, hogy az élettelen anyagi világot utánozzuk a csendes, ráhagyatkozó engedelmességben.¹⁴ A világban uralkodó szükségszerűség szépségén keresztül tehát az ember a saját magára is érvényes engedelmesség követelményét ragadhatja meg. Mindeközben a szépség nem csak a külvilág, az anyagi világ attribútuma, hanem kapcsolattá válik az emberi érzékelés és a világ között. Ha a szép világot, ha annak engedelmességét, s az önmagunkra is kötelező érvényű engedelmességet észleljük, akkor ez mind saját emberi szenzibilitásunk közegeiben történik meg.

3. A szépség közvetítő szerepe és fokozatossága

Ha Simone Weil a széphez fűzött gondolatait tovább elemezzük, akkor az is hamar feltűnik, hogy gyakran él a kanti esztétika belátásaival. Ő maga is úgy határozza meg a szépet, mint ami önmagában nem hordja a cél képzetét és ennek ellenére mégis célszerűnek tűnik.¹⁵ Tehát a kanti szépséghez kötött paradoxon jelenik meg itt is, hiszen ami szép, az egyetemes megelégedést ad, bár nincsen közben benne érzéki vagy értemi érdek.

„A szépség az egyedüli evilági cél. Oly cél, melynek semmi célja, ahogy nagyon helyesen mondja Kant. A szép dolog semmi jót nem tartalmaz, hacsak nem önmagát, önnön teljében úgy, ahogy megjelenik nekünk. Közelítünk hozzá anélkül, hogy tudnánk, mit is kérnénk tőle. Tulajdon létét kínálja fel nekünk.”¹⁶

¹⁴ A szenvedésben való engedelmesség és az istenszeretethez kapcsolódó dekreáció fogalmának összefüggését Weil leginkább a *Szerencsétlenség és istenszeretet* című írásában világítja meg.

¹⁵ A *Le Beau et le Bien* c. kéziratban Weil a következő példát hozza: „Amikor meglátok egy templomot [...] első reakcióm, hogy megállok. [...] egész lelkemet a templom látványa tölti el. [...] A templom elrendezett kövek halmaza, de nem pusztán mechanikus rend, hanem célszerűséget rejt magában. [...] ez a célszerűség cél nélküli, ugyanis nem utal más távoli célra.” S. WEIL, *Le Beau et le Bien*, kézirat, 1926; a fordítás: VETŐ MIKLÓS, i. m., 125.

¹⁶ S. WEIL, *Ahol elrejtik*, 110–180, 136.

A kanti esztétika szerint a szép, mint tulajdonság általában a tárgyak formájára vonatkozik. Ha ezzel szembesül az ember, akkor az elragadtatottság érzését hordja magában. A fontos kritérium azonban a szépségérzetben az érdek nélküli tetszés! A kellemes számunkra úgy tetszik, hogy vonzalmat ébreszt bennünk, ami azonban szép, az a vonzalmat nem hordja magában, hanem az embernek pusztán szemlélő, mondhatnánk, kontemplatív örömeire szolgál!

„Krisztus is azért parancsolta nekünk, hogy nézzük, hogyan száll napfény és eső rézrehajlás nélkül jókra és gonoszokra, mert a cél hiánya, a szándék hiánya alkotja a világ szépségét. [...] Platón is azt tanácsolja a Timaiosban, hogy az elmélkedés erejével váljunk hasonlónak a ciklikus mozgások harmóniájához, melyek indítanak és visszacsatolnak napot és éjszakát, hónapot, évszakot és évet. E ciklikus mozgásokban és kapcsolódásukban szintúgy kiviláglik a szándék s a cél hiánya; a tiszta szépség ragyog fel bennük.”

A hétköznapi ember sokszor szépnek nevez olyasmit is, ami tulajdonképpen csak a vonzalom egyik vagy másik fajtája¹⁷, azonban „minden ember, még a legtudatlanabb, a leghitványabb is tudja, hogy egyedül a szépség jogosult szeretetünkre”!¹⁸

Ezek a sorok tehát arról tanúskodnak, hogy a szépség nem azért ragad meg bennünket, mert valamilyen érdekünknek jelentenélvő elérését vagy bármiféle sikeres beteljesülését, hanem inkább szemlélő képességünket lekötő jelenség, ami a világ mögötti, s a világban immanensen jelenlevő intelligibilistát közvetíti.¹⁹ Ha ezeket a sorokat követjük, akkor az lesz a jogos benyomásunk, hogy Weil nem csak a kanti esztétika elemeit építi a saját maga gondolataiba, hanem platonikus vonásokat is magára vesz, hiszen a vonzalom, a vonzalmak különböző válfajainak egymásutánisága egészen a szépségig képesek elvezetni és felemelni az

¹⁷ „A vonzalmaknak is számos faja egészen idegen a széptől, de meglátjuk, ítélőképesség hiányában mégis azt okozza, hogy szépnek nevezzük azokat a dolgokat, melyekre irányulnak.” Uo. 135.

¹⁸ Uo.

¹⁹ A szép dolgok szépségének valódi oka az alapjukat adó eszme, idea, amely a szemléltben az arányosságot, a jól formáltságot, a dolog igazságát ragyogtatja át.

embert, s ez kifejezetten a platóni filozófia egyik kulcsfontosságú megállapítása. Vető Miklós ebben az összefüggésben így látja a vonzalmak fokozatosságán áthaladó emberi magasba-emelkedést Weil gondolkodásában:

„Végso soron még a testi szerelem is a világ rendjének szeretetéből fakad. Valamennyi emberi lény érez valamiféle homályos szeretetet az eget és a hegyeket látva, a természet csendjét és a napfény melegét érzékelve, azonban ez a szeretet nem teljes és nem boldog, mivel olyasvalamire irányul, nevezetesen az anyagra, ami nem képes válaszra. Ezért az emberek a szeretetüket más emberi lények felé akarják fordítani, akik képesek válaszolni nekik, igent mondani és átadni magukat. Így amikor a szépség érzését egy másik ember látványához kötjük, azt gondoljuk, hogy lehetőséggé vált a szeretet átvitele, csakhogy vágyunk valójában továbbra is az egyetemes szépség mint végső cél felé irányul.”²⁰

4. A szépség mint Isten, mint az isteni jelenlét

Ha Simone Weil Istenről beszél, akkor számára Isten nem csak transzcendens valóság, hanem jelen van a világban immanens módon is. A világ szépségéről egyrészt azt állítja, hogy egybeesik az anyaghoz kötött engedelmességgel és szükségszerűséggel; az *Ahol elrejlik az Isten* című írásában azonban a világ szépségét Isten jelenlétével teszi egyenlővé. „Az egyedül valóságos szép, az egyedüli szépség, mely Isten valóságos jelenléte, az univerzum szépsége. Minden, mi kisebb az univerzumnál, nem szép.”²¹ A keresztény mentalitásnak, a *deus absconditus* gondolatának megfelelően úgy véli, hogy Isten számunkra csakis álcázott módon jelenhet meg. Mivel a világot és minden benne levőt felülmúl, így megjelenése mindig álcázott, s éppen abban áll az ember üdvössége, hogy ezen rejtekező formák mögött mégis felismeri Őt!

Talán Isten és a szépség azonosításában tűnik ki még nagyon intenzíven a weili filozófia platonikus vonása. Platón *Szümposzion* művében a dialógust folytatók az erotikus lelkesültségről beszélgetnek kiindulás-

²⁰ VETŐ M., i. m., 121.

²¹ S. WEIL, *Ahol elrejlik*, 145.

ként, s az erosz leginkább úgy kerül bemutatásra, mint amin keresztül az ember képessé válik a látható szép megragadására. A *Phaidrosz* című írásában Platón a szépséget úgy mutatja be, mint ami a legalkalmasabb arra, hogy az embert az érzéki széptől az erkölcsihez vezesse el. Miután pedig az emberi tettekben jelenlévő szépséget ragadta meg a görög filozófus, olvasóit rögtön tovább is vezeti a noetikusan megragadhatóhoz. Az érzéki szép tehát kifejezetten fontos, de egyáltalán nincs abszolútizálva, hanem kiindulópontként ragadható meg, amitől a szépség embert felemelő ereje indul meg. Platón végül a *Hippiaszban* magát az Egyet azonosítja a Széppel. Ez az az Egy, amely minden érzékelhető szépségnek változatlan alapja. Platón filozófiája az újplatonikusokon keresztül eljut egészen Ál-Areopagita Dénesig, akinek szemléletében a szépség már az önmagát feltáró Isten egyik megnyilatkozása, illetve isteni attribútuma lesz. A keresztény gondolkodó szerint ezen felül pedig a szépség szemlélete az emberi megismerésnek a legmagasabb formájával esik egybe, hiszen a dolgok egyetemességét célozza meg.²² Weil mindezen filozófiai örökség ismeretében a következőt fogalmazza meg:

„Isten megalkotta a világegyetemet, Fia pedig, elsőszülött testvérünk, ebből szépséget alkotott nekünk. A világ szépsége Krisztus gyöngéd mosolya, mely az anyagon keresztül sugárzik felénk. Valóságosan jelen van ő az univerzum szépségében. E szépség szeretete a lelkünkbe ereszkedő Istentől származik, és ahhoz az Istenhez tér vissza, ki az univerzumban jelen van.”²³

Másik helyen továbbá az álcázott Isten jelenléte beazonosításra kerül a felebarát személyével és az egyházi szertartásokkal is. „Isten rejtett szeretetének mindössze három közvetlen tárgya van, melyben Isten valószínűsége, noha titokzatosan jelen van. E három evilági tárgy: az egyházi szertartások, a világ szépsége és a felebarát.”²⁴ Végül, amikor Isten és a szépség azonosítása megtörténik, akkor annak még egy formája adódik: a tökéletes tisztaság! „A tökéletes tisztaság nem lehet más, mint a köztünk jelenlevő Isten.” Ez a tökéletes tisztaság az emberben rejlő rosszra

²² BEATE SCHEER, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997.

²³ S. WEIL, *Ahol elrejlík*, 135.

²⁴ Uo. 110.

adható egyetlen hatékony gyógyszer, ami képes minden emberi romlottságot átalakítani. Az Isten jelenlétét jelentő tökéletes tisztaság így az ember morális tisztulásának az okozója:

„Ha más lenne, mint Isten, nem lenne tiszta. Ha Isten nem lenne jelen, sohasem üdvözülhetnénk. Aki kapcsolatot teremtett a tisztasággal, a lelkében rejlő rossz minden borzalma az isteni tisztaság szeretetével alakul át. Ezért volt Mária Magdolna és a jobb lator a szeretet kiváltságosa.”²⁵

5. Etika a szépség mentén

Miután láttuk, hogy Simone Weil számára hogyan jelenik meg a szépség, az hogyan kapcsolódik össze az emberi szépérzékben a világgal, Istennel, nem lepődünk meg azon, hogy ennek mentén egy etika is kirajzolódik, ami az emberi helyes magatartást szeretné befolyásolni, s az emberi létmódot szeretné egyenesen más mederbe terelni. Az etikai momentumok tulajdonképpen végig kísérik a szépségről alkotott felfogásának minden fontosabb megállapítását. Weil szinte axióma-szerű megállapítása szerint „az ember legnagyobb fájdalma, amitől gyermekkorától szenved, ami egészen haláláig tart, hogy nézni és enni két különböző művelet.”²⁶ Ez a rövid mondat arra utal, hogy az emberiség tulajdonképpen az ősbűn óta, illetve az ősbűnből fakadóan csaknem kivétel nélkül az evést választja és nem pedig a szemlélést. Ádám és Éva gyümölcs után való vágyakozása és gyümölcsleszakítása az egész emberiség jelenlegi léthelyzetének egyben oka, másrészt paradigmája. Az ember ugyanis úgy áll szemben a világgal, s annak tárgyaival, hogy azokat vagy megragadja és magához veszi, vagy pedig szemléli és tiszteletben tartja. Az előbbi magatartás súlyos formája az, hogy számunkra a másik ember is sokszor csak eszközként jelenik meg, akit habozás nélkül fel- és kihasználhatunk, ha érdekeink úgy kívánják. Tudjuk, hogy az üdvösség azoké, akik többre becsülik a birtokbavételnél a szemlélődést, ennek ellenére az embert mohósága és csillapíthatatlannak tűnő vágya-

²⁵ S. WEIL, *Rendszertelen gondolatok Isten szeretetéről*, in *Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások* (ford. REISINGER JÁNOS), Budapest 1983, 43–48, 45.

²⁶ S. WEIL, *Attente de Dieu*; a fordítás: VETŐ M., i. m., 124.

kozásából fakadó cselekedetei jellemzik legtöbbször. A bűnöket ennek alapján a mohóság, a falánkság mentén határozza meg Weil. „Talán a vétkek, a lezülések és a bűncselekmények is csaknem mindig vagy lényegükben mindig oly törekvést rejtnek, mely föl akarja falni a jót, föl-falni azt, amit csak nézni szabadna...”²⁷

Ha az ember valamit megközelít, megérint, akkor ezek a gesztusok könnyen válhatnak tisztátalan magatartássá, amelyek beszenyezést vagy akár pusztítást vonnak maguk után. Ezzel szemben „a szépség érzése a birtoklásról való lemondás szándékát szüli meg bennünk.”²⁸ Ilyen szempontból tehát a szépség „ellentéte a váagnak, a birtokbavételre irányuló hajlamnak, ami elleplezi bennem mindazt, amit fel fogok falni. Az eltávolodás érzése akkor születik meg bennem, ha valami olyasmit szemlélek, amit nem akarok megváltoztatni, még képzeletben sem (egy katedrális, egy szép szobrot), vagyis ha a szépségre tekintek.”²⁹ A szemlélődés aktusában az ember tehát távolságot tart önmaga és a szemlélt jelenség között. Éppen az a szép egyik ismertetőjegye, hogy érdek nélküli, és így megengedi a távolságot, amit nem tör meg sem mohóság, sem falánkság, sem érzéki vonzalom. A világban élő ember Weil szerint úgy esik legtöbbször tévedésbe, hogy egy-egy jelenség mentén azonnal saját jóllakottságán akar dolgozni. A szépség lényege azonban az, hogy mindig csak ígéret, de önmagában táplálékot nem ad, mert az emberi lélek csak a természetfelettibe eljutva képes valóban jólakni. Ami tehát szép, azt nem lehet falánk módon megközelíteni, azt nem szabad a megváltoztatás intenciójával megérinteni.³⁰

Amikor Simone Weil a szépséghez rendelt fogalmazza meg etikáját, akkor leszögezi, hogy maguk az erényes cselekedetek is szépek.

²⁷ Uő, *Ahol elrejlík*, 136.

²⁸ VETŐ M., i. m., 124.

²⁹ Uo.

³⁰ „Valamiféle ragyogás magára vonja a tekintetünket, ám semmiféle hajtóerőt nem nyújt számunkra. A szépség mindig csak ígéret, soha sem ad semmit; éhséget ébreszt bennünk, csak hogy nincs benne semmi, ami tápláléka lehetne lelkünk azon részének, mely itt a földön próbál jólakni; csak a lélek figyelmes része számára rejlik benne táplálék. Vágyakozást szül bennünk, ám világosan érezteti velünk, hogy nincs benne semmi kívánnivaló, mert hiszen mindennek előtt azt szeretnénk, hogy semmi ne változzon benne.” S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres* (ford. VETŐ M.), i. m., 124.

Szépségük abból fakad, hogy az örökkévaló törvény alkalmazását fejezik ki.³¹ Aki erényes, aki erényes cselekedetet hajt végre, az nem szubjektív hajlamait és érdekeit követi, hanem éppen ellenkezőleg, kiszakad önmagából, s az örökkévaló törvénynek adja át önmagát. Az erényes cselekedetekre az embernek azért van szüksége, mert általuk talál utat saját maga dekreációjához. A dekreáció az emberi bűnös én felfüggesztését jelenti. Az ember, mint autonóm létező Istennek köszönheti létét, azonban autonóm létezése magában foglalja bűnös állapotát is, hiszen Ádám és Éva bűnbeesés története lett az emberi lét paradigmája. Ennek az emberi léthelyzetnek, ennek a bűnös állapotnak az ellenpólusa Weil szerint a dekreáció, ami az autonómiánkról, az önközpontúságunkról való lemondásunkat jelenti, azért hogy Istennek adjunk helyet.³²

A saját dekreációjára törekvő ember tudatában van annak, hogy e világban tulajdonképpen nincsenek igazi célok! Misztikus látásmódjában Weil ugyanis kijelenti, hogy csak a nem-dekreált ember képtelen e világban célok nélkül élni, amíg vele szemben a dekreációra törekvő szerint a világ lényege a célszerűség helyett a szükségszerűség! Ennek következtében az az ember feladata, hogy átformálja a célszerűséget szükségszerűséggé, amit csak az engedelmesség által érhet el. A szükségszerűséghez kapcsolódó szenvedés az, amin keresztül az ember megértheti a cél nélküli célszerűséget. „A szükségszerűséget már Isten akarata iránti engedelmességgé értelmezzük”, ilyenkor „megtanuljuk, hogy ebben a világban mindig csak okok vannak és soha sem célok”, így „lemondunk a célok jelezte személyes nézőpontunkról a cél nélküli célszerűség univerzális perspektívája javára.”³³ A szépség azért válik spirituális eszközzé Simone Weil szerint, mert minden más eszköznél nagyobb képessége van arra, hogy az embert bizonyos ideig az egyetemes nézőpontba he-

³¹ Az erényes cselekedetekben az ember azt utánozza, ami a legigazabb a legracionálisabb módon.

³² A teremtésben Isten háttérbe szorul, jobban mondva Isten szándékosan húzódik vissza Weil szerint, s így a világnak, a létezőknek ad helyet visszavonulása által. Az emberi dekreáció ezt az isteni cselekedetet hivatott utánozni: az ember bűnös énjét dekreálja teremtményi mivoltának tudatában, hogy Istennek adhasson helyet. Vö. VINCZE KRISZTIÁN, *A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában*, in *Vigilia* 79, 2014, 589–597.

³³ VETŐ M., i. m., 129.

lyezze el. Az egyetemes nézőpont ugyanis azt a perspektívát adja meg, amit az önközpontú ember nem láthat, hiszen amikor a világ centrumaként fogja fel magát, akkor számára minden alávetettnek, illetve hozzárendeltnek tűnik. Magáért beszélő bibliai képet is használ Weil ennek jobb megértetésére: Egyrészt hivatkozik az irgalmas szamaritánus történetére, amelyben a segítő szamaritánus az egyetemes nézőpontot jellemző figyelem állapotában van: „Az út szélén heverő névtelen test életelenségében nincs ember. A szamaritánus, ki megáll és ránéz, mégis e hiányzó emberre szegezi figyelmét, s nyomon következő mozdulatai tanúsítják, hogy figyelme valóságos volt.” Másrészt Pál apostol egyik szövegére is úgy hivatkozik, hogy azon keresztül a hit, a keresztény hit látásmódját is szoros összefüggésben kell látnunk a figyelemnek ezzel a különleges válfajával.³⁴ „A hit, mondja szent Pál, a láthatatlan dolgok meglátása. A figyelemnek e pillanatában a hit éppúgy jelen van, mint a szeretet.”³⁵ A szépség olyan energia forrása, amely a spirituális életünk szintjén helyezkedik el, méghozzá azért, „mert a szépség szemlélése elszakadást von maga után”.³⁶ Amikor az ember szemlélődik, amikor látja a szépet, amikor a világra és önmagára úgy tekint, hogy ezt az egyetemes nézőpontból látja, akkor sikerült neki önmagáról megfedkeznie és sikerült neki önmagáról lemondania.

³⁴ A figyelem emberi képessége már fiatal korában foglalkoztatta Simone Weilt, tanárként tanóráinak egy részét arra fordította, hogy a figyelem problematikájára hívja fel az iskolások figyelmét. Szerinte a gondolkodás legfőbb ereje a figyelemben rejlik, ami egyedüli hatalma az embernek. Ez a hatalom két szempontból válik fontossá: egyrészt az embert segíti az önmaga felett való uralkodásban, másrészt feltétele a világ objektív megismerésének fegyverzettségében. Természetesen igaz az, hogy az ember mechanikus mozgásaiban, automatikussá lett cselekvéseiben képes az odafigyelés legkisebb erőfeszítése nélkül is aktív lényként mutatkozni. Ha azonban valamire felfigyel, ha valaminek figyelmet szentel, akkor egy olyan emberi képességnek válik gyakorlóivá, ami nem tévesztendő össze semmiféle fizikai erőfeszítéssel vagy izommunkával. Az igazi figyelem azt jelenti, hogy „diszponibilissé, üressé, az adott tárgy számára átjárhatóvá” változtatjuk magunkat. Odafigyelni valamire, annyit tesz, mint rugalmasnak lenni, nyitottá válni. Vö. VINCZE K., *Simone Weil az emberi lélek figyelméről és az imádságról*, in VINCZE K. (szerk.) *Ars longa vita brevis: A hetvenéves Rokay Zoltán köszöntése*, Budapest 2017, 298–313.

³⁵ S. WEIL, *Ahol elrejtik*, 121.

³⁶ Uő, *La source grecque* (ford. VETŐ M.), i. m., 131.

Ezen összefüggések tükrében látjuk, hogy Weil szerint lényegi kapcsolat van a szépség átérzése, a szépség szemlélése, valamint az emberi egyetemes léthelyzet fájdalmainak, kiszolgáltatottságának és nyomorúságának részvétteljes észlelése között. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy minél inkább képesebb valaki a szépség szemlélésére, annál inkább lesz képes együtt érezni a nyomorultakkal, a szerencsétlenekkel. Simone Weil számára a szépség Isten olyan adománya és Istennek az a fajta önközlése, amely a szépségtől elragadtatott embert a saját önfelülmúlásához segíti.³⁷

³⁷ Jelen tanulmány egy 2016-ban megjelent tanulmány módosított változata; vö. VINCZE K., *Simone Weil Istenhez vezető útja a Szépségen keresztül*, in *Athanasiana* (43), 128–139.

KRÁNITZ MIHÁLY

A tanítóhivatal és a művészetek világa.

Szent II. János Pál pápa levele a művészekhez

II. János Pál pápa 1999-ben a művészek világát egy hosszabb terjedelmű, de levél formájú írásban szólította meg. Az irat tizenhat cikkelyből áll, ami egyúttal tizenhat rövid fejezetet is jelent. A szentéletű pápa a művészt először a teremtő Isten képmásaként szemléli, elemzi különleges hivatását, mely a szép szolgálatára és a közjóra irányul. Magát a művészetet a pápa a megtestesült Ige és az evangélium titkában szemléli, majd egy történeti „átfutásban” végigveszi a kereszténység és a művészet kapcsolódási pontjait a kezdetektől a középkoron át a humanizmus és a reneszánsz, valamint az utolsó évszázadok időszakában. A harmadik nagyobb egységben a művészet és az egyház párbeszédét tárja fel a II. Vatikáni Zsinat szellemében. A levél hátralévő cikkelyeiben a művészetek szükségességére utal, szoros kapcsolattal az egyházra és annak evangelizációs tevékenységére. Végül a levél mintegy felhívást intéz a művészekhez, akik a szépség felismerésének tanúi, Isten és az ember misztériumának az alkotásban feltároló kinyilvánításával. A Szentatya a teremtő Lélek működésére figyelmeztet, ami a jót és a szépet összekapcsolja az alkotás képességével. Végül a művészek, de az olvasó figyelmét a Boldogságos Szent Szűzre irányítja, aki mintegy örök mintája mindannak, amit Isten elgondolt és megteremtett a világban.

Összesen tehát nyolc kisebb egységet tudunk meghatározni II. János Pál pápa írásában, mely annak biblikus és filozófiai volta mellett tulajdonképpen egyfajta elmélkedés is a szépség fogalmáról. Nézzük meg most egyenként ezeket a szempontokat, amelyekkel közel kerülünk a pápa gondolatvilágához, és egyúttal mi magunk is ösztönzést meríthe-

tünk ahhoz, hogy igazi mélységében ismerjük meg a „szép” megjelenését és annak hiteles ábrázolását az idézetek segítségével.

Vizsgáljuk meg alaposabban II. János Pál pápa tanítását! Az istenképiség különleges módon valósul meg a művészen. Egyfelől a teremtés összefüggésében, mert aki teremt, az a létet ajándékozza, a semmiből hoz létre valamit. Erre csak a Mindenható képes. A művész azonban már valami létezőt használ fel, aminek formát és jelentést ad. Ez az istenképmás ember sajátos tevékenysége. János Pál pápa szerint a művésznek ezért különleges hivatása van, mert erkölcsileg felelős a cselekedeteiért, mégpedig a művészet szabályait követve. Az erkölcs és a művészi adottság a legszorosabban összefügg egymással. A művész nemcsak alkotásokat hoz létre, hanem saját személyiségét is feltárja. Ebben mutatkozik meg, hogy a művész hivatása a szépség szolgálatára szól. Az igazi művészet akkor teljes, ha az az egyén növekedésére és a társadalom fejlődésére is hatással van. Itt lép előtérbe a művész és a közjó kapcsolata. A művészi szolgálatnak sajátos etikája, sőt lelkisége van – fejtegeti tovább II. János Pál pápa. Úgy, ahogy az egyén, előbb-utóbb a művészet is szembetalálja magát a megtestesült Ige misztériumával. Isten az *Ószövetségben* nem hagyott kétséget afelől, hogy ő az egyetlen, és amikor elérkezett az idők teljessége, akkor megszületett (*Gal 4,4*). Ő tárja fel nekünk és a művészeknek is az Isten titkát.

II. János Pál pápa termékeny kapcsolatot lát az evangélium és a művészet között. Mind a nyugati, mind a keleti kereszténység a szépség megnyilvánulását látja ebben, de emellett sajátos módon minden művészet az ember és a világ legmélyebb valóságát közelíti meg.

Ezután következik az a történeti áttekintés, amelyet II. János Pál ad a keresztény hit megjelenésétől kezdve egészen napjainkig.

A szép megjelenésének ábrázolása a keresztény művészetben

A kereszténység elindulása kezdetén már egy olyan művészettel találkozott Keleten és Nyugaton, mely az esztétika törvényei szerint bontakozott ki. Magának a szépnek az ábrázolása tehát nem keresztény sajátosság, hanem az emberben lévő alkotás és kifejezés adottságából és vágyából jött létre. Éppen ezért, ahogy II. János Pál fogalmaz, a kereszt-

tény művészet „szinte észrevétlenül kezdődött, szorosan kapcsolódva a hívők igényéhez”.¹ A művészet igazán Nagy Konstantin után vált hitvallássá. Ide kapcsolódik a festészet, a szobrászat és az építészet is. Ugyanakkor megtörténtek az első szónoki és zenei találkozások: Szent Ágoston *De musica* című műve, Hilarius, Ambrus, Prudentius, Szír Szent Efrém, Nazianzoszi Gergely, Nolai Paulinus a teológiát a születő keresztény költészettel fejezte ki. Felhasználták a korábbi korok formáit, de „életerejüket az evangéliumból merítették”. Sajnálatos módon a keresztény misztériumok ábrázolása körüli elkeseredett vita a képrombolásba torkollott, melyet a 787-es Niceai Zsinat csillapított, és döntött „nemcsak a hívők, hanem az általános műveltség szempontjából is”.²

II. János Pál pápa a középkor korszakát a keresztény művészet nagyszerű kibontakozásának nevezi, keleten az ikonok a szentségek analógiájára ábrázolták a hit titkait, melyek szépségét elsősorban a templomon belül láthatjuk, ahol félárnyékban mécsesek sokasága kelt különös fényhatást. Pavel Florenszkijt idézi a szentatyá: „Az arany, mely a szórt nappali világosságnál idegen, súlyos és semmitmondó, egy mécses vagy gyertya fényénél megelevenedik, ahogy milliónyi sugár hol itt, hol ott fölszikrázik és megsejtetik a mennyet betöltő, földöntúli fényt.”³ Az évszázadok alatt felhalmozódott nagyszerű ihletésű szakrális műalkotás a mai szemlélőt is csodálattal tölti el. A román stílus és a gótika különösen az építészetben mutatta meg művészetének teremtő erejét és változatos megnyilvánulásait. Ennek írásos formája II. János Pál szerint Aquinói Szent Tamás *summája*, melyet bizonyos szempontból párhuzamba állított Dante *Divina Commediájával*, a „szent eposszal”, mely eget és földet magában foglal.⁴ A humanizmus és a reneszánsz művészi megnyilvánulásaival kapcsolatban a pápa írásaiban egyszerűen a Sixtus-kápolnára mutat, mely a teremtéstől az utolsó ítéletig ábrázolja a vi-

¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a művészeknek*, 7.

² Uo.

³ Pavel Florenski. *La prospettiva rovesciata ed altri scritti* (ed. Misler, N.), Gangemi Editore, Roma 1984, 63.

⁴ II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a művészeknek*, 8.

lág misztériumát és drámáját. Ez az a korszak, amikor „az egyház a múlthatatlan esztétikai és vallási értékek magasába emelkedett”.⁵

II. János Pál szerint az utóbbi évszázadok egy új szellemi légkört teremtek, amelyben a társadalom egy része közömbössé vált a hit iránt, de mégsem halt ki a vallásos művészet. Ennek igazolására a szentéletű pápa az egyházi zenét hozza fel.

A művészet és az egyház párbeszéde

II. János Pál a mai korról kapcsolatban felteszi a kérdést, hogy jöllehet az egyház hitének kifejezésében támaszkodik a művészetre, de vajon a művészetnek is szüksége van-e az egyházra. A pápa, mint aki jól ismeri az emberi lélek megnyilvánulását, megállapítja, hogy a művészet mindig a dolgok rejtett értelmét kutatja, s ez mintegy forrásvidéke a lelki megnyilvánulásnak, mely a vallásban az ember sorsával, rendeltetésével összefüggő kérdéseket fogalmazza meg. Ezért a vallási szempontok sokszor témái a művészi alkotásoknak. Ilyen értelemben a művészet mindig kapcsolódott a természetfölöttihez, elég, ha a görög és a római művészetre vagy a legrégebb kultúrák mindmáig virágzó művészetére gondolunk. A kereszténység a megtestesülés központi dogmájának köszönhetően mégis „olyan horizontot nyit a művésznek, mely tele van inspiráló mozzanatokkal”.⁶ Ezen a ponton II. János Pál prófétai módon szólítja meg az egész világ művészeit egy termékeny együttműködés reményében: „Meghívlak benneteket, hogy fedezzétek föl újra a szellemi és vallási dimenzió mélységeit. Egyenként szeretnélek emlékeztetni benneteket, hogy az Evangélium és a művészet között kezdettől fennálló kapcsolat a funkcionális követelményeken túl magában foglalja a kihívást, hogy kreatív intuícióval hatoljatok be az emberré lett Isten misztériumába és ugyanakkor az ember misztériumába is.”⁷

A Szentatya végül a teremtmény Lélek és a művészi inspiráció kapcsolataira mutat rá, kijelentve, hogy a tehetség mindig „hordoz valamit abból a leheletből, amellyel a Teremtő Lélek kezdettől áthatja a teremtés mű-

⁵ Uo. 9.

⁶ Uo. 13.

⁷ Uo. 14.

vét”. Végül a szépség világot megváltó erejére hívja fel a figyelmet. A természetfölötti szépség fogható érzékeléseként a Szentatya az egészen szép (*tota pulchra*) Boldogságos Szűz Máriára mutat, akiről Dante így ír: „És láttam e játéknak és daloknak tüzeiben olyan szépséget kacagni, hogy a szentek szemei fölragyogtak.”⁸

Talán mindannyiunknak meglepő, hogy XVI. Benedek pápa tíz évvel II. János Pál levele után, 2009. november 21-én egy hosszabb beszédet intézett a művészekhez „A végtelen szépség forrása” címmel a Sixtus-kápolnában. Maga a helyszín kiválasztása is beszédes volt, és az az első nagy gondolat, mely Szent VI. Pál pápára utalt, aki pedig éppen 55 évvel ezelőtt, 1964. május 7-én ugyanerre a helyre, tehát a Sixtus-kápolnába hívta a művészeket, hogy „megerősítse az egyház és a művészek közti barátságot”. Benedek pápa voltaképpen megismételte ugyanazokat a szavakat, amelyek a II. Vatikáni Zsinat idején megérintették a művészek szívét és értelmét, amikor egyszerű, de mély fogalmazással így szólt: „Nekünk szükségünk van rátok.” VI. Pál pápa ehhez a felkiáltáshoz még hozzátette: „Szolgálatunkban nekünk együtt kell működnünk. Mi prédikálunk, de ti teszitek megragadhatóvá Isten világát. Ebben a dologban ti mesterek vagytok.”⁹ Benedek pápa szerint, ha nélkülözünk kellene a művészek segítségét, akkor maga az igehirdetői szolgálat válna bizonytalanná. Ezért „egyesíteniünk kellene a papságot a művészettel” – idézte ismét VI. Pál pápát.¹⁰

VI. Pál tehát elkötelezte magát arra, hogy helyreállítja a barátságot az egyház és a művészek között, őket is arra kérve, hogy „elemezzék komolyan és objektíven, tárgyalják meg egymás között azokat az okokat, amelyek zavarták ezt a kapcsolatot”.

Benedek pápa is hasonlóképpen szólt az őt hallgató művészekhez: „Ez a történelmi találkozás a hitnek és az emberi kreativitásnak e szentélyében zajlik. Nem véletlenül vagyunk tehát éppen ez a helyen itt együtt, amely építészeti és szimbolikus dimenzióiban is egyedülálló.”

⁸ *Paradicsom XXXI*, 134–135 (Babits Mihály fordítása).

⁹ *Insegnamenti II*. (1964), 313.

¹⁰ Uo. 314.

Benedek pápa felidézí, hogy VI. Pál pápa 1965 decemberében, a II. Vatikáni Zsinat lezárásakor is üzenetet intézett a művészekhez, és kijelentette: „Ha ti az igaz művészet barátai vagytok, akkor a mi barátaink vagytok.”¹¹ A szentéletű pápa még hozzátette: „Ennek a világnak, amelyben élünk, szüksége van a szépre, hogy ne zuhanjon kétségbeesésbe. A szépség az igazsághoz hasonlóan örömmel tölti el az emberek szívét, s ez az értékes gyümölcs ellenáll az idők romlásának, egyesíti a nemzedékeket, és megeremti közöttük a csodálat kommunikációját. Ez a kegyelem a ti kezeiteknek is köszönhető. Emlékezzetek arra, hogy a világ szépségének őrzői vagytok!”¹²

Benedek pápa tíz évvel ezelőtti megnyilatkozásában mintegy fájdalmát fejezi ki afölött, hogy mennyire megváltozott annak a világnak az arcúata, amelyben élünk. Ahelyett, hogy emberi bölcsességgel művelnek a szépet, lelkiismeret nélkül kizsákmányolják a Föld erőforrásait, tönkreteszik a természet csodáit.” Más nem lenne képes visszaadni a lelkesedést és a bizalmat, hogy az ember felemelje tekintetét a horizontra, hogy merjen álmodni, csak egyedül a szépség.

Benedek pápa a szépség meghatározójához, Platónhoz fordul, aki szerint a szépség egy „olyan üdvözítő földindulás, amellyel az ember kiléphet önmagából, a kétségbeesésből, a hétköznapiiséggel való megbékélésből, akár szenvedést is okozva, mint egy dárdá, amely megsebez, ám éppen ezen keresztül ébreszt fel, kinyitva a szív és az értelem szemét, szárnyakat adva neki, a felülvéők felé fordítva őt”. Az emberiség élhet tudomány nélkül, élhet akár kenyér nélkül, de szépség nélkül nem élhet. A szépség megérint, és éppen ezzel hívja fel az ember figyelmét végső sorsára, hogy létének egyedi ajándékát élje meg teljességgel.

Sokszor hazug módon ábrázolják a szépséget – megfosztva a reménytől és az örömtől –, mely csábító, de megtévesztő szépség, mert hatalomvágyat kelt, mások kihasználására ösztönöz, az obszcenitás, a törvények áthágása, az öncélú provokáció jellemzi.

A hiteles szépség ellenben – és erre figyelmeztet Benedek pápa – arra készíti az ember szívét, hogy megnyíljon a vágyakozás, a mély tudás felé, hogy szeressen, és induljon a Másik felé, hogy lépjen túl önmagán.

¹¹ *Messaggio di Paolo VI*, 18. dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum* 1, 305.

¹² Uo.

Ha elfogadjuk, hogy a szépség belülről érint meg minket, belülről sebesít meg, belülről nyitja meg a szemünket, akkor felfedezzük a látás örömet, amellyel teljességgel elfogadjuk létünket.

A művészet természeténél fogva egyfajta felhívás a misztériumra – folytatja Benedek pápa –, és a művész valamilyen módon hangot ad a megváltás egyetemes várásának. A szép tehát a titok rejtjele, amely a természetfeletti felé irányít bennünket.¹³

Benedek pápa Hans Urs von Balthasart is idézi, aki szerint „első szavunk a szépség”. A svájci teológus azonban hozzáteszi, hogy a szépség az utolsó szó is, melyet egy gondolkodó értelem kiejthet. Ez nem tesz mást, mint megkoronáz a megfoghatatlan ragyogás dicsfényével, az igaz és a jó kettős csillagával.

Benedek pápa kifejti, hogy van az Isten megtestesülésének egy olyan speciális formája a világban, amelynek a jele a szépség. A szép a tapasztalati próbája annak, hogy a megtestesülés lehetséges. Ezért minden művészet legelsősorban lényege szerint vallás. Benedek pápa szerint a hit nem csökkenti az alkotó génuszt, a művészetet, éppen ellenkezőleg: érvényre juttatja és táplálja azt. Benedek pápa az örök életet Szent Ágoston szavaival világítja meg: „Élvezni fogjuk azt a látomást, ó, testvérek, amelyet szem nem látott, fül nem hallott, a fantázia sohase képzelt el: olyan látványt, mely minden földi szépséget meghalad, az aranyét, az ezüstét, az erdőkét és a mezőkét, a tengerét és az égboltozatét, a napét és a holdét, a csillagokét és az angyalokét. Mindez azért van, mert ez a forrása minden más szépségnek.

Végezetül tekintsük II. János Pál pápa egyik utolsó írására, melyet *Az egyház Európában* címmel apostoli buzdításként adott ki, melynek gondolatai már átívelnek a XXI. századra, és hasonló prófétai tónusú gondolatokat tartalmaznak: „Idézve e reményt keltő fölhívást, megismételtem ma is neked, a harmadik évezred kezdetén álló Európának: »Térj magadhoz. Légy önmagad. Fedezd föl eredetedet. Éleszd föl gyökereidet.« A századok folyamán megkaptad a keresztény hit kincsét. Ez az evangéliumból fakadó elvekre alapozza életedet, és belőle fakadnak a termővesszők nemzeteid művészetében, irodalmában, gondolkodásában és kultúrájában. De ez az örökség nemcsak a múlthoz tartozik; terv

¹³ II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a művészeknek*, 16.

is a jövőre, amit át kell adnod az eljövendő nemzedékeknek, mert a személyek és a népek életének forrása, melyek együtt alkotják az európai földrészt.”¹⁴

¹⁴ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, Budapest 2003, 100–101.

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

A földi homályból az igazságban felragyogó szépségig.

John Henry Newman hitének útja

Newman bíboros élete és műve méltánytalanul feledésbe merült, s ezen nem változtatott az sem, hogy XVI. Benedek pápa 2010-ben boldoggá avatta, mégpedig Angliában, kivételt téve az általa hozott szabály alól, hogy a pápa csak a szentté avatásokat végzi.¹ Newman nemigen van jelen a mai teológiai közgondolkodásban, pedig kongresszusokat tartanak róla, a nevét viselő társaság ápolja emlékét. Nemcsak élete kavart óriási vitákat, de halála után is a legellentétesebb vélemények hangzanak el róla. Az egyik oldalon az angol egyház legnagyobb újkori szentjeként, a II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb előkészítőjeként, Shakespeare után az angol nyelv legnagyobb művészeként, a modern lelkiiség archetípusaként emlegetik. Mások viszont eltúlzottnak tartják a tiszteletét, őt magát pedig köpönyegforgató, sértődékeny, örök elégedetlen és nyughatatlan, egocentrikus embernek ábrázolják, aki elárulta az anglikán egyházat, vagy – a másik oldalon – aki a legveszedelmesebb ellensége lett a katolikus teológiának. A II. Vatikáni Zsinaton – ismereteim szerint – nemigen hivatkoztak rá, pedig több dokumentumban visszaköszönnek az ő elgondolásai (a *Biblia* fontossága, a „vissza a forrásokhoz” elve, a világiak szerepe az egyházban, a *sensus fidelium* és a lelkiismeret fontossága, az ökumené...). Érdekes lenne nyomon követni azt is, hogyan hatott né-

¹ Ferenc pápa pedig 2019. február 13-án jóváhagyta John Henry Newman szentté avatását. Erre tehát minden bizonnyal sor kerül a következő hónapokban.

hány jelentős 20. századi teológusra, Henri Brémondtól kezdve Erich Przywarán, Hans Urs von Balthasaron és Romano Guardinin keresztül a legutóbbi pápák gondolatvilágáig, II. János Páltól XVI. Benedeken át Ferenc pápáig.

Angliában, de Rómában is meglehetősen viharos volt ez a kor. Angliában egyfelől a liberalizmus térhódítása, másfelől a különböző megújulási mozgalmak, a katolikus hierarchia megalakulása, Rómában politikai szinten az Egyházi Állam végnapjai, az Unità Italiana megalakulása, a teológiában pedig az I. Vatikáni Zsinatba torkolló viták a római pápa lelki és jogi hatalmáról kavarják fel a kedélyeket.

Hogy Newmannek az „árnyakból és képekből az igazságra” vezető útját megérthessük, vázoljuk életének külső kereteit.

Vallási és kulturális szempontból egyaránt tipikus angol családban születik 1801-ben; számára a vallás kisgyermekkorától kezdve evidencia. Járja az oxfordi egyetem diákjainak, tanárainak szokványos állomásait: egyetemi fokozatot szerez, aztán különböző tanári kinevezéseket kap. Az anglikán egyház papjává szentelik, majd az oxfordi egyetemi templom lelkésze lesz. Kritikusan nézi kora egyházának állapotát. Néhány barátjával együtt kísérletet tesznek mélyreható reformok elindítására, ami később *Oxford-mozgalom* néven válik ismertté. Középutat keresnek a liberális protestantizmus felé hajló anglikán egyház és a merev, tekintélyelvű konzervatív római katolikus egyház között (*via media*). Esméik terjesztésére traktátusokat írnak, ezért nevezik traktáriánus mozgalomnak is. Newman az első századok egyházatyáit kezdi tanulmányozni annak érdekében, hogy tisztázza: a jelenlegi egyházak közül melyik az igazi követője, valódi jogutódja az apostoli egyháznak. Ennek nyomán érik meg benne a felismerés, hogy az ősegyház mai örököse a katolikus egyház. Válságos évek következnek, hiszen neveltetése, baráti köre, eddigi működése mind az anglikánokhoz kötök, a római katolikus egyházban pedig sok minden taszítja. Negyvennégy évesen katolizál, oratoriánus szerzetes lesz, majd két évre rá katolikus pappá szentelik. Angliában megalapítja az első oratóriumot. Ezután különböző fontos megbízásokat kap (alapítson katolikus egyetemet Dublinban, készítsen új bibliafordítást, vegye át a *Ramble* című katolikus folyóirat szerkesztését – mindezek azonban rövid idő

alatt kudarcot vallanak. Belső vívódásait nehezítik a külső támadások. Anglikán részről árulással vádolják, katolikus oldalról pedig bizalmatlanul, gyanakvóan fogadják, egyes kijelentései miatt többször feljelentik Rómában. Rehabilitációját élete végén kapja meg: XIII. Leó pápa bíborossá nevezi ki 78 éves korában, egy évtizeddel ezután, 1890-ben hal meg.

Úton az igazság ragyogása felé

Megtérése tizenöt éves korában következik be. Mint írja: „Gondolkodásom gyökeresen megváltozott. Egy határozott hitvallás befolyása alá kerültem, értelmi fejlődésemben a dogma meghatározó szerephez jutott.”² Magáról az eseményről nem sokat tudunk, de hogy milyen radikális következtetésre jutott, azt több alkalommal is megfogalmazta. „Van két abszolút, szembeszökően magától értetődő létező: én és a Teremtőm.”³ Később: „Csak két igazi valóság van az egész világmindenségben: a tulajdon lelkünk és Isten, aki teremtette. [...] A végén mindnyájunk számára csak két dolog marad a világon: önmagunk és Isten.”⁴ Első élménye végigkíséri az életén, de nem marad statikus állapot, hanem sajátos fejlődésen megy keresztül: az egyszer meglátott Fényt követve fáradhatatlanul keresi tovább az Igazság ragyogását, amelyre/akire rátalált, s amellyel/akivel egyre bensőségesebb, személyesebb kapcsolatba kerül: az Igazság számára nem elvont fogalom, hanem a személyes, élő, Mindenható és végtelen Isten. Kapcsolatuk leírása stiláris szépségében és személyes mélységében talán csak Szent Ágoston *Vallomásai*hoz vagy a nagy középkori misztikusok látomásaihoz hasonlítható. Legismertebb verse Angliában szinte nemzeti himnusszá lett:

² JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Budapest 2001, 68. (ford. Balázs Zoltán). A továbbiakban: AP.

³ AP 70.

⁴ Newman *Breviárium*, Salacz Gábor válogatása és fordítása, Budapest 1961, 67. A továbbiakban: NB. Az idézetek eredeti lelőhelyét a magyar szövegek végén találjuk. Változatlan utánnymás 1977-ben.

„Vezess, jóságos fény, – körül homály – Te járj velem! – Az éj sötét, messze a honi táj, – Te járj velem! – Te vezesd lábam, ne a messzeség – Tereit lássam, – egy lépés elég. – Áldó hatalmad biztos, csendesen – Vezet tova, – Lápon, sziklán, vízen, míg elmegyen – Az éjszaka, – S mosolygó angyalok közt virrad reám a fény, – Kiket régtől szerettem s úgy elfeledtem én.”⁵

Ezt az egyre mélyülő kapcsolatot talán három mozzanat jellemzi leginkább: a folyamatos jelenlét Istenben; az Igazság keresése a lelkiismeret vezetésével; benső énjének átalakulása, tisztulása, sőt theószisza.

Jelenlét és imádság

Isten azokban az emberekben van különlegesen jelen, akik hitükben befogadják őt, és imádságukban válaszolnak neki. Newman főleg az egyházatyák tanulmányozása során jut el annak felismerésére, hogy ez feltétlen, engedelmes hitet kíván Isten szavában, és folyamatos, odaadó imádságban fejeződik ki: így élhet Isten jelenlétében. „Isten néz téged, bárki légy, úgy, amint vagy, személyesen. Lát és megért téged, úgy, ahogy teremtett. Átölel és karjában hord. [...] Te sem szereted magad jobban, mint ő szeret téged.”⁶ „Nem vagyunk a magunkéi, nem tudunk a saját magunk urai lenni. Ő adott nekünk mindent.”⁷ Az Isten útján már előbbre tartó keresztényeket Newman gyakran nevezi egyszerűen szenteknek. „A szentek élvezik Isten jelenlétét mint élő személyét, tudnak vele bizalmasan társalogni; [...] szemlélni és imádni a Láthatatlan, Megfoghatatlan Teremtőt.”⁸ Jézusra hivatkozik: „Kifejezetten arra hív, hogy újra meg újra imádkozzunk, maradjunk állhatatosak az imádságban. Nem egy vagy két imádság ez, hanem az imádság szüntelen folyamata, amely méltóvá tesz Isten kegyelmére”.⁹ Ehhez kéri Isten segítő kegyelmét. „Neked adom magam, bárhová vezess. Követni

⁵ Sík Sándor fordítása (részlet).

⁶ NB 451.

⁷ NB 453.

⁸ NB 30.

⁹ JOHN HENRY NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, Vol. VI. 162.

akarlak a homályban. [...] Kutass át ragyogó világosságoddal minden sötét rejteket, és vezess az örökkévalóság útjára.”¹⁰ Hogy Isten jelenléte mennyire folyamatosan betölti tudatát, azt talán a beszédei mutatják leginkább. A prédikáló stílus nemegyszer átvált személyes imádságba, amikor már nem hallgatóihoz szól, hanem Istenhez. Imádsága a boldog halálért is először szószéken hangzik el:

„Uram és Megváltóm, segíts engem abban az órában szentségeid erős karjával és vigasztalásod friss illatával. Hangozzék el fölöttem a feloldozás szava, és a szent olaj pecsételjen meg, Tested tápláljon és Véred üdítsen fel. Add meg a kitartás ajándékát, és haljak meg, ahogy élni vágyom, a Te hitedben, a Te egyházadban, a Te szolgálatodban és a Te szeretettedben.”¹¹

Newman nagyon is tisztában volt azzal, hogy a hit nem érzelmekből áll, az imádság sem valami illuzórikus eufória, saját tapasztalatából ismerte az ima nehézségeit. Fiatal lelkész korában tette föl magának a kérdést: „Könnyű dolog-e imádkozni?” Így válaszolt önmagának: „Könnyű az érzelmek áradására várni, s aztán erre ráönteni a kívánságainkat. De egyáltalán nem könnyű napról napra, óráról órára, minden körülmények között Isten elé tární összeszedett, reá nyitott lelkünket. Nem könnyű megőrizni gondolatainkat a szétszórtságtól.”¹²

Távol állnak tőle a misztikus elragadtatások, imáiban azonban felizzik az istenszeretet lángja. „Istenem, Te egészen nekünk adtad magadat. Töltsd be szívemet egészen és személyesen, és tégy buzgóvá, hogy veled teljék el. Egyedül Te tudod betölteni az ember lelkét, ahogy ezt megígérted. Te vagy az élő Láng, akiben örökké ég az ember szeretete: jöjj be hozzám, és gyűjts lángra képed és hasonlatosságod szerint.”¹³ A halála után kiadott kötet *Elmélkedések és imádságok* címmel jelent meg. Newman belepillant a Szentháromság misztériumába: a

¹⁰ NB 447.

¹¹ PHILIP BOYCE, *At Prayer with John Henry Newman*, Rome é. n., 8. A továbbiakban: PB.

¹² PB 9.

¹³ WILLIAM NEVILLE (szerk.), *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, London 1983, 431. A továbbiakban: MD.

legszemélyesebb hangvétel itt a végtelen és örökkévaló Teremtő előtti hódolattal párosul, hogy egyetlen nagy magasztaló dicsőítéssé változzon:

„Imádlak, Istenem, igaz és egyetlen Világosságom. Örökkön örökké, mielőtt bármilyen teremtmény létezett volna, amikor egyedül voltál, de sosem magányosan, hiszen Te mindig három voltál az egyben, Te voltál a végtelen Fény. Nem volt senki, aki látott volna, csak Te önmagadat. Az Atya látta a Fényt a Fiúban, a Fiú az Atyában. Ilyen voltál kezdetben, és ilyen vagy most. Elválasztva minden teremtménytől a Te teremtetlen Ragyogásodban, legdicsőségesebb és legszebb.”¹⁴

Elmélkedéseiben megcsodálja az Istenfia megtestesülésének titkát, Jézus életét, halálát és feltámadását.

„[Isten] imádásra méltó művei szépségében, de leginkább imádásra méltó, legkirályibb, legmeggyőzőbb megalázottságában. Te-kinteted szeretetreméltó, gyöngéd kifejezése [...] öröktől fogva megvolt tulajdonaidnak emberi alakban történt kinyilatkoztatása. Ó Jézus, amint most még titok vagy, úgy voltál mindig szeretet. [...] Szeretni tudlak most teljességgel, jóllehet nem tudlak teljesen megérteni. Ó lelkek szerelmese, amiként csodállak megalázottságodban, úgy akarlak csodálni és átölelni végtelen, örök hatalmadban. [...] Te vagy az egy, a végtelen teljesség.”¹⁵

Bármilyen boldogságot jelent is számára egyre teljesebben eggyé válni Teremtőjével, beléolvadni az Örök Szeretetisten lángjába, ez nem zárja el a földi világtól, embertársaitól. Az ószövetségi próféták nyomán „sokat imádkozik a népért és a szent városért” (2Mak 15,14). A birminghami oratorianusok őriznek három csöppnyi, elrongyolódott jegyzetfüzetet, amelyekbe Newman följegyezte azokat, akikért imádkozni akart. Az első bejegyzés 16 éves korából, az utolsó egy évvel halála előttről származik, tehát hét évtizeden keresztül folytatta közbenjáró

¹⁴ MD 411.

¹⁵ NB 41.

imáját.¹⁶ Ezen nem kellett változtatnia akkor sem, amikor katolikus pap lett, hiszen a római misekánonban külön helye van az élőkért és holtakért végzett imának. Ettől kezdve viszont rendszeresen kérte a szentek közbenjárását, elsősorban Szűz Máriáét – az ő tisztelete, hozzá forduló imái külön fejezetet alkotnak a könyvben. A Szentolvasó és a Loretói litánia imádkozása tette számára élővé és személyessé a *Credo* szavait:

„A Credo is bizonyos értelemben imádság, Isten előtti hódolatunk kifejezése – magyarázta egyszer fiataloknak –, de a Szentolvasó hozzá közelebb a szívünkhöz Krisztus életét és halálát. Így könnyebben kontemplálhatunk életének nagy titkairól, születéséről, szenvedéséről és megdicsőült életéről.”¹⁷

Isten jelenlétének tudata első megtérésétől kezdve egyre jobban átjárja Newmant, annyira, hogy – szemben a természetes és magától értetődő földi életszemlélettel – végtelenül tökéletesebb és teljesebb valóságnak érzi Istent, mint a teremtett világot. Az ember itt él ugyan ezen a világon, és az örökkévalóságot messzi túlvilágnak tartja, realisabbnak érzi a földi létet, mint az öröklétet, pedig az igazság ennek fordítottja. Az egyetlen igazi valóság az öröklétű Teremtő, a teremtés csak ideig-óráig áll fenn, elmúlik, mint minden az ég alatt. Az egyházatyák tanulmányozása nyomán írja: „Ezekből a szövegekből azt olvastam ki, hogy a fizikai és történelmi külső világ csak a nála magasabb rendű valóságnak megnyilvánulása érzékszerveink számára. A természet nem más, mint példabeszéd. A történelem nem más, mint allegória.”¹⁸ A kereszténynek „a menny a városa, nem a föld. Gondolatai és törekvései a láthatatlan, eljövendő világba irányulnak”.¹⁹

A teremtett kozmosz végső átalakulásakor ennek a testi világnak oly megszokott keretei, a tér és az idő, a kiterjedés és a térfogat, a formák és a színek nem egyszerűen megsemmisülnek, hanem beleolvadnak az Örök Szép Szeretetistenbe, a színek a fehér ragyogásába, a tes-

¹⁶ PB 9.

¹⁷ Idézi PB 19.

¹⁸ Idézi NEMESHEGYI PÉTER SJ, *John Henry Newman vándorútja*, Budapest 2010, 10.

¹⁹ NB 233.

tek a szeretet mindent magába olvasztó tüzébe. A világmindenség átalakul, és „Isten lesz minden mindenben”.

Az egész lényét átjáró hitből fakadó sajátos „inverz” látásmódja azonban nem teszi érzéketlenné ennek a világnak szépségeire. Ámulva nézi a teremtett világ szépségét, gyönyörködik a természetben, annak formáiban, színeiben, az évszakok változásában, a gazdag élővilágban. Mindez számára annak Alkotójáról beszél, hiszen ez a föld az ő teremtménye.²⁰ Ez azonban nem mindenkinek magától értetődő. „A látható világ kísértés, olyan, mint egy függöny Isten és a lélek között.”²¹ Newman így fohászkodik: „Világítsd át Uram, e burkolatot. Pompáztasd dicsőségedet, mint a fák virágjait és leveleit. Változtasd át a Te hatalmad erejével ezt a látható világot azzá az isteni világgá, amelyet mi emberek nem látunk!”²² Fájdalmasan érinti azonban, hogy a „Teremtő uralma annyira rejtett.” „Lelkét sebzi és kínozza [...] Isten távolléte saját világától”. Átéli a természetes vágyat, hogy Isten úgy járjonkeljen köztünk, ahogy az emberek egymással érintkeznek. Az „elrejtőzött Isten” „hallgatása beszédes”: „itt van ő mindig, suttog ő most is nekünk, ad most is jeleket. Hangja azonban oly halk s a világ zaja olyan hangos, hogy nehéz megállapítani, mikor szól Ő hozzánk”.²³

Az Igazság keresése

Newman azonban nem éri be a természetben tapasztalható jelekkel, hiszen magát a kinyilatkoztatásban megjelent Istent fogadhatja be. „Maga a tény tehát, hogy Teremtő van és elrejtőzött, hatalmasan felemel és egyenesen a kinyilatkoztatás küszöbére helyez.”²⁴ „Isten lángholó szeretetének gazdagságából nyilatkoztatja ki önmagát, hogy meghívja és befogadja saját közösségébe” (DV 2). Newman szerint a világosság gyermekei vagyunk, lassanként ébredve rá a magunk ismeretére, élményszerű megértésére annak, amik vagyunk. Várva az Is-

²⁰ NB 408.

²¹ *Drei Essays über John Henry Newman*, Rom 1885, 9.

²² NB 187.

²³ NB 43sköv.

²⁴ NB 195.

tent napról napra, előre haladunk napról napra, és közeledünk az igazi és tiszta látáshoz, amire Ő hívott meg bennünket Krisztusban.”²⁵ „Isten kinyilatkoztatott szava a legfőbb életszabályunk.”

Az anglikán egyházban szocializálódott fiatal hittudósnak nem okozott nehézséget, hogy a *Bibliában* Isten kinyilatkoztatott szavát lássa. Tisztázni kellett azonban, hogy hogyan kell értelmezni a *Szentírást*; valóban egyedül az *Írás* tartalmazza-e az egész kinyilatkoztatást; hogyan viszonyul egymáshoz a *Szentírás* és a Szenthatyomány; az apostoli időkig visszanyúló hagyomány pedig hogyan adódott át hitelesen az egyházban. Valóban lépésről lépésre halad e kérdések megválaszolásában, hozzátéve, hogy nem valami steril közegben, nem kitaposott úton halad, hanem számtalan külső és belső nehézséggel kell megküzdenie. El kellett szakadnia akkori egyházának biblicizmusától, amely a hit egyedüli forrásának az *Írást* tekintette.²⁶ Végül azonban elfogadja, hogy a *Szentírás* nem választható el a Szenthatománytól, az egyház egyre fejlődő hitérzéke a kettő egységére építve bontja ki a kinyilatkoztatást. Ahogy száz évvel később a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta: „A Szentírás és a Szenthatyomány szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mert ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő” (DV 9).

Newman az apostoli korig visszamenően az egyházatyák írásait kezdi tanulmányozni, hogy tisztázza: az első századokban hogyan bontakozott ki az egyház hite, hogyan értették meg egyre teljesebben az evangéliumokat, hogyan fejeződött ki teológiai állításokban az egyház eredeti, apostoli hite – az a hit, amelyet az újszövetségi kánon tartalmaz. Következtetése: ez csak a Szentlélek vezetésével történhetett, az egyház hierarchikus magiszteriumának vezetésével.²⁷ Itt beleütközik abba a kérdésbe, hogy jogosult lehet-e az egyház vezetésében egy intézményes tanítóhivatal működése, hogyan lehet dogmatikai tételekbe foglalni az embert megszólító és meghívó végtelen Istent, másfelől a hozzá forduló személyes hitet. A hit sajátos episztemológiáját

²⁵ NB 118.

²⁶ AVERY DULLES, *John Henry Newman*, London 2002, 64sköv. A továbbiakban: AD.

²⁷ BRIAN E. DALEY, *The Church Fathers*, in IAN KER and TERENCE MERRIGAN (eds), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, 2009, 33. A továbbiakban: CC.

dolgozza ki. „A keresztény értelem ugyan egy sor dogmatikai kijelentéssel érvel, [...] de ezek csak nemes jelei a legegyszerűbb, kimondhatatlan, imádandó tényeknek, amelyek átfogják és megvilágítják a hívő értelmet,” elősegítik tehát a végső isteni valóság megtapasztalását.²⁸

Minden dogmatikai formula korlátozott. „A kinyilatkoztatás vallási tan – annak világos oldaláról nézve; ugyanez a tan – misztérium a sötét oldaláról nézve. A Vallási Igazság így sem világosság, sem sötétség, hanem mindkettő.” A kinyilatkoztatásba vetett keresztény hit ezért nem redukálható dogmatikai tételek összességére, teszi hozzá Merriگان, majd utal Newmanre, aki „poétikusnak” nevezte a kereszténységet: „mérhetetlen, áthatolhatatlan, kikutathatatlan misztérium, amely nem az értelemhez szól, hanem a képzelethez és az érzelmekhez, imádáshoz, lelkesedéshez, áhítathoz és szeretethez vezet”. „A kinyilatkoztatott vallásnak különösen poétikusnak kell lennie.”²⁹

Az igazságkeresés útján pályafutása derekán így jut el életének legnehezebb kérdéséhez, majd legsúlyosabb válságához és döntéséhez. A mai egyházak közül melyik az, amely hitelesen és maradéktalanul őrzi az apostoli örökséget? Egész eddigi élete, baráti köre, vallásossága az anglikán hagyományhoz kötődik, meg van győződve arról, hogy ez az igaz egyház. Kutatásai során viszont kénytelen ráébredni arra, hogy minden hibája, tökéletlensége ellenére a római egyház őrzi hitelesen az apostoli hagyományt. Az az egyház, amelyre kezdettől fogva idegenkedéssel, sőt ellenszenvvel tekintett, amelyben sok minden (talán nem is alaptalanul) taszította „Megtérése” küszöbén, 1844-ben írta: „Senki-nek se lehet rosszabb véleménye a római katolikusok jelenlegi állapotáról”.³⁰ Ugyanakkor viszont be kellett látnia, hogy ez az egyház az,

²⁸ Nem ismerhette még a dogmafejlődés később kidolgozott elméletét. „Ami a dogmatikus formulák jelentőségét illeti, az az Egyházban egyszer s mindenkorra megmarad, akkor is, ha tartalmát jobban megvilágítják és tökéletesebben megismerjük.” Hittani Kongregáció: *Mysterium Ecclesiae*, nyilatkozat a katolikus egyháztan megvédéséről (1973. június 24.), 5, AAS 65 (1973), 403.

²⁹ TERRENCE MERRIGAN, *Revelation*, in CC 62.

³⁰ Idézi JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Conscience and the Truth*, in *Communio* 37 (2010), 531.

amely „fenntartotta apostolai sorának folytonosságát minden korszakon és a világ minden zavarán és veszélyén keresztül.”³¹

Több évi vergődés után így jut el arra az elhatározásra, hogy belép a katolikus egyházba. Gyötrődését szinte az elviselhetetlenségig fokozta az, hogy ebben az időben már elindultak a törekvések a pápai tévedhetetlenség tanának dogmává emelésére. A részletekre itt nem térhetünk ki, csak Newman belső vívódásait, útkeresését vázolhatjuk. A viták hozzá is elérnek; a végsőig harcol a dogma kimondása ellen, nem fogadja el a meghívást az I. Vatikáni Zsinatot előkészítő teológus bizottságba, visszautasítja a zsinaton való megjelenést is – emiatt persze katolikus oldalról sok támadás éri. Egykori anglikán barátai pedig hűtlenséggel vádolják, azok a konvertita katolikusok, akik az ő hatására léptek át a katolikus egyházba, becsapva érzik magukat. Ebben a nehéz helyzetben írja meg a Duke of Norfolkknak címzett levelét, bár tudja, hogy ezzel újabb haragot zúdít magára.³² Elismeri, hogy az egyház történelmében voltak méltatlan pápák, voltak, akik téves nézeteket képviseltek, akik hibás kiközösítő határozatokat hoztak, ennek ellenére vallja, hogy ha a kinyilatkoztatás őrzését Isten az egyházra bízta, akkor el kell fogadnia a pápa szolgálatát is ebben az egyházban. „Aki az egyházban hisz, annak hinnie kell a pápának is.” (1864-ben megjelent *Apológiája* nemcsak saját életútjának igazolása, hanem a pápai tévedhetetlenség védelmezése is a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának kihirdetése kapcsán.) Attól kezdve viszont, hogy a zsinat hittételként kimondta a pápai tévedhetetlenséget, Newman engedelmesen tudomásul veszi a dogmát. Megnyugodva látja, hogy csak a legritkább esetekben fordulhat elő, hogy a pápa *ex cathedra Petri* nyilatkozik. Hozzáteszi azonban, hogy a katolikusoknak minden körülmények között a lelkiismeretükből fakadóan kell engedelmeskedniük. „Különben az egyes katolikusok hogyan dönthettek volna, amikor a pápa mellett ellenpápák is voltak, s mindegyik engedelmességet követelt magának?”³³ Avery

³¹ NB 272.

³² GÜNTER BIEMER, *John Henry Newman*, Grünewald, Mainz 1989, 157sköv. A továbbiakban: GB.

³³ Mindkét mondatot Günter Biemer idézi az *A Letter Addressed to the Duke* című iratból. GB 158.

Dulles pedig Newmanre hivatkozva hozzáteszi, hogy egy ilyen dogma kimondásakor annak bele kell illeszkednie az egyház által vallott hit egészébe. „Ahogy az efezusi krisztológia egyoldalúságát ki kellett egészítenie Kalkhédón tanításának, Newman szerint egy jövődő zsinatnak a hajó kormányát át kell állítania, hogy kiegyensúlyozza a vatikáni zsinat egyensúlytalanságát.”³⁴ Ha félremagyaráznák a tévedhetetlenség tanát, akkor – vallja Newman – „ebben az esetben jönnie kell egy másik Leónak”. Itt Nagy Szent Leó pápára utal, aki „anélkül, hogy megváltoztatta volna az Efezusi Zsinat tanítását, kiegészítette azt”.³⁵

Így válik Newman a lelkiismeret egyik legnagyobb teológusává. Az igazságot kereső embert a lelkiismeret fénye – másutt: hangja – vezeti, hogy el ne tévedjen az útján. „A lelkiismeret az az ajándék, amely összeköti a teremtményt Teremtőjével, segít abban is, hogy a természet szépségében meglássák annak Teremtőjét, de eligazít a teológiai igazságok között is.”³⁶ „A külvilágról való első ismereteinket érzékeinkkel szerezjük, az Úristenről a lelkiismeret által tanulunk először. A lelkiismeret mindig ismétlődő tapasztalatai azok, amelyek egy hatalmasabb lény akarát sejtetik meg velünk, és egyre világosabban meggyőznek egy legfőbb törvényszerző létezéséről.”³⁷ „A lelkiismeret annak követte, aki a természet és a kegyelem fátyla mögött szól hozzánk.”³⁸ Kettős szerepet tölt be. Egyrészt minden istenbizonyításánál erősebb bizonyossággá, jelenvalósággá teszi számunkra Isten létét, másrészt pedig erkölcsi tekintélyként engedelmességet kíván tőlünk. „Katolikus vagyok Istenbe vetett hitem révén. S ha megkérdéznék, hogy miért hiszek Istenben, akkor azt felelem, azért, mert magamban is hiszek, mert lehetetlennek érzem létezésemben hinni (ebben a tényben pedig eléggé biztos vagyok) anélkül, hogy ne hinnék Annak létezésében, Aki lel-

³⁴ AD 95.

³⁵ IAN KER, *Newman on Being a Christian*, London 1990, 100.

³⁶ NB 29.

³⁷ SG 25.

³⁸ Idézi Newmant II. János Pál pápa 1990. április 27-én, a Newman halálának 100. évfordulója alkalmával rendezett szimpóziumhoz intézett beszédében; in PAUL BERNHARD WODRAZKA (szerk.), *John Henry Newman Oratorianer und Kardinal. Ein grosser Lehrer der Kirche*, Bonn 2009, 63. A továbbiakban BW. Lásd az 52. jegyzetet is.

kiismeretemben mindent látó és megítélő személyként él.”³⁹ „A lelkiismeret tehát [...] arra szolgál, hogy egy legfőbb Úrnak és Bírónak, egy szent, igaz, hatalmas, mindenható Megtorlónak és Jutalmazónak a képét oltsa a lelkünkbe.”⁴⁰ Mintha Newman szavai köszönnének vissza a *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúciójában: „Az ember a tudata mélyén olyan törvénnyel találkozik, amelyet nem ő szabott meg magának; amelynek engedelmességgel tartozik. E törvény szava mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat. A kellő pillanatban felhangzik a szív mélyén: tedd ezt, óvakodjál attól! Igen, van olyan törvény, amelyet Isten írt az ember szívébe” (GS 16).

Isten egzisztenciális megtapasztalásáról a legszemélyesebb hangon vall Newman. „Istent a szívemben érzem. Az ő jelenlétében érzem magam. Azt mondja nekem: tedd ezt, ne tedd amazt! Mondhatod, hogy ez a parancs pusztán saját természetem törvénye, mint az öröm vagy a szomorúság. Nem, ez egy hozzám szóló személy szavának visszhangja. Semmi sem tud meggyőzni arról, hogy ez végső soron nem egy rajtam kívül álló személytől érkezik. Magában hordozza isteni eredetének bizonyítékát.” Természetem úgy érez iránta, mint személyek iránt. „Ha engedelmeskedem neki, megelégedettséget érzek, ha nem engedelmeskedem, keserűséget, pontosan úgy, mint ha egy kedves barátomnak örömet szerzek, vagy pedig megbántom őt. [...] A szó visszhangja a hang, a hang beszélőt feltételez. Azt a beszélőt, akit szeretek és félek.” Isten szavának visszhangja, amely megerősítést kap az egyház tanításában.⁴¹

A lelkiismeret Isten küldötte, aki egy fátyol mögül szól hozzánk, és helytartója által tanít és igazgat. „A lelkiismeret Krisztus eredeti helytartója, intéseinek prófétája, döntéseinek fedelme, áldásainak és átkainak papja. Még ha az egyház örök papsága megszűnne is létezni az egyházban, a lelkiismeretben folytatódna a papi princípium, és gya-

³⁹ AP 311. Utal rá: LUC TERLINDEN, *Conscience*, in PHILIPPE LEFEBVRE - COLIN MASON (szerk.), *John Henry Newman Doctor of the Church*, Oxford 2007, 218. A továbbiakban: ND.

⁴⁰ NB 27.

⁴¹ A *Callista* című regényéből idézi a főszereplőt: AD 50.

korolná hatalmát.”⁴² Állítását Newman fenntartja a lehetséges visszaélések ellenére is. Tudja, hogy a lelkiismeret szavát el lehet torzítani, sőt némitani. Látja azt is, hogy korának egyik legjellemzőbb vonása, hogy ki-ki a saját ízlése szerint alakítja a lelkiismeretét, állítja össze a saját egyéni vallását. „Amikor az emberek a lelkiismeret jogaira hivatkoznak, semmiképpen sem a Teremtő jogaira vagy a neki tartozó kötelességekre gondolnak, hanem arra, hogy saját elgondolásuk és ítéletük szerint gondolkodnak, beszélnek, írnak és cselekszenek. Mindenki önmagának az ura, és azt teszi, ami neki tetszik.”⁴³

Ennek a folyamatnak hátterében két, nagyon is eltérő életfelfogás húzódhat meg: a liberális szekularizmus, illetve a szubjektív vallásosság. Ez utóbbiról jegyzi meg Joseph Ratzinger: „A lelkiismeret nem önmagához ragaszkodó szubjektivizmus, hanem az engedelmesség útja az objektív igazsághoz. Egész életén át tartó megtérési folyamata végül elvezette Newmant a szubjektív evangéliumi vallásosságból a dogma objektivitására építő kereszténységhez.”⁴⁴

Nem lehet tehát ellentét a lelkiismeret és az egyház között, hiszen az egyház végső soron Isten evangéliumának őrzésére és továbbadására van alapítva. „Ha a pápa a szó teljes értelmében ellentmondana a lelkiismeretnek, akkor öngyilkosságot követne el. Kihúzná a talajt a lába alól. Sajátos küldetése abban áll, hogy őrizze és erősítse azt a lángot, amely »minden embert megvilágosít« (Jn 1,9).”⁴⁵ A két irányítás tehát nem kerülhet szembe egymással. „A pápaság értelmezése csak akkor helyes, ha egybelátjuk a lelkiismeret primátusával. A pápaság nem áll ellentétben a lelkiismeret primátusával, hanem arra épül és azt garantálja. A modern ember, ha szembeállítja a tekintélyt a szubjektummal, ezt nehezen érti meg.”⁴⁶ Ennek feltétele az egyik oldalon,

⁴² GB 160.

⁴³ JOHN HENRY NEWMAN, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*. Idézi LUC TERLINDEN, i. m., ND 218. Lásd még: AP 287.

⁴⁴ Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. über John Henry Newman, in BW 56.

⁴⁵ Idézi G. Biemer, in GB 161.

⁴⁶ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Conscience and the Truth*, in *Communio* 37 (2010), 537.

hogy a lelkiismeret mindig valóban Isten szavát keresse, ne pedig a saját kívánságait, és figyeljen az egyház szavára is. A másik oldalon viszont az egyház végső soron nem taníthat tévedhetetlenség igényével olyat, ami nem egyezik a kinyilatkoztatással, Jézus Krisztus tanításával. Első helyre Newman mégis a lelkiismeretet teszi. Gyakran idézett szava: „Ha felkérnének, hogy egy vacsorán pohárköszöntőt mondjak a pápára, koccintanék a pápa egészségére, de először a lelkiismeretre, és csak utána a pápára.”⁴⁷

Newman ezért is tartja a helyes lelkiismeret legfontosabb kritériumának, hogy a kinyilatkoztatásban megszólaló Istennek engedelmeskedjen, akinek tanítását az egyház őrzi és értelmezi hitelesen. Abszurdnak tartja azt a vádat, hogy a lelkiismeretének helyére az egyház tanítóhivatalát tette.⁴⁸ „Newman ismételten kimutatta, hogy nem lehetséges ellentét a lelkiismeret és az egyház tévedhetetlensége között” – írja Luc Terlinden. – „Ha az egyház valaha is tagadná, hogy jogunk és kötelességünk az isteni szóra hallgatni, amely a lelkiismeretünkben szól, ezzel saját létalapját ásná alá. Az egyház a lelkiismeret szolgálatában áll, amely gyakran igen törekeny, és támogatásra van szüksége.”⁴⁹ Idézi Newmant: „A lelkiismeret olyan érzékeny és kényes érzék, hogy könnyen eltévedhet, elsötétülhet vagy eltorzulhat; a legcsodálatosabb tanítónk, de a leghomályosabb is. Ezért az egyház, a pápa, a hierarchia Isten szándéka szerint pótolja ezt a sürgető szükségletet.”

„Igyekeztek hinni Isten egyházában. Tegyen különbséget közte és vezetőinek emberi gyarlóságai között. Ne feledje, milyen nehéz a feladatuk s mennyi bírálát éri őket, bármilyen helyesen cselekszenek is. Nem méltán számít-e a mi becsületes, hűséges odaadásunkra? Gondoljunk csak majdnem kétezer éves tapasztalataira: hány kemény, halálos próbán kellett keresztülmennie. Csak nem akarjuk saját, néhány évtizedes tapasztalatainkat többre értékelni? Oly sok nemzedéken át megőrizte számunkra az igaz hitet. Tegyük meg mi is a magunkét, hogy a jövőben is megarthassa.”

⁴⁷ GB 162.

⁴⁸ CC 63.

⁴⁹ ND 218.

Legrészletesebben talán az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* című művében fejt ki Newman a lelkiismeret szerepét, és veti össze a kinyilatkoztatást tévedhetetlenül őrző egyház tekintélyével. Szinte „a lelkiismeret fenomenológiáját”⁵⁰ foglalják össze a következtetései. Sajátos dialektika ez: „A kinyilatkoztató Isten szól az egyház tévedhetetlen tekintélyével, de ő szól a lelkiismeret szaván keresztül is”. „A vallás benső tanítója bennünk [...] a lelkiismeretünk. A lelkiismeret személyes vezetőnk, és azért használom, mert önmagamat használom: ahogyan képtelen vagyok bárki más értelmével gondolkodni, csak a sajátommal, bárki más tüdejével lélegezni. A lelkiismeret közelebb van hozzám, mint a megismerésnek bármi más eszköze.”⁵¹

A Newman halálának századik évfordulójára rendezett szimpóziumon mondott beszédében II. János Pál pápa beszél arról, hogy a lelkiismeret milyen fontos Newman számára.⁵²

A lelkiismeretre való utalást *Callista* című regényéből már fentebb idéztük. A második kijelentés még konkrétabb: „A lelkiismeretnek való engedelmesség az Evangéliumnak való engedelmességhez vezet, amely semmi más, mint annak a vallásnak a beteljesítése és tökéletesítése, amelyet már a természetes lelkiismeret is tanít.”⁵³ *Veritatis splendor* című enciklikájában a pápa részletesen ír a lelkiismeret és az egyház kapcsolatáról: „A Tanítóhivatal a keresztény lelkiismeret számára nem idegen igazságot hirdet, hanem olyat, melyet a lelkiismeretnek a hitből eredően már birtokolnia kell. Az egyház mindig és csakis a lelkiismeret szolgálatára cselekszik, segítvén, hogy ne sodródjék ide-oda a téves emberi tanítások szeleitől.”⁵⁴

Érthető, hogy ezektől az évektől kezdve elsősorban az egyház mi-benléte, lényege izgatja Newmant. Két meglátása csak évtizedekkel

⁵⁰ MAGNUS STRIET, *John Henry Newman und die Moderne*, in CLAUS ARNOLD - BERND TROCHOLEPCZY - KNUT WENZEL (szerk.), *John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne*, Freiburg 2009, 149.

⁵¹ JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay in Aid Of A Grammar Of Assent*. The Project Gutenberg EBook. Release Date: October 1, 2010 [Ebook 34022].

⁵² http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900427_card-newman.html. [utolsó megtekintés ideje: 2019. február 27.]

⁵³ Newman egyik beszédéből idézi BW 67.

⁵⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Veritatis splendor*, Budapest 1994, 64.

később érett be a katolikus teológiában. Az egyik: bár az egyház elsősorban látható intézményként, sőt világi hatalomként jelent meg a társadalomban és a politikában, Newman „Krisztus misztikus testének”, „a Szentlélek lakóhelyének tekinti. A látható egyházban fejlődik és érik fokozatosan a láthatatlan egyház.”⁵⁵ Az egyházatyák tanulmányozásából szűri le, hogy az egyház elsődlegesen azok közössége, akik megkapták a Szentlelket a keresztségben. Bár „látható test”, mégis láthatatlan kegyelmeket hordoz, mivel „a Szentlélek különleges lakóhelye”, „Krisztus misztikus teste – amelyet a Szentlélek éltet. Newman az egyházat nem intézményes, hanem szentségi oldalról közelíti meg, az egyház nem más, mint Krisztus „misztikus teste és jegyese, a Szentlélek szentélye és eszköze”.⁵⁶ „A Közvetítő jött és ismét eltávozott; de hátrahagyta [...] misztikus testét, az egyházat, és a hozzá való csatlakozás a világ üdvössége.”⁵⁷

Megfogalmazza azt a sajátos paradoxont, amely az utóbbi évtizedekben oly fájdalmas konfliktusokat hozott: az egyház egyszerre szent és bűnös. „Az egyházat az Ő testének mondjuk; ami látható földi létekor az Ő anyagból való teste volt, az az egyház most. [...] Az Ő húsból való teste ment volt minden bűntől, az egyház pedig egy tagjában sem szeplőtelen.”⁵⁸ Akik pedig felróják az egyháznak, hogy „nem tudja a maga kebelében a bűnt és istentelenséget kiirtani, azoknak azt válaszolhatjuk, hogy nemcsak nem is kötelezte magát erre, hanem óvta követőit a reménykedéstől, hogy ezt megteszi.”⁵⁹

A másik: az egyház tévedhetetlenségének része a hívők hitérzéke is. „Ezt a kiváltságos tulajdonságát akkor nyilvánítja ki az egész népben meglévő természetfölötti hitérzék birtokában, amikor – «kezdvé a püspököktől a legjelentéktelenebb világi hívőkhig» – kifejezi általános egyetértését hit és erkölcs dolgaiban” (LG 12). „A hívők testülete egyik

⁵⁵ NB 267sköv.

⁵⁶ IAN KER, *Newman on the consensus fidelium as „The voice of the infallible Church”*, in TERRENCE MERRIGAN - IAN KER (szerk.): *Newman and the Word*, Louvain 2000, 70sköv. A továbbiakban MK.

⁵⁷ NB 325.

⁵⁸ NB 333.

⁵⁹ NB 217.

tanúsítója a kinyilatkoztatott tan hagyományának, [...] egyetértésük az egész kereszténységben a tévedhetetlen egyház hangja.” Newman ezt passzív tévedhetetlenségnek nevezi, szemben a pápa és a püspökök aktív tévedhetetlenségével.⁶⁰

Theószisz / Benső énjének átalakulása

Newman mint teológus két szempontból is eltér a teológus klasszikus ideáljától. Nem tudományos vagy filozófus kutató, aki a maga tudományterületén új felfedezésekhez jut el, nem is rendszerező, új hipotéziseket felállító elme. Nem objektív igazságokat kutat és rendszerez: az igazság az ő számára – személy, a Teremtő Isten végtelen misztériuma, akihez a legszemélyesebb odaadással közelít. Első megtérésének radikalizmusa végigkísérte életén: „két létező van, Isten és én”. Mivel – a Teremtő és a teremtmény közti végtelen különbség ellenére – mindketten személyek, az istenkeresés útja személyiségének teljes odaadását kívánja. Hogy élete folyamán hogyan módosult egyre személyesebbé váló, egyre teljesebb egyesülése Istennel, azt bíborosi jelmondata fejezi ki a legjobban: „*Cor ad cor loquitur*”. „Önmagunkat nem tudjuk vezetni. Isten kinyilatkoztatott szava a legfőbb ételszabályunk – egyéb okok mellett ezért oly alapvető kegyelem a hit. Mert a hit az irányt adó erő, amely Krisztus utasításait átveszi és a szívhez alkalmazza.”⁶¹ „A vallásos ember a szívére hallgatva cselekszik, s gondolatai erőltetés nélkül nyugszanak meg Istenében és Üdvözítőjében.”⁶² „Átadjuk szívünket Krisztusnak, és engedelmeskedünk Istennek.”⁶³ „Mindent a szívünkéből kell tennünk, mintha az Úrnak tennénk és nem embereknek, tevékenyeknek és mégis szemlélődőknek kell lennünk.” „Ennek az átalakulásnak a szívünkben kell kezdődnie, az isteni igaz-

⁶⁰ IAN KER, *Newman on the consensus fidelium as "The voice of the infallible Church"*, in MK 67sköv.

⁶¹ NB 451.

⁶² NB 441.

⁶³ NB 263.

ság ragyogásának a szívünkől kell kisugározni mindenre, amik vagyunk és amit teszünk.”⁶⁴

Félretéve a Titok iránt kötelező tapintatot, ha az aszkétika-misztika megszokott sémáit próbáljuk ráerőltetni Newman Istennel egyesülő belső útjára, látnunk kell, hogy az ismert három fokozat nem választható el egymástól. A lélek a megvilágosodás állapotában lehet, sőt az egyesülés boldogságát élvezheti, közben mindig – vagy talán egyre inkább – érzi saját bűnösségét, méltatlanságát. „Kövesd belső világosságodat nehézségek közepette is.”⁶⁵ Az út azonban nemcsak küszködés, sóvárgás, hanem Istenben megnyugvó szeretet, gyönyörködés benne, részesedés Isten szeretetéből. A teljes önátadás imája ez:

„Tégy azzá, amivé akarsz. Nem kötök ki feltételeket, nem kívánom előre tudni, mi a célod velem, az akarok lenni, amivé Te akarsz tenni, és egészen az, amivé tenni akarsz. Neked adom magam, bárhová vezess. Követni akarlak a homályban, csak azt könnyörgöm Tőled, adj erőt megpróbáltatásom mértéke szerint. Kutasd át a Te magad ragyogó világosságával minden sötét rejteket és vezess az örökkévalóság útjára.”⁶⁶

„Az örök szeretet az összes dolgok köteléke égen és földön, a szeretet az, amiben az Atya és a Fiú egy a Lélek egységében, ami által az összes szentek egyek Istennel, ami által az egyház egy a földön.”⁶⁷

Aki már a földön egészen Istenben él, fokról fokra belé átalakulva, az nem vonulhat el a világtól: ez a szeretet kisugárzik a többi emberre is. „Olyan elszántan szeretni testvéreinket, amely semmi akadálytól sem hagyja legyőzteni magát, [...] fáradoznunk Isten ügyében remény ellenére és szenvedések közepette, egész szellemünket Krisztus törvényének foglyává tenni, mindig és mindig tovább haladva a tökéletesség felé”.⁶⁸ „Barátaink szeretetével kell kezdenünk s szeretetünk körét fo-

⁶⁴ NB 370.

⁶⁵ NB 87.

⁶⁶ NB 445.

⁶⁷ NB 123.

⁶⁸ NB 377.

kozosan bővítenünk, míg minden keresztényt és azután minden embert elér. A szeretet állandó magatartás, és csak tényleges gyakorlás révén érhető el.”⁶⁹

A *Lumen fidei* enciklika – Benedek és Ferenc pápa „közös” alkotása – hasonló gondolatmenetet követ. „A szeretetünk világosságot hoz magával, segít meglátni a szeretet útját az odaadás teljessége felé. E körforgásban a hit világossága megvilágítja minden emberi kapcsolatunkat, amelyeket Krisztus szeretetével és gyengédségével egységben lehet megélni.”⁷⁰ A szeretet világossága a hité is, a hit világossága pedig egyesül a szeretet igazságával.

Newman ezt a kettős világosságot kereste egész életén át, s így jutott el „árnyak és képek között az Igazság ragyogásához”, és lett – VI. Pál pápa szavával – „fényesen ragyogó világítótorony” a modern világ bizonytalanságai között.

⁶⁹ NB 500.

⁷⁰ FERENC PÁPA, *Lumen fidei*, Budapest 2013, 32–34. Az enciklika később név szerint is hivatkozik Newmanre.

DIÓSI DÁVID

„Láttuk dicsőségét...” (Jn 1,14)

Isten dicsőségének megérkezése a liturgiába

Isten dicsőségének mondhatnánk, négy dimenziójáról beszélhetünk:¹

Elsősorban az *isteni jóságra, nagyságára, tökéletességére és értékteljességére* vonatkozik. Isten, aki *megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki nem látott és nem is láthat* (1Tim 6,16) a *dicsőség atyjaként* (Ef 1,17) nyilatkoztatja ki magát.

Másodsorban *Krisztusra* vonatkozik, aki az *Atya dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása* (Zsid 1,3). Az ő arcán tökéletesen felragyogott Isten belső dicsősége. A megtestesült Logoszban Isten Egyszülöttjének a dicsősége konkrét módon válik az emberek számára szemmel látható, szemlélhető tapasztalati tényné. „Mi láttuk az ő dicsőségét” (Jn 1,14) – jelenti ki János apostol, azt a dicsőséget, mely a Fiúban, aki emberségében tökéletesen megdicsőítette az Atyát, amely „túlszárnyal minden más üdvtörténeti megkülönböztetést”², amely egyedülálló és felülmúlhatatlan. Ő aki, „valóságos Isten a valóságos Istentől”, az Atya tökéletes képmása, hisz aki Jézust látja, az Atyát látja (vö. Jn 12,45).

Harmadsorban Isten dicsősége az *emberre* vonatkozik, aki különös módon Isten dicsősége és képmása. Az embert a teremtés koronájaként Istenhez sajátos viszony fűzi. Istenképisége a Teremtőtől kapott ontológikus ajándék, amely magában foglalja az ember potenciális szentség misztériumát, tudniillik azt a képességét, hogy Krisztust – az Atya kivételes, tökéletes képmását – szemlélve és követve kiábrázolja, „megfesse”

¹ PUSKÁS ATTILA, *A teremtés teológiája*, Budapest 2006, 206.

² GÁL FERENC, *János evangéliuma*, Budapest 1987, 35.

önmagában az Isten képét, mégpedig úgy, hogy „kibékíti” és „egyesíti” a földi és a mennyei világot.³ Az ember képes tehát egész empirikus személyiségét – annak minden összetevőjében – Isten képére alakítani azáltal, hogy arcán Isten képe testet ölt.⁴ Figyelemreméltó Erich Zenger (†2010) magyarázata az ember istenképiségre vonatkozólag.⁵ A néhai münsteri bibliatudós szerint, aki értelmezésében a héber *celem* (eikon, imago) kifejezésből indul ki, az embernek élő istenképként, eleven istenszoborként kell a világban működnie. Az ókori Keleten, az ókori Egyiptomban a bálványképek és bálványszobrok az ábrázolt istenség reprezentánsai voltak. Ezek jelezték az istenség működésének helyét. Rajtuk keresztül volt az istenség jelen a világban. Éppen ezért ezekhez a bálványképekhez és bálványszobrokhoz élőlényként közeledtek, viszonyultak. Ezek az összefüggések rávilágítanak a bibliai ember létfeladataira is: élő, eleven képként a teremtő Isten „médiumává” kell válnia, egyszerűen: ahol az ember, ott az Isten! Az ember tehát Krisztushoz való kapcsolata szerint tükrözi Isten dicsőségét.

Végül Isten dicsősége *minden teremtményre* vonatkozik. Az ember a körülötte lévő teremtett világot észleli és azt egészen konkrétan érzékszerveivel megragadja. A környezetében „fellépő” valóságokat látja, hallja, ízleli, szagolja és tapintja. Ekképp szerez a tapasztalat útján tudomást róluk, ezúton fogja fel őket. A hívő ember ezen túlmenően a körülötte szétterülő valóságokat nem csupán a különbözőségek sokaságának ismeri fel, vagyis olyan tőle többé-kevésbé idegen dolgoknak, melyek valamilyen formában a rendelkezésére áll(hat)nak, hanem teremtményként, vagyis annak a Teremtőnek ajándékaként, akinek ő saját maga is létét köszönheti. Isten dicsősége megmutatkozik a *teremtett világban*, a természetben, mindenekelőtt azért, hogy az embert az Istennel való

³ LEPAHIN VALERIJ, *Ikon és ikonikusság* (Katekhón Monográfiák, 1), Budapest 2010, 35.

⁴ PAVEL FLORENSZKIJ, *Az ikonosztáz* (ford. KISS ILONA), Budapest 2005, 32.

⁵ ERICH ZENGER, *Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen*, in WILHELM BREUNUNG - HANSPETER HEINZ (szerk.), *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, Freiburg 1985, 36–60, 44; lásd még UŐ, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, Stuttgart 1983, 84–96.

kapcsolatra szólítsa meg. Isten dicsőségének ezen a szinten elsősorban kommunikatív jellege van.

A személyek közötti kommunikáció ennek a világnak a tér-időbeliségében csak akkor lehetséges, ha létezik egy „köztes”, egy olyan köztes, amely az egymással kommunikáló partnerek számára az egymásért való „jelenválóságot”, „jelenléte” lehetővé teszi.⁶ Ez a köztes az a hely, ahol a kommunikáció lezajlik: az emberek az anyagi valóságon keresztül – amely közöttük, mint szellemi szubjektumok, lények között létezik – kommunikálnak egymással. A teremtés Isten és ember között van, és a kettőjük közötti kapcsolatuk számára „köztes”-ként szolgál. A világ tehát közegül szolgál az Isten és az ember közötti kommunikáció számára. Isten és ember ugyanazt a teremtést használja saját maga kifejeződéseként. Éppen ebben mutatkozik meg a látható teremtett világ méltósága. Isten felől tekintve a világ tulajdonképpen istenségén belüli önközlésének a folytatása; Isten látható önkifejeződése. A világ azonban nem oldódik fel Istenben, hanem Isten önközlésének „helyévé” válik. Isten szabad akaratából kilép lényegének megközelíthetetlen világosságából, kilép saját magából, hogy kapcsolatba bocsátkozzék teremtményeivel. A világ tehát „szentsége” Isten önkinyilatkoztatásának (s ugyanakkor az ember önközlésének is, ami azonban számunkra ebben az összefüggésben kevésbé fontos).

Isten kinyilatkoztatása és jelenléte számunkra embereknek csak közvetve, közvetlenül nem lehetséges.⁷ Isten tehát embereken és eseményeken keresztül mutatkozik meg ez embernek, mégpedig úgy, hogy nem rongálja meg sajátosságát egyiknek sem: az ember nem szűnik meg ember maradni, és az illető történelmi esemény sem szűnik meg emberek által véghez vitt eseménynek maradni. Azonban Isten önközlésének „helyévé” válnak.

Isten jelenválóságát tehát szimbólumokon keresztül valósítja meg. A szimbólum nyelvi struktúrája nem informatív, még csak nem is argu-

⁶ KARL RAHNER, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, in *UÖ, Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 395–408; MICHAEL KUNZLER, *Az egyház liturgiája* (ford. SZABÓ KATALIN), Szeged 2005, 45–48.

⁷ HERBERT VORGRIMLER, *Sakramententheologie* (Leitfaden Theologie, 17), Düsseldorf 1992³, 19–23.

mentatív, hanem narratív,⁸ de nem olyan értelemben, hogy valamit leír, vagy elmesél, hanem rámutat egy olyan találkozási pontra – vagyis arra, ami valójában a szimbólum lényege –, ahol két jelenvalóság egymással találkozik. A szimbólum a jelenbe sűrűsödött örökkévalóság nyelvén szól az emberhez, jelezve kilátásba helyezett jövőjét, és ezért mindig is *autoimplikatív* és *performatív*, azaz magában zárja a szemlélő személyét, akit egy bizonyos affinitás – sajátos kötődés és vonzalom – kell jellemezzen, ugyanakkor pedig ezt a megszólított személyt változásra, megtérésre, elmélyülésre sarkallja. A szimbólum megszólító funkciójában tehát az embert az Istennel való találkozásra hívva (*convocare*) kihívás elé állítja (*pro-vocare*) és önmaga felülmúlására (*e-vocare*) szólítja fel. Isten az emberért a szimbólum méreteire „zsugorodik” össze, s így a szimbólum – anélkül, hogy megszűnne az immanencia szerves részének lenni – ikonná növekszik, gazdagodik, nevezetesen egy olyan valósággá, amely egyben „ablak” és „ajtó” az örökkévalóságra.⁹ Mint ablak az ember számára az érzékeletti, ontologikus megismerésnek az eszköze, mint ajtó pedig megnyílik a Szent hozzánk való érkezésére. A szimbólum másképp kifejezve az immanens profanitás és transzcendens Szent találkozási „helye”, a valóság egy olyan ontológiai „rése”, amelyen keresztül az „evilág” és a „túlvilág” átölhelheti egymást. A szent jelenlétével megszenteli a profán, földi perspektívából pedig a profán a szent dicsőségének ruhájába öltözik. A szimbólum csak e találkozás révén jön létre, illetve másképp fogalmazva a szimbólum tanúsítja e találkozás létrejöttét.

A szimbólum következtetésképp az epifánia, pontosabban a hierofánia, a teofánia helye. A szimbólum továbbá egy időben a tagadás és az igenlés helye: a profán világ tagadja pusztán immanens jelentőségét, létfontosságát, a szent pedig parúziájával, megjelenésével igent mondva a profánra önmagán túlmutató erőt kölcsönöz neki. A szimbólum tehát hidat épít két különböző (érzék-) világ között: a kimondható és a kimondhatatlan, az élet és a hit, tapasztalat és kinyilatkoztatás között.¹⁰ A

⁸ LEONARDO BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1976, 15–18.

⁹ V. LEPAHIN, i. m., 37.

¹⁰ NORBERT WEIDINGER, *Symbole, Rituale und sakramentale Handlungen: Didaktische Aspekte. Sakramentale Symbol-Zeichen – mehr als willkommene Dekoration*, in HELMUT

szimbólumban a megmutatkozó transzcendens – s ez szintén a szimbólum szükségszerű velejárója – a szemlélődő számára továbbra is megragadhatatlan marad, vagyis a szó szoros értelmében nem válik olyan empirikus valósággá, hogy róla közvetlen tapasztalatot szerezhethénk.¹¹ A szimbólum érzékelhetővé, s nem láthatóvá teszi a szentet. A valóság többdimenziójú voltának köszönhetően az empirián túli „láthatatlan-háttérbeli” valóság az érzékekkel észrevehető „látható-előtérbeliben” testi, anyagi formát ölt,¹² természetesen anélkül, hogy ezzel a dologi valósággal identikus lenne.

A liturgiában 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 arculttá válva az Istentől való szólás ajándékával bír, *élő, szent, Istennek tetsző áldozatul* (Róm 12,1) adjuk oda neki, hisz a „keresztény teste által beszél”¹³. Arcunk a láthatatlan tekintetének látható tükrévé válik.¹⁴

A Fiú által Isten jövője már jelen van a teremtet világban.¹⁵ A megtestesült Logoszból, az Atya Fiában, aki Krisztus, látható formát ölt Isten dicsősége (vö. Jn 1,14), az ember pedig arra kapott meghívást, hogy részesedjék az Isten által Krisztusban feltárt dicsőségben (vö. Róm 8,18.20.30; 2Kor 3,18; 4,4–6). Az „élet csak akkor válik valódi életté, ha az formáját az Istenre való pillantásból fogadja el”¹⁶, a liturgia pedig, mint

HOPING - BENEDIKT KRANEMANN - STEPHAN WAHLE - NORBERT WEIDINGER, *Heil erfahren in den Sakramenten* (Theologische Module, 9), Freiburg - Basel - Wien 2009, 154–206, 177.

¹¹ KÖRPICS MÁRTA - P. SZILCZI DÓRA: *Miért kommunikáció, miért szakrális?*, in KÖRPICS MÁRTA - P. SZILCZI DÓRA (szerk.), *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 1136, 18.

¹² FRANZ-JOSEF NÖCKE, *Általános szentségtan* (ford. VARGA B. JÓZSEF), in THEODOR SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, Budapest 1997, 195–233, 218.

¹³ Uo. 39.

¹⁴ JEAN-LUC MARION, *Gott ohne Sein* (ford. ALWIN LETZKUS), Paderborn - München - Wien - Zürich 2014³, 44.

¹⁵ WOLFHART PANNENBERG, *Rendszeres teológia II* (ford. GÖRFÖL TIBOR), Budapest 2006, 294.

¹⁶ JOSEPH RATZINGER, *A liturgia szelleme* (ford. HELLER GYÖRGY), Budapest 2002, 15.

„Isten dicsőségére vetett tekintet”¹⁷ arra való, hogy ezt a „pillantást közvetítse, és úgy adjon életet, hogy az Isten tiszteletét szolgálja”¹⁸.

A transzcendens, az „innen túli Egészen Más” az immanensben „testet ölt”; az, aki az érzékszervi modalitásokon kívül van „otthon”, a *tulajdonába* (Jn 1,11) érkezik. 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, amely azzal kezdődik, hogy Isten felragyogtatja dicsőségét. A dicsőség és a szépség ugyanazt az isteni kisugárzást jelöli csupán más-más szempontból: Isten részéről dicsőségnek, az ember részéről pedig szépségnek nevezzük. Isten a szépségben lényegében magára ölti a „dicsőség ruháját”.

A szép – mint Isten dicsőségének evilági láthatósága – az a tér, amelyben a transzcendens és az immanens valóság a Lét hatóerejében drámai módon összeütközik, amelyben az ember kontingens létét megtapasztalja. A szép felhívja az ember figyelmét vertikális irányultsága. A szép érteti meg ugyanis az emberrel, hogy saját maga mércéje nem önmaga, hanem az a jó és igaz, amely a szépen keresztül megmutatkozik. A szép révén az egyén tehát az *apriori* objektív Lét üzenetével találkozik, azzal a transzcendens Léttel, aki magát igaz- és jóként nyilatkoztatja ki. A szép nem az egyén szubjektív projekciójának tükörképe, hanem az a tükör, amelyben az ember a természetéhez tartozó istenképiséget szemlélheti. Ezért a széppel való találkozás ambivalens érzéseket kelt az emberben: egyszerre vonz és taszít, egyszerre elbűvöl és felráz, egyszerre gyönyörködtet és felriaszt, egyszerre megnyugtat és változást követel. Az ember a szép fényében egy másik, transzcendens világot érintve valós önmagával találkozik. Ezért a szép mindenekelőtt felkavarja az embert.

A pusztá tárgyak és azoknak külső látszata még nem jelent jelenvalóságot. Senkinek sem jutna eszébe, hogy egy dologról azt állítsa, hogy jelen van, hanem legfeljebb azt, hogy létezik, itt van. A jelenlét mindig is

¹⁷ Uő, *A világ és az ember képe a szent zenében* II (ford. TÖRÖK JÓZSEF), in *Magyar Egyházzene* 4 (1996/1997), 131–137, 131.

¹⁸ Uő, *A liturgia szelleme*, 75.

egy relációt feltételez,¹⁹ egy bizonyos szintű kapcsolatot két létező között. Aki tehát jelenlétről beszél, egy lélegzetvétellel kapcsolatról is szól. A kapcsolat szükségszerű velejárója pedig a jel, ugyanis jeladás útján jön létre a kapcsolat. Az Isten és az ember közötti interperszonális kommunikáció mégis hétköznapi tárgyakon, megszokott dologi valóságokon, földi eseményeken keresztül zajlik.

A szentségi jellegű tárgyak esetében egy két-irányú megközelítésre lehetünk figyelmesek. Az örökkévalóságból maga Isten közeledik a földi valósághoz, s jelenlétének tárgyává teszi. Ezzel kiemeli azt az őt körülvevő környezetéből, mindegy elkülöníti azt más hasonló jelenségek sokaságától, áradatától. Ez a kiemelés azonban metafizikai jellegű, a hétköznapiit ugyanis úgy különíti el a mindennapitól, hogy az nem mindennapi és egyszerre hétköznapi marad – vagyis a futó pillantás nem fedez fel, nem talál benne semmi különöst, de még az aprólékos, beható, részletekbe menő és tüzetes vizsgálat sem (legyen az kémiai vagy fizikai analízis) sem volna képes semmi különöst, illetve változást feltárni benne.

A másik oldalról pedig az ember közeledése észlelhető. Ő már látható változásokat eszközöl. Sőt ezeknek a változásoknak semmi más jelentőségük nincs, mint a figyelemfelkeltés. A transzcendens által megszentelt evilági valóság, azaz a szentég önmagában véve – amint az imént kifejtettük – semmivel sem lenne megkülönböztethető közvetlen környezetétől, ezért az ember szertartással, rítussal veszi körül, külső figyelemkeltő ornamentumba öltözteti fel a meztelen hétköznapi. A hétköznapra törpült túlvilági immáron az evilági ünnepi ruhában díszeleg, azért, hogy az evilági hétköznapi később a mennyei dicsőség kegyelmi ruhájában ragyoghasson. Tágabb értelemben azt is mondhatjuk, hogy az ember kialakítja a kultusz²⁰ terét, vagyis azt a „rögzített és rendszere-

¹⁹ PIERRE CLAVERIE, *Mic tratat despre întâlnire și dialog* (ford. MONICA BROȘTEANU), București 2015, 88–90.

²⁰ Bővebben e témáról lásd RICHARD SCHAEFFLER, *Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in RICHARD SCHAEFFLER - PETER HÜNERMANN, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament* (QD 77), Freiburg - Basel - Wien 1977, 9–50; Uő, *Kultur und Kult. Vortrag anlässlich des 50jährigen Bestehens der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz*, in *Liturgisches Jahrbuch* 41 (1991), 73–87; DIÓSI DÁVID, *Identitásfaktor: kultusz. Zsákutca*

zett formát”²¹, amelyben a közösség Isten és az ember közötti vallásos élménye megvalósul.²² Ahhoz, hogy a kultusz terében Isten jelenre vonatkozó parúziája az ember számára megvalósulhasson, nemcsak az Isten által e találkozásra kiválasztott, illetve kijelölt „helyet” díszíti körül, hanem igyekszik olyan más természeti anyagokat is bevonni, amelyek ezt a találkozást előkészítik. Konkrét példaként hadd álljon itt a szentmise. Az isteni kiválasztás privilégiumában részesített kenyér és bor mellett az ember más természetből származó dolgokat, anyagokat is bevon a liturgiába, mint pl. a tömjént, de említhetnénk a virágokat, sőt a liturgikus ruhákat is.

Befejezésképpen három olyan veszélyről szeretnék pár szót ejteni, amely nagyban megnehezít(het)i a világunkba érkező Istennel való kommunikációt a liturgikus cselekményben:

1. Mivel az Istennel való kommunikáció a liturgiában – ha úgy tesszük – banális, hétköznapi, megszokott, önmagában véve semmi különlegességet nem mutató dolgokon keresztül zajlik, könnyen megeshet, hogy az ember átsiklik ezek felett. Ennek két oka is lehet: Hadd említsük elsőként a „hit szemének” hiányát. Nem szükséges ezt a kifejezést feltétlenül teológiailag „túlterhelnünk”. Talán helyesebb volna az ember nyitottságáról beszélni, vagyis arról, hogy az ember kész Istennek megnyílni. Hisz – ha jól meggondoljuk, a „hit szemének” éleslátása azért még elég homályos. Másik okként az elfásult hitet lehetne említeni, amely maga után vonja a rítusok ritualizálódását, a szertartásoknak élettelen, rutinszerű végzését. Ilyenkor a liturgia szimbólumrendszerét az a veszély fenyegeti, hogy elsilányosodik, leértékelődik, azaz többletértékének vonzerejét por lepi be. A megszokás kelepccéjébe esett és lelki „szedentarizmusban” szenvedő ember már nem érzékeli Isten jelenlétét a „pillanatban”.

vagy kihívás?, in MARTON JÓZSEF - OLÁH ZOLTÁN - KOVÁCS F. ZSOLT (szerk.), *Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a papságról*, Budapest - Kolozsvár 2010, 207–216.

²¹ GÜNTHER LANCKOWSKI, *Kult*, in *LThK* 6 (1961³) 659–660, 659.

²² PETER EBENBAUER, *Kult*, in ALBERT FRANZ - WOLFGANG BAUM - KARSTEN KREUTZER (szerk.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 2003, 241–243, 241.

2. Második veszélyként a szép „tetszővé” való sorvasztását említhetjük. A liturgia a szubjektivitás, az interszubjektivitás, valamint az objektivitás szféráit magába foglaló háromdimenziós paradigma szerint történik,²³ következtetesképp egy olyan történés, amelyben a szubjektum másokkal együtt találkozik egy rajta kívülálló és őt megszólító objektív valósággal. Említettük már, hogy ez az őt megszólító valóság kihívás elé helyezi az egyént. Sőt mi több változásra, megtérésre szólítja fel, vagyis egy olyan folyamatra, ami az ember számára fájdalommal, lemondással jár. Mindezek olyan követelmények, melyekkel korunk „pozitív társadalma” nem szívesen néz szembe. Ezért inkább az *event*-et kedveli, vagyis egy olyan formátumú „ünneplést”, amely a fennemlített három dimenzióból a főhangsúlyt az elsőre téve, a harmadikat – esetünkben a transzcendens valóságot – pedig teljes egészében kizárva (illetve legfeljebb alibiként felhasználva), kimondottan az önmaga körül körhintázó szubjektum szolgálatában áll. Az itt megmutatkozó „higiénizált”, Istentől „sterilizált” szép – a „tetszetős” csupán az igazi, isteni szépnék az olcsó utánzata,²⁴ amely csak arra jó, hogy a szubjektum élményigényét kielégítse. A „tetszetős” hullafoltos tükrében az ember végül is csak önmagával találkozik.

3. Harmadik veszélyként álljon itt kortársainknak a virtuális valóságba való menekülése. A virtuális valósággyártás korában élünk. Ebben az önalkotás és az önkeresés nárcizmusától csillogó, mélység nélküli, felszínességet istenítő világban, melyben a „szeretet halott”²⁵, s a szép is csupán az „önerotika” szubjektivizmusában obszcén pornográfiaként fetreng, az intimitásmentes kirakat-lét lett maga a Lét, s annak lényegében minden aspektusa. Csak a látható felszín számít. A sima, törés nélküli, mélység-lopta, sík, s a szemünk számára könnyedén kitapintható külcsín a fontos.²⁶ Életerünket újabban rengeteg olyan jóvágású arc nél-

²³ PETER CORNEHL, *Erlebnisgesellschaft und Liturgie*, in *Liturgisches Jahrbuch* 52 (2002), 234–253, 252–253.

²⁴ PHILIPP HARNONCOURT, *A túlvilág jele. Miért kell a liturgiának „szépnék” lennie?*, in *Praeconia* 6 (2011), 28–32, 29.

²⁵ SVEN HILLENKAMP, *Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit*, Stuttgart 2009.

²⁶ BYUNG-CHUL HAN, *Die Errettung des Schönen*, Frankfurt a. M. 2015.

küli²⁷ és megannyiszor arcátlan „zombik” lakják be, akiknek a virtuális világ felitta emberi személyiségük identitását és testi határait. A testet információvá alakították át.²⁸

Itt „küszködik a szív egy olyan világ testében, amely a testet gyűlöli”²⁹. Ebben az eleven és lebilincselő „realisztikus” *illúzióbirodalomban*³⁰, melyet messzemenően a *látványcivilizáció*³¹ és az *önimádat*³² ural, az „én” a kozmosz galamblelkű „oroszlánkirálya”, aki kesztyűs kezű kényúrként a „te” értékkénti létét majdhogynem kétségbeesetten, szinte istenfélelemszerűen bitorolja. Tudniillik a „te” az „én” számára azáltal válik értékesé, ha az ego ünneplésének színterén az „egyediként” fellépő – kisminkelt – „én”-t *like*-olja. Ebben pseudo-ontológikus hiperrealitás-univerzumban, amelyben a tényleges valóság és a virtualitás közötti határvonal eltűnt, a valóság és virtualitás szétválaszthatatlanul szétterül kortárs-életterünkben. A láthatóba „tűzijátékként kilőtt” képek, jelek, szimulakrumok³³ – eredetiség nélküli, mesterségesen kialakított képmá-

²⁷ „Manapság a számítógépes kommunikáció kikapcsolja az ember fizikai arcát a kommunikáció folyamatából. A komputer monitorok, fejhallgatók és adathűzők mögé rejtik a lélek ablakait. Még a videokonferenciák is csupán szimulálják a szemtől szembeni találkozást, s csupán reprezentációját vagy látszatát adják a valódi találkozásnak. A felelősség s a privát testek közötti legközvetlenebb, meleg kapcsolat elsődleges forrása az élő, nem reprezentált arc. A másokkal való közvetlen fizikai találkozás nélkül etikánk is elsovad. A szemtől szembeni kommunikáció, az emberek közötti testi kapcsolat hosszú távú melegséget és lojalitást jelent [...]. Az arc (face) az elsődleges interface, sokkal alapvetőbb minden más mechanikus közvetítésnél. A fizikai szemek azok az ablakok, amelyek a bizalom közelsége felé megnyílhatnak. Az emberi arc közvetlen tapasztalata nélkül az etikai tudatosság összezsugorodik, s a durvaság nagyobb teret kap.” (MICHAEL HEIM, *A kibertér erotikus ontológiája* [ford. SAJÓ TAMÁS], in *Replika* 39 (2001/1), 197–213, 209.

²⁸ M. HEIM, *i. m.*, 202.

²⁹ NICHITA STĂNESCU, *A Gecsemáné-kertben* ([În grădina Ghetsimani] (ford. KISS SZUSZÁNNA) (<http://ujnautilus.info/nichita-stanescu-versei>)

³⁰ CHRIS HEDGES, *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, New York 2009.

³¹ MARIO VARGAS LLOSA, *A látványcivilizáció* (ford. SCHOLZ LÁSZLÓ), Budapest 2014.

³² VÖ. CHRISTOPHER LASCH, *Az önimádat társadalma* (ford. BÉKÉS PÁL), Budapest 1984.

³³ JEAN BAUDRILLARD, *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, London - Brooklyn (New York) 2009⁷; UŐ, *Simulacra and Simulations*, in UŐ, *Selected Writings* (szerk. MARK POSTER), Stanford (CD) 1998, 166–184. (<http://faculty.humanities.uci>.

sok lévén – már nem referálnak semmire, hanem önmagukat jelentik,³⁴ következésképpen saját, a tényleges, valós valóságtól „emancipálódott”, autonóm valóságuk van.

Mindannyian érezzük, hogy ez a világ mennyire idegen a kultusz számára. A liturgia ontológiai helyszíne ugyanis a realitás, annak kézfoghatósága. A liturgia konkrét cselekvéstere arról tesz tanúságot, hogy Isten, aki a kultusz ikon-ablakán az örökkévalóságból „újra” „megtestesül”, valóságunknak nemcsak egy (akár elvileg, akár gyakorlatilag nélkülözhető) része, hanem a véges realitásban megjelenő Végtelen, aki evilági túlvilágiként, transzcendens immanensként és a „legvalóságosabb Valóságként”³⁵ ellátogat hozzánk. Az ember istenképisége, amely Isten dicsőségéből táplálkozik, s ugyanakkor Isten dicsőítését szolgálja az ember valós és sajátos hivatására hívja fel figyelmünket. Nevezetesen arra, hogy az egyedüli valóságosnak a megjelenítője legyen a világban és ezen képmási megjelenítésben felépítse a valódi-valóság kultúráját, amely nem a látszatra, hanem a Létre épít, s amely nem akar az „én” illuzórikus „realitásának”, hanem annak valódi – azaz Istenben való – beteljesedésének a színterévé válni. Ebben a realitásban rejlik az a lehetőség, mely a valósággal szemben ontológiai primátust élvez,³⁶ hiszen csak az ebből a valóságból kierielt jövő reális, s nem képzelődés, képzelgés, hogy ne mondjam fantazmagória.

edu/poster/books/ Baudrillard,%20 Jean%20-%20Selected%20Writings_ok.pdf); Uő, *Die Simulation*, in WOLFGANG WELSCH (szerk.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 153–162.

³⁴ ROPOLYI LÁSZLÓ, *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*, Budapest 2006, 98.

³⁵ HANS KÜNG, *Christsein*, München - Zürich 1975⁵, 74.

³⁶ EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 289–292.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Erények vagy értékek? A teremtett világ megőrzésének egy lehetséges értelmezése*

1. Bevezetés

A teremtett világ, mint az emberre bízott környezet, felelős használatának, valamint az abban található egyedülálló értékeknek az újabb generációk számára való megőrzése és fontossága az elmúlt két és fél évtizedben egyre többször kerül említésre. Ez a megállapítás különösen igaz annak az alapvető társadalmi igénynek a fényében, hogy az emberhez méltó élet „jelenleg biztosított” körülményeit megtartva, azt folyamatosan fejlesszük: még értékesebbé, pontosabban még emberhez méltóbbá tegyük. Azonban az ún. „jelenleg biztosított” kifejezés tartalma lényegesen különbözik az egyes földrészekben, országokban, városokban és egyéb településeken. Korántsem tekinthetünk úgy a teremtett világra, hogy mindenütt azonos, vagy ténylegesen „emberhez méltó” életminőség tapasztalható. A „fenntarthatóság” és a „fejlődés” tehát relatív fogalom az életminőség szempontjából. A Katolikus Egyház emberképe a bibliai teremtés elbeszélésén, és annak teológiai tartalmán alapszik, amelynek középpontjában az ember áll. Ez az, amiért a teremtett világ megőrzésének kérdése csakis az emberi személy és életének értékére alapozottan értelmezhető. Ez az emberi élet eviágon integráns együttműködésben kell, hogy legyen az emberi közösséggel és annak környe-

* Készült a *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Orange, CA) és a *Pázmány Péter Katolikus Egyetem Laudato si' Intézetében* (Budapest - Székesfehérvár). A kutatás a KAP 18-53018-3.6-JÁK projekt keretében valósult meg.

zeti adottságaival; a fogantatás pillanatában megteremtett lelke által pedig nyitott az Istenre. A kérdés teljeskörű vizsgálata így magában foglalja a természeti környezet, a társadalom működése – beleértve az azon belüli ellátó rendszereket –, a jogrendszer, és az erkölcs területét is.

Az Egyház Tanítóhivatala tehát nem lehet semleges a globális fenntarthatóság területén, hiszen a teremtett világot Isten az emberre bízta, hogy művelje és őrizze azt (*Ter* 2,15). Mindennek fényében nem véletlen az a sajátos gondoskodó felelősségtudat, amely Ferenc pápa 2015. május 24-én kelt *Laudato si'* kezdetű enciklikájában megnyilvánul. A dokumentum az ember és a teremtett világ rendezett kapcsolatának előmozdításának területeit és a jelenleg létező problémákat elemzi.¹ Mivel az ember és környezetének kapcsolata szorosan kötődik az embernek és a teremtő, megváltó és életető Istenhez való viszonyulásához, így a kérdéskört visszatérő módon megtaláljuk az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai között, különösen az Egyház társadalmi tanítása témakörében. Ilyen átfogó előzményei Ferenc pápa enciklikájának, a Szt. VI. Pál (1963–1978), Szt. II. János Pál (1978–2005) és XVI. Benedek pápák (2005–2013) általi állásfoglalások. A *Populorum Progressio* kezdetű enciklika (1967. március 26.)², az *Octogesima Adveniens* kezdetű apostoli levél (1971. május 14.)³, a *Redemptor Hominis* kezdetű enciklika (1979. március 4.)⁴, a *Centesimus Annus* kezdetű enciklika (1991. május 1.)⁵, és a *Caritas in Veritate* kezdetű enciklika (2009. június 29.)⁶ a legfontosabb mérföldköveket jelentik, amelyek lényeges tartalmi hatással voltak a Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájára. Nem feledkezhetünk azonban meg Szt. II. János Pál pápának az Orvosi Világszövetség 1983. október

² PAULUS VI, Enc. *Populorum Progressio* (26 mart. 1967), 34: AAS 59 (1967), 274.

³ PAULUS VI, Litt. Ap. *Octogesima Adveniens* (14 mai. 1971), 21: AAS 63 (1971), 416–417.

⁴ IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptor Hominis* (4 mart. 1979), 15: AAS 71 (1979), 287.

⁵ IOANNES PAULUS II, Enc. *Centesimus Annus* (1 mai. 1991), 38: AAS 83 (1991), 841.

⁶ BENEDICTUS XVI, Enc. *Caritas in Veritate* (29 iun. 2009), 51: AAS 101 (2009), 687.

29-én tartott XXV. Általános Ülésére írt leveléről⁷, valamint az 1990. évi⁸ és a 2010. évi Béke Világnapjára írt pápai üzenetről sem⁹. Nem áll szándékunkban tételes listát bemutatni a további – jelentős – egyházi megnyilatkozásokról, de ehelyütt mindenképpen utalnunk kell a környezetnek és a fejlődésnek szentelt úgynevezett Riói Deklarációra (1992. június 14.)¹⁰; az Ázsiai Püspöki Konferenciák Szövetsége által, az ökológiai krízishelyzet vonatkozásában 1993-ban kiadott állásfoglalásra; a Japán Püspöki Konferenciának az élet tiszteteléről közzétett nyilatkozatára (2000. január 1.); az Amerikai Egyesült Államok Katolikus Püspöki Konferenciájának a globális klímaváltozást elemző dokumentumára (2001. június 15.); a Bolíviai Püspöki Konferenciának a környezettel és az emberi életkörülmények fejlődésének lehetőségével foglalkozó lelkipásztori levelére (2012. március 23.); és a Halki Csúcstalálkozó (Isztambul) nemzetközi felelősség és ökológiai fenntarthatóság témájában kiadott zárónyilatkozatára (2012. június 20.).

Ebbe a folyamatba illeszkedik az Integrált Emberi Fejlődés Előmozdításának Dikasztériuma létrehozása az Apostoli Szentszék szervezetében és az a sajátos feladat, amit mind az ökológiai, mind a társadalmi és az emberi méltóság alapján biztosítandó jogok területén végez. A Dikasztérium kérésére dolgozta ki a Pázmány Péter Katolikus Egyetem *Laudato si'* Intézete azt az egyetemi szintű mesterképzési programot, amely nemzetközi együttműködésben alkalmas a fenntarthatóságnak a bölcsészeti tudományterületen való átfogó – önálló szakként történő – képzésére, a Katolikus Egyház erkölcsi tanítására alapozva (teológiai, történelmi, gazdasági, szociológiai, jogi, ökológiai, biológiai, fizikai, és folyamatelemzési modulokat is tartalmazva). Ugyanezen Intézet 2017 őszétől immár a harmadik nemzetközi konferenciáját rendezi Rómában a legelismertebb szakértők és eredményeik bemutatásával, az illetékes

⁷ IOANNES PAULUS II, *Address to the 35th General Assembly of the World Medical Association* (29 oct. 1983), 6: AAS 76 (1984), 394.

⁸ IOANNES PAULUS II, *Message for the 1990 World Day of Peace* (1 ian. 1990) 1: AAS 82 (1990), 147.

⁹ BENEDICTUS XVI, *Message for the 2010 World Day of Peace* (1 ian. 2010) 8: AAS 102 (2010), 45.

¹⁰ *Rio Declaration on Environment and Development* (14 iun. 1992), Principles 1, 4, 15.

Dikasztériummal együttműködve a globális fenntarthatóság számtalan aspektusáról.¹¹ Ferenc pápa megfogalmazását követve:

„Az emberi környezet pusztítása nagyon komoly dolog, nemcsak azért, mert Isten az emberre bízta a világot, hanem azért is, mert az ember saját élete olyan ajándék, amelyet védeni kell a pusztulás különböző formáitól. [...] A valódi emberi haladásnak erkölcsi jellege van, feltételezi az emberi személy tiszteletét, de a természeti világra is oda kell figyelnie, és figyelembe kell vennie minden létezőnek a természetét és kölcsönös kapcsolódását a dolgok rendjében, a kozmoszban.”¹²

2. A *Laudato si'* enciklika által tárgyalt kérdéskörök

Ferenc pápa enciklikája a fenntarthatóság összes jelenlegi lényegi kérdésére rámutat. Ez kiterjed a környezetszennyezés problémájára, amit a használat és a leselejtezés „kultúrája” kifejezéssel ír le (13–16. arts.); a klímaváltozásra, beleértve a feltehető okokat, és a prognosztizálható következményeket (17–26. arts.); a vizekre, mint az élethez szükséges egyik alapfeltételre (27–31. arts.). A kérdés jóval összetettebb, mint magának a globális klímaváltozásnak az általános kezelése, hiszen például Irak pálmaligeteinek jelentős területe megsemmisült a második öböl-háború első időszakában (2003–2006), ami jelenleg is zajló sivatagosodási folyamatot, valamint az iraki mezőgazdaság összeomlását eredményezte.¹³ A Szentatya beszél a természeti különbözőségekről – az állat és növényvilág – fokozatos ritkulásáról és mindennek a hatásairól (32–42. arts.); de hangsúlyosan szól az emberi életminőség hanyatlásáról és a társadalmak széttöredezéséről (43–47. arts.). Ez utóbbi nem túl gyakran tárgyalt kérdés a szekuláris kutatások körében, mivel ott az „életminőség” és a „társadalmi koherencia” kifejezések más jelentéstartalmat

¹¹ *Third Symposium on Global Sustainability*, Róma, 2019. október 1–3.

¹² FRANCISCUS, Enc. *Laudato si'*, Art. 5.

¹³ SZUROMI SZABOLCS ANZELM, *Protecting and Developing Values – an Interpretation of Encyclical Letter Laudato si'* (American Engineers Forum on Sustainability: Technical and Engineering Challenges of Addressing the United Nations Sustainable Development Goals, Pittsburgh, PA, 2018. november 1.).

nyertek az elmúlt három évtizedben. Az emberhez méltó életkörülmények biztosítása – mint azt már korábban is jeleztük – kontinens és országhatároktól függetlenül, miközben a társadalom egységes közösségi természetét – a családra, mint alapsejtre épülő természetes szerkezetet – újabb és újabb mesterségesen létrehozott – a klasszikus kategóriáktól és értékektől elforduló – alapelvekkel törekszenek módosítani a szekuláris államokon belül. Ferenc pápa kifejezett formában érinti a világszintű egyenlőtlenséget (48-52. arts.), amely alapvető gátja mind a fenntarthatóságnak, mind a fejlődésnek, és éppen az egyenlő emberi méltóságból fakadó emberhez méltó körülmények biztosításának erkölcsi kötelezettségével áll érelentétben. Ezen a területen is fontos megjegyezni, hogy míg 2018 végére New York Államban a szegénységi ráta jelentős javulásáról számoltak be a szakértők (26%)¹⁴, addig az „arab tavaszt” követő politikai stabilitását visszanyert Egyiptomban a munkanélküliségi ráta 81%-ra emelkedett.¹⁵ Végezetül a Szentatya – bár értékeli a különböző fórumoknak a tevékenységét, a felsorolt problémák megoldása tekintetében – a társadalom működésére legnagyobb befolyással rendelkező illetékes vezetők túlságosan is gyenge válaszaival hívja fel a figyelmet (53–49. arts.).

3 Érték

Posztmodern korunkban bevett kifejezéssé vált, hogy a klasszikus kategóriák szétesésének időszakát éljük, amikor a stabil kikristályosodott hagyományos értékek háttérbe szorulnak.¹⁶ Ahhoz, hogy az értékről (*pretium*) és az értékesről (*pretiosus*) adekvát módon beszéljünk, szükséges megvizsgálnunk, hogy mit is nevezünk értéknek, és mit is tartunk 'értékesnek'. Az érték fogalmának megjelenési formáiként a következő értékhozó területeket és fogalmakat tudjuk felsorolni: a kultúrát,

¹⁴ CRISTINA CONTRERAS CASADO (Harvard University) előadása uo. (2018. november 1.).

¹⁵ SZUROMI SZ. A. (Pittsburgh, PA, 2018. november 1.).

¹⁶ Uő, *The Epoch of Crisis of the Classical Categories*, in VIZI E. SZILVESZTER - KUCSERA TAMÁS GERGELY (szerk.), *Europe in a World in Transformation* (Conference at the Hungarian Academy of Sciences, 14th-16th December 2006), Budapest 2008, 165–171.

ami a legszűkebb emberi közösségtől a legtágabbig meghatározza a közösség tagjainak – történelemben letisztult – önazonosságát; a filozófiát, ami eredeti jelentésében a bölcsesség szeretetét és tiszteletét, így a marandó tudást jelenti; a vallást, amelynek hívó gyakorlása az Istenbe vetett hit és cselekményei, a hit fényénél tudományos rendszerbe foglalt művelése pedig a teológia. A történelem folyamán értéket nyert fogalom a szabadság. A 21. század embere számára talán idegenül hangzik, de a szabadságra sokáig nem tekintett az emberi személy valódi értéként. Éppen a büntetés-végrehajtás története mutatja meg számunkra, hogy a szabadságtól való megfosztás, mint tényleges büntetés – nem mint átmeneti állapot a bűncselekmény elkövetésének megállapítása, vagy a szankció végrehajtása előtt – csak a 18. század derekára kerül át az európai büntetőjogba.¹⁷ Hasonló módon fokozatosan alakul ki az evillági javak értéként való kezelése (amely a 15. századtól összekapcsolódik a kereskedelem, a bankok kialakulásával), ahogyan az egészsége is. Ugyan már a 11. században komoly fejlődésnek indul az európai orvostudomány¹⁸, de a célja nem az egészség mint érték megóvására, vagy helyreállítására irányult, hanem a személy munkára való alkalmassá tételére, valamint a járványok megelőzésére. A lényeges változást itt is 18. század vége – 19. század eleje hozza meg.¹⁹ A társadalmi értékek között kell említenünk az igazságosságot, az emberhez méltó szociális rendszereket (amelyek különösen az Egyház – azon belül a szerzetes- és lovagrendek – által nyújtott szervezett formáival jelennek meg a 12–13. századtól, és párhuzamosan épülnek ki mellettük az állami ellátó rendszerek a 17. századtól), és az emberek életéhez szükséges feltételek folyamatos javítása, amely a két világháború katasztrófájával szemben megszülető pozitív érték a szekuláris társadalmon belül. Az állam- és jogtudomány tekintetében értéként tartjuk számon az emberi jogok első és további generációit, az emberi méltóság tiszteletét – amit a Katoli-

¹⁷ MEZEY BARNA, *A börtönügy a 17-19. században. A börtön európai útja*, Budapest 2018; vö. Uő., *Régi idők tömlőei – Büntetések, börtönök, bakók*, Budapest 2010.

¹⁸ DANIELLE JACQUART, *The Introduction of Arabic Medicine into West. The Question of Etiology*, in Uo., *La science médicale occidentale entre deux renaissance (XII^e-XV^e s.)* [Variorum Collected Studies Series CS, 567.], Aldershot 1997, III/186–195.

¹⁹ KAPRONCZY KÁROLY (szerk.), *Az orvostörténelem századai*, Budapest 2010.

kus Egyház az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett mivelta alapján értelmez –, és a közösség javát. Végül értékként tekintünk az ökológia egyensúlyra, a vízre, az ételre és az energiára²⁰, illetve mindarra, amit a teremtett környezet az ember számára nyújt.

A felsoroltak jól mutatják, hogy amikor értékről és annak megőrzéséről beszélünk korunkban, a globális fenntarthatóság szempontjából, annak alapja az emberi élet, az élet minősége, és az ehhez szükséges – teremtett vagy ember által létrehozott – külső feltételek. Tehát a fenntarthatóság középpontjában mint érték maga az ember áll.²¹

4. A „klasszikus” és a „fejlődő” értékek viszonya az erényekhez

Feltehető a kérdés, hogy vajon miért tekintünk valamit „klasszikus értéknek”. Pusztán a történelemben való kikristályosodása miatt tartjuk annak, vagy mélyebb – stabilabb – alapja készítet minket erre? A válasz az érték – értékes kifejezés (*pretium – pretiosus*) késői kialakulásában keresendő. A 18. század végéig az érték kifejezés nagyon ritkán jelenik meg a filozófiai vagy teológiai szóhasználatban. Helyette az erénytanal találkozunk, amely az ókeresztény szerzők – sztoikus hatás alatt álló – biblikus alapokon nyugvó írásainak tartalmát foglalják egységbe Petrus Lombardus (†1160) és a skolasztika virágkorának értelmezése alapján. Az érték így az erények egy csoportjának együttes megnyilvánulását jelentette. A francia forradalom (1789–1799)²² előzményeként megjelenő, és a felvilágosodásban testet öltő új eszmék²³, különösen pedig a Denis Diderot (†1784) francia filozófus és Jean le Rond d’Alembert (†1783) francia matematikus által megszerkesztett *Enciklopédia* (1751–

²⁰ HERIBERTO CABEZAS, *Water – Food – Energy (Sustainability: on a social, legal, political and environmental basis – Conference of the Catholic University Partnership, Esztergom, 2019. május 11.)*.

²¹ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *Sustainability and Ethical Protection of Human Dignity* (Second Symposium on Global Sustainability, Roma, 2018. október 2.).

²² OLIVER BÉTOURNÉ - AGLAÏA I. HARTY, *Penser l'histoire de la Révolution française, deux siècles de passion française*, Paris 1989.

²³ DANIEL BREWER, *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*, Cambridge 2008.

1752) szerzői jelentős kritikát gyakoroltak az Egyház erénytanára.²⁴ Ennek korai 19. századi ellenhatásaként kerül át és válik uralkodóvá a teológiai szóhasználatban az érték kifejezés, amely az erények szilárd alapján áll.

A „klasszikus értéket” tehát annak az erényeken nyugvó eredete teszi maradandóvá. Éppen ezért szükséges, hogy az értékről az erényekre fordítsuk a figyelmünket, mivel a Teremtőtől az emberre ruházott feladat teljesítéséhez – „gondozza és művelje” –, ezek tűnnek biztos erkölcsi támpontnak. Az erények közül az igazságosságot, a mértékletességet és a lelki erősséget már Marcus Aurelius (†180) a Római Birodalom megingathatatlan pillérjeinek tartotta, amelyek az embereket szolgálják.²⁵ A további erények: az állhatatosság, a béke, a hit, hűség, a józanság, az önmegtartózkodás, a szelídség, a türelem, és a vallásosság. Az okosságot, igazságosságot, és a lelki erősséget közösen sarkalatos erényeknek nevezzük. Szt. Ágoston szavai szerint: „Az erény nem más, mint erkölcsös viselkedés összhangban emberi természetünkkel.”²⁶

Aquinói Szt. Tamásnál már a skolasztikus erénytan letisztult rendszerét olvashatjuk, amelyet „erény-etikai” rendszernek is nevezhetünk Jay Budziszewski professzor megfogalmazását követve.²⁷ A *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 4-ben megtaláljuk az erények általános meghatározását²⁸, az I-II, q. 58, a. 4-5-ben az erkölcsi és az értelmi erények közötti viszony kerül mindkét szempontból (*moralis, intellectualis*)²⁹, míg az I-II, q. 61, a. 2-3-ban a sarkalatos (*cardinalis*) és a legfőbb (*principalis*) erények kerülnek kifejtésre.³⁰ Hasonló módon, az I-II, q. 62, a. 1 külön tár-

²⁴ DENIS DIDEROT – JEAN LE ROND D’ALEMBERT (szerk.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, I-XXVIII. Paris (kiegészítő kötetei: I-V. Amsterdam 1776–1777; név- és tárgymutatója: I-II. Paris 1780).

²⁵ MARCUS AURELIUS, *Meditationes*, I. 15–16 (ford. GEORGE LONG), Danbury/Connecticut 1980³, 195–198.

²⁶ S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, II, 19: *Patrologia Latina*, 32. col. 598.

²⁷ JAY BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas’s Virtue Ethics*, Cambridge 2017.

²⁸ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, II: *Prima Secundae* (Biblioteca de autores cristianos), Madrid 1955, 357.

²⁹ Uo. 379–381.

³⁰ Uo. 396–398.

gyal a teológiai erényekről³¹; az I-II, q. 63, a. 1-2-ben az emberi természetben adott (*naturalis*) és készségként meglévő (*habitualis*) erényekről beszél.³² Ezt a sort zárja az I-II, q. 65, a. 1, ami az erkölcsi erények egymáshoz való kapcsolatát összegzi.³³ Az erény tehát az értelem (*mens*) jó képessége (*qualitas*), amely által az egyén helyesen (*recte*) él, és amely Isten műve az emberben³⁴, de – ellentétben a Szt. Ágostonnak tulajdonított, valószínűleg Petrus Pictaviensis-től (+1205) származó meghatározás tartalmával³⁵ – szükséges hozzá a mi együttműködésünk (*consensus*).³⁶ A konkrét személy együttműködési képessége alapján megvalósuló cselekedet lehet jó – ha az erény meghatározza az akaratot –, de rossz is, ha a gyűlölet vagy büszkeség miatt nem válik a cselekedet alapjává.³⁷ Szt. Tamás megállapítja, hogy az erkölcsi erények nem feltétlenül kötődnek egymáshoz, annak ellenére, hogy az erkölcsi erények néha bizonyos cselekmények megtételére ösztönzik az embert. Ennek tükrében az ember képes mindössze egy erényből fakadó cselekményeket megvalósítani, anélkül hogy azokkal a cselekedeteivel más erényekben is gyarapodna. Jól látható tehát, hogy minden egyes erény gyakorlatban történő megjelenéséhez szükség van a személy körületekintő és felelős egyedi döntésére. A felelős döntés által megalapozott erényes cselekedetek együttese hozza létre a megalapozott értéket (*pretium*).

³¹ Uo. 402–403.

³² Uo. 407–410.

³³ Uo. 418–420.

³⁴ I-II, q. 55, a. 4: Videatur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet, *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, II, 357.

³⁵ *Patrologia Latina* 211, col. 1041.

³⁶ I-II, q. 55, a. 4, Respondeo n. 6: Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quae vero per nos aguntur Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, II, 358.

³⁷ I-II, q. 55, a. 4, Respondeo n. 5: Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, II, 358.

Aquinói Szt. Tamás érvelése kellően alátámasztja a lényegi különbséget a „klasszikus” – erényekre épülő – értékek, valamint az azokra a történelem során ráépülő – közvetve erényeken nyugvó – „új értékek”, és az erényeket nélkülöző, értékként feltüntetett, vagy annak leírt „új értékek” között. Míg a második – az erényektől közvetve függő – kategória „ideiglenes értéknek” is nevezhető, addig a harmadik – az erényekkel össze nem egyeztethető – mindössze csak nevében hordozza az „érték” megjelölést. Ez utóbbi kategória így nem valóságos érték, mindössze az erény nélküli emberi akarat eredménye. Ahhoz, hogy egy „új érték” stabilitásáról beszéljünk elengedhetetlen, hogy „klasszikus értéken”, azaz végső soron az erényeken alapuljon.

5. Következtetések

A teremtett világ megőrzése és védelme a valódi értékek védelmén kell, hogy alapuljon. Ilyen értékek: az *emberi élet*, az *emberi életminőség*, és az *emberi életminőség külső feltételei*. Ez azonban azonnal felveti azt a kérdést, hogy milyen szintű életminőséget szükséges védenünk, hiszen egyszerre szembesülünk az emberi életminőség hanyatlásával, az emberhez méltó körülmények kontinens-, régió-, országfüggő tartalmával, és egyes területeken a minőségi fejlődéssel (vö. globális egyenlőtlenség). A fenntarthatósági folyamatok tervezésénél és kezelésénél tehát figyelemmel kell lenni arra, hogy globális szinten különböző fejlettségi szintű ökológiai, társadalmi, jogi, műszaki, stb. rendszereket találunk, azaz a fejlesztést és a fenntarthatóságot egyidőben – eltérő arányban – szükséges biztosítani. Ügyelni kell a korlátozott környezeti és energiaforrásokra is, valamint arra a tényre, hogy a jogi-, szociális-, egészségügyi-, stb. rendszerek túl lassan követik a változásokat. Mindez jól mutatja, hogy értékes lehetőségeket és időt veszítünk el saját rendszerünkön belül, amely nem a jelenlegi méretű és szerkezetű emberi közösség helyzetének kezelésére alakult ki. Ahogy a Római Birodalom hanyatlását is elsődlegesen a Róma és környéke ellátására és működésére kidolgozott rendszernek a nagykiterjedésű, birodalmi szintű, tovább már nem terhelhető állapota okozta, úgy a mai kulturális, szociális, jogi, stb. rendszer a 11. századi egyetemi képzés és a skolasztika időszakának ered-

ményein születik meg. A fokozatosan önállósodó tudományágak és területek, valamint az államszerkezet változásai, az erényeken nyugvó klasszikus értékek egyre pontosabb meghatározása, a földrajzi felfedezések (és velük a lakott területek számának és a lakosságnak a folyamatos bővülése), az új tudományos eredmények, a mezőgazdasági és az ipari technológiák fejlődése, az egészségügy jelentőségének a növekedése, a műszaki fejlődés és a teremtett világ egyre tágabb és részletesebb megismerése leírja azt az ívet, amellyel az emberiség az érett középkortól, a modern koron keresztül elérkezett a posztmodern időszakba. Ez utóbbi időszak elérte a 11. századi alapok tágításának határait, azaz bizonyos szempontból hasonlítható a Római Birodalom hanyatlásának elhúzóódó időszakához; másfelől elvi szinten szakított az erényekre épülő klasszikus értékrenddel, mint az egész emberiségre kiterjedő alapelv rendszerrel.

A teremtett világ megőrzéséhez és a fenntarthatóság biztosításához a posztmodern időszakot meghatározó eszméáramlatok nem adnak adekvát – a megoldást elősegítő – választ, hiszen nem a tényleges értékek védelmét tekintik alapvető célnak. A tényleges – adekvát – választ a klasszikus – erényekre épülő – értékek középpontba történő visszahelyezése jelenti, amely az embernek a teremtésben Istentől elnyert feladattal valósítja meg. Ez az alapelv lehetőséget teremt egy összehangolt, multidiszciplináris – kritikus és tárgyilagos – helyzetkép összeállítására, amelyben feltárható a teremtett környezetben és az emberi társadalomban működő különböző folyamatokon belüli eddig még ki nem aknázott lehetőségek. Így összeállításra kerülhet a klasszikus értékek által körülhatárolt, többszörös indikátorokból álló algoritmus, amely kiküszöböli a létező összetett rendszer gyenge pontjait.

Ehhez azonban szükségünk van új – egyszerűsített, hatásos – rendszerekre, amelyek az Istenre nyitott emberre, a társadalom emberhez méltó igényeire, és a környezet megőrzésének együttes komplexitására épülnek. Ferenc pápát idézve: „A humánökológia elválaszthatatlan a közjó fogalmától, attól az alapelvtől, amely központi és egységesítő szerepet játszik a társadalometikában.” A közjó pedig nem más, mint „azoknak a társadalmi életfeltételeknek az összessége, amelyek mind a

csoportoknak, mind az egyes tagoknak lehetővé teszik, hogy teljesebben és könnyebben elérjék tökéletességüket.”³⁸

³⁸ FRANCISCUS, Enc. *Laudato si'*, Art. 156.