

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA



MIKLOS VETŐ	L'amour pour des frères
ROLAND TAMÁS	'Tremendum' or 'Fascinosum'? Religion as the Basis of Culture in René Girard's Mimetic Theory
LEVENTE BALÁZS MARTOS	Foundations of a Theology of Ecology in Romans 8? A New Way of Communication in Creation
PÁL OTTÓ HARSÁNYI OFM	Common Roots of the Care of Creation and Family Ethics. Second Part.
GERGELY BAKOS OSB	Nicholas of Cusa and Phenomenology
TIBOR BARTÓK SJ	Louis Lallemant's Mysticism

VETŐ MIKLÓS
A testvéri szeretet

TAMÁS ROLAND
Tremendum vagy fascinosum?
A vallás mint a kultúra alapja René Girard
mimetikus elméletében

MARTOS LEVENTE BALÁZS
Az ökoteológia alapjai a Róm 8-ban?
A kommunikáció új útjai a teremtésben

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM
A teremtésvédelem és a családética közös gyökerei
(Második rész)

BAKOS GERGELY OSB
Nicolaus Cusanus és a fenomenológia

BARTÓK TIBOR SJ
Louis Lallemant és misztikája



Sapientiana

11. évfolyam 2018/1

TARTALOM

Tanulmányok

VETŐ MIKLÓS

A testvéri szeretet 1

TAMÁS ROLAND

Tremendum vagy fascinosum?

A vallás mint a kultúra alapja René Girard mimetikus elméletében 17

MARTOS LEVENTE BALÁZS

Az ökoteológia alapjai a Róm 8-ban?

A kommunikáció új útjai a teremtésben 31

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

A teremtésvédelem és a családetika közös gyökerei (Második rész) 48

BAKOS GERGELY OSB

Nicolaus Cusanus és a fenomenológia 64

Szerzetesség

BARTÓK TIBOR

Louis Lallemand és misztikája 82

Recenziók

HOVÁNYI MÁRTON

Török Csaba: Írás és Hagyomány.

Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre 103

ANDRÁS SZABOLCS

Ulrich Wilckens – Walter Kasper: Felhívás az ökumenére.

Úton a keresztények egysége felé 105

FÜZES ÁDÁM	
Klemens Armbruster – Matthias Mühl (szerk.): A diakonátus teológiája	107
TÓTH BEÁTA	
Christina M. Gschwandtner: Marion and Theology	109
SOMOS RÓBERT	
Vassányi Miklós: Hitvalló Szent Maximos teológiája. Értelmezési kísérlet történeti összefüggésben	111
LÉVAI ÁDÁM	
Nicolaus Cusanus: A hit békéje	114
BAKOS GERGELY OSB	
Michael Edward Moore: Nicholas of Cusa and the Kairos of Modernity. Cassirer, Gadamer, Blumenberg	115
KÉK EMERENCIA	
Janet E. Smith – Christopher Kaczor: Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel	117
BAÁN IZSÁK	
Marco La Loggia – Émile Pécheul: Ezek ám a terapeuták! A sivatagi atyák lelkivezetése	120
SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP	
Basil Cole OP – Paul Conner OP: Teljes kereszténység. A megszentelt élet teológiája	122
NOBILIS MÁRIÓ	
Bernhard Meuser – Nils Baer: YOUCAT bérmakönyv	123
BAKOS GERGELY OSB – PETRES LÚCIA	
Reginaldus Thomas Foster – Daniel Patricius McCarthy: Ossa latinitatis sola ad mentem Reginaldi rationumque. The Mere Bones of Latin according to the thought and system of Reginald	125
Főiskolánk életéből	
2018. február – július	129

A testvéri szeretet¹

VETŐ MIKLÓS

Abstract

According to the Kantian moral law one ought to consider all human beings as an end. Christ teaches that we should love our neighbour. Naturally we love only those who are related to us by blood. The extension of the condition of neighbour to all human beings requires a moral feeling. This arises only from the recognition of the others as our brothers, children of our common father.

Keywords: *brother, neighbour, moral feeling, common father, love.*

Kulcsszavak: *testvér, felebarát, morális érzék, közös atya, szeretet.*

I. HOGYAN LESZ A MÁSIK EMBERBŐL TESTVÉR?

A közös élet alapelve a közjó. Mondhatni, lényegében ebből vezethetők le az emberek egymás iránti kötelességei és viselkedésformái. Arisztotelész kifejezésével élve a közjó tetteinknek nemcsak hatóoka, hanem céloka is. Az azonban még magyarázatra szorul, hogyan változik át a hatóok ténylegesen célokká. Más szavakkal: a közjó ideálja hogyan válhat az emberi cselekvés mozgatórugójává? Döntéseink erkölcsi elvéből hogyan születik meg szándékaink tényleges kimenetele?

Ez a kérdés úgy önthet metafizikai formát, ha elgondolkozunk azon, vajon megérthető-e az ember embersége nem elvont metafizikai fogalomként, hanem konkrét valóságként. Minden ember Isten képére teremtetett. Minden ember értelemmel és szabadsággal rendelkezik. Az emberek értelmes és szabad

VETŐ MIKLÓS filozófus; a Poitiers-i Egyetem professor emeritusa, az Académie Catholique de France, az Accademia Peloritana dei Pericolanti és az Institut Jean-Marie Lustiger tagja, a Magyar Tudományos Akadémia Köztudományi Osztályának külső tagja; miklos.veto@neuf.fr

¹ Az eredeti szöveg megjelent: Miklos Vető: L'amour pour des frères, *Archivio di Filosofia* 84 (2016/1–2) 213–224. Közzététel a szerkesztő, Francesco Valerio Tommasi szíves engedélyével.

létezők, s mint ilyenek, elengedhetetlenül mások akaratának és cselekvésének szándékos céljává válnak, azoknak pedig szeretetet és tiszteletet érdemlő és követelő személyekként kell tekinteniük rájuk. Az egyes emberek egyenlősége abból adódik, hogy metafizikai értelemben mindnyájan az emberi lényeg egy-egy önálló elemét alkotják, amely az értelmes és szabad létező lényege. Más szavakkal minden ember lényegénél és természeténél fogva megkövetelheti, hogy önmagában való célként tekintsenek rá. Joga van hozzá, hogy senki se kezelje eszközként, hanem kizárólag célként. Az embereknek ebből az elidegeníthetetlen, minden mást meghaladó jogából adódóan kellene igazságnak uralkodnia köztünk. De uralkodhat-e valóban igazság a világban? Az igazság racionális és egyetemes elv, ám önmagában nem rendelkezik hatékonysággal. A közjóhoz szemlátomást egyedül igazságosság szükséges, annak racionális tökéletessége azonban nem elegendő ahhoz, hogy valóban gyakorolható legyen. Ahhoz, hogy az emberek közös életét ténylegesen az igazságosság határozza meg, szeretetnek kell vezérelnie azt. A szeretet fogalma pedig az ember mint alany újragondolását, az egyenlőségre szánt emberek egyetemességének újraértelmezését vonja maga után.

Ahhoz, hogy az igazságosságot kiemeljük a hatástalanságból, a tehetetlenségből, először meg kell tekintenünk egy részleges és részrehajló paradigmát, amely a továbbiakban kiterjeszhető és bővíthető. Minden kor és minden társadalom tapasztalata mutatja, hogy szeretetünk csak olyan személyek és kis csoportok, egyének és több egyén felé lehet hatékony, akik hozzánk közel állnak. A távolság tiszteletet szülhet, de semmiképpen sem válhat az érzelmek, a szeretet mozgató elvévé. Azok iránt táplálunk szeretetet, akik közel vannak hozzánk elsősorban fizikailag, de átvitt értelemben, spirituális vagy lelki szinten is. Krisztus ezt a közelséget szándékozik általánossá tenni minden ember között. Megparancsolja a felebarát szeretetét, e felebarát pedig bárki lehet. Sajátosan filozófiai szemszögből ezt a felebarátot nevezhetnénk „testvérnek”, testvériség alatt pedig érthetjük azt a nemes érzést, amely erőt és életet ad az elvont értelemben vett egyenlőségnek. A testvérrel vér szerinti kötelék van köztünk: szorosabban és szó szerinti értelemben családi vérségi kapcsolatok révén, általánosabb értelemben törzsi, nemzeti szintű vérségi kapcsolatok révén. Az, hogy közösségünk vagy akár az egész emberi közösség minden tagja iránti, tettekben megnyilvánuló jóindulattal, hatékonyan munkálkodjunk a közjóért, a *testvéri* szeretet attitűdjét feltételezi. E testvéri szeretet mechanizmusait és mozgatórugóit tanulmányozva megérthetjük, hogyan múlható felül az értelmes létezők egyenlőségének absztrakciója, miközben az egymás iránti szeretet hatékony egyetemessé válása felé tartunk.

2. AZ ERKÖLCSI ÉRZELEM VÁLTOZATAI

Az erkölcsfilozófia bizonyos területe kimondottan a meglévő és az elvárt dolgok közti réssel foglalkozik. Pontosabban: aszerint beszélhetünk erkölcsről, amilyen mértékben a másokkal szembeni cselekvés elvei nem leírások, hanem előírások. Az erkölcsi kérdések nem kijelentő, hanem felszólító módban hangzanak el; nem arra irányulnak, amit akarunk és amit teszünk, hanem arra, amit akarnunk és tennünk kéne. Természetesen az erkölcsfilozófia nem elégedhet meg azzal, hogy kötelességeket határoz meg; azzal is foglalkoznia kell, hogyan fordítható át a kötelesség valós tényré. A felebarátaink iránti egyetemes törvény szerint kellene akarnunk és cselekednünk. Valóban képesek vagyunk erre? Az egyetemes parancs az egyéneket célozza, adott embereket, az ember pedig véges, az idő és a tér keretei közé szorított létező, melyek meghatározzák és korlátozzák akarátát. Mindenesetre nem mennyiségi jellegű elrendeltségről van szó, amely csupán határokat szabna hatáskörének. A végesség nemcsak cselekedeteim lehetőségeinek korlátoltságát jelenti a másik emberrel szemben, nemcsak a felé irányuló szolgálataim mennyiségi mértékét határozza meg. Azt, hogy milyenek kéne lennem, nem szabad úgy ábrázolnunk, mintha kisebb értéke lenne annál, ami valójában vagyok. Azt is megmutatja – és főként azt –, hogy az emberi szubjektivitás, melyhez a parancs szól, nemcsak gyenge és elégtelen ahhoz, hogy megfeleljen a másik ember igényeinek, hanem önmagába fordul, s így elfordul a másiktól, a többiektől. A geometria kifejezéseivel élve a másik embertől nemcsak vízszintes távolság választ el minket, hanem énünk centripetális ereje is szembenállást támaszt köztünk. A szubjektivitás, az én mintegy nehézkedésként funkcionál. Saját lényem sötét mélységei felé vonz, s ezzel eltávolít nemcsak a többi szubjektumtól, hanem hatékony szembenállási viszonyt állít közénk. Hogyan védekezhetünk e szembenállás ellen, vagyis hogyan változtathatjuk „odafordulássá” az „elfordulást”?

Önmagunk felé irányulni amolyan természetes dolog: a jó értelemben vett önszeretet nyilvánul meg benne, a saját kedvtelésünkre és érdekeinkre irányuló természetes hajlam, amely jobb esetben félreteszi mások érdekeit, ám gyakran meg is sérti azokat. A természetes önszeretet felett aratott győzelem metafizikai mechanizmusának klasszikus példáját, igazi paradigmáját mutatja Kant elmélete a *tiszteletről*. A kategorikus imperatívusz megköveteli, hogy az ember az erkölcsi törvényhez igazodjon, mégpedig magáért a törvényért. Ugyanakkor természetes módon nem teszünk meg efféle érdektelenséget cselekedeteink alapelveinek. A törvény absztrakt elv csupán, ezért érdektelenül engedelmesskedni neki mintha ellenkezne az erkölcsi szubjektivitást mozgató erővel.

Ugyanakkor – és ez az értelem kérdése, mégpedig Kant fogalmai szerint a gyakorlati értelemé – az ember tiszteletet tanúsít önmagában és önmagáért az erkölcsi törvény iránt. A tisztelet intellektuális érzelem, és mint ilyen, az erkölcsi szillogizmus harmadik alkotóelemét testesíti meg. A kategorikus imperatívuszot megjelenítő szillogizmust adott helyzetben minden más szillogizmushoz hasonlóan három dolog határolja: az alany, az állítmány és a kopula. A gyakorlati szillogizmus alanya az erkölcsi törvényhez való igazodás magáért a törvényért. Állítmánya az adott helyzetre való alkalmazás egy másik ember felé, érdektelen igazodás alapján. „Természetes módon” ez az alkalmazás lehetetlennek látszik, mert ellenkezik az emberek önző önszeretetével. A tisztelet csodálatos jelenléte azonban lehetségessé teszi a lehetetlent. A tisztelet ellenállhatatlan állásfoglalás az erkölcsi törvény feltétlen mindenekfelettsége mellett, szemben minden aggóval és érdekemmel. Kant meghatározása szerint a tisztelet annyi, mint „tudatában lenni egy értéknek, amely előítéllettel (Abbruch) viseltetik önszeretetémet iránt”.² Természet szerinti érzékenységünk miatt fordulunk el mindentől, ami nem mi vagyunk, hogy önmagunk felé fordulhassunk. Ezt az ösztönös irányultságot csakis egy *másik*, szintén az érzékekhez köthető valóság védheti ki és fordíthatja át az „önmagunk felé fordulásból” a „másik felé fordulásá”. Ebből adódik a filozófusok és a teológusok számtalan kísérlete arra, hogy megalkossák az erkölcsi érzelem elméletét, pontosabban az emberi természet különböző fokozatait, melyek a felebarát felé indítanak bennünket.

A tisztelet az erkölcsös akarat és cselekvés e szükségszerű érzelmi mozzanatának paradigmáját jelenti. Kant kijelentésében ez az megelőző érzelem nem a szeretet, hanem sokkal inkább az igazságosság területén helyezkedik el. Ettől még a tiszteletről szóló tanításban valósul meg az, amire sokan törekedtek: összefoglalja annak az akaratnak és cselekvésnek lehetőségét és megvalósulását, amely túlmutat önmagamon, és a másakra irányul. Ugyanakkor nagy különbség van a Kant-féle tisztelet és az erkölcsi érzelemről szóló legtöbb elmélet között. A kritikai filozófiában ennek az intellektuális érzelemnek szándékolt célja az erkölcsi törvény, amely egyes emberre lebontva is egyetemes törvény. Ezzel szemben a XVIII. századi angol moralisták különböző tanításai – mint például a legfrissebb, Scheler-féle fenomenológia – a másik ember iránti szeretetünk mechanizmusát igyekeznek feltárni és kielemezni; azt, ahogyan egyéni szinten önmagunkból kilépve a másik felé fordulunk az ahhoz kapcsolódó

² IMMANUEL KANT: *Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Oeuvres Philosophiques 2*, Pléiade, Paris, 1985, 260 (Akad. Ausg. iv 401 n 2); magyar kiadás: IMMANUEL KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett, Budapest, 1998.

egyének, szándékolt tárgyak szintjén. Valójában a szándékolt objektum nem jelent radikális különbséget. A tiszteletre való jog egyetemessége tényleges egyetemességgel, az erkölcsi érzület materiális egyetemességével áll szemben különös tekintettel az együttérzésre. Schelerben felmerül a kérdés, hogy vajon létezik-e az emberben valamiféle „ösztön az ember mint olyan felé”.³ Ez a lehetséges materiális egyetemesség nagy áttörést jelent az együttérzésről szóló vitában – erről a magasztos érzésről, mely által megnyílunk a másik ember nehézségei és szenvedései felé. Az együttérzés (kompassió) már a nyelv szintjén is nyitottságot sugall a másokra és arra, hogy *mellé* álljunk. Semmit sem mond az akaratról és a cselekvésről, inkább erőteljes, értelmet meghaladó érzület jelöl, mellyel a másik ember felé közeledem, hogy *osztozzam* fájdalmában. Az együttérzés úgyszólván néma: túlmutat mindenféle megfogalmazáson és meghatározáson. Bár a „fizikai érzékelést”⁴ általánosítja, egyetemessíti, ezt nem tudja magáról. Nem más, mint amolyan ösztönös kilépés önmagunkból, és abból adódik, amit a szeretet eidetikus előtörténetének nevezhetnénk. Természetesen be vagyunk zárva önmagunkba, és vágyunk megőrizni a falakat, amelyek elválasztanak bennünket másoktól. A szeretet – írja egy kortárs amerikai moralista – „érzelmi védelemre állítja hajlamainkat a másik ember előtt [...] lefegyverzi érzelmi védekezésünket, sebezhetővé tesz a másikkal szemben”.⁵ Az együttérzéssel pedig ez a fegyvertelenség ellenállhatatlan erővel jelenik meg, mintha kényszerítve lenne ránk. Ám ez a kényszer vajon belső vagy külső? A kérdés mindenesetre értelmét veszti ennek az áradó érzésnek az intenzív forratagában, melyben a tisztelet érzetének tiszta racionalitása materiális kapaszkodóra lel. A fontos azonban az együttérzés ténye, ezé a készítő lendületé, amely a másikkal való közösségre indít bennünket. Pontosabban éppen az együttérzés az a mozgató erő, amely megkétszerezi a kötelességet, s így lehetővé teszi az altruista akaratot és cselekvést. Mondhatni a természet ajándéka a törvénynek, mindennapi csoda, az erkölcsös cselekvés mechanizmusának mozgatója. Kant magyarázata szerint az együttérzés nem kötelesség. Sokkal inkább természetes érzelem, „indítás arra, hogy megtegyük azt, amit a kötelességtudat önmagától nem lenne képes véghezvinni”.⁶ Az önmagunkra irányulás és a személytelen

³ MAX SCHELER: *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke* 7, Berne, Francke, 1973, 231.

⁴ Vö. SIMONE WEIL: *Cahiers. La Connaissance Surnaturelle, Oeuvres Complètes* VI,4, Gallimard, Paris, 2006, 221.

⁵ JAMES DAVID VELLEMAN: Love as a moral emotion, *Ethics* 109 (1999/2) 361.

⁶ IMMANUEL KANT: *Métaphysique des Moeurs. Oeuvres Philosophiques* 3, Pléiade, Paris, 1986, 752. (Akad. Ausg. VI 457).

törvény, az érzékelés melegsége és az egyetemes erkölcsiség szigorú kettősségén belül az irgalmas gondviselés átjárhatóságot helyezett el: az együttérzés altruista érzületét. Ez az érzület pedig, amely az erkölcsös cselekvés vezérelve, mechanizmusba foglalt része, rendelkezik egy általános, lényegi összetevővel: a *szelidséggel*.

Az együttérzés csodálatos jelensége a törvény boldog beteljesedésének témakörét készíti elő, amely jelentheti e beteljesülés „hogyanjának” áttekintését is vagy annak beteljesülését, amit egyébként nehéz, vagy akár lehetetlen lenne beteljesíteni. Kant szerint „a felebarát szeretetéből” fakad, hogy „jó szívvel (*gerne*) teszünk meg neki bármit”.⁷ „Jó szívvel” azt jelenti, „önszántunkból”, ami az akaratra vonatkozik ugyan, de magában hordozza a könnyedséget, a rendelkezésre állást, sőt, valamiféle örömteliséget is. A múlt századi híres protestáns teológus, Karl Barth pedig általánosítja a Kant-féle *gerne* kifejezést. Az emberi természet „semmihez sem hasonlítható hajlamot hordoz magában embertársaink felé (*Mitmenschen*). Az ember attól ember, hogy szívélyes a többiek felé”.⁸ Első látásra ez a *gerne* vonatkozhat kizárólag a morális cselekvő általános rendelkezésre állására, cselekvése pszichés hangsúlyára. Itt azonban mélyebb dolgról van szó. Azt gondolhatnánk, gyökeresen különbözik az, ha azt tesszük, ami természet szerint lehetetlen számunkra, illetve ha legmélyebb hajlamaink ellenére teszünk valamit. A valódi, a Heidegger-féle ontológiai különbséggel analóg „morális különbség” azonban nem arról szól, hogy megteesszük-e vagy sem a természetes módon lehetlent, hanem arról, hogy a lehetlent valódi beleegyezés nélkül, félelemből vagy haszonelvűségből, vagy pedig önmagáért tesszük-e meg. A *gyakorlati ész kritikájában említett* „jó szívvel” nem az akarat és a megtétel anyagára, hanem azok formájára vonatkozik, vagyis az azokat mozgató szándéokra. A „jó szívvel” minősítésnek semmi köze egy tett materiális véghezviteléhez, hanem csakis ahhoz, hogy milyen lélekkel visszük véghez. Ahhoz pedig, hogy efféle lelkiállapotba kerüljünk, hogy örömmel tudjuk véghezvinni azt is, ami nincs ínyünkre, vagyis azt, ami önszeretetünkkel ellenkezik, szükségünk van valami olyan érzésre, amely elegyengeti, „megszelídíti” a legyőzendő akadályokat, az énünkben jövő természetes ellenkezést. Ahhoz, hogy az akarat vonzódni kezdjen ahhoz, ami önmagában nem vonzó, netán visszata-

⁷ IMMANUEL KANT: *Critique de la Raison Pratique. Oeuvres Philosophiques* 2, 709 (Akad. V, 83); magyar kiadás: IMMANUEL KANT: *A gyakorlati ész kritikája*, 2. jav. kiadás, Osiris, Budapest, 2004. (ford. Papp Zoltán)

⁸ KARL BARTH: *Kirchliche Dogmatik* III/2, 2. éd., Zollikon, Zürich, 1959, 335. Erről lásd még Gene Outka értekezését: GENE OUTKA: *Agape. An Ethical Analysis*, New Haven, 1972, 222.

szító számára, valamiféle szelídségnek kell betakarnia és átjárnia tárgyát, hogy legalább átmenetileg megváltozzon szándékának irányultsága.

Természetesen mindenhol ott van egyfajta egyszerű, alapvető szelídség a minket körülvevő dolgokban, amelyek felé természetes módon fordulunk. Ráadásul az erkölcsös cselekvés sajátos szelídsége azokban a dolgokban is megtalálható, amelyek természetük szerint nem vonzóak, nem nyűgöznek le, vagyis nem kedvesek számunkra. Természetes módon önzők vagyunk, az erkölcsös cselekvés sajátos szelídsége pedig eloszlik azon akarások és aktusok között, amelyek nélküle keménységet, erőszakot, hitvány énközpontúságot mutatnának és gyakorolnának. A természet szintjén a szelídség feladata, hogy a termékenység altruista műve felé terelje az embereket. A költő „a szeretet mézédességéről” beszél,⁹ a szeretet azonban altruista teleológiával „helyezte minden élő szívébe a fajfenntartás *szelíd* vágyát”¹⁰ túl és keresztül az egyéneken, akiket efféle vágy mozgat. A szelídség ugyanis felülmúlja az érzések alapvető szintjét, hogy átjárja és áthassa a magasabb szférákat, ahol erények és erkölcsi parancsolatok bontakoznak ki és kerülnek át a gyakorlatba. Az elszigetelt egyén természetes közömbösségét, bizalmatlanságát, rendetlen vágyakozását „az érzelmeinket teljes mértékben átjáró barátság édessége”¹¹ győzi le. Az evangéliumi parancsok megkövetelte engedelmességgel, az istenszeretethez való igazodással szemben állnak a természetes ember hajlamai. Csak a szelídséggel győzheti le őket, melyet a kegyelem áraszt ki a tőle várt tettekre. Végső soron ez a téma még a politikai gondolkodás területén is visszaköszön. Robespierre Rousseau-t olvasva remélte, hogy a forradalom hatására az emberiség visszatér kezdeti ártatlanságának tökéletességéhez egy olyan jövőben, melyben „a testvériség visszanyeri eredeti szelídségét”.¹² A reflexió pedig a testvériség témakörén keresztül igyekszik elmagyarázni az ember mint elvont morális szubjektum átalakulását erkölcsi akarattal és cselekvéssel rendelkező szubjektummá és objektummá.

⁹ LUCRETIVS: *De rerum natura*, II.

¹⁰ LUCRETIVS: *De rerum natura* I. Kiemelés tőlünk, vö. BOROS GÁBOR: *A Szeretet/Szerelem Filozófiája*, ELTE Eötvös, Budapest, 2014, 30. oldaltól.

¹¹ CICERÓ: *Laelius, De Amicitia* XXIII.

¹² Idézi CATHERINE CHALIER: *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Buchet–Chastel, Paris, 2003, 76.

3. SZELÍDSÉG ÉS VARÁZS

A testvériség édessége a testvérek közti szeretet lényegi vonása, valójában központi lényegi jellemzője. Átala ragadható meg az a mozgatóerő, amely az elvből, az általános, elméleti előírásból, a másik ember szeretetéből viselkedésmódot, gyakorlati, hatékony cselekvést formál. Az *eidós* a „másik ember szeretete” aktualizálásának döntő mozzanatát jelenti. Közvetlenül vagy közvetve a testvériség mutatja meg, hogyan mozgósíthatók a közjó érdekében az emberi nem tagjai, illetve egy adott közösség tagjai. Testvérek között a testvériség érzete uralkodik, ez pedig nemcsak a biológiai testvérekre igaz. Lényegében ugyanis végsősoron az terjed ki egyetemes szintre, ami eredetileg természetes szinten helyezkedik el, amit általánosabb szinten a vérségi kapcsolat határoz meg. Először is megnézzük a szelídség hatását és hatékonyságát a *szigorú értelemben vett* testvérek közti kapcsolatban, a családon belül. Ezután pedig megvizsgáljuk e kapcsolat kibővülésének, általános szintre emelkedésének feltételeit, következményeit és jelentését.

Az azonos szülőktől származó testvérek, akik együtt nevelkedtek, akiket kötelek és emlékek ezrei kapcsolnak össze, akár veszekedhetnek és vitatkozhatnak is. Akár meg is gyűlölhettek egymást. Kapcsolatukban mégis megmarad egy erős érzelmi színezet, melynek legfőbb jellegzetessége az „édesség”. Első ránézésre az édesség szemben áll az egyetemes elv megvalósításával. A testvérek érzéseit átjáró, kapcsolatukat kölcsönösen jellemző édesség mintegy a szeretet és a minden ember *egyenlő* szeretetére adott parancs áthágása okának és indítékának tűnik. Természetesen ebben az egyetemességben mindig adódnak szakadások. Elvileg minden ember ugyanannyit ér, mint a többi. Az emberi életben mégis csupa olyan konkrét helyzettel találkozunk, ahol az egyetemességnek ezt az igényét támadások érik. Az angol moralista W. Godwin rámutat az erkölcsi problémára: tegyük fel, hogy egy épület lángokban áll, és csak egy embert áll módunkban megmenteni. Bárkit választhatunk a bent lévők közül, vagy racionális döntés alapján lehet és kell választanunk? Én is ott vagyok a mentők között, és választanom kell Cambrai érseke, a nagy Fénelon, a *Télemakhosz kalandjai* szerzője és egy egyszerű háziasszony között. Az emberiség érdekei megkövetelik, hogy amellettt döntsünk, akinek élete a leghasznosabbnak látszik a közjó szempontjából, ezért a híres Fénelont kellene választanunk. Mit tennék azonban, ha a háziasszony a saját anyám lenne? Ez a tény fenekestül felforgatná az erkölcsi előírás igazságát. Úgy döntenék, hogy az anyámat mentem meg,

és igazam lenne. A filozófus pedig hozzát teszi: „Miféle varázsa van az »enyém« szónak, hogy felborítja az örök igazság szerinti döntést?”¹³

Az egyetlenest az egyedinek alávétő varázs a családi kötelékeken, a vérségi kapcsolatokon alapul. Ez teszi lehetővé – vagy úgy is mondhatjuk, előírja –, hogy átlépjünk a közjó elvén, az univerzalista megfontolásokon. A családi kapcsolat lényegében három alkategóriára osztható: szülő-gyerek kapcsolatra, házastársi kötelékekre és testvérek közti kapcsolatra. A vérségi kötelékek e három *eidosza* közül a testvéri kötelék a legalkalmasabb arra, hogy kibővítsük a szó szoros értelmében vett családon kívül eső csoportokra. Szophoklész *Antigonéja* számára természetesen a testvér egyedi és pótolhatatlan,¹⁴ a testvériség pedig feltétel nélküli kapcsolat, amely minden megfontoláson túl kötelez. Ugyanakkor, bár *Montaigne* szerint „mi sem olyan gyönyörűséggel teljes, mint a testvér szó”,¹⁵ ez a gyönyörűség, vagyis ez az érzelemkitörés korlátlan számú emberre kiáradhat, akik között nincs vérségi kötelék. A testvérek gyengéd érzelmekkel viseltetnek egymás iránt, *Voltaire* szerint pedig „a gyengéddé vált emberek testvéri népet alkotnak”.¹⁶ Az archaikus társadalmakban, például napjaink törzsi közösségeiben a távolabbi unokatestvéreket is testvérnek nevezik.¹⁷ A ház népének tagjait szintén testvérnek nevezzük, beleértve a szolgákat is és mindazokat, akik egy tető alatt laknak, „az estebéd körül összegyűlő közösséget”.¹⁸ Különösen is érdekes és ideillő megállapítanunk, hogy a „testvér” megnevezés emberemlékezet óta túlmutat a természet szerinti rokoní kötelékeken. Krisztus „testvéreimnek” nevezi az apostolokat (Mt 12,49). A keresztény szerzetesi közösségek, de még a szabadkőműves páholyok tagjai is „testvérek”. Ugyancsak felidézhetjük *Rousseau* egy szövegét, melynek címettjei: „drága polgártársaim, vagyis inkább testvéreim”.¹⁹ A meglehetősen keresztényellenes francia forradalom pedig a hasonló jelentésű és napjaink szakzsargonjában elterjedt „szolidaritás” szó

¹³ WILLIAM GODWIN: *Enquiry concerning political justice*, London, New York, 1926, 41., vö. Marcia Baron értekezése: Impartiality and Friendship, *Ethics* 101 (1991/4) 839.

¹⁴ SZOPHOKLÉSZ: *Antigoné*, Európa, 2013, 909–914.

¹⁵ MICHEL MONTAIGNE: *Esszék* I, XXVIII. Jelenkor, Pécs, 2013.

¹⁶ VOLTAIRE: *Zaire*, I,1.

¹⁷ Az Evangéliumok is ebben az értelemben beszélnek Jézus „testvéreiről”.

¹⁸ PAUL VALÉRY: *Suite*, Gallimard, Paris, 1934, 127.

¹⁹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. *Oeuvres* III, Pléiade, Paris, 1964, 115; magyar kiadás: JEAN-JACQUES ROUSSEAU: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól, in Ludassy Mária (szerk.): *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978.

helyett alapelvei között harmadikként a Robespierre számára kedves *testvériség* kifejezést használja.

4. A TERMÉSZETES ÉS A SZABAD

A testvéri állapot általánosabb, sőt, egyetemes kategóriává bővítésének széleségéről és távlatairól szóló bármiféle filozófiai reflexió alapvető problémája a biológiai és a társadalmi szint, vagy ha úgy tetszik, a természetes és a szabad közti kapcsolatban rejlik. A varázs és a szelídség a biológiai szint látszólag háttérbe ejtve képviseli. A testvérek kapcsolatában van egy mély, erőszakos potencia is. A történelemben kísért a testvérgyilkosság, még ha Aiszkhülösz szerint „sosem fakuló szenny” is.²⁰ Nyugat és Kelet krónikái telve vannak halálos kimenetelű testvérharcokkal a koronáért vagy akár egy földdarabért. Emellett a testvér-nővér fenomenológiai esszenciájára a vérfertőzés kísértésének súlyos árnya borul, a szexuális tiltásoké, melyeket úgy tűnik, társadalmunk egyelőre még tiszteletben tart. Valójában az ókortól kezdve homályosan áthallható a házastársi dimenzió dicsérendő jelenléte a testvériben. Elég felidézni, hogy az Énekek énekében, a szexualitás és a spiritualitás közti átjárásnak ebben az egyedi műemlékében a vőlegény így szól a menyasszonyhoz: „húgom, mátkám!” (Én 5,1).

A házastársi köteléknél is jobban hasonlítható a testvéri kapcsolathoz az, ami a barátok között szövődik. A testvéri állapothoz hasonlóan a barátságra sem vonatkozik a monogám házasságra jellemző kizárólagosság parancsa. Ugyanakkor ez a szám szerinti meghatározatlanság – több barátunk is lehet, és egyre növekedhet a számuk – mégis bizonyos elemi határozottsággal jár. Természetesen nem tudnánk megmagyarázni, milyen nyilvánvaló vonásoknak kell meglenniük a másik emberben ahhoz, hogy alkalmas legyen barátunkká válni. Mégis léteznek ezek a vonások, és éppen ezek teszik az emberi nem valamely tagját a barátommá. A moralisták, az írók, sőt, valójában a közös emberi tudat mindig is úgy gondolta, hogy természetes hasonlóság áll fenn a barát és a testvér között. A kissé elfeledett író, Robespierre kortársa, Gabriel-Marie Legouvé szerint „a testvér egy természet adta barát”.²¹ Ez a gyakori, általános hasonlítás közel sem evidens, mondhatni nem mérvadó. A barát horizontja

²⁰ AISZKHÜLOSZ: *Heten Théba ellen*, 668-tól.

²¹ GABRIEL-MARIE LEGOUVÉ: *La mort d'Abel*, Paris, 1800, III, 3.

mindenképpen a testvér, ez a horizont azonban nem adott. Theognis, az öreg költő ezt jobban tudja: a testvér még nem barát, akarva kell azzá válnia...²²

5. A TESTVÉREK KÖZÖS ATYJA

A filozófusok és a teológusok egyre igyekeztek közelíteni egymáshoz a testvér biológiai és a barát szabad kategóriáját. Általánosabban kifejezve azt a mechanizmust próbálták leírni, amely az emberi nem egy egyedét egy másik embertől jövő erő szándékolt céljává teszi. A XVIII. századi moralisták nagyon igyekeztek megtalálni az emberben azt a hatékony érzést, amely együttérzésre indít a másik felé, szeretetre a felebarát iránt. A filozófia pedig nem spórolhatja meg magának, hogy a testvérek természet szerinti kategóriájához forduljon, mely csak úgy vezethető le, ha megnevezünk egy Atyát is. Ebben, akárcsak a filozófiai gondolkodás szinte minden területén, a XVIII. századi empirizmust Kant transzcendentális idealizmusa győzi le, és veszi át helyét, mely szerint egyedül a közös Atya racionális ideáljából vezethető le az emberek közötti testvéri szeretet lehetősége. Ajd pedig két évszázaddal később Lévinas gondolatai a bibliai Atya-figurára tett nyíltabb utalásokkal vetik meg a testvérfilozófiai fogalmának alapjait erkölcsi-metafizikai kategóriaként.

Empiristák és racionalisták egyaránt igyekeztek a felebarát iránti kötelességet érzelmekre átültetni. Ahhoz pedig, hogy az „erkölcsi érzelem” felülmúlja azokat a helyzeteket, ahol a rokonaink iránti „enyém” varázsa érvényesül, minden emberben testvérünkre kell ismernünk. A nagy német írónál, Lessingnél jelenik meg a gyakorlati értelem e követelményének ragyogó elővételezése. Lessing szerint „a filantróp érzület testvéri odahajlás a többi ember felé, és a világ iránti *gyűlöletből* fakad, mely embertelenül bánik az emberekkel”.²³ A testvéri szeretet efféle levezetése, származtatása a világ iránti szenvedélyes gyűlöletből, ahol az embereket még a semleges igazságosság legelemibb követelményei szerint sem kezelik, a költői lélek bravúros drámaiságával fejezi ki az elvont értelemben vett egyenlőség elégtelenségét. Ezt az elégtelenséget pedig Kant múlja felül és gyógyítja meg igazán azzal, hogy a közös Atyából kiindulva megmagyarázza és kiigazítja a testvéri érzületről és a testvér fogalmáról mint szándékolt célról

²² JEAN-CLAUDE FRAISSE: *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris, 1974, 51.

²³ Ld. HANNAH ARENDT: *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, 21. (Barbara Cassin és Patrick Lévy ford.)

alkotott homályos képet. Kant túl szándékozik mutatni az egyszerű „filantróp érületen”, hogy fogalmi alapokat adjon a felebaráti szeretetnek, melyet az „általában véve az ember barátja” fogalom segítségével közelít meg.

Kant a barát-testvér témáját az „ember általában vett barátját”²⁴ tárgyalva kezdi fontolóra venni. Az „emberek barátja” nemcsak minden ember egyenlőségének fogalmát vallja, hanem erre az egyenlőségre „esztétikus tekintettel” és „helyes megítéléssel” tekint, vagyis az érzékelés szintjéről kiindulva. Az érzékelés által osztozik abban, ami a többiekkel történik, mondhatni magára veszi „a többiek életének eseményeit... szeretetből”. Ez a barát pedig nem lehet egy adott emberi lény, hanem az *értelem* egy ideájának felel meg. A tekintet, amellyel minden embernek viseltetnie kellene az egyenlőség, tehát a többi ember felé, csak úgy értelmezhető, ha mindenkire úgy tekintünk, mint „valamiképpen egy univerzális Atya alá rendelt testvérekre, aki mindnyájunk boldogságát akarja”.²⁵

Kant fogalmi intuíciója rendkívüli, ragyogó. Szemlátomást az evangéliumi „felebarát” hűséges megfelelőjét fogalmazza meg. Ugyanakkor a testvériség témája révén – amint Derrida felhívta rá a figyelmet – egyfajta „politikai távlat” is megjelenik benne. A filantrópiát a testvériséggel helyettesítve Kant az erény politikai esszenciáját fogalmazza meg.²⁶ Pontosan ebben látszanak meg a kanti morális metafizika korlátai, amely még a hellenista filozófia nyomdokaiban jár – az pedig sohasem jutott el arra, hogy elvontan gondolkodjon az egyénről, nem is beszélve az egyediről. A testvér elgondolásához az egyenlőség szükséges, de közel sem elégséges feltétel. Ugyanakkor a „testvér” igazsága éppen abban áll, hogy egyedi és egyetlen, mégpedig határtalan sokfélesége ellenére. Kant helyreállítja a testvériség alapvető mozzanatát, tudniillik az egy közös Atyához tartozást, az emberek határozatlan sokasága, a teljes emberi nem azonban egyetlen arctalan sokasága csupán. Az egyetlen Atya racionális ideája felismerhetővé teszi a többiekkel való egyenlőséget, és ennek az egyenlőségnek hatására bizonyos kötelezettséget érezhetünk feléjük, de ez a megszemélyesítés, hiposztazálás még nem képes igazságot adni az egyedi helyzetben lévő testvérnek, vagyis minden testvérnek.²⁷ A könnigsbergi filozófus a testvér kategóriáját az egyetlen közös Atya gondolatából vezeti le. Ha pedig ez az Atya egy rációból

²⁴ IMMANUEL KANT: *Métaphysique des moeurs. Oeuvres* 3, i. m., 771 (Akad. VI 472).

²⁵ IMMANUEL KANT: *Métaphysique des moeurs*, i. m., 771. oldaltól (Akad. VI 472-től)

²⁶ JACQUES DERRIDA: *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris, 1994, 293.

²⁷ A francia forradalom enyhe utalásokat tett bizonyos közös Atyára, végül azonban a testvériség immanens, horizontális jellegének szinte kizárólagos hangsúlyozása elmosta az egyenlőség és a testvériség közti különbséget.

származó idea is, ettől még nincs sajátos, egyedi kapcsolata azokkal, akik belőle származtatják „testvéri” mivoltukat. Egyetlen ember és *a fortiori* egyetlen testvér egyedisége úgy jelenik meg, mint egy hellászi meteora Antigóné panaszában, fogalomná azonban csak az Atya mint Teremtő és a Szövetség megalapítója bibliai képei alapján válik. Ahogy az emberek racionális egyenlősége önmagában nem képes barátta, pontosabban testvérré tenni az embert, úgy a „faji közösség” sem elegendő ahhoz, hogy egyedi személyek kapcsolatát alapozza meg az egyének között.²⁸ Az első emberpár, Ádám és Éva más perspektíva szerint teremtettet meg, mint a többi élő. Nemzetségük nem úgy fakadt fel, mint egy alomnyi kis állat, hanem mint egyedi létezők sokasága. A „rokoni” kötelékek az olyan „testvérek” között szövődnek, akik megannyi egyedi, „további egyediségekkel” rendelkező létező sokaságát alkotják.²⁹

A Kant-féle közös Atya erkölcsi rendjének fogalmával ellentétben az, amiről a zsidó filozófus, Lévinas beszél, ontológiai szinten helyezkedik el. Ez az ontológiai megalapozás pedig a szövetség fogalma alapján hagyható jóvá és erősíthető meg. A Teremtő szövetségre hívta Izrael fiait, ez a szövetség pedig minden emberre kiterjeszhető. Ez a kiterjesztés pedig erkölcsi szinten kerül elgondolásra. Bár ez a szövetség először alászállt, mivel Istentől érkezett az emberekhez, lényeges horizontális elemet is hordoz magában. Túl azon, hogy Istenhez kapcsolja az embereket, egymás közt is összeköti őket. Az emberek közt eredendő kötelék áll fenn: a felelősség köteléke. A másikban meglátom, sőt, megláthatom és meg is kell látnom benne egy Arcot. Ez az Arc emlékeztet engem a másik iránti felelősségemre. Felelős vagyok a másikért, emberemlékezet óta felelős vagyok érte. Iránta való felelősségem megelőzi önmagam iránti felelősségemet, és nagyobb annál. Ez a kötelesség tisztán erkölcsi összetevőkből áll, ugyanakkor egybeesik a paramorálissal, az ontológiaival. A másik iránti felelősség egyfajta „rokonságot” jelent, és „minden választott köteléket megelőző köteléket” képez.³⁰ Más színezettel és erős hangsúllyal ugyan, de egybeesik a testvériséggel, vagyis inkább megalapozza azt.³¹

²⁸ EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini*, Bibliothèque poche, Paris, 1990, 236.; magyar kiadás: Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen; tanulmány a külsőről*, Jelenkor, Pécs, 1999 (Tarnay László ford.). Lévinas értekezése a testvériségről sokat merít Catherine Chaliertől, lásd CATHERINE CHALIER: *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, i. m.

²⁹ EMMANUEL LÉVINAS: *Totalité et Infini*, i. m.

³⁰ EMMANUEL LÉVINAS: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, 232. oldaltól.

³¹ A választást megelőző jelleg, ez a bennefoglalt, de nagyon világos utalás a biológiai szintre még nem kendőzi el a testvér kategória gyengeségeit, nem oszlatja el természetes kettősségét.

6. A TESTVÉRI SZERETET HATÁRAI ÉS HATÁRTALANSÁGA

A testvérek közti szeretetről és annak gyakran megcső, legszorosabb vérségi kapcsolatokon túli kiterjesztéséről szóló reflexió a különféle múltbeli és jelenlegi társadalmakban a természetes és a szabad közti viszony kérdésének horizontján helyezkedik el, és e két összetevő szintézisét a „testvér” értelmezésében és származásában tárgyalja. A kérdés természetesen nem aritmetikai jellegű – nem arról szól, hogy meg kéne határozni, milyen szükséges összetevők határozzák meg a „testvér” kategória kibővített halmazát. Ugyanakkor minden kísérlet a „testvér” fogalom azonos szülőktől származó egyedeként való meghatározásának túllépésére rejtetten – és nem csak rejtetten – felveti azt a kérdést, hogy meddig tart ez a kiterjedés. Először azonban azt kell tisztáznunk, hogyan állítható analógia az „*enyém* varázsának”; majd pedig, hogy hol vannak e kiterjedés határai, vagyis inkább: vannak-e, illetve szükséges-e, hogy legyenek határai.

A határ-határtalanság kérdését először az ontológia szintjén kell megvizsgálnunk, végső kibontakozása pedig az erkölcs és a spiritualitás területén valósul meg. Az atyaság segítségével a „testvér” kategóriát kibővíthetjük anélkül, hogy elválasztanánk elsődleges, biológiai alapjaitól. Az ellenség és a minket gyűlölők szeretetének parancsa révén kérdések merülnek fel a határral és a végső határtalansággal kapcsolatban.

A transzcendentális filozófia és a biblikus látásmódú fenomenológia visszadja a „testvérnek” az őt megillető metafizikai helyet, tudniillik a szülői eredettel való kapcsolatot, melytől teljes létét és lényegét illetően függ. Természetesen ez a szülő lehetne az *anya*, aki a természetes vallásokban és a pszichoanalízisben kiváltságos helyet foglal el. A filozófia azonban az *apa* mellett dönt, mégpedig jó okkal: az apa az anyánál jobban testesíti meg a biológiai és a szabad kikerülhetetlen egységét, melyek közül a szabad biztos elsőbbséget élvez a biológiaihoz képest. Ez elemi szinten igen hiú, majdhogynem bűnös árnyalattal jelenik meg. Egy nő csak adott ideig tartó terhesség során válhat anyává, az idő múlásával fokozatosan. A férfi ezzel szemben adott idő alatt több legitim házasságban meghatározhatatlan mennyiségű gyermeket nemzhet, ugyanígy több ágyassal vagy alkalmi szexuális partnerekkel. Eszerint míg az anya szemszögéből nézve a testvériségben osztozó gyermekek sokaságát szigorúan a természetes határozza

Először Káin jelentette ki mintegy burkoltan: „Talán őrzője vagyok testvéremnek?” (Ter 4,9). Ez az ősi, elemi kiáltás nagyerejű tömörséggel magában foglalja és elővételezi a testvér és a másik ember közti összetett fogalmi viszonyt.

meg,³² az apa felől maga „a természet” oszlik szét meghatározhatatlanul sok utódra, testvérekre és nővérekre. Az ugyanazon anyától született testvérek és nővérek zárt együttese és az ugyanazon apai magból származó testvérek és nővérek nyitott sokasága az életadás anyai és apai módjának biológiai-eidetikus különbségének függvénye. Kétségkívül az anyaságnak is megvan a maga története, és tanulható, testi *locusa* azonban a testvériséget alkotó és meghatározó közvetlen és közvetett dolgok szintézisének csupán a *természet* rendje szerinti minősítését és meghatározását mutatja. Az anyaság masszív közvetlenséget, immanenciát mutat – és valóban az is –, míg az apaság, mivel nincs meg benne a saját testben való hordozás alapvető bizonyossága, építkezéssel és elismeréssel további megerősítésre szorul.

A közös Atya racionális ideája akárcsak az Atya mint Teremtő és a Szövetség szerzőjének biblikus témája lehetővé teszi, mondhatni előírja, hogy a „testvéri” állapot a végtelenségig kiterjedjen az emberi nem egyedeire. Lévinasnál ez a kibővülés a felelősséggel a háttérben valósul meg, amely arra ítél engem, hogy határtalan gondoskodással testvérként kezeljem a többieket, nagyobb gondot fordítva rájuk, mint önmagamra. A másik iránti felelősség így mintha több emberre terjesztené ki a testvéri állapotot. Úgy tűnik, új értelmezést ad a „felebarátnak”, s ebből adódóan újfajtaképpen fogalmazza meg annak lehetőségét és szükségességét, hogy mind materiálisan, mind formálisan testvérként kezeljük az embereket. A valóságban azonban ez az egyként kezelés még nem teljes. Csupán azok sokaságát fedi le, akik közel vannak hozzám, s így mindazok, akiket távolság választ el tőlem, semlegesek, közömbösek maradnak számomra. Nem terjed ki azokra, akik gyűlölnek engem, akik az ellenségeim.

Az emberek és a testvérek tökéletes, teljes egybehangolását kizárólag az evangélium hirdeti és követeli meg.³³ Az evangélium rendelkezése szerint szeretnünk kell „ellenségeinket”, „üldözőinket”; és őket szeretve válunk „az Atya gyermekeivé” (Mt 5,44-től). A kiterjedés így az Atya nézőpontjából indul ki, tehát a felebarát szeretetét nyilvánvalóan úgy értjük, mint amit az Atya gyermekei tanúsítanak és gyakorolnak. Szent Máté szövege pedig mintha véglegesen igazolná a szeretet szabadon akart jellegének fontosságát, amely testvérit

³² Ebben a szövegben nem áll szándékunkban kitérni a szabad természetesbe hatolásának valódi műhelyére, az örökbe fogadás határesetére.

³³ Lévinas szerint az, akiért felelős vagyok, „üldöz” engem, mintegy „rabságban tart”. Tehát egyfajta materiális vagy mondhatni metafizikai analógia jelenik meg a határtalan felelősség és az ellenségszeretet szándékolt tárgya között. Mindenesetre a Lévinas-féle felelősség és az evangéliumban elrendelt szeretet között már az eidetikus szinten elhelyezkedő radikális különbség is mutatja az analógia korlátosságát.

ismeri fel a másik emberben. Nem azért kell szeretnünk ellenségeinket, mert Isten fiai *vagyunk*, hanem úgy *válunk* Isten fiaivá, ha testvéreinkké tesszük őket. A testvéri szeretet távlatai minden emberre kiterjednek. Az, hogy ez a szeretet nem fiúi mivoltunkból metafizikai értelemben fakadó dologként kerül leírásra, hanem inkább fiúságunk szabad választásaként, azt mutatja, hogy a testvéri szeretet kiterjedése minden emberre, ez az egyetemes parancs majd csak az eszkatologikus jövőben teljesezhet be, mégis minden esetben az emberi szabadság függvénye. Annyit mondhatunk, hogy semmilyen reflexióval nem próbálhatunk választ találni e kiterjesztés lehetséges vagy meglévő korlátaira vagy a korlátok teljes nemlétével kapcsolatos kérdésekre, hanem korlátainak és korlátatlanságának örökre nyitott szintéziséből kell kiindulnunk.

Fordította Karsai Nóra Mária

Tremendum vagy fascinosum?

A vallás mint a kultúra alapja René Girard mimetikus elméletében

TAMÁS ROLAND

Abstract

René Girard's mimetic theory offers a complex cultural anthropology. His investigations focus on human desire and its potential for conflicts. Religion plays an important role in his theory, which is of interest for theologians as well. Girard answers the question concerning the relationship between religion and culture in a new and constructive way. According to Girard, religion plays an eminent role in the foundation of cultures and presents the only way to overcome widespread violence, which, however, remains ambivalent. Mimetic theory gives a brilliant answer to the question of why religions often display features of violence or how religion can help in ending violence. In this regard, Judeo-Christian revelation presents a new stage in stopping violence without sacrifices.

Keywords: *mimetic theory, sacrifice, scapegoat mechanism, desire, religion.*

Kulcsszavak: *mimetikus elmélet, áldozat, bűnbakmechanizmus, vágyódás, vallás.*

A magyar olvasóközönség évtizedekig alig szerezhetett tudomást arról a komplex gondolatvilágról, amelyet a francia-amerikai kultúrantropológus, René Girard (1923, Avignon – 2015, Stanford), az Académie Française tagja az 1960-as évektől kezdve dolgozott ki. Örvendetes módon az utóbbi években változás állt be e téren, és az érdeklődő olvasó immár három Girard-művet is megtalálhat a magyar könyvesboltok kínálatában.¹

TAMÁS ROLAND katolikus pap, plébános a pécsi egyházmegyében, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Szisztematikus Teológia Tanszékének vezetője; dr.tamas.roland@gmail.com

A teológus hajlik arra, hogy egy olyan modellt, mint Girard *mimetikus elmélete*, amely behatóan foglalkozik a vallás és a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás témájával, rögtön félretegyen, mondván, egy „outsider” ne akarjon minket fundamentálteológiai és dogmatikai kérdésekben kioktatni. Azonban félreértenénk a kétszeresen doktorált irodalomtudóst és történészt, ha megfigyeléseit a teológiai kijelentések mércéjével ítélnénk meg. Girard mimetikus elméletét, ezen belül pedig a bűnbakmechanizmusról szóló gondolatait semmiképp sem a *Nostra aetate* vagy a *Lumen gentium* szempontjai alapján kell megközelítenünk. Girard ugyanis nem egy esetleges őskinyilatkoztatás nyomait keresi a vallástörténelemben (miként azt a fundamentális teológia teszi), de nem is a kegyelemnek az egyházon kívüli működését próbálja értelmezni más vallásokban (miként arra a dogmatika vállalkozik); és a kereszttel kapcsolatos gondolatait sem egy új krisztológiai modellként kell olvasnunk. Mint ő maga mondja, ilyen értelemben csatlakozik Simone Weilhez, aki szerint „az evangéliumok mindenekelőtt egy »emberelméletet«, egy antropológiát tartalmaznak, s csak ez után tekintendők »istenelméletnek«, teológiának”.²

Girard alapvető belátása az a nagyon is realista felismerés, hogy *az erőszak mederben tartása* minden kultúrában a túlélés *conditio sine qua non*-ja. Az ember korántsem egy „észlény”, aki pusztán a józan ész talaján állva cselekszik, hanem nagyon is szenvedélyes létező, akit leginkább a vágyai vezérelnek. Vágyódása pedig nem bizonyos objektív valóságok felé tereli őt (mint Freud vagy Marx véli), hanem azt a *mimézis*, vagyis az utánzás³ strukturálja: az ember

¹ RENÉ GIRARD: *Láttam a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*, Atlantisz, Budapest, 2013; Uő: *Mi rejte volt a világ teremtésétől fogva*, L'Harmattan, Budapest, 2013; Uő: *A bűnbak*, Gondolat, Budapest, 2014. René Girard műveit, amennyiben a megfelelő magyar fordítás még nem elérhető, nem az eredeti francia kiadás, hanem a rendelkezésünkre álló német fordítás alapján idézzük, illetve hivatkozunk.

² RENÉ GIRARD: *Láttam a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*, i. m., 61. (az eredetiben részben kiemelve). Vö. uo, 219. Az idézett mondatot természetesen ismét csak nem szigorúan teológiai alapon kell értenünk. Inkább arról van szó, hogy a kinyilatkoztatás, amely az embernek szól, szükségképpen magáról az emberről is sok mindent feltár. Hogy egy ilyen megközelítés miért nem illegitim, annak kapcsán utalhatnánk a rahneri transzcendentális módszerre, amely az üzenet (vagyis a kinyilatkoztatás) mögött szintén először magát az üzenet címzettjét (vagyis az embert) keresi.

³ Girard szándékosan használja a görögből eredő „mimézis” szót az egyszerű „utánzás” helyett. Ezzel arra akar rávilágítani, hogy az általa vizsgált jelenség nem a tudatos utánzás, hanem egy emberségünk mélyén munkálkodó mintegy „ösztönös” erő, amely „tudattalanul” hat (de nem a tudatalatti szintjén, miként a freudi pszichoanalízis állítja).

arra vágyódik, amire a másik ember; és az „egy irányba nyúló kezek”⁴ jelensége csakhamar konfliktusokat és erőszakot eredményez. „Ha az ember elsődleges vágyai csillapítást nyernek – sőt olykor már előtte –, intenzív vágyak töltik el, de az ember igazából nem tudja, hogy mire vágyakozzon: a létre vágyakozik – arra a létre, amely érzése szerint hiányzik számára, és amelyet, úgy tűnik, valaki más birtokol.”⁵ Lényegében ez az az intuíció, amely Girard-t vezeti; ez az a kérdés, amelyet felismer a nagy európai regényíróknál,⁶ az archaikus társadalmakból ránk maradt mítoszokban, végül pedig a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban, amely meggyőződése szerint egyedül kínál kiutat az apóriából.

Egy közbevetés erejéig megjegyezhetjük, hogy a girard-i antropológia már itt (is) nagyon közel áll a katolikus tanítás emberképéhez és az ebből fakadó ekkleziológiai modellhez. Mind Girard, mind a katolikus teológia hangsúlyozza, hogy az ember alapvetően társadalmi lény, és nem egy leibnitz-i monász, aki lakatlan szigeten éli le életét; egyháztanilag pedig ebből az következik, hogy az ember még az üdvösség útját is egy közösségben (az egyházban) járja.

Mint az eddigiekből már sejthető, Girard kezdettől fogva szemben áll a romantikus emberképpel, amely az embert individuumként és racionális létezőként fogja fel; és éppígy nem tudja elfogadni a felvilágosodás óta uralkodó társadalmi „dogmát” sem, amely a vallást számúzi a társadalmi kohézió megalapozásának szerepéből. Bizonyára ez az oka annak, hogy elméletét rendkívül sokan vitatják, sőt vehemensen támadják.⁷ Az mindenesetre feltűnő, és éppen a hitére reflektáló vallásos ember és teológus számára elgondolkoztató, hogy Girard sohasem osztotta a Max Weber-i szekularizációs tézist, és ennyiben évtizedekkel megelőzte a humántudományokban jelenleg megfigyelhető tendenciát.⁸

⁴ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 20.

⁵ RENÉ GIRARD: *Das Heilige und die Gewalt*, Fischer, Frankfurt am Main, 31999, 215.

⁶ Girard első nagy műve a magyar nyelven még kiadatlan *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), amelyben Cervantes-től Proust-on Dosztojevskijig felismeri ugyanazt a logikát, a vágyódó ember és a konfliktusos mimézis prezíc bemutatását.

⁷ A girard-i életművet kevésbé ismerő olvasónak zavarónak tűnhet a szerző műveiben gyakran megjelenő polemikus hangnem; a kiélezett megfogalmazások mögött ugyanakkor éppen az áll, hogy a kultúranropológus gyakran kényszerült védekezésre, leginkább pedig éppen amiatt, hogy elméletének kifejtése során tudományos (és nem ideológiai!) alapon egyre inkább a zsidó-keresztény hagyomány egyedülállósága mellett érvelt.

⁸ Jürgen Habermas a '80-as évekre teszi azt a fordulatot, amikor a szekularizációs tézis tarthatatlansága világossá vált. „Jóllehet a szekularizáció elméletét az európai jóléti államok társadalmi fejlődése igazolni látszik, a szociológiai szakirodalomban több mint két évtizede vitatott. Az Európa-központú, beszűkült szemléletekkel szembeni kritika mellékhatásaként

De hogyan jutunk el a girard-i antropológiától a vallásig? A mimézis nem marad meg egy ártalmatlan szinten, hanem a rivalizálás révén mintegy önálló életre kel. Ez az, amit Shakespeare találóan fejez ki *Sok hűhó semmiért* című drámájában:⁹ egy idő után már nem a vágyott objektum a fontos, hanem maga a rivalizálás és a konfliktus; ebben a konstellációban pedig szinte előre programozott az erőszak megjelenése. Az irodalmár és történész itt kiterjeszti kutatását a középkori üldözési szövegekre, amelyekben zsidókat és más kisebbségeket tesznek meg felelőssé például a pestis kitöréséért; valamint a mítoszokra, amelyek az archaikus társadalmak irodalmi emlékeit őrzik. Míg előbbiekre úgy tekint a történelemtudomány, mint valódi üldözésekről szóló beszámolókra, utóbbiakat úgy értékeli az etnológia, hogy azok a fantázia termékei. Girard egy nem kevésbé merész, mint zseniális következtetést levonva azt állítja, hogy a mítoszok a maguk irodalmi nyelvezetében ugyanolyan eseményekről számolnak be, mint a középkori üldözési szövegek. Utóbbiak kapcsán először azt állapítja meg, hogy jelenlegi tudásunk alapján elképzelhetetlen, hogy a zsidók (vagy bárki mások) olyan mérgező anyaggal rendelkeztek volna, amely alkalmas lett volna a pestis (vagy más hasonló ragály) elterjesztésére. Ellenben egy halálos következményekkel járó betegség, amely mintegy „szükségállapotot” jelent a társadalomban, nagyos is alkalmas volt arra, „hogy ténylegesen lángra lobbantson szunnyadó előítéleteket”.¹⁰ Az átlagos megközelítés alapján tehát úgy értelmezzük ezeket a híradásokat, hogy „a szöveg nem mond igazat, mert az áldozatok ártatlanok, ugyanakkor [...] igazat mond, mert az áldozatok valódiak”.¹¹ A francia-amerikai kutató figyelme e ponton magára a társadalmi krízisre irányul, amely szerinte az archaikus kultúrákban még hevesebb lehetett.

egyesek már »a szekularizációs elméletek végéről« beszélnek. Az Amerikai Egyesült Államok, ama ország, amely az eleven vallási közösségek és a vallásos elkötelezettségű polgárok aktív részvételével változatlanul vezető szerepet játszik a modernizációban, sokáig a szekularizációs trend nagy kivételének számított. Ám ha szélesebb horizonton más kultúrákat és világvallásokat is bevonunk vizsgálódásunk körébe, az Amerikában tapasztaltakat ma inkább jellemzőnek kell neveznünk. E revizionista szemlélet perspektívájából nézve valójában az európai fejlődés mutatkozik különútnak, miközben nyugati racionalizmusával állítólag modellként kellene szolgálnia a világ többi része számára.” JÜRGEN HABERMAS: *A szekularizáció dialektikája*, 2000, *Irodalmi és Társadalmi havi lap* (2008/11) [online] <http://ketezer.hu/2008/11/5870/> [2018. 02. 27.]

⁹ Girard egy külön könyvet szentel Shakespeare munkásságának, amelyben az angol drámaíró felismeréseit kívánja gyümölcsöztetni a mimetikus elmélet szempontjából. RENÉ GIRARD: *A Theater of Envy. William Shakespeare*, Oxford University Press, New York – Oxford 1991.

¹⁰ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 16.

¹¹ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 15.

Girard tehát – irodalomtudósként kezdve – itt történészként folytatja: miként az általa bemutatott regényírók is krízisszituációkat vizsgáltak, úgy ő is ezt teszi az archaikus civilizációk szintjén.

Mi az, amiben ezek a társadalmak különböznek az általunk általában ismertnek vélt társadalmi berendezkedéstől? Amennyiben eltekintünk a technikai fejlettség szintjétől, úgy azt mondhatjuk, a központi hatalom és jogrendszer hiánya. Itt az emberi kultúrák olyan kezdeti stádiumát kell magunk elé képzelnünk, amelyekben még semmiféle monopol hatalomgyakorlás (király, katonaság, bíróság stb.) nem létezett. Vajon mi strukturálhatta ezeket a közösségeket a krízis idején? Hogyan tudták túlélni az indulatok fellángolását, amely a mimetikus vágyódások szinte szükségszerű velejárója?¹² Girard a lehetséges krízisekre csak három egyszerű példát hoz: „Az élelem, a birtokolt terület és a nő. Ez a három objektum egyértelműen kiemelkedik az archaikus társadalmak tanulmányozása során.”¹³

Itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, amely a kultúrantropológus legvitatottabb tézise. Girard-nak az a feltevése – és ezt maga is csak hipotézisnek nevezi –, hogy a kezdeti kultúrákban a fellángoló indulatok vagy ahhoz vezettek, hogy egy törzs tagjai kölcsönösen kioltották egymás életét, és ezzel az adott civilizáció de facto eltűnt a történelem színpadáról; vagy pedig az erőszak spirálja addig eszkalálódott, míg egy „bűnbak” feláldozása révén nyugvópontjára nem jutott.¹⁴ Ebben az eseményben látja René Girard az emberi kultúrákat megalapozó momentumot, az ún. *alapító gyilkosságot*. Széles körű kutatásai alapján pedig megalapozottnak látja a tézisé; és valóban, a számtalan kultúrkörből ránk maradt mítosz, melyeket a kutató a műveiben elemez, noha többé-kevésbé rejtett utalásokkal, mégis egyértelműen alátámasztják a nézetét.¹⁵

¹² Ennek emlékét láthatjuk PLATÓN: *Az állam* című művében, amelyben a filozófus leszögezi, hogy a mimetikus vágyódásoknak szilárd törvények révén kell útját állni, csak így maradhat fenn egy társadalom. Ennek megfelelően a filozófus előírja, hogy a katonák miből mennyit birtokolhatnak; ha a birtoklási törekvésük szabadjára lenne engedve, az mimetikus krízishez vezetne.

¹³ RENÉ GIRARD: *Wenn all das beginnt...*, i. m., 29.

¹⁴ Girard „határozottan szembehelyezkedik J. J. Rousseau elképzelésével, mely szerint az állam és a társadalom egy társadalmi szerződés (contrat social) alapján létezik, és a társadalom minden egyes tagja saját, jól felfogott érdeke miatt aláveti magát döntéseiben a közérdeknek”. RAYMUND SCHWAGER: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, Thaur – Wien – München, 31994, 13.

¹⁵ Girard a legátfogóbban a mindezidáig magyarul még kiadatlan *La violence et la sacré* (1972) című művében elemzi a mítoszokat, de a már magyarul megjelent műveiben is igen sok példát hoz a mítoszok világából.

A mimetikus elmélet ellenzőijéhez hasonlóan talán mi is hajlanánk arra, hogy ezeket a „többé-kevésbé rejtett utalásokat” megkérdőjelezzük, és rámutassunk az elmélet hipotetikus és ezzel leginkább bizonytalan láncszemére. Maga Girard azonban úgy véli, hogy ez a *rejtettség* nemhogy gyengítené elméletének hitelességét, hanem még inkább megerősíti azt; a mítoszok kijelentéseinek ez a rejtettsége számára rendszeralkotó tényezővé válik, amely később majd éppen a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás elemzése során nyer igazi értelmet.

„Minden mítosznak valós erőszakos cselekményben kellett gyökereznie, amelyeket valós áldozatok ellen követtek el.”¹⁶ Az, hogy adott helyzetben ki vált áldozattá, relatíve a véletlen műve, de csak relatíve. Az áldozat kiválasztásának ugyanis vannak bizonyos „kritériumai”; általában nem az átlagember válik áldozattá, hanem az, aki valamilyen okból kitűnik az adott közösségből, akár fölfelé (mert például övé a törzs legszebb asszonya), akár lefelé (mert például sánta vagy púpos¹⁷). Ugyanakkor az elkövetők, vagyis a közösség egyáltalán nem így látja a dolgot, és éppen itt keresendő az alapító gyilkosság említett rejtettsége. Az elkövetők ugyanis meg vannak győződve róla, hogy tettük nem minősül igazi gyilkosságnak, ők ugyanis egy valódi bűntényt büntettek meg, és ezzel a közösség javát szolgálták. Ez a „tudatlanság” lényeges a *bűnbakmechanizmus* működésében, és egy fontos különbséget jelent a bűnbak bibliai rítusához képest (Lev 16,20–22). Míg ott egy tudatos (hiszen a szimbolizmus nyilvánvaló) és kontrollált (mivel szabályokkal körülírt) eseményről van szó, az alapító gyilkosság esetében az elkövetők nincsenek tudatában annak, hogy áldozatuk ártatlan, és a gyilkosság teljesen kontrollálatlan, gyakorlatilag lincselésként zajlik le. Ekkor azonban valami váratlan dolog történik: a megölt áldozat a lincselés közösségi aktusa révén helyreállítja a csoport békéjét, ezért az áldozatból istenné válik, a társadalom „megmentése”, vagyis az erőszak legyőzése miatt. Valójában éppen „az istenivé válás fedi fel a lincselés hatékonyságát”.¹⁸ Ahhoz, hogy a véletlen kiválasztott bűnbak valóban helyreállítsa a társadalmi békét, arra van szükség, hogy magára tudjon vonni minden felgyülemlett agressziót, vagyis meggyilkolásában a közösség minden tagja osztozzék (ha nem is fizikálisan, de morálisan mindenképp).¹⁹ Itt elérkezünk egy újabb olyan kérdéshez, amelyben a mimetikus elmélet rendkívül hasznosnak tűnik.

¹⁶ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 45.

¹⁷ Maga Oidipusz is, aki az európai kultúrában legismertebb mítosz főszereplője, sánta, emellett pedig idegen is.

¹⁸ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 125.

¹⁹ Erre jó példát hoz az Újszövetségből István megkövezése; Saul fizikai értelemben ugyan nem vett részt a gyilkosságban, de jelenlétével morálisan támogatta azt (vö. ApCsel 7,59).

Az etnológusok mind a mai napig olyan a priori kategóriának tartják a Rudolf Otto-i *mysterium tremendum et fascinosum* fogalmát, amelyre nem lehet és nem is szükséges magyarázatot találni. Girard teóriája ugyanakkor logikus magyarázatot kínál a fogalomra. Szerinte itt arról az áldozatról van szó, akit kezdetben felelőssé tettek a válságért, ezért ő a „tremendum”, később viszont ő állította helyre a hön áhított békét, ezért egyben ő a „fascinosum” is. A mítoszokban tehát azért van elrejtve az alapító gyilkosság, mert az elkövetők nincsenek tudatában tettüknek; mivel pedig ők az esemény túlélői, és az áldozat perspektíváját senki nem hagyományozza át, így az eseményt egyedül az ő szemszögükből ismerjük a mítoszok révén.²⁰

A következő lépések Girard valláselméletében már viszonylag magától értetődőek. Ha a mítoszok jelentik az eredeti esemény elbeszélését, akkor az újra meg újra megismételt áldozatbemutatók képezik ennek az eseménynek a szakrális megismétlését, és arra irányulnak, hogy a lappangó erőszakot „levezzessék”, és így mederben tartsák. Amíg a társadalmi erőszak pusztító, addig a szakralitás keretei között gyakorolt erőszak nemcsak megengedett, hanem kívánatos is. E tekintetben Girard nem győzi hangsúlyozni, hogy az áldozatok eredeti formája nem véletlenül az emberáldozat, és a további fejlődés kezdeti szakaszában is azt látjuk, hogy az emberek helyébe lépő állatokat emberként kezelik, felöltöztetik, megszólítják, és tiszteletadásban részesítik őket. A tabuk végül azok a helyek, időpontok, tárgyak vagy cselekedetek, amelyek ismét csak az eredeti eseményre, az alapító gyilkosságra emlékeztetnek, vagyis kerülni kell őket, nehogy újra előidézzék az erőszak társadalmon belüli fellángolását. Az archaikus szakralitás tehát Girard szemében alapvető feltétele volt egy kultúra fennmaradásának; a szakrális krízis mindig társadalmi krízist is vont maga után.

A teológus talán itt már sejti Girard érvelésének következő, számunkra legfontosabb lépését. A kultúrantropológus szerint az első olyan irodalmi emlékek, amelyek *az áldozat perspektíváját* tükrözik, a zsoltárok, amelyekben legtöbbször az üldözött személy szólal meg. Az a tény, hogy egyáltalán rendelkezésünkre állnak olyan szövegek, amelyek *nem az üldözők helyzetét* tükrözik, Girard elméletének értelmében a kinyilatkoztatás egyik legfontosabb

Girard egyébként a megkövezést az alapító gyilkosság egyik alaptípusának tartja, mivel az közösségi aktus, amelyért külön-külön senkit nem terhel felelősség.

²⁰ Itt gondolhatunk a napóleoni mondásra, amely pontosan kifejezi ezt a tényállást: a történelmet a győztesek írják. A mítoszok esetében – Girard érvelését követve – ez egészen konkrétan így van.

kulturális gyümölcse, egyben pedig annak egyedülállóságát is szemlélteti. Itt a szó legteljesebb értelmében vett *kinyilatkoztatásról* van szó, mert míg a mítoszok jogosnak állítják be az erőszakot, és bűnösnek az áldozatot, addig a zsidó-keresztény hagyomány felfedi az elkövetett erőszak igazságtalan voltát, és rehabilitálja az áldozatot. A kutató saját elméletének megszületését is ezzel magyarázza: „ma azért vagyunk képesek kulturális mechanizmusokat lebontani és elemezni, mert a zsidó-keresztény Szentírás indirekt és észrevétlen, de félelmetesen kényszerítő erővel hat ránk”.²¹

Girard művei között különleges helyet foglal el a Jób könyvéről írt munkája, amelyben erre az egyetlen bibliai könyvre fókuszál.²² A hagyományos olvasat szerint Jób könyvének fő problémája a teodicea-kérdés. A francia-amerikai kutató viszont a zsoltárok alapján olvassa Jób történetét, amelyet „egyetlen hatalmas zsoltár”-nak nevez.²³ A hagyományos értelmezéshez szokott teológusnak és hívőnek szokatlan a mű ezen olvasata, mégis koherensnek tűnik az érvelés. Jób az egyik pillanatban még a társadalom megbecsült és irigyelt tagja, akit „mihelyt megláttak, az ifjak félreálltak, az öregek felálltak, s állva maradtak. A főemberek meg félbehagyták szavuk, a szájukra rátették kezüket. Az előkelők is visszafogták hangjuk, nyelvük odatapadt szájuk padlásához” (Jób 29,8–10). Jelenlegi helyzete azonban egészen más: „testvéreim távol tartják magukat tőlem, barátaim egészen elidegenedtek. Akik közel voltak és ismertek, mind elmaradtak, házam vendégei mind elfelejtettek. Még a szolgálók is idegennek néznek, csak valami jöttment vagyok a szemükben. Szolgámat ha hívom, nem ad feleletet, úgy kell kérlelnem kedveskedő szóval. Feleségem rossznak tartja leheletem, szagomat büdösnek érzik testvéreim. Még a gyerekek is megvetnek, kicsúfolnak, amikor fölkelek. Menekülnek tőlem, akikkel barátkoztam, akiket szerettem, ellenséggé lettek” (Jób 19,13–19). Girard szerint Jób szenvedésének igazi oka tehát nem valamiféle isteni büntetés, ezért a könyv valódi témája nem is a klasszikus teodicea-kérdés, hanem a bűnbakmechanizmus feltárása. Jób ugyanaz az üldözött, akik megjelenik a zsoltárookban, József történetében vagy a deuteró-izajási Szenvedő Szolga alakjában, és mindannyiszor ugyanarról a folyamatról van szó, az üldözés logikájának bibliai dekonstrukciójáról. Girard itt arra is rámutat, hogy az a sátán, akiről a próló és az epilógus beszél, volta-képp nem más, mint az üldözött tömeg, ahogyan az az Ószövetségben többször

²¹ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 147.

²² Vö. RENÉ GIRARD: *La route antique des hommes pervers*, Grasset, Párizs, 1985.

²³ RENÉ GIRARD: *Láttam a sátánt, mint a villámlást lehellani az égből*, i. m., 146.

is megjelenik, illetve Jézus passiójában láthatjuk.²⁴ Ennek a tömegnek a perspektíváját tükrözik Jób barátainak szavai is, akik különböző vádakkal illetik őt, és megpróbálják bebizonyítani neki, hogy méltán érte őt a sok szenvedés. Itt sejlik fel előttünk az említett teodicea-kérdésre adható girard-i válasz, amelyet elemzésének végén találhatunk meg. A szerző egy idézettel mutat rá Jób könyvének valódi mondanivalójára:

„Miután Isten kemény szavakkal illette a három barátot, hozzáfűzi, hogy Jób érdemei miatt nem veszi rossz néven a viselkedésüket, és nem vonja meg tőlük kegyelmét, noha »nem az igazságot mondtátok rólam, mint Jób, az én szolgám« (Jób 42,8). Jób volt az egyedüli, aki az igazságot mondta Istenről, noha látszólag csak szidalmakkal halmozta el, és igazságtalansága és kegyetlensége miatt vádolta őt. [...] Az egyetlen isten, akit Jób [a panaszai során tehát – T.R.] támad, *a lincselők istene*.”²⁵

Hogy Girard mennyire nem tartja magát „teológiai megmondóembernek”, és milyen intellektuális alázattal fogadja el egy teológus szakmai érvelését, arra jó példa, ahogy ő maga tekint vissza a kitűnő innsbrucki dogmatikus, Raymund Schwager (1935–2004) egyik művére,²⁶ amely a bűnbakmechanizmus gondolatát teológiai szinten viszi tovább.

„Annak idején megértettem ugyan Schwager érvelését [Jézus kereszthalálának értelmezésében – T.R.], de képtelen voltam azonosulni vele. Gondolatai egyfajta ellenérzést váltottak ki bennem; de úgy tűnik, ez az érzés már a múlté. Schwager intuíciója helyes volt.”²⁷

Az említett schwageri befolyás mellett Girard számára igen fontos volt a *salamoni ítélet* átgondolása a mimetikus elmélet perspektívájából. „Az áldozat

²⁴ A jelenlegi biblikus kutatásban konszenzus mutatkozik arról, hogy a könyv kánoni formájában megkülönböztethetjük Jób és barátainak dialógusát, illetve a később ehhez csatolt prólógust és epilógust.

²⁵ RENÉ GIRARD: *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Benziger, Zürich – Düsseldorf, 1999, 182. (kiemelés: T. R.)

²⁶ A kérdéses mű: RAYMUND SCHWAGER: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München, 1978.

²⁷ RENÉ GIRARD: *Mimetische Theorie und Theologie*, in Józef Niewiadomski – Wolfgang Palaver (eds.): *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Kulturverlag, Thaur – Wien – München, 1995, 16.

témájára vonatkozó saját reflexióm kezdettől fogva ebből a hihetetlenül gazdag szövegből táplálkozott”,²⁸ mondja később erről a felismeréséről. Míg a hagyományos olvasat, mint azt a történet általánosan elfogadott címe is mutatja, Salamon bölcsességére fókuszál, Girard számára a jó szajha magatartása jelenti a kulcsot, amelyből kiindulva eljuthat Krisztus áldozatának, illetve általában véve a keresztény áldozatnak a helyes értelmezéséhez. Mivel az archaikus vallásokban is az áldozat kérdése a döntő, a keresztény kultúranropológus számára ez a lépés rendkívüli jelentőséggel bír, hiszen itt tárul fel számára a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás propriuma. Ha ezt a lépést elmulasztanánk, véli Girard, akkor végső soron – az áldozat differenciálatlan fogalma miatt – igaza lenne a modern valláskritikának, amely a kereszténységben csak a mítoszok egy további változatát látja, hiszen itt is és ott is az istenség követeli meg az áldozatot. Girard tehát a valódi anya magatartására helyezi a hangsúlyt, aki „lemond arról, ami egy anyának a legdrágább, a saját gyermeke. Ahogy Krisztus meghal azért, hogy az emberiség kiléphessen a véres áldozatok világából, úgy áldozza fel a jó szajha a tulajdon anyaságát, hogy a gyermek élhessen”.²⁹ Az egyik szajha képes lenne arra, hogy feláldozza a gyermeket, csak azért, hogy a rivalizálást tovább folytathassa; másíku viszont a lemondást választja, és ezzel a keresztény értelemben vett áldozatot hozza meg, *hogy a gyermek élhessen*. Ezzel viszont az anya nemcsak hogy megmenti a gyermekét, de egy kockázatot is vállal, hiszen amikor magára vállalja, hogy ő hazudott, kiteszi magát a király esetleges büntető ítéletének. Mind a salomoni ítélet, mind a passió azt mutatja tehát, hogy „nem lehetséges lemondani az első értelemben vett áldozatról, amely mások föláldozását és az ellenük irányuló erőszakot jelenti, anélkül, hogy kockázatot ne vállalnánk. Ez az áldozat kockázata, az áldozat második értelmében, amely Krisztus áldozatát jelenti, aki odaadja az életét barátaiért”.³⁰

Természetesen Girard azt is látja, hogy az ószövetségi üldözött igazak korántsem mentesek a nietschei ressentiment érzésétől, hiszen szenvedélyesen követelik üldözőik megbüntetését; ilyen értelemben tehát maguk is megmaradnak az erőszak körforgásában. Az ebből fakadó deficit ugyanakkor nem von le számára semmit a Biblia első felének érdemeiből: „a kezdeményezés az Ószö-

²⁸ RENÉ GIRARD: *Mimetische Theorie und Theologie*, i. m., 25–26.

²⁹ RENÉ GIRARD: *Mimetische Theorie und Theologie*, i. m., 26.

³⁰ RENÉ GIRARD: *Mimetische Theorie und Theologie*, i. m., 27. A mai szisztematikus teológia az áldozat két értelme közötti különbséget a „proegzisztencia” fogalmával próbálja kifejezni: Krisztus egész élete proegzisztencia, másokért való lét, és ez csúcsonyul ki a kereszten. Vö. HANS KESSLER: Krisztológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 1., Vigilia, Budapest, 1996, 429–430; 443–444.

vetségé, de az Újszövetség viszi végig, méghozzá döntő, végleges módon”.³¹ De mit jelent ez a „végigvitel”? Miben áll az Újszövetség valódi propriuma a mimetikus elmélet fényében?

Mint láttuk, Girard szerint a mimézis gyakran vezet rivalizáláshoz, utóbbi pedig erőszakhoz. Jézus példájában ugyanakkor azt veszi észre, hogy ő az utánzást egy olyan célra irányítja, amely fölötte áll az emberi rivalizálásnak: „utánozotok engem, amint én utánzom az Atyát”.³² Itt rendkívül érdekes megfigyelni, hogy a kultúrantropológus szemében a mimézisre adott válasz nem annak kioltása, mint azt általában a keleti szellemi irányzatok hirdetik; és nem is a posztmodern trendet követi, „amely tagadja az utánzást, és egy látszólagos autonómiát és eredetiséget hirdet”.³³ Itt a mimézis *pozitív* oldala jelenik meg. „Jézus arra ösztönöz bennünket, hogy az ő *vágyát* utánozzuk, azt a lendületet kövessük, amely a maga számára kitűzött cél felé hajtja: afelé, hogy a lehető legteljesebben hasonlítson Istenhez, az Atyához.”³⁴ Felhívhatjuk itt a figyelmet egy olyan tényre, amely a szentháromságtan szempontjából is fontos: Girard szerint Jézus olyan akar lenni, mint az Atya, de azt soha nem mondja, hogy Jézus az Atya helyébe akar lépni, vagy egy „második atyává” akarna válni. Éppen emiatt ebben az utánzásban nincs rivalizálás, vagyis nincs erőszak. Jézus mindig a Fiú; ez a szó pedig precízen kifejezi, hogy ő egészen az Atyától függ. E tekintetben új értelemmel gazdagodik az ún. „hallgatási parancs” is, amely sokszor talány elé állítja a biblikusokat és a Szentírást olvasó híveket. girard-i értelemben itt arról van szó, hogy amikor Jézus megtiltja a meggyógyított személyeknek egy csoda híresztelését, akkor éppen a mimetikus ciklust próbálja elkerülni, amely őt mint a mimetikus vágyódások célpontját állítaná előtérbe.³⁵

³¹ RENÉ GIRARD: *A bűnbak*, i. m., 175.

³² RENÉ GIRARD: *Wenn all das beginnt...*, i. m., 74.

³³ TAMÁS ROLAND: *Homo concupiscens* – az ember az üdvtörténet zárandokútján, in Puskás Attila – Perendy László: *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértés között*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 159.

³⁴ RENÉ GIRARD: *Láttam a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*, i. m., 28. (kiemelés az eredetiben). Ez az utánzás jelenik meg a hegyi beszéd teológiai értelemben talán legfontosabb felszólításában is: „azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért! Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelte napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is” (Mt 5,44–45).

³⁵ Vö. GERD NEUHAUS: *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionskritische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos”*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1999, 110–143.

A mimetikus elmélet bemutatása után felmerülhet az a rendkívül izgalmas kérdés, hogy mindennek fényében hogy láthatjuk jelenlegi világunkat és annak jövőjét. Girard itt két dolgot ajánl megfontolásra. Először is felhívja a figyelmet arra, hogy a kereszténység ugyan *alapvetően* megszüntette a bűnbakmechanizmust és az áldozatok isteni legitimációját, amennyiben Jézus passiója végérvényesen kinyilatkoztatta, hogy Isten a szeretet, akiben nincs semmi erőszak. *Kulturális szinten* azonban továbbra is működik a bűnbakkeresés logikája, és az áldozat középpontba állítása ahhoz a paradox helyzethez vezetett, hogy ma a legnagyobb kegyetlenségeket éppen az áldozatok nevében követik el, vagyis sok esetben egyszerűen csak felcserélődnek a szerepek az üldözők és az üldözöttek között. Ezzel a veszéllyel szemben még maga a kereszténység sem immunis, mivel Girard szemében az ún. „áldozati kereszténység”, vagyis a megváltás azon értelmezése, amely az átlagos igehirdetésben, az egyházi gyakorlatban és így a társadalomban évszázadokon keresztül meghatározó volt,³⁶ Jézus keresztjének archaikus olvasatát követte, vagyis a mítoszokhoz hasonlóan az istenség kiengesztelését látta egy erőszakos cselekedet révén, és ezzel az erőszakot továbbra is legitímálta.³⁷ „A történeti kereszténység a passió és a megváltás áldozati olvasata miatt vett fel üldöző jelleget”,³⁸ véli a kultúrantropológus. Girard azonban nem válik küngi értelemben vett liberális teológussá, és nem kezdi el egyoldalúan szemlélni az egyház történelmét és teológiáját. „Ha azt hinnénk, hogy jogunk van az áldozati kereszténységet hibáztatni, akkor éppen abba a hibába esnénk, amelynek az áldozati kereszténység nem tudott ellenállni.”³⁹ Ezek után pedig egy olyan váratlan s egyszerűsített zseniális gondolatot fejt ki, amelynek teológiai implikációit – véleményünk szerint – még szinte egyáltalán nem fejtette ki a hívő reflexió. „Az Ószövetség viszonya az evangéliumokhoz párhuzamba állítható az áldozati kereszténység viszonyával az evangéliumhoz.”⁴⁰ Más szavakkal: amint a zsidóság számára „a törvény Krisztushoz vezető nevelőnk” (Gal 3,24), úgy a pogányság számára ezt a szerepet az áldo-

³⁶ Hangsúlyozzuk, hogy Girard itt semmiképp az egyház dogmatikai erővel bíró hivatalos tanítására gondol.

³⁷ Girard egykor barátja, Raymund Schwager egy külön művet szentel annak a kérdésnek, hogy a mimetikus elmélet szemüvegén keresztül elemezze a teológiatörténet során kibontakozott szótérelmésológiai modelleket. Vö. RAYMUND SCHWAGER: *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Kösel, München, 1986.

³⁸ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 213.

³⁹ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 251.

⁴⁰ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 258.

zati kereszténység tölti be, mivel a pogány népek „nem részesültek az áldozati rendszerből történő hosszú kivonulásban, melyet az Ószövetség végig követ”.⁴¹

A másik, amire felhívja figyelmünket Girard, az az új történelmi helyzet, amelyet a kinyilatkoztatás eredményezett számunkra. „Az erőszakmentes társadalom eszménye egyértelműen Jézus prédikációjából eredeztethető, mely Isten országának eljövételét hirdeti. S a kereszténység háttérbe szorulásával az eszmény ereje nemhogy csökken, ellenkezőleg, nő.”⁴² Ebben a helyzetben komoly dilemmát okoz a tömegpusztító fegyverek megjelenése, hiszen így világunkban az erőszak megjelenése immár nem lokális kérdés, amelytől kényelmesen távol tarthatjuk magunkat, hanem globális választ követelő probléma.⁴³ Girard szerint ez egy minden eddiginél erősebb felszólítás a hegyi beszéd erőszakmentességének komolyan vételére, és mivel ennek elmulasztása beláthatatlan következményekkel járna, ezért egy „apokaliptikus korban” élünk. Ezzel együtt a francia-amerikai kutató „mindig remél, és lát esélyt a békére. [...] Keresztény gondolkodónak tartja magát, aki szerint a kereszténységnek és az egyháznak van válasza az erőszak veszélyére”.⁴⁴

A mimetikus elmélet hatástörténete óriási. Az 1991-ben létrejött „Colloquium on Violence and Religion”⁴⁵ nevű kutatócsoport jelenleg mintegy 400 tagot számlál, akik a legkülönbözőbb humántudományok képviselőiként vitatják meg és fejlesztik tovább Girard felismeréseit. A társaság első elnöke az a Raymund Schwager volt, akinek múlhatatlan érdemei vannak a mimetikus elmélet teológiai recepciójában. De hogy mit is nyerhet egy teológus a girard-i gondolatok által, azt zárásként hadd fogalmazzuk meg két kortárs „Girard-követő” innsbrucki szisztematikus teológus, Niewiadomski és Palaver szavaival:

„A mimetikus elmélet teológia recepciója nem azt jelenti, hogy utólagosan hozzáadnánk valamit a keresztény teológia lényegi elemeihez; inkább

⁴¹ RENÉ GIRARD: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, i. m., 259.

⁴² RENÉ GIRARD: *Láttam a sátánt, mint a villámlást lebullani az égből*, i. m., 198.

⁴³ Gondoljunk pusztán arra a tényre, hogy szinte nem múlik el úgy nap, hogy ne hallanánk a híradásokban Észak-Koreáról. Egy viszonylag kis ország politikai törekvései az egész bolygót és minden embert érintenek, vagyis radikalizálják az erőszak kérdését és az arra adott választ.

⁴⁴ TAMÁS ROLAND: Beszélgetés Wolfgang Palaverrel, *Vigilia* (2007/6) 463–466.

⁴⁵ A kutatócsoport honlapja: <http://violenceandreligion.com/> [2018. 03.01.].

arról van szó, hogy mintegy kerülőúton újra felfedezzük a saját teológiai hagyományunkat”.⁴⁶

Reményeink szerint tanulmányunk a maga keretei között rávilágított e kerülőút néhány fontosabb állomására, valamint az úton vélhetően ránk váró kalandokra.

⁴⁶ JÓZEF NIEWIADOMSKI – WOLFGANG PALAVER: Einleitung, in Uők. (eds.): *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Kulturverlag, Thaur – Wien – München, 1995, 10–11.

Az ökoteológia alapjai a Róm 8-ban?

A kommunikáció új útjai a teremtésben

MARTOS LEVENTE BALÁZS

Abstract

Romans 8:19-22 has often been regarded as a possible foundation of a Theology of Ecology. Others underline its contextually bound theological issue, namely an example of human weakness, a mirror of human expectation and hope against all appearances. We would like to appreciate the communicative aspects of the imagery used by Paul.

Keywords: *theology of creation, eschatology, theology of Paul, Letter to the Romans, communication.*

Kulcsszavak: *teremtésteológia, eszkatológia, páli teológia, Római levél, kommunikáció.*

50 évvel ezelőtt, 1967-ben jelent meg Lynn White történész, középkorkutató írása, amelyben azt állította, hogy a jelenkori ökológiai válságért eredetileg a keresztény gondolkodás a felelős.¹ A rangos *Science* magazin hasábjain annak a véleményének adott hangot, hogy a kereszténység a bibliai teremtéstörténet átvételével és értelmezésével, illetve egy olyan világgéppel, amely az állandó

MARTOS LEVENTE BALÁZS, katolikus pap, a Győri Hittudományi Főiskola tanára és tanulmányi prefektusa, a Pápai Bibliikus Bizottság tagja; martoslb@gmail.com

¹ LYNN J. WHITE: The historical Roots of our Ecological Crisis, *Science* 155 (1967/3767) 1203–1027. Idézi és ismerteti: JOHN W. ROGERSON: The Creation Stories: Their Ecological Potential and Problems, in David G. Horrell – Cherill Hunt – Christopher Southgate – Francesca Stavropoulou (eds.): *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark International, London, 2010, 21–31. Ahogy későbbi elemzők kiemelik, White megfordította az addig pozitívnek vélt helyzetet, miszerint a keresztény világszemlélet lehetővé tette a világ alakítását, fejlesztését, és az ökológia háttéréből ennek a tényleges fejlődésnek a későbbi negatívumait eredeti indítóikonokra kérte számon.

fejlődés narratíváját hirdeti, megteremtette a folyamatos technológiai fejlődés eszmei alapját. Ez a teremtett világ minden szempontból antropocentrikusnak tűnik, vagyis lényegét illetően minden az emberek kedvére szolgál. Lynn White meglátásait később továbbfejlesztették. Egyesek azt vetették fel, hogy káros a bibliai teológia lényegét Gerhard von Raddal és G. Ernest Wrighttal a történelemben látni – ez nem felel meg annak az ókori látásmódnak, amely alapvetően a teremtésben fedezi fel Isten művét.²

A kihívásokra hol általános érveléssel, hol konkrét vitával válaszolt a keresztény ihletettséggű biblikus tudomány. Sokan közvetlen bizonyítékokat kerestek a bibliai szövegben arra, hogy a természet tisztelete és védelme a bibliai üzenet nyilvánvaló része.³ Mások a bibliai elbeszélések ember- és társadalomközpontúságát igyekeztek újraértelmezni azért, hogy a természettel kapcsolatos félreérthető bibliai szövegeket bibliai összefüggésükben magyarázták – köztük különös súllyal a Ter 1,28–29 felszólítását, ahol azt olvassuk: „Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet! Hajtsátok azt uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állaton, amely mozog a földön!”⁴ vagy gyakran olyan eszkatologikus ihletettséggű szövegeket, amelyek a jelen világ radikális elmúlását hirdették egy másik, új világ ígérétevel. A természet- és teremtésvédelem témája időnként olyan csoportok agendájába is bekerült, amelyek önmagukat a kisebbségek és kiszolgáltatottak szószólójaként értelmezték.⁵

A sokat vitatott és értelmezett szövegek listájára hamar bekéredzkedett Pál Rómaiakhoz írt levelének egyik részlete is. A levél egyik csúcsaként emlegetett

² Vö. H. PAUL SANTMIRE: *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia, 1985.

³ Vö. uo. 2–9. Angol nyelvterületen a fundamentalista csoportokkal közvetlenebbül érintkező *The Green Bible*, illetve a kritikusabb hangvételű *Earth Bible* projekt emelhető ki.

⁴ Lásd NORBERT LOHFINK: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Herder, Freiburg, 1977.

⁵ Nyilvánvaló, hogy a nyersanyagok felhasználása teljesen más oldalról érinti problematikusan az iparilag fejlett országokat, mint ugyanezen nyersanyagok kevésbé fejlett eladóit; a javakat bőségesen, sőt pazarlóan felhasználókat, illetve a nélkülözőket, akik általában sokkal többet szenvednek a környezetszennyezés és az ember által okozott klímaváltozás következményeitől is. Ebbe a szöveghasználatba tartozik Ferenc pápa *Áldott légy!* kezdetű enciklikájának bevezetése is, amelyet alább röviden idézünk. A kiszolgáltatott és erőszaknak kitett csoportok között a feminista mozgalmak képviselői is jelentkeznek olykor értékes feminista teológiai reflexióval is. Vö. CAROL J. DEMPSEY – MARY M. PAZDAN (eds.): *Earth, Wind, and Fire. Biblical and Theological Perspectives on Creation*, Collegeville, Minnesota, 2004.

8. fejezet közismert szakaszáról van szó, amely a teremtés várakozásáról, sóhajtozásáról, fájdalmairól beszél (Róm 8,19–22, Káldi-Neovulgáta fordítás):

„¹⁹Mert a teremtett világ sóvárogva várja, hogy Isten fiai megnyilvánuljanak. ²⁰Hiszen a teremtett világ hiábalóságnak van alávetve, nem önként, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, ²¹hogy a teremtett világ is felszabadul majd a romlandóság szolgaságából Isten fiai dicsőségének szabadságára. ²²Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig.”

A szövegben említett teremtés aktív szerepet játszik, legalábbis várakozik, még nem teljes, és nyilvánvalóvá válik, hogy bizonyos mértékben az ember felelős a teremtés sorsáért. A szöveg nyilvánvalóan visszautal az egész bibliai látásmód szempontjából meghatározó őstörténetre is, illetve eleven kapcsolatot tételez fel az ember és a teremtés egésze között. A szövegből úgy tűnik, a végső időkben az ember mintegy kiköszörülheti a csorbát, amelyet Ádám az ősidőkben ejtett saját maga és az egész teremtés állapotán.

KÉRDÉSFELVETÉSEK

A Róm 8,19–22-re ezért gyakran hivatkoztak, ha a Biblia természetbarát jellegét, ökológiai mondanóját akarták hangsúlyozni. De mint máskor is, a szakértők itt is óvatosságra intenek. Persze nem szeretnék ellentétet sugallni ott, ahol inkább csak a megközelítés, a stílus és a szöveggörnyezet tér el egymástól. Mégis érdemes megfigyelni a hangsúlyokat. Szövegünket nyilvánvalóan egyfajta teremtésvédő teológia szempontjából értelmezi és használja Ferenc pápa *Áldott légy!* kezdetű enciklikájának bevezetőjében olyannyira drámai módon.⁶

⁶ „Az erőszak, mely a bűn által megsebzett emberi szívben lakozik, azokban a betegség-tünetekben is megnyilvánul, amelyeket a talajban, a vízben, a levegőben és az élőlényeken észlelünk. Ezért a legelhagyatottabb és legsanyargatottabb szegények közé sorolhatjuk a mi elnyomott és elpusztított Földünket, amely »sóhajtozik és vajúdik« (Róm 8,22).” FERENC PÁPA: *Áldott légy!* kezdetű enciklikája, Szent István Társulat, Budapest, 2015, 2 (ford. Tőzsér Endre).

A természet sóhajának a Róm 8-cal való kifejezése egyébként meglepően mélyen átjárta az európai kultúrát. ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)* EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn, Zürich, ³1993, 168 idézi Luther után például Karl Marxot, aki valószínűleg szakaszunkat parafrázálva írta: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten

A rá jellemző megfontoltsággal Rowan Williams volt anglikán érsek is érvel a Róm 8 képeivel.⁷

A visszafogottabban nyilatkozó tudósok közül idézzük most Michael Woltert, a Rómaiakhoz írt levél értelmezőjét a rangos EKK sorozat (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament) 2. kiadásában. Wolter azokkal ért egyet, akik szerint túlterheli a szöveget, ha a Róm 8,19–22-ben „sürgető felhívást” látunk arra, hogy a keresztények eszkatológikus felelősséget vállaljanak a teremtett világ megőrzéséért.⁸ A szöveg Isten apokaliptikus beavatkozását hangsúlyozza, aki maga fogja megszabadítani a teremtett világot a reá nehezedő értelmetlenség, üresség és végeesség alól – tehát nem az ember felelőssége vagy erkölcsi felszólítása áll előtérben. Hogy a korunkra jellemző, természetet kizsákmányoló mentalitás ellen harcolnia kell, „azt minden keresztény ember amúgy is tudja” – ismétli Wolter professzor kétszer is. Ezekből a

Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.” (A vallás a fenyegetett teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ érzülete, s egyben szellemtelen állapotok szellemisége is.) KARL MARX: *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* (1843/1844), C: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, in *Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, 207–224. Már Luther és Kálvin sem egyszerűen büntetést láttak a természet és az ember kapcsolatának megromlásában, hanem azt a tényt, hogy az ember boldogságát keresve a természethez fordult, vö. MARTIN LUTHER: *Kommentar zum Römerbrief* II., 102.

⁷ ROWAN WILLIAMS: *A hit szerepe a mai világban*, Napjaink teológiája, Pannonhalma, 2014, 235 (ford. Orzóy Ágnes): „...az emberiség 'papi' viszonyban áll a természet rendjével: a cselekvő embert Isten felruházta azzal a képességgel, hogy értelmezze a környezetét, és közelítse a teremtőjéhez, kibontakoztatva a benne rejlő képességet, hogy a szeretet és a nagylelkűség jelévé váljék. Tehát úgy kell használnunk a Föld dolgait, hogy elősegítsék az emberek közötti igazságosságot; úgy kell értelmeznünk őket, hogy előmozdítsák a békét és a méltányosságot, a környezet alakítására való képességeinket pedig arra kell használni, hogy enyhítsük a szenvedést, és minél többeket juttassunk hozzá a forrásokhoz. [...] Mindez azt visszhangozza, amit Szent Pál a Rómaiakhoz írott levele 8. részében mond: a teremtés bizonyos tekintetben mindaddig nem fejeződik be, amíg az emberiség 'megváltatlan' marad. A világ kevesebb, mint ami lehetne, ameddig az emberek kevesebbek, mint lehetnének, mert önzésük megakadályozza, hogy képesek legyenek az anyagi környezetet az igazságosság és nagylelkűség jelévé változtatni.” Angolul ROWAN WILLIAMS: *Faith in the Public Square*, Bloomsbury Continuum, London, 2012.

⁸ MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8)* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn, Ostfildern, 2014, 516, Roman Kühschelm ellenében. Kühschelm véleményét összefoglalva lásd: KLAUS KOENEN – ROMAN KÜHSCHELM: *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel Themen 2), Echter, Würzburg, 1999, 93–94.

versekből kiindulva nem alapozható meg sajátosan keresztény környezeti etika, állítja.

Általánosságban mindenesetre kérdésesnek látom: honnan tudja a keresztény ember „amúgy is”, hogyan kell bánnia a teremtett világgal? Konkrétabban pedig: vajon hogyan kell elkülönítenünk jelen esetben a szöveg mondandóját, illetve lehetséges vagy éppen helytelen és túlzó értelmezését? Milyen mértékben találunk valós fogódzót szövegünkben, ha a teremtett világ teológiáját igyekszünk feltárni? Milyen irányba indít a szöveg maga a páli teológia, erkölcsstan, teremtéstan és apokaliptika összefüggéseiben? Ezekre a kérdésekre is választ keresünk, amikor a szöveget valamivel közelebből vizsgáljuk.

A RÓM 8,19–22 SZŰKEBB ÉS TÁGABB ÖSSZEFÜGGÉSE

Hogy a szöveget intenzívebben felidézhesük, érdemes először a közvetlen környezetében elhelyeznünk. Úgy tűnik, ez a részlet egy három tagból álló, fokozó sorozat része (Róm 8,19–22; 8,23–25; 8,26–27).⁹ A Róm 8,18 egyfajta tételmondatként értelmezhető, amelyet Pál három lépésben, három példával támaszt alá, majd a 8,28–30 következtetésével zár le.¹⁰ Pál szándéka, hogy kifejezze, példákkal illusztrálja a keresztény megváltottság valóságát.¹¹ A 8,18 megadja az alaptémát, a „mostani idő” szenvedése és a majdan megnyilvánuló dicsőség feszültségét, mindenesetre egyértelműen ez utóbbi javára. A várakozás, a sóhajtozás és a remény kapcsolja össze az első és második egységet, vagyis a teremtést (19–22. vers) és „minket magunkat” (23–25. vers), vagyis a megváltásban már hívő közösséget, amelyet Pál többes szám első személye kifejez és megszólít. A sorozat harmadik egysége (26–27. vers) ugyan valamivel lazábban kapcsolódik az első kettőhöz, de itt, a Lélekre is áll a korábban már szereplő sóhajtozás (*sztenagmoisz alalétoisz* – „kimondatlan” vagy „kimondhatatlan

⁹ A három részlet egymást fokozó jellegét már megállapította és értelmezte JOHANNES SCHNEIDER: Art. *sztenadzó, sztenagmosz, szüsztenadzó*, in ThWNT VII., 600–603. „Az állítások mint lépcsőfokok követik egymást, mintha az alsókat fokoznák a felsőbb kijelentések” (601). Schneider egyébként a (Szent) Lélek sóhajtozását a mennyben zajló folyamatként értelmezi, nem a keresztény imádság részeként.

¹⁰ Vö. MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, Patmos Verlag, Neukirchen-Vluyn, Ostfildern, 2014, 506–507.

¹¹ JOSEPH A. FITZMYER: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33), Doubleday, New York, 1992, 505. Fitzmyer egyébként a 23. verset is ehhez az első egységhez sorolja.

sóhajokkal”), a várakozásnak pedig némileg megfeleltethető az „elgondolás, kívánás” (*fronéma*).

A fokozás, amelyről a szakaszon belül beszéltünk, egyszerre formai és tartalmi jellegű. Formailag a 23. vers kezdetén olvasható *ou monon de, alla kai* nyomtatékosítja a gondolat folytatását és továbbvitelét. Tartalmilag viszont azt kell kiemelnünk, hogy bár a háromszoros „sóhajtozás” elvileg nincs alárendeltségi viszonyban (vagyis a teremtés nem az ember után, az ember nem közvetlenül a Lélek után sóhajt),¹² végső soron mégis egyetlen vágyakozás nyílik meg bennünk Isten és az ő tettei iránt, amelyre választ, beteljesedést biztosan a harmadik egység, a Lélek meghallgatott közbenjárása ad. Werner Bieder kifejezésével a Lélek mintegy „az egész kozmikus sóhajkórus előéneke” („der Vorsänger des ganzen kosmischen Seufzechors”).¹³

Mint tudjuk, a Római levél 8. fejezete a levél fontos összegző része, amely a Lélekben élt életet jeleníti meg (8,1–13), majd ezt fejt ki konkrétabban is. A 8,14–17 szerint a keresztyén Isten gyermeke, aki a Lélek által Atyának szólítja Istent, Krisztussal pedig a dicsőség várományosa. Egyfajta feszültség érezhető Isten közvetlen megszólítása, illetve a sóhajtozó, szavakat sem találó imádság között, amelyről a 26–27. vers beszél.¹⁴ Az egész fejezeten végigvonul, ahogy Pál nem téveszti szem elől a római keresztyének tényleges szorongatott helyzetét, s közben hirdeti a jövendő, reménybeli, ugyanakkor az imádságban és hitben már megtapasztalható dicsőséget. Az eddig felsoroltakon túl gondoljunk csak a fejezet befejező szakaszára a 8,31–39-ben.

Szűkebb szakaszunk (8,19–22) tartalmilag is egyfajta fordulatot jelent. A Rómaiaknak írt levél antropológiai, közösségi (egyház és Izrael), történeti szemléletében váratlanul hat a teremtés témájának megpendítése. A teremtés témája utoljára a levél 1. fejezetében merült föl (vö. Róm 1,18–25). Kétség-

¹² THOMAS A. VOLLMER: A Theocentric Reading of Romans 8,18-30, in U. Schnelle (ed.): *The Letter to the Romans* (BETL 226), Peeters, Leuven, 2009, 789–797, itt 793.

¹³ Idézi: EKKEHARD W. STEGEMANN: Das ängstliche Harren der Kreatur. Zum apokalyptischen Weltentwurf des Paulus, in Ekkehard W. Stegemann: *Paulus und die Welt. Aufsätze*. Ausgewählt und herausgegeben von Christina Tuor und Peter Wick, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2005, 251–268, 267.

¹⁴ JOSEPH A. FITZMYER: *Romans*, i. m., 505–506 különösnek találja, hogy a három rövid bizonyító szakasz nem említi Jézus Krisztust, legföljebb a 23. vers „testünk megváltása” (*tén apoliútrószin tu szómatoz hémón*) kitétele hordoz szótériológiai vonatkozást. A Lélek mint „foglaló” jelenléte természetesen visszaüt az előzőkben mondottakra. EKKEHARD W. STEGEMANN: *Das ängstliche Harren der Kreatur*, i. m., 267 jegyzi meg, hogy az *aparkhé* egyik jelentése a profán görögben „születési anyakönyv”, így a „foglalóul adott” Lélek mintegy a keresztyén születési anyakönyvi kivonata, keresztyénné válásának okirata lehetne.

telen, hogy az emberi természet valósága és megosztottsága a 7. fejezetben is központi szerepet játszik. Ha azonban elfogadjuk azt a többségi véleményt, amelyről még szót kell majd ejtenünk, miszerint a „teremtés” a 8. fejezetben a nem emberi teremtett világot jelenti, Pál itt valóban új témát vesz elő talán éppen azzal a retorikai indokkal, hogy az említett fokozást megvalósíthassa.

Az elemzők a levél 1. fejezete mellett a levél közbülső nagy egységének, az 5–8. fejezeteknek a nyitó szakaszát, a Róm 5,1–5-öt említik rokon szöveggként.¹⁵ Ebben a reménység témája merül fel a levélben első alkalommal. Pál kétségtelenül sokféle szálát tart kezében, de a szöveg döntő fordulataiban képes mindezt átfogni, a felvetett témákhoz visszatérni. A remény a szakaszunkat követő 8,23–25-ben ismét kulcsszerepet kap majd.

A RÓM 8,19–22 FORRÁSAI

Az értelmezők között alapvető egyetértés mutatkozik abban, hogy szakaszunk szellemi háttere a zsidó apokaliptikában keresendő.¹⁶ A zsidó apokaliptika szerint az igazak szinte szükségszerűen szenvednek a gonoszok uralma alatt,

¹⁵ HEINRICH SCHLIER: *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Herder, Freiburg, 1977, 258 szerint a Róm 5,5 a reménység bizonyosságáról beszélt, míg ennek mindent felülmúló, a többi reménnyel össze sem hasonlítható minőségét dicséri a 8,18–27. B. BYRNE: *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22*, in NORMAN C. HABEL (ed.): *Readings from the Perspective of Earth* (The Earth Bible 1); Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, 193–203 részletesen foglalkozik a két szakasz kapcsolatával.

¹⁶ Vö. ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 148–151. Wilckens a hellenisztikus irodalomból is hoz néhány példát, főként a *Corpus Hermeticum* részleteit a sóhajtozással kapcsolatban (XXIII, 3; I, 28). Ezek azonban, mondja, inkább a léleknek a testből való kiszabadulására és az így megszerezhető halhatatlanságra irányulnak, míg az egész embernek, testnek és léleknek Krisztus dicsőségében való osztozása idegen tőlük. A mulandóságból való megszabadulás gondolata hellenista hatásra a zsidóság körében is terjedt: *morietur corruptum* (4Ezdrás 7,31). Lásd még MARC RASTOIN: *Ecologia e destino umano. La creazione in San Paolo, Civiltà Cattolica* (2015/2) 552–565. Marc Rastoin szerint Pál teológiája a teremtéssel kapcsolatban átveszi a korabeli zsidóság gondolkodásmódját. Legfontosabb tételei – amelyeket Rastoin tíz pontban foglal össze – sorra megtalálhatók a korabeli apokaliptikus zsidó gondolkodásban. Pál újdonsága, hogy mindent Krisztus feltámadásában lát összegezve, számára ez az az eszkatologikus-apokaliptikus esemény, amely az egész teremtett világ státuszát is megváltoztatja, kifejezi, összegzi. A Róm 8,19–22 két összefüggésben jelenik meg. A szövegben egyfelől megjelenik a teremtéssel való szolidaritás, másfelől a teremtett világban megmutatkozik az ember bűnösségének következménye. A szöveget Pál szerint távolabbról kell elhelyezni nemcsak a

amelynek csak Isten vet majd véget.¹⁷ Az igazak szenvedése szükségszerű, mintegy bizonyítéka is annak, hogy Istenhez tartoznak egy gonosz világban. Az igazak legfőbb dolga, hogy a végső dicsőség nézőpontjából visszatekintve semminek tűnő, ám a jelenben még elviselhetetlenségig fokozódó szenvedéseket elviseljék, kiállják. A természet ugyanakkor részt vesz előbb a szenvedésekben, később viszont a megújulásban,¹⁸ sőt a gonoszok feletti ítéletben is.¹⁹

A bűnbe esésről szóló szövegek története (Ter 3,17–19; 5,29), majd a világ nagy átalakulása, az új ég és új föld ígérete (vö. Iz 65,17; 66,22) mindinkább egységes narratívává érett, az intertestamentális irodalomban pedig a messiási korhoz kötődött.²⁰ A rabbinikus irodalom valószínűleg Pál korában is létező elgondolásokat tükröz: Ádám bűnbeesése a teremtett világot is sújtotta, amely elveszítette a neki adott áldást: a föld a termő erőt, a fák a termékenységet, az állatok a barátságos kapcsolatokat, a rovarok a nekik szabott határokat.²¹

teremtés teológiájának egészében, hanem az „új teremtés” összefüggésében is, hiszen ez az, ami már megnyilvánul, de még nem teljes.

¹⁷ Lásd ehhez ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 148–150.

¹⁸ Pál kijelentései kétségtelenül átveszik ennek az apokaliptikus elképzelésnek a meghatározó elemeit, de nyilvánvalóan át is értelmezik őket. Az igazak megpróbáltatásait Pál általánoságban nevezi meg csupán, s a 7. fejezet felől érkezve inkább tűnnek „belső”, egzisztenciális jellegűnek, mint a gonoszok szorongatásából adódónak. Utóbbit mégsem lehet kizárni a római keresztények helyzetére való tekintettel. Szakaszunkban a kozmikus átalakulás képe dominál, és Pál nagyvonalúan Ádám és az emberiség, illetve az egész teremtés sorsáról értekezve, a hatalmasok korabeli fölényére legfeljebb szolidan utalva igyekszik megszólítani a rómaiakat.

¹⁹ Vö. ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 149, 622. jegyzet: Iz 13,9–13; 24,1–6.18–23; Jer 4,23–28; Ez 32,6–8; Joel 2,10; 4,15köv; Ám 8,9; Hab 3,6–17. JOHN BARTON: *Reading the Prophets from an Environmental Perspective*, in David G. Horrell – Cherill Hunt – Christopher Southgate – Francesca Stavropoulou (eds.): *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark International, London, 2010, 46–55; többek között részletesen ismerteti és dicséri Robert Murray elképzelését egyfajta „kozmosz szövetségről”. Egy ilyen szövetség gondolatát csak késői prófétai szövegek fogalmazzák meg (például Iz 24; Oz 2), de Murray szerint a gondolat maga nagyon ősi. Eszerint a teremtett világ és az emberiség sorsközössége nem csak a viszonylag késői apokaliptikus gondolkodás része lenne, bár egyértelműen és kimondottan ott jelenik meg a zsidó hagyományon belül.

²⁰ JOSEPH A. FITZMYER: *Romans*, i. m., 505.

²¹ JOSEPH A. FITZMYER: *Romans*, i. m., 505, hivatkozással STRACK-BILLERBECK III, 247–255-re.

A SZÖVEG EXEGÉZISÉHEZ

Szeretnénk kiemelni az exegetikai vita néhány pontját, amelyeknek jelentősége lehet szövegünk teremtéstani-etikai szempontjából. Mindezzel az eddig mondotakat is szeretnénk elmélyíteni, konkretizálni.

Az első és talán legtöbbet vitatott kérdés, hogy mire is vonatkozik a 19. (majd 20., 21., 22.) vers *ktiszisz* kifejezése. A szó jelentheti a teremtés folyamatát is, de itt egyértelműen valamilyen teremtett személyt vagy dolgot jelöl. Wilckens megjegyzése szerint a görög és latin világban nevelkedett egyházatyák nehezen tudták elfogadni azt a keleti hagyományokon alapuló látásmódot, amelyben a természet és az ember sorsa összetartozik, s éppen ezért nehezen fogadtak el olyan értelmezést, amelyben a teremtés nem szellemi, hanem anyagi valósága is aktív cselekvő, képes értelemben emberi megnyilvánulásokra képes, illetve sorsa összekapcsolódik az emberével.²² A *ktiszisz* szó mindenesetre jelentheti a teremtett dolgokat.²³ A 23. verstől kezdődő rész, ahol Pál a Lélek adományát már élvező emberekről beszél, még lehetne szembeállítás azokkal az emberekkel, akik ezt az ajándékot nem kapták meg. A *pasza hé ktiszisz* – „az egész teremtés”, illetve a „testünk megváltása” kitétel (a 23. versben)²⁴ mégis afelé mutat, hogy Pál olyasvalamit talál az emberben, ami ennek természetesen (vagyis a teremtéssel adott) része, valamiképpen hozzátartozott megtérése előtt is – ez pedig ráillene az első egységben érintett teremtett világra.

A következő, 20. versben említett *mataiotész* sem csak az embereket sújtja, hanem a teremtett világ egészét.²⁵ Márpedig a szövegben úgy tűnik, hogy ez a teremtés legfőbb tulajdonsága, a sóhajtozás és várakozás miéértje. Ezen felül a

²² Vö. ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 167. Ezzel kapcsolatban Ágostont is idézi: „Ez a fejezet homályos. Mert nem világos, mit ért az apostol teremtés alatt.” (*De diversis questionibus* LXX, III, 67,1).

²³ Példák: MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 509.

²⁴ A „testünk megváltása” kifejezés konkrét alakjaként Pál valószínűleg a feltámadásra gondolt. Vö. T. RYAN JACKSON: *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*, WUNT 2,272; Tübingen, 2010, 165.

²⁵ HEINRICH SCHLIER: *Der Römerbrief*, i. m., 261 szerint a *mataiotész* és a *fibora* jelentése valamivel eltér egymástól, de mindkettő erkölcsileg minősített. A *mataiotész* nem egyszerűen a mulandóság és végesség lenne, hanem az a fajta hiúság, miszerint a világ a jelen állapotában nem mutatkozik közvetlenül Isten teremtésének. „Hiúsága” abban áll, hogy van benne egyfajta csalás, látszatönállóság. A *fibora* a Róm 1,24-ben is megismerhető erkölcsileg minősített „romlás”, a természet mint Isten vetélytársa, amelyhez az ember Isten megdicsőítése helyett odafordul. MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 511 arra gondol, hogy a természet ahelyett, hogy az emberért lenne, most ellene fordult.

(nem emberi – szép latin szóval *szubhumán*) teremtett világ és az ember kapcsolatának a bűnbeeséssel értelmezett közös sorsa megfelelő értelmezési keretet biztosít ahhoz, hogy elfogadjuk a mostanra kialakuló többségi véleményt, miszerint a *ktiszisz* itt valóban a teremtett világot jelenti az embernél alacsonyabb szinten.²⁶

Második megjegyzésünk az *apokalüpszisz* főnévre, illetve a megfelelő igei alakra vonatkozik a 18–19. versekben. Itt azt kell hangsúlyozni, hogy a tényleges cselekvő mindkét esetben Isten, aki a *passivum divinum* forma szerint megmutatja, kinyilvánítja megváltottait dicsőségben – erre az isteni tetre vár a teremtett világ. A jelenkori katolikus fordítási hagyományban a „megnyilvánulás” szó terjedt el (SZIT; KNB; Simon T. László). A Revideált új fordítású Biblia a „megjelenés” kifejezést használja. A „megnyilvánulás” a 19. versben talán jobban kapcsolatba hozható a 17–18. versek állításával, miszerint a végső időben a megváltottakon megnyilvánul az Istentől kapott végső dicsőség, ugyanakkor félre is érthető, hiszen a megnyilvánulás ma általában közlést, aktív szereplést jelent: mintha arra várna a teremtett világ, hogyan nyilvánul meg (a maga módján) a megváltott ember. Pedig, mint láttuk, nem pontosan erről van szó. A „megjelenés” véleményem szerint valamivel közelebb férközik Pál szavainak értelméhez főleg a korabeli apokaliptikus képek folyamataira gondolva.²⁷

A 20. vers kérdéseit is említsük meg röviden. A *hüpotasszó* ige (‘aláver’) kétszer szerepel. Először – *hüpetagé*, az előbbi *passivum divinum*ot mintegy folytatva – Isten a tényleges cselekvő. De a második előfordulásnál (*dia ton hüpotasszonta*) kissé összekeveredünk: Isten szuverén döntéséről van-e szó, amellyel a természet sorsát az emberéhez kapcsolja, vagy esetleg az emberéről, aki bűnével vétett a teremtés ellen is, illetve eredetileg valamilyen értelemben szintén

A rabbinikus irodalom ugyanis hangsúlyozta, hogy a világot Isten az emberre bízta, az embernek szánta és adta.

²⁶ A megszilárduló konszenzust hangsúlyozza MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 509; MARC RASTOIN: „Ecologia e destino umano”, i. m., 554. Emellett érvel ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 152–153; JOSEPH A. FITZMYER: *Romans*, i. m., 506–507.

²⁷ Itt eszünkbe juthat Mt 25,31: „Amikor az Emberfia eljön dicsőségében, és vele együtt az angyalok mindnyájan...” További példák MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 510, 25. jegyzetében, aki rámutat a Kol 3,1–4; 1Jn 3,1–2 és Etióp Hének 38,1; 53,6 szövegekre.

uralma alá kellett volna hajtania a földet. A többségi vélemény²⁸ azonban itt, a második esetben is Isten cselekvése mellett szól. A mondat végén található „reményben” kitétel (*ep'elpidi*) Istenhez illik, és nehezebben kapcsolható az első igealakhoz, mint a hozzá közelebb eső participiumhoz.²⁹ Bár egyesek szerint nehézkes, a *dia* + accusativus vonatkozhat Istenre, mint „aki által” a teremtés mulandóságának vettettet alá.³⁰ Ha pedig Isten a cselekvő, újra az ő szerepe kerül előtérbe, hogy a természet alávetettségét majd megszüntesse. A szöveg tehát itt sem követeli, hogy az ember uralmát tegyék felelőssé a teremtés helyzetéért. Ebből pedig az következik, hogy a pozitív fordulat sem az ember cselekvésétől várható. A teremtésteológia és teremtésvédelem szempontja így legfeljebb bennfoglalt lehet.

A 21–22. versekről összefoglaló jelleggel szeretném megemlíteni: ezek a már körvonalazott végső jövőben ígérnek a felszabadulás megnyilvánulását. Az ember sorsával való közösség most pozitív fordulatot jelöl. A 19–20., illetve 21–22. versek gondolatait párhuzamosnak érezzük, amennyiben két olyan mondatpárról van szó, ahol az első (19. és 21.) mindig a pozitív kilátást fogalmazza meg, a második pedig a múltban található okra is utalva a jelen nehézségeit, a jelen sóhaját és várákozását (20; 22). A teremtett világ az embertől elkülönülő, mégis összetett egésznek mutatkozik, amely „együtt sóhajtozik és vajúdik”, vagyis egészében, sokaságában is egészségként várákozik.

Amit itt aláhúzhatunk: Pál gondolatmenete nem befejezett, csupán megáll, illetve továbbsiklik az ember helyzete felé. Bizonyos mértékig a „test”, a közös sóhaj, a közös múlt és közös jövő kapcsolata érzékelhető a két szövegegységben. Az ember nem válik el teljesen a teremtett világtól, hanem annak részeként értelmezi magát. Ez a pillanatnyi megállás a 22. versben mégis aktív szerepet tulajdonít a teremtett világnak, egyfajta kommunikáció készségét, amelyet a hívő ember felismer.

²⁸ BRENDAN BYRNE: *Creation groaning*, i. m., 198–199 mindkét esetben „Ádám” cselekvésére gondol, de ezt az álláspontját „minority reading”-nek nevezi.

²⁹ HEINRICH SCHLIER: *Der Römerbrief*, i. m., 261 Ádámra érti a második előfordulást, a reményt viszont az első ige alanyához, Istenhez kapcsolja.

³⁰ MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 512.

NÉHÁNY SZEMPONT A RÓM 8,19–22 TEREMTÉSVÉDELMI OLVASATÁHOZ

Az eddig elmondottak fényében először is azt kell megállapítanunk Michael Wolter idézett kijelentését helybenhagyva, hogy a Róm 8,19–22 teocentrikus, egyben apokaliptikus irányultságú szöveg, amely elsősorban Isten végidei cselekvésétől várja a teremtett világ állapotának átalakulását. Ez a döntő átalakulás ugyanakkor az ember végidei állapotának, Istentől adott dicsőségének kinyilvánulása által megy végbe. Amikor a teremtés védelméről, a föld értékeinek megóvásáról beszélünk, gyakran olyan diskurzust folytatunk, amely a múltra hivatkozik, egy korábban meglévő teljesség nevében szólal meg – Pál ezzel szemben nyilvánvalóan a jövőre mutat.

Pál nem a buzdítás nyelvén, hanem az apokaliptika gondolatvilágára építve szólal meg. A Róm 8,19–22-ben az embernek inkább kegyelemtől adott lehetősége, hogy Pál beavató, feltáró nyelvezetét követve megértse a teremtés sóhaját mint Isten dicsőségének megnyilvánulási helyét. Az ember felelőssége ebben a szövegben legfeljebb közvetett jellegű lehet.³¹

Pál alapvetően azért ír a természet sóhajáról, hogy arra az Istenre és arra az isteni dicsőségre irányítsa a figyelmet, amely megszólítja és mintegy megszólaltatja a természetet is. Megszemélyesíti, egy dráma szereplőjévé teszi a teremtett világot, amely sajátos passzivitásával válik aktív szereplővé:³² az a szerepe, hogy váraкоzik, vágyakozik,³³ Pálé és olvasójáé pedig az, hogy észrevegye és meghallja ezt a sóhaját, amely voltaképpen saját sóhaját is felerősíti, érthetőbbé

³¹ Vö. HEINRICH SCHLIER: *Der Römerbrief*, 260: „A »színében elváltozott ember« pedig nem más, mint az az ember, aki immár »Isten fia«, »Isten örököse« és Jézus Krisztus társörököse. Az emberre ezzel végtelen felelősség hárul: legyen ő az ég és a föld minden reményének beteljesedése természetesen nem abban az értelemben, mintha éppen ő »bontakoztatná« mindezt ebbe az önmagát meghaladó létbe, hanem úgy, hogy beteljesíti a teremtés reménykedő váraкоzását, amennyiben a Lélek erejében »Isten fiaként« hitben és reményben kiállja ezt az *aiónt*, hogy így ő maga és vele együtt az egész teremtés megtapasztalja a túlradó *doxa* örök teljességének bőségét és átható jelenlétét.”

³² BRENDAN BYRNE: *Creation groaning*, i. m., 200–201 ezzel kapcsolatban, a teremtés egyegészéről és „megszólalásáról” mondja, hogy a teremtésnek Pál elgondolásában „személye” van.

³³ Az *apokaradokia* szó csak az Újszövetségben fordul elő (Róm 8,19; Fil 1,20). Egyesek képes értelmet tulajdonítanak neki („előre hajtott fejjel váraкоzni” – *apo* + *kara* + *dekomai*), mások a kétségbeesés mozzanatát (Luther: „ängstliches Harren”), de ezek a magyarázatok nem teljesen igazolhatóak. A Fil 1,20-ban a remény párhuzama. Jelentése valószínűleg nem más, mint intenzív váraкоzás. Vö. HORST BALZ: Art. '*apokaradokia*', in EWNT I, 317–319.

teszi.³⁴ A teremtésnek az a szerepe, hogy sóhajt, panaszkodik, mint gyengeségében az ember (vö. Róm 8,26), s mint a Lélek, „szavakba nem önthetően”, az emberek számára „ki nem mondottan”.

A Lélek sóhaja és panasza azért kimondhatatlan és ki nem mondott, mert a mennyei szférához tartozik. A Lélek azért sóhajt, mert elfogadja, magáévá teszi az emberek sóhaját, panaszát, s Isten elé viszi.³⁵ De vajon nem kimondhatatlan és végső soron ki nem mondott minden sóhaj és minden panasz? Vajon ez az egész szakasz, amely a „dicsőség kinyilvánulására” várakozva ábrázolja a teremtett világot és benne az embert, nem azt akarja mondani, hogy szereplői mintegy hangot adnak egymás sóhajának, míg végül a közös istendicséretben találkoznak?

Ezzel a kérdésfelvetéssel és elgondolással kétség kívül a páli szöveg határaihoz érkezünk. Értelmezésünk talán nem is „felel meg” teljesen a szövegnek, inkább felel rá, választ ad a ki nem mondott, ámde lehetséges felvetésére. Szövegünk ökoteológiai értelmezésének egyik szószólója, Brendan Byrne jegyzi meg,³⁶ hogy Pál ezen a helyen nem fogalmazott meg olyan erkölcsi magatartást, amely a jelenben az ember részéről választ adna a természet sóhajára. Byrne szerint akkor láthatjuk benne egy modern ökoteológia vázlatát, ha feltételezzük, hogy a valaha volt bűnös emberi magatartást leíró mitikus nyelvezet a jelenről is szól, s hogy a „bűn történetéhez” hasonlóan létezik a kegyelem ki nem fejtett, még ki nem mondott története is.

Az apokaliptikus szövegekkel kapcsolatban alighanem közhelynek számít, hogy nem építenek további etikát: a végső idők eseményeit döntő módon Isten cselekvése, illetve a végső időben immár valós arcukat megmutató szereplők (és olvasók) korábbi tettei határozzák meg. Az apokaliptika látszólag minden szempontból lezártnak mutatja be a világ történetét, legvégül mégis várakozásra int és indít. Az etikai követelmény a szövegben immár másodszer Isten és ember „együttműködésének” kérdését veti fel: az „alávetés”, vagyis az ember és a világ kapcsolatának megromlása után most az új cselekvés is olyasvalami, amiben végül is egymásra irányul Isten és az általa megszólított ember cselekvése.

³⁴ Vö. THOMAS A. VOLLMER: *A Theocentric Reading of Romans 8,18-30*, i. m., 795–797. Vollmer egyfajta párbeszédet lát kialakulni Isten, a Lélek, az emberi lélek és a világ között. Isten az idők végén meghallgatja azt a sóhajt, amelyet a természet küld felé az emberen át is. Vollmer osztja a véleményt, hogy az ökológia közvetlenül nem alapozódhat a szövegre, csak egyfajta teológiai közvetítéssel.

³⁵ Lásd ehhez MICHAEL WOLTER: *Der Brief an die Römer*, i. m., 524–525.

³⁶ BRENDAN BYRNE: *Creation groaning*, i. m., 199–201.

Érdemes utalnunk a páli teológia eszkatológikus irányaira is. Úgy tűnik, hogy ebben a szövegben az apokaliptika kép- és gondolatrendszere dominál.³⁷ A Lélek említése (különösen a korábban már említett tény, hogy a keresztyének *megkapták* a gyermekké fogadás Lelkét, Istent már Atyának szólítják), a bizakodás és dicsekvés, amelyeket Pál említ, arra utalnak, hogy a végső idő megkezdődött. Ezért joggal írja Roman Kühschelm:³⁸ „Ha a megkeresztelték már megkapták a Lelket, amely már most az eszkatológikus szabadság zálogát ajándékozza nekik (Róm 8,2.14–17; 2Kor 3,17), ha ők már most »új teremtmény« (2Kor 5,17; Gal 6,15), akkor ennek hatnia kell a teremtéssel való kapcsolatukra is.” A teremtés érték, nem megsemmisülés vár rá, hanem belső valójának teljesebb megnyilvánulása.³⁹

Hogyan fejezhetnénk ki mégis azt az etikai imperatívuszt, amely egy alapvetően apokaliptikus látásmódból árad?⁴⁰ Egyfelől kétségtelen, hogy kitartásra, helytállásra ösztönöznek, bátorítanak. Másfelől lényegüket tekintve *feltárnak*

³⁷ SAMUEL VOLLENWEIDER: *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, FRLANT 147; Göttingen, 1989, 385–388 szerint Pál nem a „reménytelen jelen”/„dicsőséges jövő” kettősségéből indul ki, hanem azzal érvel, hogy folytonosság van a hívők (és a világ) reménykedése és a végleges jövő között.

³⁸ KLAUS KOENEN – ROMAN KÜHSCHELM: *Zeitenwende*, i. m., 94. Az „új teremtés” teologumenonja is ide kívánczik. T. RYAN JACKSON: *New Creation in Paul's Letters*, i. m., 165 arról beszél, hogy a Róm 8,18–25 rokon vonásokat mutat az új teremtés 2Kor 5-ben megfogalmazott gondolatával (Murray Harris kommentárját is említi, aki a 2Kor 4,16–5,10 egységéből indul ki).

³⁹ Itt érdemes visszatérnünk a korábban említett feminista nézőponthoz is. SHEILA E. MCGINN: *All Creation Groans in Labor. Paul's Theology of Creation in Romans 8:18-23*, in Carol J. Dempsey – Mary M. Pazdan (eds.): *Earth, Wind, and Fire*, i. m., 114–123 többek között leírja, hogy a feminista teológia mindig arra törekszik, hogy értékelje az emberi testet és a kozmoszt. Pál azonban, állapítja meg McGinn meglepetten, szinte meg is haladja a feminista elvárásokat. A 122. oldalon ezt olvassuk: „Meglepő, hogy Pál pontosan ugyanerre az érzékenységre utal anélkül, hogy feladná eszkatológikus látásmódját. Az eszkaton nem a megsemmisülést, hanem egy a teremtés jelen alakjában már éppen születő valóság megnyilvánulását jelenti majd. Ahelyett, hogy megsemmisülne, a teremtés felszabadul arra, hogy elérje lehetőségeinek teljességét.”

⁴⁰ A kérdést úgy is megfogalmazhatnánk, vajon értelmezhető-e a páli etika pusztán apokaliptikus módon. Vajon nem találunk-e jeleket a levélben arra, hogy Pál a jelen helyzetet emberi cselekvés által is változtathatónak és változtatandónak tartja? Vajon egyszerűen a „megnyilatkozás” pillanatára kell-e várni, vagy ez a megnyilatkozás szükségszerűen megkezdődik az emberi cselekvésben is? Ha a válasz nemleges volna, még mindig tekinthetjük a szöveget mintegy értelmezésre várónak, amely megfogalmazza a helyes cselekvés irányát, mint az Ószövetség igéi az új teljességét.

valamit, s ezzel arra szólítanak, vegyük észre, mi zajlik körülöttünk, értsük meg, mi történik valójában – s így készülünk arra, hogy a végső időben is jól tudjunk majd dönteni.

Vajon Pál nem ebben segít minket – többek között a sóhajtozó és vajúdo természet vonatkozásában? Nem azt kellene felfedeznünk, s aztán ennek megfelelően, ha szükséges, az életünket és szokásainkat is alakítanunk, hogy valójában milyen kapcsolatban vagyunk a teremtett világgal? – A teremtett világgal való kapcsolatunk megújítását szorgalmazóknak egyik leggyakoribb állítása, hogy „elfelejtettük”, mennyire összetartozunk a világgal.⁴¹

Pál feltételezi azt a narratívát, amely az ember bűnbeeséséről s ezzel együtt a természettel való helytelen kapcsolatáról szól. Az ember maradandó felelőssége nem a bűnre való ráébredésből fakad. Ez utóbbi esetleg mégis elérhetővé teszi számára a „kezdet” igazságát. Ha viszont az ősbűn elbeszélését sem úgy értelmezzük már, mint egy régi, ámde valóságos történetet, hanem mint az emberi tapasztalat maradandó és állandó alaphelyzeteinek narratív keretbe ágyazott megfogalmazását, akkor a megváltásnak is új értelmet kell nyernie.

ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KITEKINTÉS: A NYELVEZET KÉRDÉSE

A teremtett világ és az ember közös sorsát bemutatva már az Ószövetségben is láttunk olyan szövegeket, amelyek megszemélyesítik a természetet, sorsában,

⁴¹ Ismét Rowan Williamsra utalunk, aki a „megváltás” és „megértés” fogalmát együtt értelmezi. Az emberi értelem nem arra teremtett, hogy eszközként tudjon használni másokat, hanem hogy megértse saját korlátait egy nálánál nagyobb és bonyolultabb rendszerben, amelynek pozitív működéséhez mindenesetre egyre teljesebben hozzájárulhat. Vö. ROWAN WILLIAMS: *A hit szerepe a mai világban*, i. m., 236: „Különböző módon, de az egész teremtett világra igaz, hogy az emberiség és anyagi kontextusa olyannak teremtett, hogy ki tudjanak teljesedni ebben a viszonyban. Egymás nélkül nem is lehetnek önmaguk. [...] Isten Jézus élete, halála és feltámadása által állítja helyre a vele való kapcsolatunkat: megmutatja az arcát, és – ahogy Szent Pál mondja a Korintusiakhoz írott második levelében – ahogy közeledünk Isten felé, a saját arcunk is »fedetlenné« válik. Akkor derül ki, valójában kik és mik vagyunk. És akkor leszünk képesek felfedni az egész anyagi világ célját is, mely nem más, mint hogy a szeretet jelévé váljék azáltal, hogy szeretettel és igazságosan használjuk, szemlélődő tisztelettel forduljunk felé, és hagyjuk élni. [...] A megváltás számunkra az emberi értelem újrateemtése lesz.”

„cselekvésében” – mind negatív, mind pozitív értelemben – az emberrel párhuzamos sorsot írnak le.⁴²

A páli levelek többnyire olyan összefüggésben említik a természet jelenségeit, illetve a növényeket vagy az állatokat, amelyek mind az ember ilyen vagy olyan viselkedését vagy tulajdonságát modellezik. Általában a páli levelek nyelve is arra utal, hogy az ember jobban megérti magát az állatokon és növényeken át. Ezért használ Pál természetből vett képeket a feltámadás valóságának érzékeltetésére (1Kor 15,35–44) vagy Izrael és az egyház kapcsolatának értelmezésére (Róm 11,13–24). Az állatokkal való törődés az ember gondja marad az 1Kor 9,9–10 szerint, hiszen az Úr még az állatokról való gondoskodást parancsolva is az emberekre gondol elsősorban (idézve MTörv 25,4; vö. 1Tim 5,18). Amikor Pál a bibliai nyelvből máshonnan is ismert fordulatokkal képes beszédben említi állatokat, valójában az ember negatív tulajdonságainak ad bennük nevet (vö. Fil 3,2: kutyák; 1Kor 15,32: vadállatok). Ezek sokatmondó kifejezések: az ember egyszerre felfedezi magában az állatok agresszivitását, másfelől el is határolja magát ezektől.

A Róm 8,19–22 olyan szöveg, amely túllép ezen a nyelvezeten, és egyetemesen, az egész természettel kapcsolatban fogalmazza meg a kommunikáció új lehetőségét. Az ember nemcsak negatív, hanem pozitív valóságát is felfedezheti a teremtett világban. Úgy tűnik, hogy az ember pszichológiailag leírható viselkedésének és belső tapasztalatának fontossága felértékelődött az elmúlt évszázadban. Az ember ma új módon úgy is megtapasztalja önmagát, mint sóhajtó, szavak után kutató lényt, amely tapasztalatát „nem szellemi”, „testi” és a teremtett világgal rokon lényéhez köti. Ahogy előfordul, hogy beteg gyermekeket állatok segítenek a gyógyulás útján, úgy Pál ebben az esetben a teremtett világgal való rokonságot, rokon tapasztalatot használja fel arra, hogy olvasóit Isten tervének felismerésére segítse.

Ez a szöveg egyike azon kevés szövegnek, amely a természettel kapcsolatos pozitív látásmódot beemeli az Újszövetség világába, mintegy érzékelhetővé teszi a teremtett világ megváltásban való részvételét. Ahogy Jézus általában közvetetten nyilatkozik a természet szépségéről, értékéről,⁴³ úgy az újszövetségi

⁴² Vö. ULRICH WILCKENS: *Der Brief an die Römer (Röm 6-11)*, i. m., 153, aki Aranyszájú Szent Jánosnak a Római levélhez írott kommentárját idézi: már Krizosztomosz a zsolnárok és prófétai könyvek gyakori szokására utalt, amelyek állatok viselkedésével emberi magatartásmódot fejtenek ki.

⁴³ Lásd ehhez: RICHARD BAUCKHAM: *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*, in David G. Horrell – Cherill Hunt – Christopher Southgate – Francesca Stavrakopoulou (eds.): *Ecological Hermeneutics*, i. m., 70–82.

szövegek érdeklődésének homlokterében is az ember sorsa és cselekvése áll. Hogy mégis van néhány olyan szövegünk, amelyben e szövegek szerzői megmutatták, az ember teremtmény a többi teremtménnyel együtt, azért mindenképpen hálásak lehetünk.

A teremtésvédelem és a családética közös gyökerei

(Második rész)

HARSÁNYI PÁL OTTÓ OFM

Abstract

Besides the protection of the environment, human ecology also aims to protect the unique, individual and personal nature of the human being from even self-destruction. The basis of such an action may be a recognition of the inherent value of life and a resulting sense of responsibility. Reflection on family relationships and ecological ethics can be connected through trinitarian theology, inasmuch as the entire creation, and the family as its prominent part, bear trinitarian marks. If this is so, then traditional virtue ethics may be supplemented by the responsible attitudes of a gift-ethics with regards to both future generations and the non-human part of creation. Advance in these two fields of ethics is closely interrelated and presupposes strong cultural and social identity.

Keywords: *care of creation, family ethics, likeness to God, Saint Bonaventure, encyclical Laudato si'.*

Kulcsszavak: *teremtésvédelem, családética, istenhasznóság, Szent Bonaventura, Laudato si' enciklika.*

3. A TELJESSÉGRE TÖREKVŐ ÖKOLÓGIA LEGÉRTÉKESEBB ERŐFORRÁSA A CSALÁD

A hiteles emberi fejlődés kérdéseinek elemzését mind a hitgazságok szempontjából, mind pedig a hétköznapi tapasztalatoknak a hit fényénél történő értel-

mezésénél kezdhetjük.¹ A két megközelítés kiegészíti egymást, és mindkettő a krisztusibb, és így emberibb magatartásformák kialakítását segítheti. A jelen tanulmány a hitigazságok felől vizsgálja a természeti környezettel való kapcsolatot és a családtagok egymáshoz tartozását úgy, hogy nem szakad el a napi valóságtól sem. A két megközelítési forma közötti egyik összekötő kapocs a már többször említett humánökológia, amely a katolikus tanítóhivatal szóhasználatában az ember közösségi, kulturális és lelki minőségét is magában foglalja.

A teremtett világban a hit fényénél felfedezhető szentháromságos minta – amelyre Szent Bonaventura nyomán a *Laudato si'* kezdetű enciklika is utal – a házasságban és a családban még kifejezettebb, hiszen itt személyek bensőséges élet- és szeretetközösségéről van szó.² A házasságra és a családra vonatkozó tanítás legfontosabb újdonsága a II. Vatikáni Zsinattal hangsúlyosan megjelenő személyközpontú, ún. perszonalista látásmód, amely szerint a hit nem pusztán egy természetes intézményt, a házasságot teszi többé és emeli fel, hanem ennél mélyebben, a házastársakat Krisztus az egyháznak történeti önátadásába, szeretetébe vonja be. A házastársak a házasság szentsége által a Szentháromság életében vesznek részt, amely közösség az egész család életébe is kisugárzik. Az *ethosz* szentháromságos alapja a hétköznapi élet számos területét megvilágítja, mint például a munka, a gazdaság, a politika, a művészet és a kommunikáció világát, de legjobban mégis a családok életét.³ A házasság és a család személyközpontú megközelítése lényegében Matthias Joseph Scheeben, Dietrich von Hildebrand, Herbert Doms és Michael Schmaus szentháromság- és házasságtanításában, a perszonalista filozófusok – Joseph De Finance, Gabriel Marcel,

HARSÁNYI PÁL OTTÓ ferences szerzetespap, morálteológus, a Pontificia Università Antonianum (Róma) Teológiai Karának egyetemi tanára; harsanyipo@gmail.com

¹ A Szentháromságtól a család felé és az emberi családtól a Szentháromság felé tartó megközelítésekről lásd CARLO ROCCHETTA: *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna, 2011, 192–206.

² Vö. *Gaudium et spes*, 48,1.

³ Vö. MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság. A család szentháromságos antropológiája felé*, Szent István Társulat, Budapest, 2016, 233–243. Ouellet Gendron munkásságára támaszkodik – LIONEL GENDRON: *Mystère de la Trinité et Symbolique familiale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1975; Uő: *Le foyer chrétien: une Église véritable*, *Communio: revue catholique internationale* 11 (1986/6) 65–83; Uő: *La famille reflet de la communion trinitaire*, in *La famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Bellarmin, Montréal, 1995, 127–148.

Jean Lacroix és Jean Guilton – gondolatain és Hans Urs von Balthasar teológiai antropológiáján alapszik.⁴

A *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció az emberek közösségéről szóló második fejezetének elején ír a Szentháromság és a házasság között megmutató, már említett hasonlóságról,⁵ amelyet a nők méltóságáról szóló *Mulieris dignitatem* apostoli levél is említ. Mindkét esetben az Isten képére és hasonlatosságára teremtett emberpár jelenti a teológiai alapot (vö. Ter 1,26–27). Ezt az igazságot fejti ki bővebben II. János Pál – a Családok éve alkalmából – 1994-ben írt levele:

„A mérhetetlenül nagy és változatos kozmosz, az élőlények világa Isten atyaságába mint forrásba van beleírva (vö. Ef 3,14–16). Ennek következtében, természetesen analóg módon, már a Teremtés könyve kezdetén megkülönböztethetjük az atyaságot és az anyaságot, vagyis felismerhetjük az emberi családot. A megértés kulcsa az »istenképesség« és »istenhasonlóság«, melyet a Szentírás szövege határozottan kiemel (vö. Ter 1,26). Isten a teremtő szót az ember teremtése esetén a következőkkel egészíti ki: »Teremtsünk embert saját képünkre és hasonlatosságunkra«. Az ember teremtése előtt a Teremtő önmagába tekint, hogy saját létének misztériumában keressen modellt és indítást, ami az isteni »Mi« használatában fejeződik ki.

Az Újszövetség fényénél válik láthatóvá, hogy a család eredeti modelljét Istenben, életének szentháromságos misztériumában kell keresni. Az isteni »Mi« az emberi »mi« örök modellje, mindenekelőtt annak a »mi«-nek modellje, amely az Isten képére és hasonlatosságára teremtett férfiből és nőből áll.”⁶

A családanalógia kettős jelentéssel bír, egyrészt antropológiai kiindulópontot jelent a Szentháromság megismeréséhez,⁷ másrészt pedig a szentháromságtan az emberi szeretet jobb megértéséhez járulhat hozzá.⁸ Ez a két egymásra vonatkozó, már említett módszertan adja jelen tanulmányunk alapvonalát is.

⁴ Vö. uo. 38; MARIO COLAVITA: *Famiglia soggetto ecclesiale e sociale. Dal cambiamento culturale alla trasformazione dell'uomo: un percorso teologico-pastorale*, Cittadella, Assisi, 2016, 106.

⁵ Vö. *Gaudium et spes*, 24.

⁶ II. JÁNOS PÁL: *Gratissimam sane* kezdetű levél a családokhoz (1994. február 2.), 6, in *Enchiridion Vaticanum*, 14, 174–176.

⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Gratissimam sane* kezdetű levél, i. m., 11, 13.

⁸ Vö. MARIO COLAVITA: *Famiglia soggetto ecclesiale e sociale*, i. m., 120–121.

A II. János Pál által alkalmazott és Szent Bonaventurára, Szentviktori Richárdra és végső soron Szent Ágostonra visszavezethető társas analógia lényege a személyek közötti kölcsönös szeretet. Az egyidejű ajándékozás és befogadás személyeket szül, és őket a személyes létben tartja meg. Annak ellenére, hogy a teológiai hagyományban a Szentháromság és a házasság közötti hasonlóság szerény módon van csak jelen, és az egyes szerzők értelmezése között különbségek is jelentkeznek, ez az analógia figyelemre méltó és legitim is egyben. A Hittani Kongregáció 2004-ben a férfiak és a nők együttműködéséről kiadott levelében a bibliai antropológiában megtalálható jegyesi minőség fontosságát emelte ki:

„A »jegyes« vagy a »szövetség« kifejezés, melyek az üdvösségtörténet lendületességét érzékeltetik, sokkal többet jelentenek egy egyszerű metaforánál. A házassághoz kapcsolódó szóhasználat Istennek népével kötött kapcsolata lényegét érinti még akkor is, ha ez a kapcsolat tágabb, mint ami egy emberi házasságban megtapasztalható.”⁹

A Teremtés könyve első fejezete alapján a Szentháromság és az emberi család közötti hasonlóságot először Nazianzi Szent Gergely fogalmazta meg a IV. században. Az Atyaistent, aki nem nemzés által jött létre Ádámmal, a Fiúistent Szeth-tel vagy Ábellel azonosította, hiszen egyikük sem nemzéssel született, megjelenésük folyamatára Szent Gergely az *ekporeusis* (származik) kifejezést használja.¹⁰ Szent Ágoston nem osztja ezt az álláspontot, hiszen az emberi családban a különböző személyek között természetesen nincs lényegi, szubsztan-

⁹ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Epistula de mutuis relationibus inter viros et mulieres. Levél a Katolikus Egyház Püspökeihez a férfi és nő együttműködéséről az Egyházban és a világban* (2004. május 31.), 9, AAS 96 (2004/10) 671–687; EV 22, 2788–2834, lásd magyarul [online] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_hu.html.

¹⁰ Vö. NAZIANZI SZENT GERGELY: *Oratio XXXI* (Oratio Theologica, V), PG, 36, 143–144, idézi: Marc OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 33. Lásd még JEAN-CLAUDE LARCHET: *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unità dei Cristiani*, 2. rész, 12–13., [online] http://oodegr.com/tradizione/tradizione_index/dogmatica/FilioqueLarchet2.pdf.

ciális egység.¹¹ Aquinói Szent Tamás pedig alapvetően Szent Ágostont követi, és egy emberi személyen belüli analógiáról beszél.¹²

Bár Ágoston álláspontja visszaveti a görög egyházatyáknál meglévő analógiafogalom elterjedését, gondolataiban Ouellet mégis két előremutató elemet talál. Az egyik ilyen a szociális-társas analógia, amely a személyek közötti szeretetről, valamint a szerető ember, a szeretett személy és a szeretet hármasságáról beszél. A másik ágostoni gondolat az egyház egységére vonatkozik, amely a tagjai közötti szereteten alapul, hiszen csak a szeretet képes az egy szív és egy lélek megteremtésére. Ez utóbbi értelemben van hasonlóság az emberek szeretetközössége és a Szentháromság személyeinek közössége között.¹³ A teológiai hagyomány ezt a társas-szociális, vagyis a személyek közötti analógiát használja fel a család mint a Szentháromság képmása leírására.

A XII. században a skót származású francia teológus, Szentviktori Richárd folytatja az ágostoni hagyományt, de korigálja is azt abban az értelemben, hogy a Szentháromságot egyazon szeretetben összekapcsolódott személyek közösségeként látja, amelyet a szerető fél, a szeretett személy és egy közösen szeretett harmadik alany alkot. Ebben a szeretetközösségben az isteni személyek, az Atya, a Fiú és a Szentlélek kölcsönösen egymásra vonatkoznak úgy, mint *diligens, dilectus* és *condilectus*.¹⁴

A francia teológus azt állítja továbbá, hogy Istenben több személynek kell léteznie, akik tökéletessé válása csak a többi személy által lehetséges.¹⁵ A középkori szerző a Szentlelket nem az Atya és a Fiú szeretetének gyümölcseként értelmezi, mint Ágoston, hanem olyannak látja, aki egy időben kapja a két másik személytől a szeretetet, és vissza is adja azt nekik úgy, hogy ezzel az Atya

¹¹ Vö. SZENT ÁGOSTON: *De Trinitate*, XII, 5, 5, in *Opere di Sant'Agostino*. 4. *Sulla Trinità*, Città Nuova, Roma, 1987², 468–471. Lásd még MARIO COLAVITA: *Famiglia soggetto ecclesiale e sociale*, i. m., 98–102.

¹² Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae* I, q. 27, a. 2.; q. 92, a. 2.; q. 36, a. 3,1, idézi MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 35.

¹³ Vö. SZENT ÁGOSTON: *Tractatus* 39,5, in *Opere di Sant'Agostino*, 24. *Commento al vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, Città Nuova, Roma, 1985, 797–799, idézi: MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 36.

¹⁴ Vö. GISBERT GRESHAKE: *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2001, 109–117, itt: 113.

¹⁵ SZENTVIKTORI RICHÁRD: *De Trinitate*, III, 2 és 6, PL 196, 916–917, 919, idézi MARIO COLAVITA: *Famiglia soggetto ecclesiale e sociale*, i. m., 103. Lásd még: GÁNÓCZY SÁNDOR: *Creatio ex amore, Vigília* 70 (2005/5) 392–402, itt: 396–399; KURTH RUTH: *A nyugati misztika története. I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, 426–437. (ford. Görföl Tibor)

és a Fiú tökéletes egységét teszi lehetővé. A Szentháromságot három egymást szerető alany alkotja, akik közül mindegyik a másik kettő számára a harmadik szerepét játssza,¹⁶ ennek eredménye pedig az, hogy a keresztények Istene végtelenül boldog.¹⁷

Bonaventura, aki Ágoston és Szentviktori Richárd tanítványa, annak bemutatására, hogy a Szentlélek az Atya és a Fiú szeretete, az emberi család tapasztalatára utal, ahol a házások egymás közötti szeretete a gyermekben ölt testet. A gyermek itt több, mint a korábban említett „együtt-szeretett” (*condilectus*), hiszen ő a szülők kölcsönös szeretetéből létrejött önálló személy.¹⁸

A skolasztika korszaka után a Szentháromság és a család közötti analógia feledésbe merült, és lényegében csak a XIX. században kerül újra a teológiai gondolkodás homlokterébe Scheeben munkásságával a szentháromság- és a házasságteológia keretén belül. Scheeben munkásságának legfontosabb újdonsága az, hogy a házasság és a család témáját az Isten képére és hasonlatosságára teremtett emberről szóló gondolkodáshoz kapcsolta. Erre a megállapításra a Szentháromságra vonatkozó reflexió által jutott, amikor ezt a titkot az emberi családon belül megtalálható kapcsolatokkal kívánta szemléltetni.¹⁹

Szent Tamás arra a kérdésre válaszolva, hogy az istenképeség az emberben csak a lélekben található-e, megállapítja, hogy nem helyes az emberi család tagjait a Szentháromság személyeinek megfeleltetni, mert a családtagok közötti kapcsolatok teljesen más természetűek, mint azok, amelyek a Szentháromságon belül léteznek.²⁰ A Scheeben által ajánlott megoldás Nazianzi Szent Gergelytől származik, aki a nemzést (*generatio*), megkülönbözteti a származástól (*processio*).²¹ Ebben az értelemben fedez fel hasonlóságot a német teológus Éva Ádámtól, valamint gyermekeik mindkettőjüktől való származása, továbbá a Szentháromság személyei közötti kapcsolat között, hiszen a Fiú az Atyától, a

¹⁶ Vö. SZENTVIKTORI RICHÁRD: *De Trinitate*, III, 20, *PL* 196, 927–928, utal rá GÁNÓCZY SÁNDOR: *Creatio ex amore*, i. m., 398.

¹⁷ Vö. *Ua.*, III, 6, utal rá GÁNÓCZY SÁNDOR: *Creatio ex amore*, i. m., 398.

¹⁸ Vö. MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 37–38.

¹⁹ Vö. MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN: *Mysteries of Christianity*, Crossroad, New York, 2008, [2015], 181–189; Uó: *Handbuch der Katholischen Dogmatik* I, Herder, Freiburg im Breisgau, 1933, 877–881, idézi WILLIAM NEWTON: *The Contribution of Matthias Joseph Scheeben to the Theology of Marriage*, *INTAMS Review. Journal for the Study of Marriage & Spirituality* 16 (2010/2) 184–193, itt: 190–191.

²⁰ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae* [STh] I, q. 93, a. 6, különösen: ad 2.

²¹ Vö. NAZIANZI SZENT GERGELY: *Oratio XXXI*, 10, idézi WILLIAM NEWTON: *The Contribution of Matthias Joseph Scheeben*, i. m., 190–191.

Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól származik. A Szentlélek az Atya és a Fiú szeretetének gyümölcse, koronája és pecsétje. Isten úgy akarta tehát, hogy az emberi család a lehető legtökéletesebben fejezze ki az isteni Személyek ugyanazon természetének egységét.²² Ez a meglátás vízvázalstónak számít a teológiai gondolkodás történetében, mert az emberi szexualitás, a házasság és a család témája az istenképiség, vagyis az *imago Dei* témakörében kap helyet. Ez a kapcsolat természetesen nem a személyek megfeleltetésének szintjén, hanem az igazságban és a szeretetben megélt közösség szintjén jelenik meg a már idézett *Gaudium et spes* második fejezetének elején,²³ amely az emberek közösségeiről szól.

A II. Vatikáni Zsinat, a későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások és teológiai munkák egyértelműen a kapcsolati típusú, vagyis a szociális Szentháromság-analógia mentén haladnak szemben Scheeben modelljével, aki a Szentháromság személyeit a család egyes tagjaival állította párhuzamba. Ez utóbbi modell valójában csak az első emberpárra és gyermekeikre lenne alkalmazható, pedig minden család leképezi valamilyen mértékben a Szentháromságot. Szent Tamás, amikor a személyek közötti megfeleltetés gondolatát bírálja a *Summa Theologiae* istenképiségről szóló részében,²⁴ megállapítja, hogy az idézett elgondolás szerint az apa csak az Atyaisten képmása lehetne, az anya pedig csak a Szentléleké, ami nem felel meg a Teremtés könyve szövegének, ahol az Istenhez való hasonlóság nem a biológiai nemhez, hanem az emberlét egészéhez kötött (vö. Ter 1,26).

Szent Tamás az isteni és az emberi személyek egymással való megfeleltetésének kritikája mellett nem veti fel a jelenkori teológia által is követett kapcsolati típusú analógiát. A skolasztika aranykorának teológusa viszont megállapítja, hogy az istenképiség már a gyermekek születése előtt is jellemezte az első emberpárt, vagyis ez a tulajdonság nem igényli gyermekek születését, hogy így alakuljon ki egy olyan kapcsolati sorrend, amely a Szentháromság személyei közötti relációkat tükrözné. A gyermektelen házaspárok ugyanúgy a Szentháromság közösségét jelenítik meg a világ számára, mint azok, akiknek vannak gyermekeik.

Scheeben legfőbb érdeme az, hogy a szexualitás, a házasság és a család témáját több évszázados feledés után újra a teológiai gondolkodás középpontjába

²² Vö. JOSEPH SCHEEBEN: *Mysteries of Christianity*, 182, idézi WILLIAM NEWTON: *The Contribution of Matthias Joseph Scheeben*, i. m., 191.

²³ Vö. *Gaudium et spes*, 24.

²⁴ Vö. STh I, q. 93, a. 6, ad 2.

állította, valamint a teremtésteológiával és a teológiai antropológiával hozta összefüggésbe. Írásai²⁵ röviddel megelőzték XIII. Leó pápa házasságról szóló *Arcanum divinae sapientiae* kezdetű enciklikáját,²⁶ amelyben több, Sheeben által már említett kérdés szerepel. A XIX. század közepén mind a természetes, mind pedig a szentségi házasság Istenhez kapcsolódó, szakrális jellegének védelme volt a legfontosabb kérdés. A házasság nem egyszerűen egy emberek közötti megállapodás, konvenció kérdése, hanem sokkal több annál, mert Isten kifejezett törvényében szerepel, és saját célokkal is rendelkezik, amelyek közül Isten képmásainak a világban történő megjelenítése, az utódnemzés a legfontosabb. A nemzéskor a szülők egészen különleges módon működnek együtt a Teremtővel.²⁷

A család és a Szentháromság közötti hasonlóságnak egyrésztől vannak határai, másrésztől azonban a szentháromságteológia az emberi élet és cselekvés számos területét képes mélyebben megvilágítani. A teológiai jellegű hasonlóságok, analógiák tekintetében a skolasztika alapelvét kell követni, amely szerint a hitigazságok valamit kifejeznek a hit teljes valóságából, de ez utóbbi túlmutat az egyes hitigazságokon.²⁸

²⁵ Vö. JOSEPH SCHEEBEN: *Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1865; Uő, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1887.

²⁶ Vö. XIII. LEÓ: *Arcanum divinae sapientiae* kezdetű enciklika (1880. február 10.), in *Enchiridion delle Encicliche*, 3, 111–181, lásd [online] <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/hu/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html>.

²⁷ Vö. WILLIAM NEWTON: *The Contribution of Matthias Joseph Scheeben*, i. m., 184–186. Lásd még ARISTIDE FUMAGALLI: *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Queriniana, Brescia, 2017, 297; MAURIZIO PIETRO FAGGIONI: *Sessualità, matrimonio, famiglia*, EDB, Bologna, 2017², 164, 190.

²⁸ Vö. NAGY SZENT ALBERT: *Super III Sententiarum*, d. 24, a. 4; SZENT BONAVENTURA: *III Sent*, d. 24, a. 3, q. 2 (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1887, Tomus III); STh II–II, q. 1, a. 6: „Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam”; STh II–II, q. 1, a. 2, ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”, vagyis a hitaktus, amikor egy igazságot fejez ki, nem egy lezárt fogalmat jelöl, hanem arra a valóságra utal, amelyre a hitaktus vonatkozik, idézi: CARLO ROCCHETTA: *Teologia della famiglia*, i. m., 152.

A Szentháromság-analógia határait a IV. Lateráni Zsinat (1215. november 11–30.) is felhívja a figyelmet, és a személyek közötti kapcsolat szintjén meglévő hasonlóságot emeli ki: „Amikor pedig az Igazság az ő híveiért így imádkozik az Atyához: azt akarom, mondja – »hogy ők is egyek legyenek bennünk, amiként mi is egyek vagyunk« (Jn 17,22), ez a szó,

4. A CSALÁD SZENTHÁROMSÁG-ANALÓGIÁJÁNAK SZEREPE
A KERESZTÉNY ÉLETBEN

A szentháromságteológia legfontosabb következménye az erkölcsstan számára az, hogy a férfi-nő kapcsolat, a házasság és a család nemcsak példaként tekint Krisztusra, hanem a Szentháromság életében történő részvétel által saját teremtett és megváltott természetéből fakadóan képes az ajándék-adományetika megvalósítására. Ez a részvétel Krisztus által valósul meg, akinek egyháza iránt való szeretetét a házaspárok szentségi jelként egészen különleges módon, mindenki számára láthatóvá teszik (vö. Ef 5,32).²⁹ Önmagunk másoknak történő odaajándékozása az emberi élet kiteljesedését hozza, amely a Szentháromsággal való kapcsolati típusú hasonlóságból fakad: „Ez a hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember – aki az egyetlen teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart – teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén odaajándékozza magát.”³⁰ A házasság szentségi kegyelme által az ember természetes boldogságvágya Isten országa szolgálatába épül be, és így a „váygetika” helyébe az „ajándék-etika” lép, amely az emberi szeretetkapcsolatok különleges dinamikáját adja: Istenben és Istennel élni másokért. Szent Pál ezt a házastársak Krisztus iránti tisztelete alapján megvalósuló kölcsönös alárendelésével fejezi ki (vö. Ef 5,21). Ez a magatartás több, mint egy mintaalapú Krisztus követés, hiszen a házastársak bizonyos értelemben „Krisztusba lépnek be”, amikor házasságot kötnek (vö. 1Kor 7,39). Mikor Szent Bonaventura a szeretet kiáradásáról mint a jóság alaptulajdonságáról beszél, akkor egy Pszeudo-Dionüszioszra utaló és a neoplatonikus filozófiából származó gondolatot alkalmaz a Szentháromság titkának értelmezésére, amely olyan fontos hitigazságokat alapoz meg, melyek

hogy »egy«, a hívek számára úgy fogható fel, hogy a szeretet egységét értsük a kegyelemben, az isteni Személyek számára pedig úgy, hogy felfogjuk a természetben való azonosság egységét. [...] A Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget” (DS 806).

²⁹ Vö. Ef 5,32. A házasság jegyesi jelentéséről lásd HANS URS VON BALTHASAR: *Gloria. Un'etica teologica*. 3. *Stili laicali*. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solovjjev, Hopkins, Peguy, Jaca Book, Milano, 1986, 130–131, idézi MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 233. Lásd még ANGELO SCOLA: *Il mistero nuziale: uomo-donna, matrimonio-famiglia*, Marcianum Press, Venezia, 2014³.

³⁰ *Gaudium et spes*, 24, AAS 58 (1966/15) 1045; *Enchiridion Vaticanum*, 1, 1395. Az őszinte önátadás alapja az istenképeség, amelyből a másokért ajándékként való létezés és a másik ajándékként történő elfogadása következik (vö. *Mulieris dignitatem*, 7).

szerint Isten csak személyek közösségeként létezhet, és hogy a világot szeretetből, vagyis *ex amore* teremtette.³¹

Mind a szerzetesi hivatás, mind pedig a házasság során az isteni ajándék mint kezdeményezés önmagába emeli fel az emberi cselekvést, amikor az a hivatás ajándékát elfogadja, és ezt az elfogadást napról napra megújítja. Isten és ember szinergiája a hivatásként megélt szeretetben mutatkozik meg a leg-tökéletesebb formában.³² A *Lumen gentium* kezdetű zsinati konstitúció Szent Pál alapján (vö. 1Kor 7,7) a házastársak karizmájáról beszél, amellyel egymást támogatva és a gyermekeket elfogadva mind a világi társadalmat, mind pedig Isten országát építik, valamint Krisztus és az egyház egységét jelenítik meg.³³ A család mint a legalapvetőbb közösségformáló erő emberibbé teszi a társadalmat, szeretetteljes, társas együttélésre és a másik elfogadására tanít.³⁴ A keresztény hit szentségi megélése pedig Krisztus természetében és dinamikájában részesíti a családot, belülről teszi tökéletesebbé és erősíti meg ezt a természetes emberi közösséget.³⁵

A házasság mint élet- és szeretetközösségre épülő család,³⁶ ahol Krisztus mindvégig a házastársakkal marad,³⁷ egyben család egyház is,³⁸ vagyis a hit átadásának első és legfontosabb helyszíne. A családi közösség az élet szolgálatával és a neveléssel egészen kiváló értéket ad tehát mind a társadalom egésze, mind pedig az egyházi közösségek számára. Következésképpen az ezekre a közösségekre

³¹ Vö. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ: *The Celestial Hierarchy*, IV, 1, Uő: On the Divine Names, IV, 1, 20, in *The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, idézi MARIA CALISI: *Trinitarian Perspectives in the Franciscan Theological Tradition*, The Franciscan Heritage Series 5, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, 2008, 27–28. Lásd még NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Egy egyetlen etika keresése. Új rátekintés a természeti törvényre* (2009), 66. pont, [online] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_hu.html

³² Vö. II. JÁNOS PÁL: *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás (1981. november 22.), 17, *Enchiridion Vaticanum*, 7, 1579–1581.

³³ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* kezdetű konstitúció (1964. november 21.), 11. Lásd még MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság*, i. m., 233–236.

³⁴ Vö. *Familiaris consortio*, i. m., 43–44.

³⁵ Vö. *Familiaris consortio*, i. m., 21,2.

³⁶ Vö. *Gaudium et spes*, 48,1.

³⁷ Vö. *Gaudium et spes*, 48,4.

³⁸ Vö. *Lumen gentium*, 11; *Familiaris consortio*, i. m., 21, 38, 52; FERENC PÁPA: *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás (2016. március 19.), *AAS* 108 (2016/4) 311–446, 15, 67, 86, 277, 318, 324. Lásd továbbá MARC OUELLET: *Isteni hasonlóság* (IX. 2.2), i. m., 236–239.

re vonatkozó reflexió, vagyis a család- és a társadalometika szoros kapcsolatban állnak egymással. Az összekötő kapocs pedig a termékenység, mely nem kizárólag biológiai, hanem tágabb jelentésében értendő. A termékenység a hiteles szeretet alaptulajdonsága, amely a házasságban természetesen a gyermekek vállalását és nevelését jelenti elsősorban, de nem korlátozódik erre, hiszen a gyermektelen házaspárok szeretete semmivel sem kevésbé termékeny, mint a sokgyermekes nagycsaládoké.³⁹ Ilyen, tágabb értelemben beszélhetünk a cölibátusban élő papok és szerzetesek életének apostoli és lelki termékenységéről is.⁴⁰

Az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás a saját gyermekek nemzése és nevelése felől szélesíti a házassági szeretet termékenységének fogalmát az örökbefogadás, a nevelőszülőség és más szeretetszolgálatok felé.⁴¹ Bármennyire nemes és szép egy más által megszült csecsemő vagy gyermek befogadása, az esetleges meddség a pár számára mindig komoly próbatétel marad. A tágabb értelemben vett termékenység minden formáját a csendes tanúságtétel jellemzi ahhoz hasonlóan, ahogy Jézus tanítói működésének megkezdése előtt a Szent Család is élt (vö. Mt 13,53–56).

A szeretet termékenysége kapcsolatot teremt a szív mélyén megélt, valamint az Istentől származó adományok tudatosítása által született motiváció és a másokról történő gondoskodás között. A termékenység külső és belső dimenzióját egyrészt a sérülékeny személyekről történő gondoskodás általános emberi értéke,⁴² másrészt pedig az egyház misztikus testének a liturgiában megélt egysége kapcsolja össze. Ez utóbbi hiteltelen marad akkor, ha nem kíséri a

³⁹ Vö. *Gaudium et spes*, 50,3, AAS 58 (1966) 1071–1072; *Enchiridion Vaticanum*, 1, 1480: „A házasságot azonban nem csupán az életadásra alapították, a személyek közötti fölbontathatlan szövetség és a gyermek java éppen úgy igényli, hogy a házastársak kölcsönös szerelme helyes módon jusson kifejezésre, fejlődjön és érlelődjön. Így még abban az esetben is, ha nélkülözniük kell a sok esetben forrón óhajtott gyermekáldást, a házasság megmarad mint teljes életközösség, valamint megőrzi értékét és felbonthatatlanságát.” Lásd továbbá *Familiaris consortio*, 14; HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum vitae* kezdetű nyilatkozat (1987. február 22.), II. 8.

⁴⁰ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Vita consecrata* kezdetű apostoli buzdítás (1996. március 25.), AAS 88 (1996/5) 377–486, 8, 22, 30, 34, 93.

⁴¹ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 178–181.

⁴² Vö. II. JÁNOS PÁL: *Evangelium vitae* kezdetű enciklika (1995. március 25.), AAS 87 (1995/5) 401–522, 42–43. Az istenképiség gyakorlati következménye az ember számára a Teremtő gondoskodó uralmában történő részvétel az egész teremtésre vonatkozóan, különös tekintettel embertársainkra és közülük is a fokozottan sérülékenyekre, a születő, a szenvedő és a halál felé tartó életekre. Ferenc pápa a termékeny szeretet kapcsán külön is

nyaglelkűség,⁴³ hiszen az eucharisztia misztikájának társadalmi vetülete is van. A szeretet azért lehet egy parancs tárgya, mert először ajándékba kapjuk azt Krisztustól, akinek misztikus teste az egyház.

A termékeny szeretet akadálya nagyon sokszor az, hogy nem érezzük át, hogy Isten által megajándékozott emberek vagyunk. Az irigység és a hiúság könnyen kiolthatja egy embertársunk szerethetőségét, hiszen az ilyen ember állandóan saját szeretethiányát igyekszik valamilyen módon pótolni,⁴⁴ pedig „a szeretet nem féltékeny” (1Kor 13,4). „Az irigység a mások java miatt érzett szomorúság, ami azt mutatja, hogy bennünket nem érdekel mások java, hiszen kizárólag a magunk jóllétével vagyunk elfoglalva. Amíg a szeretet kinyit mások felé, addig az irigység önmagunkba zár be.”⁴⁵

A Dekalógus kilencedik és tizedik parancsának teljesítése, amely a bűnös vágyakozást tiltja, képessé tehet az őszinte öröme, amikor a másikat Isten szemével vagyunk képesek látni.⁴⁶ Ennek feltétele az első három, Istenre vonatkozó parancs megtartása, vagyis Isten imádása, nevének tisztelete és idő biztosítása az eucharisztia ünnepléséhez. Ezáltal vagyunk képesek előbb kapni, vagyis a gondviselő Isten ajándékait felfedezni, amelyek továbbadása maga a szeretet. A befogadás és továbbadás dinamikáját, egymáshoz tartozását a *Deus caritas est* kezdetű enciklika első fejezete is tárgyalja:

„Aki ajándékozni akarja a szeretetet, annak magának is ajándékba kell kapnia azt. Bizony az ember – miként az Úr mondja nekünk – forrássá válhat, amelyből élő víz folyói fakadnak (vö. Jn 7,37–38). Ahhoz azonban, hogy ilyen forrássá válhasson, mindig újra és újra innia kell az első ősforrásból, vagyis Jézus Krisztusból, akinek megnyitott szívéből magának Istennek a szeretete árad (vö. Jn 19,34).”⁴⁷

A termékeny házastársi szeretet forrása tehát a kapott isteni adományok tudatosítása és az irántuk érzett hála, amely a gondoskodás, a vigasztalás és a bátorítás lelkeségét alakíthatja ki.⁴⁸ Szeretni annyit jelent, mint szerethetővé válni

említi az időseket, akik megbecsülése biztos gyökereket és így az egészséges kapcsolatteremtés képességét biztosítja a fiatalabbak számára (vö. *Amoris laetitia*, i. m., 192).

⁴³ Vö. *Deus caritas est*, AAS 98 (2006/3) 223–224, 14, utal rá *Amoris laetitia*, i. m., 186.

⁴⁴ Vö. *Deus caritas est*, i. m., 15–18.

⁴⁵ *Amoris laetitia*, i. m., 95.

⁴⁶ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 96.

⁴⁷ *Deus caritas est*, i. m., 7; *Enchiridion Vaticanum*, 23, 1552.

⁴⁸ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 321–325.

úgy, hogy nem a másik hibáira figyelünk, hanem közös terveket szövünk, és ebből ragaszkodás születik.⁴⁹ Önmagunk megbecsülése pszichológiai előfeltétele annak, hogy a másikat szerethessük.⁵⁰ „Kivel tesz jót, aki gonosz önmagához? [...] Nincs szörnyűbb annál, mint aki önmagához fősvény” (Sir 14,5–6).

„A másikat szeretni annyit jelent, hogy olyasvalamit várunk tőle, ami pontosan nem határozható meg, előre sem látható, és eközben eszközöket ajánlunk fel neki azért, hogy ennek a várakozásnak meg tudjon felelni”.⁵¹ Ezzel a folyamatos növekedésre utaló felhívással zárul az *Amoris laetitia* kezdetű, a családban megélt szeretetről szóló apostoli buzdítás, amikor a Szentháromságtól és Krisztus egyháza iránti szeretetétől érkező felhívás, valamint a saját tökéletlenségünk közötti feszültség elfogadásáról beszél.⁵²

5. ÖSSZEGZÉS

Végül feltehetjük a kérdést, hogy mi köti össze és mi választja el egymástól a teremtett világgal kapcsolatos magatartást, vagyis a környezetetika kérdéseit a házastársi szeretettől és annak társadalomformáló erejétől? Az emberi tapasztalat és a világi tudományok szempontjából az összekötő kapocs a már többször említett humánökológia, amennyiben a természeti környezethez hasonlóan az ember személyes természetét is tisztelni és védeni kell. Az orvosbiológiai kutatások eredményeit önkényesen felhasználó magatartás ugyanis könnyen a természeti környezetet felelőtlenül kihasználó gyakorlattá válhat.⁵³ Ennek oka az ember magatartásában keresendő, ahol a mélyen rögzült rossz szokások és az erények is egységes rendszert alkotnak. Így ha az embertársakkal kapcsolatos erények meggyengülnek, akkor az a környezettel kapcsolatos magatartásra is kihatással van, és ez fordítva is igaz.⁵⁴

Az emberi viselkedés belső összefüggései a családon belül, a teremtéssel kapcsolatban, a személyes motivációk világában és társadalmi-közösségi szinten is

⁴⁹ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 100.

⁵⁰ Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 101.

⁵¹ GABRIEL MARCEL: *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique d'espérance*, Aubier, Paris, 1944, 63 (magyarul *Metafizikai napló*, L'Harmattan, Budapest, 2015, ford. Dékány András), idézi: *Amoris laetitia*, i. m., 322.

⁵² Vö. *Amoris laetitia*, i. m., 325.

⁵³ Vö. FERENC PÁPA: *Laudato si'* kezdetű enciklika (2015. május 24.), *AAS* 107 (2015/9) 847–945, 155.

⁵⁴ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 51; *Laudato si'*, i. m., 224.

megmutatkoznak. A polgári szolidaritás hiánya környezeti károkat okozhat, a természet pusztulása pedig társadalmi békétlenséghez vezethet.⁵⁵ „A külső sivatagok azért szaporodtak el a világon, mert a belső sivatagok szétterjedtek.”⁵⁶ A humánökológia ezért az embert saját önpusztításával szemben is védelmezni igyekszik⁵⁷ egy olyan általános erkölcsi megújulás előmozdításával, amely az életet annak minden formájában tiszteli.⁵⁸

A környezet- és családética szorosan összekapcsolódik tehát, hiszen mindkettő az emberi magatartást szabályozza, a természeti környezet pedig szervesen integrálódott a társadalmi folyamatokba. A két terület közötti lényeges különbség azonban az, hogy az ember személyes természettel rendelkezik, amely őt a világban egyedivé és megismételhetetlenné teszi. Számos ökológiai mozgalom komoly elhatározással védi a környezetet, a születő emberi élettel és az életből távozó embertársainkkal kapcsolatban azonban meglehetősen érzéketlen.⁵⁹ „Ha elvész az egyéni és a társadalmi érzékenység az új élet elfogadása iránt, akkor az elfogadásnak a közösség számára szükséges egyéb formái is elapadnak”.⁶⁰ Ennek hátterében egy téves emberszemlélet áll, amely a túlzott antropocentrizmust – ami egyébként az erőforrások felelőtlen kihasználásának távolabbi oka – a szélsőséges ökocentrizmussal váltja fel,⁶¹ amely utóbbi szerint nincs lényeges különbség az ember és a teremtett világ emberen kívüli része között. Az ember közösségi meghatározottságát és a transzcendenciára való nyitottságát tagadó szemlélet nem más, mint „ökológiai mázzal álcázott romantikus individualizmus”.⁶²

⁵⁵ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 51.

⁵⁶ XVI. BENEDEK: Szentbeszéd a péteri szolgálat ünnepélyes megkezdésekor bemutatott szentmisén (2005. április 24.), *AAS* 97 (2005/5) 710; *Enchiridion Vaticanum*, 23, 641, idézi a *Laudato si'*, i. m., 217.

⁵⁷ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 51.

⁵⁸ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 28; *Laudato si'*, i. m., 117, 120.

⁵⁹ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 51; *Laudato si'*, i. m., 117, 120.

⁶⁰ *Caritas in Veritate*, i. m., 28; *Enchiridion Vaticanum*, 26, 716.

⁶¹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 118–119. A környezet épségéért végzett erőfeszítések nem jelenthetik azt, „hogyan egyenlőnek tartunk minden élőlényt, és ugyanakkor megvonjuk az embertől azt a sajátos értéket, amely egyben óriási felelősséggel jár. Ez a tevékenység a föld istenítését sem jelenti, ami megfosztana minket attól a feladattól, hogy együttműködjünk vele, és törekvésünkben oltalmazzuk. Ezek az elképzelések végeredményben új egyensúlyhiányokat teremtenének azért, hogy elmenekülhessünk a valóság elől, amely éppen válaszadásra szólít fel bennünket”. Lásd még *Caritas in veritate*, i. m., 14.

⁶² *Laudato si'*, i. m., 119, lásd még *Laudato si'*, i. m., 136.

A természeti környezet megóvását a házassággal és a családdal kapcsolatos kérdésekkel a teológia síkján a Szentháromság-tan köti össze, amennyiben az egész teremtés szentháromságos mintát visel magán.⁶³ Ez a hasonlóság egészen egyedi módon nyilvánul meg a házasságban és a családban, amely igazságra törekvő, szolidáris élet- és szeretetközösség.⁶⁴ A két analógia között természetesen jelentős különbség is van, hiszen csak az ember személyes természetű, és mindkét hasonlóság korlátozott Szent Ágoston jól ismert mondata, a *Deus semper maior, Isten mindig nagyobb* logikája alapján.⁶⁵ A Szentháromság-teológia ugyanakkor mind az emberi magatartás gyökereinek, mind pedig az élet értelmessége kérdésének mélyebb megértéséhez, és így igazabb cselekvéshez vezethet.

Az erkölcssteológia a tudatos emberi cselekvés forrásait, indítékait, erőforrásait, törvényeit és céljait kutatja a kinyilatkoztatás és az értelem fényénél. Vizsgálódásainak egyik fő célja az egyes tettek jó vagy rossz minőségének megállapítása, amennyiben azok az ember egyéni és közösségi kiteljesedése felé mutatnak, vagy ettől a céltól épphogy eltávolítanak. A katolikus hagyomány középpontjában az arisztotelészi-tomista célra törekvés, az ún. finalizmus és az erre épülő erényetika áll. Ez a gondolkodási rendszer a magatartás indítékait és a természetes, illetve természetfölötti erőforrásokat, vagyis az erényeket és a kegyelmet állítja a figyelem középpontjába.⁶⁶ Az ember belső világa, bibliai szóhasználatával élve a szíve azonban osztatlan, így a családetika és a környezetetika kérdései az erények, a jellem és az életstílusok szintjén is szorosan összekapcsolódnak.

A hagyományos erényetikát jól kiegészíti az adományetika, amely a keresztény filozófiai és teológiai hagyomány keretein túlmutatva az erkölcssteológia minden emberhez szóló üzenetét is hatékonyan szolgálja. Az ajándék- vagy adományetika az emberi magatartás olyan általános paradigmája, amely a dolgok mélyebb értelmét, és így azt emberi élet harmonikus, integráns fejlődését keresi. Az ajándék- etika az értelmet és az abból fakadó jóságot az ember identitása és a másik személy különbözősége közötti dinamikus kapcsolatban keresi.⁶⁷ A másikat elismerő, az embertárs létét előmozdító ajándék egyszerre

⁶³ Vö. *Laudato si'*, i. m., 239.

⁶⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Gratissimam sane* kezdetű levél, i. m., 6.

⁶⁵ Vö. PIERO CODA: *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma, 2008, 41.

⁶⁶ Vö. *Caritas in veritate*, i. m., 51; *Laudato si'*, i. m., 92.

⁶⁷ Vö. ARISTIDE GNADA: *Gift as a Principle of Moral Action*, in Robert C. Koerdel – Vimal Tirimanna (eds.): *Contemplating the Future of Moral Theology. Essays on Honour of Brian V. Johnstone*, C.Ss.R., Pickwick Publications, Eugene (Oregon), 2017, 55–70.

valósíthatja meg az ajándékozó önkiteljesedését, valamint az emberek és tágabb értelemben az egész teremtés szolidáris együttélését.

A világi tudományokat és a katolikus teológiát összekapcsoló humánökológia arra is rámutathat, hogy a természeti környezet belső rendjének tisztelete, az ökoszisztémák megóvása szoros kapcsolatban áll az ember személyes természetének védelmével, hiszen az emberi test a természeti környezettel köt össze bennünket.⁶⁸ Ezt a két valóságot önértékkel rendelkező adományként is felfoghatjuk, amely a tisztelet és a gondoskodás kultúráját válthatja ki belőlünk. Amikor a keresztény hit a természeti környezetet teremtésnek nevezi, és ezzel azt egy értelmes Teremtő ajándékának tartja, a biológiai értelemben vett ökológia fogalmát gazdagítja.⁶⁹ A természet ajándékként történő felfogását a *Laudato si'* enciklika által Bonaventurától idézett kifejezések közül a *jámborság*⁷⁰ (vallásosság) és a *szemlélődés*⁷¹ segítik a legjobban.

Az elfogadás, a befogadás és a receptivitás magatartása a felelősség, a közösségépítés és a szolidaritás szemléletét segíti térben és időben kiterjesztve azt a bioszféra és a jövő generációk egészére. Ökológiai kultúra és természetvédelem nem létezhet megfelelő emberszemlélet nélkül, hiszen a személyes lét a felelősség alapja.⁷² A hiteles közösségépítés és a természet védelme szorosan egymáshoz kapcsolódik, amely kapcsolat a kozmoszt alkotó valóságok szoros összefüggéséből fakad.⁷³ A kapcsolati hálóban azonban az ember az élet értelmességének felfedezése és felelőssége alapján kitüntetett helyet foglal el, és így nem tekinthető a többi élőlényvel azonos rangúnak.⁷⁴ A természetről és a segítségre szoruló emberekről történő, akár csak szimbolikus jellegű gondoskodás kiszabadíthatja az embert a fogyasztói szemléletből táplálkozó közömbösségből, és ezáltal új, lokális társadalmi kapcsolatrendszerek jöhetnek létre.⁷⁵ A természetvédelem és a családética előmozdítása az ajándéketika paradigmája alapján az ember kulturális, hitbéli és közösségi identitását⁷⁶ is erősíti, amely korunk egyik legfontosabb feladata.

⁶⁸ Vö. *Laudato si'*, i. m., 155.

⁶⁹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 76, 159; ROBERT RYAN: Pope Francis, Theology of the Body, Ecology, and Encounter, *Journal of Moral Theology* Vol. 6, Special Issue 1 (2017/6) 56–73.

⁷⁰ Vö. *Laudato si'*, i. m., 11.

⁷¹ Vö. *Laudato si'*, i. m., 233.

⁷² Vö. *Laudato si'*, i. m., 118.

⁷³ Vö. *Laudato si'*, i. m., 91–92.

⁷⁴ Vö. *Laudato si'*, i. m., 90.

⁷⁵ Vö. *Laudato si'*, i. m., 232.

⁷⁶ Vö. *Laudato si'*, i. m., 46, 81, 84, 143, 145–147, 203, 232.

Nicolaus Cusanus és a fenomenológia¹

BAKOS GERGELY OSB

„A fenomenológia nem érheti be azzal, hogy a megszerzett tapasztalatokat a közös tapasztalatokra támaszkodva írja le.”
Tengelyi László²

„Elragadsz engem, hogy túllépjek saját magamon.”
Nicolaus Cusanus³

Abstract

This paper investigates the possible points of connections between the fifteenth century Neo-Platonic thinker, Cardinal Nicholas of Cusa (1401–1464) and contemporary phenomenological thinking, especially as the latter has been interpreted and developed further in the late Hungarian philosopher, László Tengelyi's (1954–2014) work. The thematic thread running through these reflections is the challenge posed by infinity to philosophical thinking. The

BAKOS GERGELY OSB bencés szerzetespap, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

¹ Írásomat a tragikus hirtelenséggel elhunyt hazai fenomenológus, a nemzetközileg széleskörűen elismert Tengelyi László (1954–2014) emlékének ajánlom. Személyesen a 2013 januárjában a Francia Intézetben megrendezett Heidegger-konferencián találkoztunk. Sem előtte, sem utána nem voltunk kapcsolatban. A fenomenológiai filozófia értelmezésében sokat köszönhetek neki, mindenekelőtt *Élettörténet és sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1998) c. művének, amely nagyban segített megértenem a fenomenológiai gondolkodás tétjét. Számos tanulmányában nem egyszerűen bevezet a fenomenológiába, hanem a nagy német és francia fenomenológusok gondolatainak eredményeit elemezve s az új kérdésköröktől sem visszariadva gondolja tovább azokat.

² TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007, 106.

³ *De visione Dei* 25, 113:10-11. Cusanus művének következő kiadását használom: JASPER HOPKINS (ed.): *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of De Visione Dei*, Banning, Minneapolis, 1988² (ford. Jasper Hopkins). A továbbiakban a műre DVD rövidítéssel, valamint fejezet, szakasz és sorszámokkal hivatkozom. Cusanus szövegét és más idegennyelű forrásokat saját fordításomban idézem.

discussion is introduced with the help of Tengelyi's phenomenological insights and focuses especially on Cusanus' *De visione Dei*. A preliminary phenomenological evaluation of the Cusanian project is attempted.

Keywords: *infinity, phenomenology, negative theology, Nicholas of Cusa, László Tengelyi.*

Kulcsszavak: *végtelen, fenomenológia, negatív teológia, Nicolaus Cusanus, Tengelyi László.*

I. LEHETSÉGES-E EGYÁLTALÁN?

1.1. A végtelen nem jelenség

Edmund Husserl óta köztudomású, hogy a végtelen nem lehet jelenség. E megállapítás első megközelítésben minden további nélkül magától értetődő: a végtelen mint végtelen soha nem adódhat közvetlenül az adódás egyetlen véges megvalósulásában sem. Márpedig az adódás bármelyik számunkra elérhető változata, tehát minden lehetséges emberi tapasztalás – valamilyen értelemben – szükségszerűen véges. *Hogyan is tartalmazhatná tehát a véges a Végtelent?*

E kérdés mégsem rekeszti be a végtelen problematikáján való töprengést, hanem sokkal inkább további, elmélyültebb gondolkodásra ösztönöz. *Hiszen amennyiben egyszerűen és minden további nélkül nem nyílik út a véges számára a végesből a végtelenbe, akkor mi, véges lények vajon miért rendelkezhetünk egyáltalán a végtelen fogalmával? Az emberi tapasztaláshoz hűséges fenomenológusnak is el kell ismernie, hogy a végesnek végesként való meghatározása eleve föltételezi a végtelen fogalmát.⁴ Netán e fogalom pusztá illúziót vagy tévedést takarna? Vajon mindössze az emberi szellem metafizikai vágyakozásának kifejezéseként, kanti értelemben vett transzcendentális illúzióként lepleződnek le a közelebbi vizsgálódás során? Hogyan kell tehát érteni minden adódás valamely értelemben való végességét? Ki kellene zárnunk, hogy ugyanazon adódás – más-más, közelebbiről még meghatározandó szempontból – egyszerre lehet véges és végte-*

⁴ TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 107 egyetértően hivatkozik Martin Heideggerre.

len.⁵ *S amennyiben létezik – adódik – véges-végtelen adódás, mi következik belőle? Milyen hírt adhat végeességében a végtelenről?*

1.2. A végtelen bejelentkezik a fenomenológiába

Tengelyi László Immanuel Kant munkásságának kiváló ismerőjeként rámutatott a végtelen fontosságára a königsbergi gondolkodónál: „Mint a szabadságeszme támasza, a végtelen gondolata helyet követel magának a filozófia legfőbb tárgyai között.”⁶ Ehhez azonban hozzá kell tennünk Tengelyivel: „Ám ugyanakkor [...] a végtelen nem valóságos, hanem pusztá látszat [...] antinomikus ellentétek forrása [...] végül is meghátrálni kényszerül a józan belátás előtt.”⁷

Eltekintve a végtelen további történetétől a német idealizmusban, rámutathatunk arra, hogy Emmanuel Lévinasnál a végtelen kétségkívül bejelentkezik a fenomenológiába. Köztudott, hogy a litvániai születésű gondolkodó a végtelent kimondottan etikai összefüggésbe helyezi. A *másik arc*ának megtapasztalásában maga a végtelen jelentkezik be, s feszíti szét a tudat értelemadásának alárendelt intencionalitás husserli kereteit.⁸ Továbbá lehet értelmesen érvelni amellet, hogy a mai francia fenomenológia tulajdonképpen *a meg nem jelenő fenomenológiája* kíván lenni.⁹ Jean-Luc Marion és Michel Henry munkássága egyaránt arról tanúskodik, hogy a fenomén husserli fölfogásán túl kell lépni, mivel azt túlzottan megterhelik egy racionalista metafizika nem kellően reflektált gondolati maradványai.¹⁰

Henry bírálata szerint Husserl – Jean-Paul Sartre-ral és Maurice Merleau-Pontyval együtt – a filozófia klasszikus görög hagyományának folytatója. Egy ilyen fenomenológia alapvetően a világ megismerésének semleges

⁵ Lásd például KLAUS HELD: *A világ végtelensége és végeessége. A fenomenológia Husserl és Heidegger filozófiájában*, in Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Atlantisz, Budapest, 1991, 59–73.

⁶ TENGYELI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 116.

⁷ Uo. 116.

⁸ Mivel Lévinas bizonyos értelemben bevallotta a kanti etika folytatója, érdemes volna e bölcséleti kapcsolatot a végtelen szempontjából megvizsgálni.

⁹ A kifejezés heideggeri eredetű, vö. TENGYELI LÁSZLÓ: *On the Border of Phenomenology and Theology*, in Jonna Bornemark – Hans Ruin (eds.): *Phenomenology and Religion. New Frontiers*, Södertörn University, Huddinge, 2010, 17–34, itt: 20.

¹⁰ Vö. JEAN-LUC MARION: *A látható keresztesződése*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013; valamint MICHEL HENRY: *Az élő test*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013.

viszonyában érdekelt. Azonban Lévinasnál a *végtelen*, Marionnál a *láthatatlan*, Henrynál az élet mind-mind egyaránt túlmutatnak a szigorú értelemben vett husserli fenomenológián, valamint a tudás szenvtelenségén. E három fogalom részletesebb vizsgálata nélkül első látásra megállapítható, hogy legalább részben fedik egymást.¹¹

A végtelen vonatkozásában Tengelyi megmutatja, hogy érdekes módon Husserlnél nemcsak a *véges és végtelen gyökeres különbségének* belátását találhatjuk meg, hanem a *végtelen és véges elválaszthatatlan összetartozásának* szintén nyomára bukkanhatunk.¹² Mind Kant, mind Husserl fejtegetéseiben a végtelen fogalma a világ megismerésének, illetve a tárgytapasztalásnak az összefüggésében kerül elő. Ebben az összefüggésben Tengelyi utal a végtelen problematikájának összetett voltára, valamint a fogalom történetére:

„Az aktuális végtelen fogalmát a filozófiai hagyomány Arisztotelész óta elvetette. Az ő egyik kijelentésének latin fordítása az a skolasztikus tétel, amely az idők során olyan híressé vált: *Infitinum actu non datur*. Olyan gondolkodóknál, mint Nicolaus Cusanus és Giordano Bruno, valamint az újkorban Descartes, Spinoza és Leibniz, az aktuális végtelen fogalma újra polgárjogot nyert ugyan, ámde az istenség kizárólagos jellemzőjeként kívül rekedt a további elemezhetőség körén.”¹³

A bölcslettörténetben alaposan tájékozott szerző kijelentésével nagyrészt egyet kell értenünk. Hozzátehetjük, hogy Arisztotelész és Nicolaus Cusanus között több jelentős nyugati gondolkodó komolyan foglalkozott a végtelennel. Két más-más eredetű, a valóságban azonban egymással szorosan egybefonódó gondolati hagyomány, a platonikus bölcselők, így például Plótinosz, valamint a kereszténység misztikus teológusai, Nüsszai Gergely, Dionüsziosz Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Eckhart mester aligha veszítették szem elől a végtelent.

Cusanus maga mindkét említett hagyomány olvasója és értelmezője volt. Maga Tengelyi is tisztában van avval, milyen fontos szerepet játszik a végtelen

¹¹ Az élet nyilvánvalóan láthatatlan is (a tudományos vagy teoretikus vizsgálódás számára föltétlenül). A végtelen szintén nem lehet csupán látható, hiszen szétfeszít bármely véges látómezőt. Az élő magából kizáró végtelen pedig nem lehetne igazi végtelen. A három fogalom közelebbi kapcsolata további vizsgálatot érdemel.

¹² TENGELYI LÁSZLÓ: *Tápasztalat és kifejezés*, i. m., 123.

¹³ Uo. 120. Kiemelés az eredetiben.

már Cusanus első művében, a *De docta ignorantia*ban (a továbbiakban *DI*).¹⁴ Továbbá Nicolaus *De visione Dei* című műve (a továbbiakban *DVD*) nyilvánvalóan olvasható ama intuitív tudás elméleti vizsgálataként, amelyet éppenséggel maga a végtelen fogalma tételez.¹⁵

Kortársaink közül Klaus Held és Tengelyi László olyan fenomenológusok, akik igyekeznek a maguk részéről komolyan venni a végtelent.¹⁶ A végtelen mint a világ-, illetve tárgytapasztalás alapszerkezete nemcsak hogy mindkettőjük tanulmányában megjelenik, hanem vele kapcsolatban mindketten a fenomenológia atyjára, Husserlra hivatkoznak. Mint Tengelyi rámutat, „az aktuális végtelen”-nek két változata lehetséges. Az „abszolút végtelen”-t a matematikus és filozófus Georg Cantor Isten jellemzőjeként tartotta számon, ez nem lehet a matematika tárgya, ugyanakkor rendelkezik egy pozitív és egy negatív aspektussal. E fogalomtól már Cantor elkülönítette a *transzfinit végtelent*, amelynek egyik fajtája lehet a halmazelmélet tárgya, s vonatkoztatható a tapasztalásra.¹⁷ Husserl már *A filozófia mint szigorú tudomány* című művében használta a *transzfinit végtelen* kifejezést, melyen Cantor nyomán belsőleg tagolt és külsőleg nyitott, azaz tovább növelhető végtelent értett. Míg a transzfinit sokaságok száma végtelen, s minden transzfinit sokaság növelhető, abszolút végtelen viszont csak egy van, s az nem lehet nagyobb.¹⁸ Husserl kapcsán Tengelyi leszögezi: „A végtelenhez való viszonyulás [...] a filozófia mint szigorú tudomány legfőbb sajátossága.”¹⁹ Held pedig így nyilatkozik: „a fenomenológia tulajdonképpeni tárgya a világ [...] a világ Heidegger szerint értett

¹⁴ TENGELYI LÁSZLÓ: On Absolute Infinity in Cantor, in Dermot Moran – Hans Reiner Sepp (eds.): *Phenomenology 2010. Volume 4: Selected Essays from Northern Europe. Traditions, Transitions and Challenges*, Zeta Books, Bucharest, 2010, 529–550, itt: 541–545.

¹⁵ E megfogalmazásom Daniel P. O’Conellnek köszönhetem.

¹⁶ Lásd KLAUS HELD: *A világ végtelensége és végessége*, i. m., valamint TENGELYI LÁSZLÓ: *A tapasztalat és a végtelen*, in Uó: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 107–123.

¹⁷ TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 120. Lásd uo. 108: „Husserl [...] eredetileg matematikusként Berlinben Karl Weierstraß assisztense, majd – immár filozófusként – Halléban közel másfél évtizeden át Georg Cantor ifjabb kollégája volt.” Ugyanitt (120–121.) Tengelyi méltatja Georg Cantort és a halmazelmélet XIX. századi végtelennel kapcsolatos eredményeit, melyekre Husserl épített. Cantorról lásd még TENGELYI LÁSZLÓ: *On Absolute Infinity in Cantor*, i. m. A világ és a végtelen problematikájához lásd a következő posztumusz művet, melyet jelen tanulmány készítésekor még nem tudtam figyelembe venni: TENGELYI LÁSZLÓ: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München, 2014.

¹⁸ TENGELYI LÁSZLÓ: *Filozófia és világnézet*, *Világosság* 51 (2010/4) 15–27, itt: 20.

¹⁹ Uo. 21.

végessége megengedi a Husserl szerint értett végtelenségét.”²⁰ A végtelen tehát előkelő, kimondottan központi szerepet játszik a fenomenológiai filozófiában már annak kezdeti, Husserli fölfogásában.

A végtelent vizsgálva maga Cantor tisztában volt filozófiai előfutáraival, így utalt Nicolaus Cusanusra is.²¹ Természetesen a Cantor által bevezetett és Tengelyi által fölidézett fogalmi különbség *abszolút* és *transzfnit végtelen* között Cusanus olvasójában fölidézi a későközépkori gondolkodó nagyon hasonló különbségtételét határtalan (*interminatum*) és végtelen (*infinitum*) között. A *DI*-ből tudjuk, hogy míg a kozmosz csak *határtalan, le nem határolt*, pontosan *meg nem határozott*, Isten viszont valódi értelemben *végtelen*:

„Mert ugyan Isten végtelen hatalma fölül tekintve, amely hatalom le nem határolható [interminabilis], a világmindenség lehetne nagyobb; mégis a létezés lehetősége, vagyis az anyag ellenállása miatt, amely nem terjedhet ki ténylegesen [actu] a végtelenbe, a világmindenség nem lehet nagyobb. Ezért a világmindenség le nem határolt [interminatum] [...] s így privatív értelemben végtelen [privative infitum].”²²

1.3. Metszéspontban

Akár Cusanusból, akár Cantorból, akár Lévinasból indulunk ki, a végtelen vallásbölcseleti jelentősége nyilvánvaló.²³ Az eddigiekből adódik tehát *a végtelen mint vallásfilozófiai tárgy a misztikus teológia és fenomenológiai gondolkodás metszéspontjában*. A végtelen fölkinálja magát a gondolkodásra: mint gondolkodásra méltó adódik számunkra. Nemcsak erőteljesen jelen van a filozófiai hagyományban, hanem a kanti és korai fenomenológiai bírálatok ellenére szívesen kitart. Gondolkodásra méltóként újra jelentkezik. A gondolkodás tár-

²⁰ Vö. KLAUS HELD: *A világ végtelensége*, i. m. 59.

²¹ Cusanus és Cantor kapcsolatához lásd TENGELYI LÁSZLÓ: *On Absolute Infinity in Cantor*, i. m., 541–545. Az 549–550. oldalakon olvasható lábjegyzetében Tengelyi leszögezi, hogy Cantor egész sor középkori filozófiai művet ismert, komolyan érdekelte őt Cusanus, akinek főbb írásai 1862 óta német fordításban rendelkezésre álltak.

²² *DI* II 1, 97:11–14.15–16. A kritikai kiadás szövegét angol és német fordításokkal lásd <http://www.cusanus-portal.de/> [2015. március 17.].

²³ A hazai szakirodalomban a végtelen vallásbölcseleti jelentőségére Mezei Balázs már rávilágított. Lásd például MEZEI BALÁZS: Utószó, in François Fénelon: *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 335–362.

gyaként azonban a végtelen jelentősége és súlya – végtelen. Maga végtelen mi-
volta egyúttal figyelmeztetés: jelen tanulmányban kizárólag első közelítésben
vázolhatom e kérdést.²⁴

2. CUSANUS ÉS A VÉGTÉLEN

2.1. Egy könyv a végtelenről?

Mint már utaltunk rá, a végtelen fogalma szép bölcséleti családfával büszkél-
kedhet az európai gondolkodásban: kezdve Platónnal folytatódik Canterburyi
Anzelmmal, René Descartes-tal, Benedictus de Spinozával, François Fénelon-
nal – egészen Georg Wilhelm Friedrich Hegelig. E nagy nevek felsorolása
emlékeztet arra, hogy a végtelen fogalma gyakran az úgynevezett *ontológiai
istenérv* összefüggésében kerül elő. Cusanus a *DVD*-ben a következőképpen
foglalja össze röviden az ontológiai istenérvet:

„Ha nem volna végtelen, akkor nem volna véges sem, és akkor nem volna
sem olyan más vagy különböző dolog, amely a végesség és korlátozottság
jelentette különbség nélkül nem létezhet. A végtelen elvételével tehát
semmi nem marad. A végtelen tehát létezik [...] és rajta kívül semmi
nem létezhet.”²⁵

E szöveg egyértelműen fontosságot tulajdonít a végtelennek. Világosan kell
azonban látnunk, hogy az Isten létét belátni kívánó logikailag szigorú értelem-
ben vett gondolatmenetek a *DVD*-ben semmiképpen nem képezik Cusanus

²⁴ A *DVD*-ből indulok ki, néhány más cusanusi szövegre szintén utalok. A fenomenológusok
közül elsősorban Tengelyi néhány munkáját használom föl, francia szerzőkre, valamint
Heideggerre szintén utalok. Vö. TENGYELI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 9: „Főképp
a francia fenomenológia újabb törekvései kötötték – és kötik – le érdeklődésemet.” (Nyil-
vánvalóan sok más gondolkodót be lehetne vonni e vizsgálatba. Közismert példák: Jacques
Derrida, Martin Heidegger, Michel Henry egyaránt kapcsolódnak Eckhart mesterhez;
Jean-Luc Marion pedig Dionüsziosz Areopagitához, illetve Bonaventurához; Edith Stein
Keresztes Jánoshoz.)

²⁵ *DVD* 13, 56:8–11.

vizsgálódásának fókuszát.²⁶ Ugyanakkor a bölcseleő szemével olvasva Cusanus e mővét, jogosan tekinthetjük azt a végtelen vizsgálatának.

E könyvet Cusanus egy bajorországi bencés szerzetesközösség kérésére írta mintegy kézzelfogható bevezetesként a misztikus teológiába, azaz a racionális gondolkodást meghaladó istenismeretbe. A szerzetesek számára Cusanus mellékelt a könyvhöz egy olyan arcot ábrázoló képet, amely egyszerre minden irányba tekintett, azaz minden szemlélőjével szembenézett.²⁷ E festmény szerepével kapcsolatban a szerző egyértelműen kijelenti: „E festett arcban a végtelen képét látom.”²⁸ Nicolaus fő célja, egyúttal újra meg újra alkalmazott gondolati eszköze itt és sok más mővében a *manuductio*: gondolatmenetei, újabb és újabb példái nem arra szolgálnak, hogy bizonyítsák Isten tényleges létezését, hanem arra, hogy a gondolkodó olvasó közelebb kerüljön Isten végtelenségéhez. Cusanus mintegy kézen kívánja fogni olvasóját, majd pedig a Dionüsziosztól megörökölt módon érzékletes gondolati példák segítségével kívánja elvezetni őt a misztériumhoz. A *gondolkodás* ezen *anagogikus mozgása*, a *manuductio* latinul szó szerint „kézen fogva vezetés”. E kifejezés jelölte mozgás jól kimutatható állandóként fontos szerepet játszik Cusanus mőveiben. A *DVD* egyik legérzékletesebb példája a már említett, minden szemlélőjére egyszerre tekintő arckép, mely Cusanus számára „a végtelen képmása”-ként (*figura infinitatis*) jelenik meg. Maga a *DVD* pedig ama intuitív tudásnak a vizsgálata, amelyet maga a végtelen fogalma tételez. Cusanusnál nemcsak arról van szó, hogy Isten végtelenül nagyobb mindannál, amit az ember gondolni képes, hanem egyúttal arról, hogy emberi ésszel gondolkodva nem kerülhetjük ki a végtelen tételezését.²⁹

Amennyiben a végtelen valóban létezik, akkor nem lehet föltételekhez kötött, hiszen ha az volna, akkor végső soron végesként lepleződne le. A végtelen föltétele csakis önmaga lehet. A végtelenről való tudásunk azonban – mint a véges létező tudása a végtelenről – szükségszerűen mindig föltételes marad. Hiszen mi magunk végesek, tehát föltételesek vagyunk s azok is maradunk. Ez

²⁶ Ezzel szemben Anzelm egy egész mővet szentelt ugyanezen kérdésnek. Az ontológiai érv Descartes vagy Spinoza által kidolgozott változatai szintén jóval hosszabbak Cusanusénál.

²⁷ A szóban forgó festmény elveszett ugyan, azonban maradtak fönn más, ilyesfajta ábrázolások.

²⁸ *DVD* 15, 65:4–5.

²⁹ A „tételezés” főnevet, illetve a „tételezni” megfelelő alakjait alkalmazom, mivel fölfogásomban ez a magyar nyelvben a „föltételezés”-nél erősebb kifejezés. Tárgyilag ez azért lényeges, mivel éppenséggel arról van szó, hogy a végtelen „(fö)ltételezése” minden, csak nem önkényes.

az emberi tapasztalás megszokott keretei alapján állítható – egyelőre figyelmen kívül hagyva a végtelennel való egyesülés misztikus lehetőségét.³⁰

2.2. Közös feszültség

A véges és Végtelen e két sarokpontja jelöli ki Cusanus *manuduktív* gondolkodásának alapvető feszültségét.³¹ Hiszen Nicolaus célja pont az, hogy a Láthatatlant lássa és látassa meg a láthatóban, a Transzcendenst az immanensben, a Teremtőt a teremtményben, a Távollévőt a jelenlévőben, a Mindent Meghaladót a kézzelfogható valóságban, a Tapasztaláson Túlit az emberi tapasztalatban – egyszóval a Végtelent a végesben. Nagyon hasonló szerkezetű feszültség jellemzi a kortárs francia fenomenológia nagy alakjának, Jean-Luc Marionnak a gondolkodását.³² Marion munkásságát mindenekelőtt a fenomenológia úgynevezett „teológiai fordulata” kapcsán szokás emlegetni. E szerző teológiai érdeklődése azonban egyszerűen nyilvánvalóvá teszi a fenomenológiának ama dimenzióját, amely valójában Edmund Husserl és Martin Heidegger gondolkodásában gyökerezik.³³ Marion ama kérdéssel néz szembe, hogy miként képes beszélni az emberi tapasztalatot elfogulatlanul elemezni kívánó fenomenológus a láthatatlan – s minden tapasztalást eleve meghaladó – Istenről. Minden fenomenológiai teológia kockázatáról van itt szó: *Vajon nem válik-e egy ilyesfajta vállalkozás szükségszerűen a fenomenológia föloldásává egy fenomenológiátlan metafizikába, avagy éppen ellenkezőleg, nem vezeti-e vissza a transzcendenst az immanensre?*

Marion gondolkodásának további elemzésére ehelyütt nem vállalkozom, mindössze szeretném kijelölni a válaszadás irányát. Véleményem szerint a

³⁰ Ez módszertani szempontból azért fontos, mert jóllehet Cusanust érdekelte a misztika – Eckhart mester egyik olvasójáról és védelmezőjéről van szó –, saját bevallása szerint neki magának nem voltak misztikus átélései. A misztikus élmények létezését azonban Cusanus aligha vonta kétségbe.

³¹ Mivel Cusanus egyértelműen Isten végtelenségéről gondolkodik – amelyet Cantor nyomán „abszolút végtelen”-nek nevezhetünk (lásd 1.2. pontunkat) –, ezért a továbbiakban ezzel kapcsolatban a Végtelen nagybetűs kifejezést használom.

³² Lásd JEAN-LUC MARION: *A látható keresztelkedése*, i. m.

³³ A francia fenomenológia teológiai fordulatának értelmezéséhez lásd TENGELYI LÁSZLÓ: *On the Border of Phenomenology and Theology*, in Jonna Bornemark – Hans Ruin (eds.): *Phenomenology and Religion*, i. m. 17–34; a korai kezdetekhez a német fenomenológiában lásd JONNA BORNEMARK: *Max Scheler and Edith Stein as Precursors to the “Turn to Religion” within Phenomenology*, in Jonna Bornemark – Hans Ruin (eds.): *Phenomenology and Religion*, i. m., 45–65.

kilátástalannak tűnő apória akkor oldható föl megnyugtató módon, amennyiben sikerül megmutatnunk, hogy a látható és láthatatlan, tapasztalható és tapasztaláson túli, immanens és transzcendens viszonya jóval összetettebb az egymást kizáró pusztá ellentéténél. Értelmezésemben Marion pont erre vállalkozik. Aligha tagadható, hogy Cusanus – s vele sok-sok középkori gondolkodó – mindenképpen hasonló nehézséggel néz szembe. Számukra az emberi tudás alapvető célja a *visio Dei*, azaz a láthatatlan Istent szeretnék valamiképpen „meglátni”, illetve olvasóikkal „megláttatni”. Fontos leszögezni, hogy az ilyesfajta „istenlátás”-ban nem valamiféle parapszichológiai eredetű vízióról, hanem a *De visione Dei* című mű, sőt, általában a középkori tudás céljáról van szó.³⁴ A Végtelen, amennyiben Végtelen, szükségszerűen túl van a láthatón; a Marion által elemzett láthatatlan dimenzió pedig legalábbis részben egybeesni látszik a cusanusi Végtelennel.

2.3. Máság és a megismerése végtelen folyamata

Cusanus egyetért az ontológiai istenérv fősorolt képviselőivel abban, hogy a gondolkodó és megismerő szubjektum szükségképpen kapcsolatban áll a Végtelennel. Mielőtt gondolkodnánk vagy megismernénk bármely máságot (*alteritas*), eme Végtelent tételeznünk kell. A „máság” természetesen relatív terminus, jelentése csakis egy másikra vonatkoztatva érthető. A „másik” mindig különbözik valamitől vagy az ugyanattól. Ily módon Nicolaus fölfogásában a máság létezése a nemlétből ered, tudniillik abból a körülményből, hogy a más saját léteben mindig különbözik, eltér valamitől. „Mivel, ami nem egy, az egy más dolog [aliud], ezért nevezzük másiknak [alterum].”³⁵ Logikailag ezt úgy fogalmazhatjuk át, hogy a máság föltételezi a tagadást. A mai formális logika megközelítésében a tagadás logikai függvény, olyan formális eljárás, mely önmagában – azaz ha nem alkalmazzuk semmire – nem tartalmaz semmi kézzelfoghatót. Ugyanakkor ontológiai szempontból tekintve semmiféle tagadás sem állhat meg a saját lábán, hiszen a tagadás értelmes használata érdekében legalábbis *valamit* – valami létezőt – tagadnunk kell. Következésképpen a máság nem lehet pozitív alapelv vagy kiindulópont (*principium positivum*). Nicolaus erről így ír:

³⁴ Ehhez lásd JOS DECORTE: Szeretetmisztika egykor és ma, *Katekhón* 10 (2006/4) 447–476; JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Schöningh, Paderborn, 2006, 12–18.

³⁵ DVD 14, 61:4–5.

„[...] azt mondod, a másság [alteritas] nem pozitív princípium [...] Mivel a nemlétből kiindulva beszélünk másságról [...] A másság tehát nem lehet a létezés pozitív princípiuma, mivel a nemlétből kiindulva beszélünk róla. Továbbá nem is bír a létezés princípiumával, mivel a nemléttől miatti létezik.”³⁶

Ez azért lényeges, mert a „másság” e fogalma kézenfekvő módon állítható szembe a Végtelennel, amely vele szemben pozitív princípium – jóllehet Nicolaus a Végtelenre a DVD-ben nem használja a „princípium positivum” kifejezést.³⁷ Cusanus számára a Végtelen minden, csak éppen nem „más”. Jóllehet a Végtelen fogalmilag szembe állítható bármely véges létezővel, közelebből vizsgálva valójában mégsem áll szembe semmi mással, s nem korlátozza semmi más.³⁸ Ellenkező esetben nem beszélhetnénk végtelenről, még kevésbé Abszolút Végtelenről. Mivel a Végtelent egyedül a Végtelen határozza meg, nincs benne másság, következésképpen nem rendelkezhet névvel sem – hiszen az emberi nyelv használta során bármely megnevezés valamely véges valóságból ered, szükségszerű utalást tartalmaz a végesre, így a lehatárolt miveltra, azaz a többi létezőtől való különbözőségére, tehát a másságra.³⁹ A másság bármely alakzata csakis ezen Végtelen háttére előtt tud megjelenni.

Cusanus a későbbiekben a nem-másság, azaz a Végtelen vizsgálatának egy egész művet szentel: a *De Directio Speculantis seu De Li Non Aliud* (Az elmélkedő vezetése, avagy a nem-másról) egy spekulatív *manuductio*. E művébe Nicolaus tudatosan fűz bele, illetve gondol benne tovább dionüszioszi gondolatokat.⁴⁰ A Végtelent „a Nem-Másnak” (*Li Non Aliud*) nevezi.

Cusanus tehát egészen más értelemben használja a „másság” kifejezést, mint a fenomenológia, így például Lévinas. Míg a mai szóhasználatban a „másik” sokszor kétségkívül – ha nem is feltétlenül és szükségszerűen a hagyományos teológiai-filozófiai értelemben – a transzcendenciára, mindenképpen a sub-

³⁶ DVD 14, 61:1–2.4.5–7.

³⁷ Azonban Istenről mint Abszolút Végtelenről lásd DVD 13, 52–59.

³⁸ Vö. jelen tanulmány 1.2. és 2.1. pontjait.

³⁹ Vö. DVD 13, 52:12–14; valamint 14, 60:3–5.

⁴⁰ Lásd JASPER HOPKINS (ed.): *Nicholas of Cusa on God as Not-Other. A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979. (latin szöveg angol fordítással). Vö. WERNER BEIEREWALTES: *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Paulinus, Trier, 1997, 24: „A non-aliud szentháromságos kibontása [...] már a megjelenés érzékletes képe miatt is olvasható »manuductio«-ként”. (Kiemelés az eredetiben.) A Cusanus könyvének címében szereplő *directio* szó megerősíti ezen értelmezést.

jektum immanenciáját és saját intencionális értelemadását meghaladó jelenlégre utal, Cusanus Isten transzcendenciáját elsősre ellenmondásosnak tűnő módon „Nem-Más”-nak nevezi. Az igazi paradoxon azonban abban áll, hogy e cusanusi név egyszerre ragadja meg Isten transzcendenciáját és immanenciáját. Mint „Nem-Más”, Isten nem különbözik semmi mástól, hiszen teremtőként minden létezőhöz bensőséges kapcsolat fűzi. Ugyanakkor épp ezen bensőséges viszonya különbözteti őt meg minden egyébtől. Úgy tűnik, a cusanusi *Nem-Más* egyszerre rendelkezik egy pozitív és egy negatív alapvonással – akárcsak a Cantor tárgyalta *abszolút végtelen*. Nicolaus szerint az abszolútum – más szóval a Végtelen – önmagában nem érhető el az ember számára.⁴¹ Amint azonban a *Nem-Mással* kapcsolatos eddigi fejtegetéseink sejteni engedik, e körülmény mégsem ok a megismerés lehetőségének föladására. Hiszen az igazi transzcendencia nem pusztán transzcendens, hanem az immanenciát szintén magába foglalja. Ezzel egyúttal lehetőséget adhat a megismerésre.

Cusanus fölfogásában a matematikai ismereten kívül minden emberi tudás csak *coniectura*: az ismereti tárgy eléggé pontos megközelítése, amely azonban soha nem fog egybeesni tárgyával.⁴² Következésképp a Végtelen bármely (véges) megközelítése átmeneti, megközelítő jellegű, ismeretszerző eszközeink pedig analogikusak.⁴³ Amint Jos Decorte írja:

„Így azt mondhatjuk, hogy Nicolaus filozófiai pályafutása nem volt egyéb, mint az isteni egyre igazabb megnevezéseinek keresése. Ennek eredményeképpen néhány *aszimptota* jobban megközelíti a határt, mint mások. Ilyen nevek »az abszolút maximum«, »az ellentétek egybeesése«, *possest, non-aliud, posse ipsum*.”⁴⁴

Itt érdemes ismét rámutatnunk a cusanusi gondolkodás és a fenomenológia közötti hasonlóságra, egyúttal tárgyi összefüggésre. Amennyiben a Végtelen nem lehet jelenség, akkor nem kell csodálkozunk azon, hogy nem nevezhető

⁴¹ DETHLEF THIEL: Nicolaus of Cusa (1401–1464). Squaring the Circle: Politics, Piety, and Rationality, in Paul Richard Blum (ed.): *Philosophies of the Renaissance*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2010, 43–56, itt: 46.

⁴² JOS DECORTE: Tolerance and Trinity, in Inigo Bocken (ed.): *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, Brill, Leiden, 2004, 107–117, itt: 113. Vö. NICOLAUS CUSANUS: *De coniecturis*, Meiner, Hamburg, 2002³ (latin szöveg német fordítással, ford. Josef Koch és Winifried Happ).

⁴³ DETHLEF THIEL: *Nicolaus of Cusa*, i. m., 46.

⁴⁴ JOS DECORTE: *Tolerance and Trinity*, i. m., 113.

meg igazán egyetlen véges névvel sem, hiszen minden megnevezés valamely véges élményre utal. E körülmény azonban önmagában mégsem zárja ki az *aszimptotikus megközelítéseket*. Sőt úgy tűnik, épp a Végtelen abszolút végtelen jellege – azaz immanenciája és transzcendenciája – teszi lehetővé ezeket. A Végtelen ugyanis nemcsak elzárkózik előlünk, hanem horizontként megnyílik: mint önmagában soha el nem érhető végtelen a végtelen kutatás lehetőségét nyitja meg előttünk.

Cusanus érdeklődése e végtelen kutatási mező iránt kétségtelenül elsősorban metafizikai jellegű. Nicolaus tudatosan a nyugati metafizika görögöktől induló nagy hagyományában áll. Tévednénk azonban, ha egy racionalista metafizikai gondolkodás öntudatlan foglyának, esetleg önelégült hívének tartanánk őt. Cusanus a tanulmányom elején már fölidezett platonikus-keresztény eredetű gondolkodás tudatos folytatója, a misztikus teológia továbbgondolója: Dionüsziosz örökösének és Eckhart mester öntudatos védelmezőjének tudta magát.⁴⁵ Pontosabb tehát *teológiai indíttatásról* beszélünk, mégpedig kettős értelemben. Egyrészt Cusanust nyilvánvalóan meghatározza a nyugati kereszténység hivatalos tanítása, valamint az eme dogmatikára vonatkozó teológiai reflexiója.⁴⁶ Ugyanakkor a teológia pozitív szakasza mellett lényegesnek tartja a negatív szakaszt, amely Isten transzcendenciáját hangsúlyozza.⁴⁷ Éppen azért nem volt meglepődeve saját kora skolasztikus teológiájával, mert annak szűk racionalitása szerinte nem alkalmas a misztérium megközelítésére.

Nicolaus a Végtelen újabb neveit, Isten jelképeit kereste a világban, az emberi nyelvben, a bölcséleti hagyományban és a tapasztalásban. Cusanus kétségkívül az európai intellektualista hagyomány örököse volt, ugyanakkor a Végtelen iránti érdeklődése mégsem vészett el egyszerűen a puszta spekulációkban – jellemző módon Nicolausnak volt szeme a kézzelfogható, egyedi valóságra. A DVD-hez csatolt festmény jól szemlélteti ezt. A cusanusi misztikus teológia ilyen értelemben *a tapasztalatból kiinduló gondolkodás tapasztalatára* épül. Gondolatmenete egy tapasztalatból indul ki: a szóban forgó festménnyel történő találkozás szokatlan élményéből. A szöveg olvasója pedig arra kap meghívást, hogy nézze meg a képet, találkozzék a festménnyel, majd gondolkodjék el e tapasztalatán.⁴⁸ Cusanus gondolkodásának ezen vonása jól megkülönbözteti

⁴⁵ Cusanus és a misztika viszonyának kérdése annál inkább tisztázandó, mivel Nicolausnak saját bevallása szerint nem voltak személyes misztikus átélései. Vö. 30. lábjegyzetünket.

⁴⁶ A pozitív teológiáról lásd *DII* 24–25.

⁴⁷ A negatív teológiáról lásd *DII* 26.

⁴⁸ Lásd a szöveg prológusát, ahol Cusanus kézzelfogható utasításokat ad olvasóinak: *DVD* 2:1–5. E példa kézenfekvő föladatként jelöli ki a *DVD* és Marion fölidezett kötetének

őt a középkor skolasztikus filozófiájától és teológiájától, s véleményen szerint a fenomenológiához közelíti.⁴⁹

3. A FENOMENOLÓGIA MINT A VÉGTELEN VILÁG- ÉS TÁRGYTAPASZTALÁS BÖLCSELETI KIFEJEZÉSE

Tengelyi saját bevallása szerint a maga részéről több ponton osztja a korai fenomenológia kiindulópontját.⁵⁰ Egyrészt a fenomenológiára oly jellemző módon nem pusztá gondolati építményekből, hanem *egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatból akar kiindulni*. Másrészt nyilvánvalóan *értelemösszefüggéseket kíván föltárni*. Ugyanakkor nem ért egyet Husserl azon álláspontjával, amely szerint „a világban fellelhető értelemösszefüggések kizárólagos forrása *értelemadó tevékenységünk*”.⁵¹ Saját – *diakritikainak* nevezett – fenomenológiáját gyökeresen megújított fenomenológiának tekinti.⁵² A tapasztalat Tengelyi fölfogásában „olyan terminus, amely [...] az uralhatatlanból eredő értelemképződésre utal”.⁵³ „Tapasztalatról ott beszélhetünk, ahol a tudat számára valami új keletkezik.”⁵⁴ A tapasztalat egy olyan előre nem látható mozzanatra utal, amely „meglepetésszerű újdonságként érkezik a tudatba”.⁵⁵

későbbi összevetését.

⁴⁹ Nicolaus jól ismerte, értékelte, ugyanakkor tudatosan bírálta a skolasztikát. Korának iskolás gondolkodásától nemcsak az említett vonásban különbözik. Másrészt a skolasztikus szövegekben jellemző módon, ha nem is találkozhatunk lépten-nyomon „fenomenológiai elemzésekkel”, azok mégsem mentesek az emberi tapasztalásra való hivatkozástól. Ez például Aquinói Szent Tamás *Summa Theologicájából* világos. Skolasztika és tapasztalás viszonya külön tárgyalást érdemelne.

⁵⁰ TENGELYI LÁSZLÓ: *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz, Budapest, 1998, 135.

⁵¹ Uo. 37. Kiemelés az eredetiben. Ugyanitt írja: „A diakritikai módszer [=Tengelyi saját módszere] bevezetése eleve azt követeli, hogy értelemadó tevékenységünk valóságos teljesítményeinek és nem kevésbé valóságos korlátainak vizsgálatát értelemképződés és értelemrögzítés megkülönböztetésére alapozzuk.” (Kiemelés az eredetiben.)

⁵² Uo. 147: „magunk is a fenomenológia gyökeres megújításához kívánunk hozzájárulni.” Uo. 138: „a fenomén fogalmának újraalkotását és a fenomenológia új alapokra helyezését kívánjuk elősegíteni”. Uo. 153–191, a *Tapasztalat és kifejezés az átalakuló fenomenológiában* c. tanulmány legelső oldala Merleau-Pontyhoz kapcsolódva „a fenomenológia gyökeres átalakulását”-ról beszél.

⁵³ TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 345.

⁵⁴ Uo. 345.

⁵⁵ Uo. 16.

Eme uralhatatlan dimenziót a tudat sohasem mérítheti ki, ezért nem tulajdoníthatja teljes egészében önmagának.⁵⁶ Hegel nyomán Tengelyivel itt a tudatban *töréspont*ról vagy *szakadás*ról beszélhetünk. A meglepő, a váratlan, az előre nem látható lehetőségéről van szó, melyet a tapasztaláshoz hű fenomenológus előre nem zárhat ki. A tapasztalat ilyen értelemben „egy korábban alig sejtett értelem felbukkanását teszi lehetővé”.⁵⁷

Ezen megfigyelések Tengelyi számára *a valóság valóságjellege* miatt fontosak. Számára a valóságra vonatkozás a tapasztalat lényegi jellemzője. „A tapasztalat mindig találkozás és érintkezés a valósággal.”⁵⁸ Mind Kant, mind Husserl fölfogásával szemben a világ nem az általánosan egyöntetű tapasztalat végtelen összességének korrelátuma.⁵⁹ A világ a tárgytapasztalatban atematikus többletként jelentkezik. A világ mindig esetleg másmilyen is lehetne, mint amilyenek épp a tapasztalásban megmutatkozik.

Tengelyi fenomenológiájának tehát továbbra is az a célja, hogy úgy írja le a valóságot, amilyenek az a tapasztalatban mutatja magát. E fenomenológia azonban túllép a fenomenológia hagyományos kifejezőmódján, amennyiben a „puszta kijelentés” mellett figyelembe kívánja venni az *elbeszélést*. A kifejezés kérdése azért fontos, mert léteznek a tapasztalásnak olyan fajtái, amelyeket csak bizonyos kifejezőmódok tesznek lehetővé.⁶⁰ A maga részéről Tengelyi a *nyelvi kifejezés tapasztalatát*, valamint az *elbeszélést* veszi figyelembe.⁶¹ Harmadikként pedig rámutat ama kifejezésfüggő tapasztalatra, amely magát a fenomenológiát teszi lehetővé: ez nem más, mint a „gondolkodói tapasztalat”.⁶² Ebben az összefüggésben többek között a kései Schellingre utal, aki szerint a „gondolkodás [...] egyszersmind tapasztalat is”.⁶³ Következésképpen a fenomenológia egyrészt a fenomének vizsgálata, másrészt szükségszerűen számvetés az általános gondolati alakzatokkal. E második vonása biztosítja a fenomenológia filozófiai jellegét. Az eddigieket egy hosszabb idézet foglalja össze alkalmasan:

⁵⁶ Uo. 345.

⁵⁷ Uo. 346.

⁵⁸ Uo. 351.

⁵⁹ Uo. 350.

⁶⁰ Uo. 12. Lásd uo. 347. a még alapvetőbb megállapítást: „a ki nem fejezett önmagában nem értelmezhető”.

⁶¹ Az utóbbi például a történelmi tapasztalat vagy a regényolvasás tapasztalatának föltétele.

⁶² TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i.m., 356–359.

⁶³ Uo. 356.

„a fenomenológia nem érheti be azzal, hogy a megszerzett tapasztalatokat a közös tapasztalatra támaszkodva írja le, hanem ezen túlmenően nyitottnak kell maradnia minden olyan kezdeményezésre is, amely a világ megtapasztalásának közös alpmódozatától való elidegenedés jegyeit mutatja. Hiszen ebben az elidegenedésben esetleg olyan irányjelzők nyomára bukkanhat, amelyekre támaszkodhat a készen talált értelemrögzítésekkel folytatott számvetésben. Ez a számvetés [...] megkívánja a fogalmakon és a bevett gondolati alakzatokon végzett munkát [...] egy olyan fenomenológia, amely új tapasztalatok felkutatására és kifejezésére törekszik, nem szorítkozhat pusztán a mindenkori tapasztalatok leírására és elemzésére, hanem fogalmaink tisztázására és gondolati alakzatainak felülvizsgálatára is vállalkoznia kell.”⁶⁴

A végtelen világ- és tárgytapasztalata tehát nem egy egyöntetű, lassan hömpölygő folyamhoz, hanem sokkal inkább egy minden szempontból előre ki nem számítható óceánhoz hasonlítható. Végtelen volta abban az értelemben *dinamikus*, hogy a tőle jövő meglepetéseket nem zárhatjuk ki. Úgy tűnik, e belátásokban a világtapasztalat *transzsfinit* mezején fölsejlik valami egy másfajta, *minőségi* végtelenből. Azonban ama kérdést, vajon lehet-e ez, s ha igen, akkor milyen értelemben az abszolút Végtelen bejelentkezése, jelen tanulmányomban válasz nélkül kell hagynom. Mindenesetre Tengelyi számára „az igazságnak az az alakja, amely a tapasztalatot jellemzi, [...] csupán eltérő perspektívák metszéspontjaiban villan fel, és természeténél fogva csupán vetületeiben válik megragadhatóvá”.⁶⁵ Tanulmányom tárgya szempontjából lényeges látnunk, hogy Tengelyinek a kifejezésfüggő tapasztalatokra történő utalása nem zárja ki, hanem éppenséggel megnyitja a vallási tapasztalás vizsgálatának lehetőségét.⁶⁶ Hiszen a vallási tapasztalat egyrészt általános kifejezési alakzataiban kimondottan kifejezésfüggő, sőt sok esetben éppenséggel (szent) szövegek elbeszélésétől, illetve olvasásától függ. Kétségtávolul léteznek ugyanakkor a vallási tapasztalásnak olyan alakzatai, amelyek többé-kevésbé függetlennek tűnnek a kifejezéstől, esetleg éppenséggel a véges kifejezési módokkal (korábbi szövegekkel vagy szertartásokkal) állnak harcban – kiváltképpen ilyen a misztikus tapasztalat. A bibliai prófétai tapasztalat pedig a régi, rögzült kifejezés ellen

⁶⁴ Uo. 106.

⁶⁵ TENGELYI LÁSZLÓ: *Tapasztalat és kifejezés*, i. m., 12–13.

⁶⁶ Akkor is így van ez, ha (tudomásom szerint) a magyar filozófus maga nem lépett rá erre az útra.

harcoló, valamint az újat, a meglepetést, a még nem hallottat és nem látottat, az emberi várakozást fölülmúló mozzanatokat fölmutató jellegében, egyúttal az új vallási kifejezést kereső, egymással összefonódó mozzanataiban egyszerre mutatja föl a pozitív és negatív teológia jegyeit. Párhuzamos szerkezetet mutat a fenomenológia imént fölidézett szerkezetével.

4. ZÁRSZÓ

Nicolaus Cusanus természetesen nem volt sem próféta, sem fenomenológus, hanem vallásos gondolkodó. A bibliai vallás és a fenomenológia számára oly fontos egyes szám első személyű szempont nagyon fontos volt számára. Cusanus vallásos gondolkodóként is *gondolkodó* volt. Amennyiben misztikus teológiájának tapasztalati forrását keressük, nem a személyes misztikus átélésekhez, hanem *a gondolkodás tapasztalatához*, ha tetszik, *a gondolkodás élményéhez* jutunk. Nicolaus egykori kedves tanárához, Cesarini bíboroshoz írt híres levelében számol be egy „ajándékként kapott” gondolatról, amelyet a *DI*-ben bont ki:

„[...] amit már annyi különböző tanítás útjain vágyakoztam s korábban mégsem tudtam elérni, amíg Görögthonból való visszatértemben a tengeren, hitem szerint a világosság Atyjától, minden igen jó adomány adományozójától magasságbeli adományként ama fölismerésre nem jutottam, hogy a tudós tudatlanság a fölfoghatatlan dolgokat fölfoghatatlan módon fogja át.”⁶⁷

E gondolkodói élménye Cusanus fölfogásában annyiban bizonyosan vallásos jellegű, amennyiben fölismerését isteni ajándéknak tekinti, vallásos keretben értelmezi azt. Az élmény tartalma ugyanakkor egyértelműen: gondolat. Mégpedig olyan gondolat, amely váratlanul meglátogatja az őt elgondoló gondolkodót. Martin Heideggernek van egy nagyon hasonló megfogalmazása: „Nem mi emberek jutunk el e gondolatokhoz, hanem a gondolatok jönnek el hozzánk, halandókhoz, akiknek lényege a gondolkodásban alapozódik meg. Ki gondolja el ezeket a bennünket meglátogató gondolatokat?”⁶⁸ A gondol-

⁶⁷ *DI III Epistola auctoris* 263.

⁶⁸ Idézi SÁRKÁNY PÉTER: *Filozófiai lélegzondozás*, Jel, Budapest, 2008, 205.

ködés közös tapasztalatának e vonatkozási pontja lényegi tartalmi kapcsolatot jelent Cusanus és a fenomenológia között.

Tanulmányomban megkíséreltem érzékeltetni, hogy a *DVD* Cusanus számára kifejezetten a gondolkodói tapasztalás könyve. A Végtelen vizsgálata nem a (véges) tapasztalattól való puszta elvonatkozásban leli kiindulópontját, hanem a gondolkodás sajátos tapasztalatában. A tekintetével minden szemlélőjét néző képmással való szembenézés tapasztalata arra hivatott, hogy önreflexióra vezesse az olvasót, saját tapasztalatán elgondolkodva saját gondolkodása segítségével maga fedezze föl a Végtelent. Ezért Cusanus és a fenomenológia további összevetése sok reménnyel kecsegtető vállalkozás. Kölcsönös kapcsolódási pontjaik és jellemző különbségeik mélyebb megértése értékes gondolati gyümölcsöket ígér. Kibontakozóban lévő s már most szép kezdeti eredményeket fölmutató hazai vallásbölcseleti gondolkodásunkat egy ilyesfajta vizsgálódás föltétlenül gazdagíthatja.

Louis Lallemant és misztikája

BARTÓK TIBOR SJ

Abstract

Father Louis Lallemant (1588-1635) was a French Jesuit, Master of Novices and Tertian Instructor. Lallemant and his *Spiritual Doctrine* came to the attention of experts in spirituality thanks to Henri Bremond's researches and publications in the 1920's. Bremond's vision about "Lallemant's mystical school" remained however quite a controversial concept. In this study, I will try to present Lallemant and his teaching in their historical context. I will also strive to show how Lallemant's mystical teaching about purity of heart and guidance of the Holy Spirit was an answer to the spiritual and disciplinary crisis Jesuits underwent during the Generalates of Claudio Acquaviva (1581-1615) and Mucio Vitelleschi (1615-1645).

Keywords: *Jesuit mysticism, Louis Lallemant, Claudio Acquaviva, purity of heart, guidance of the Holy Spirit.*

Kulcsszavak: *jezsuita misztika, Louis Lallemant, Claudio Acquaviva, szív tisztasága, Szentlélek vezetése.*

A XVII. századi francia jezsuita misztikus, Louis Lallemant magyar nyelvterületen alig ismert szerző. A Gyenis András gondozásában megjelent *Száz jezsuita arcél* második kötetében Endrődy László jezsuita írt róla¹ rövid életrajzot immár több mint hetven éve. Endrődy írása követte az 1694-ben megjelent francia nyelvű hagiografikus jellegű életrajz adatait, stílusát és elbeszélését.

BARTÓK TIBOR jezsuita szerzetes, az ókeresztény és jezsuita lelkiégtörténet oktatója, Róma, Pápai Gergely Egyetem – Lelkiségi Intézet; bartoksj@gmail.com

¹ ENDRŐDY László: Louis Lallemant, 1578–1635, in GYENIS ANDRÁS (szerk.): *Száz jezsuita arcél*, 2. kötet, Száz Jezsuita Arcél Kiadóhivatala, Budapest, 1942, 135–155. Endrődy tévesen adta meg Lallemant születési évét, amely helyesen 1588. Lallemant *Doctrine spirituelle*-jének néhány rövid részletét Szabó Ferenc fordításban közölte: Ignáci lelkiesség a XVII. században, *Távlatok* 16 (2006/1) 39–42.

Amikor 2010-ben elkezdtem Lallemand-ról szóló kutatásaimat,² magam sem gondoltam, hogy az épületes szándékkal megírt életrajz és a Lallemand-nak tulajdonított *Doctrine spirituelle* (Lelki tanítás)³ című mű mögött egy egész szerzetesrend válsága, nevezetesen a jezsuita rend XVII. század eleji krízishelyzete bontakozik majd ki. A *Sapientiana* 2015/2. számában erről a válságos időszakról és annak orvoslójáról, Claudio Acquaviva generálisról (1581–1615) megjelent egy tanulmányom,⁴ amelyet most Lallemand életének és gondolatainak bemutatásán keresztül szeretnék kiegészíteni. Lallemand alakja és tanítása – a rend általános válságán túl – a francia történeti viszonyokon keresztül válik érthetővé, melyeket az életrajzzal párhuzamosan szeretnék bemutatni. Bízom benne, hogy az idő-, tér- és mentalitásbeli távolság ellenére az olvasó bőven találhat napjainkkal párhuzamba állítható kérdéseket és válaszokat e távoli jezsuita és műve révén.

I. EGY JEZSUITA ÉLETÚT ELSŐ ÁLLOMÁSAI

Louis Lallemand 1588. november 1-jén született a champagne-i borvidéken, Vertus tartomány egyik városában, Châlons-sur-Marne-ban (ma Châlons-en-Champagne). Apja a tartomány királyi végrehajtója volt. Édesanyja korán meghalt, s apja jobbnak látta, ha egyetlen fiát minél hamarabb középiskolába küldi. A tízéves Louis a közép-franciaországi Bourges kollégiumába került, amelyet korábban jezsuiták vezettek, de a rend 1595–1603 közötti kiűzetése miatt az iskola mások kezében volt. Tanulmányai retorikai részét Lallemand a verduni kollégiumban fejezte be 1605-ben. Ekkor döntött úgy, hogy belép az épp akkoriban újraengedélyezett rendbe.

A jezsuiták kezdettől fogva számos nehézségbe ütköztek a Francia Királyság területén. Jövőjük még inkább elbizonytalanodott, amikor 1594 decemberében a párizsi jezsuita kollégium egyik volt diákja, a kissé zavarodott Jean

² BARTÓK TIBOR: *Un interprète et une interprétation: Le Père Louis Lallemand et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2016.

³ A mű eredeti kiadása: *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père L. Lallemand de la Compagnie de Jésus*, E. Michallet, Paris, 1694. Hivatkozásaimban a legújabb francia kiadást követem: LOUIS LALLEMAND: *Doctrine spirituelle* (ed. D. Salin), Desclée de Brouwer, Paris, 2011. A műre való hivatkozásokra a DS rövidítést használom.

⁴ BARTÓK TIBOR: Claudio Acquaviva generális hatása a jezsuita rend identitására, *Sapientiana* 8 (2015/2) 82–102.

Chastel merényletet kísérelt meg az első Bourbon-uralkodó, IV. Henrik ellen. Chastel tette kiváló ürügyet nyújtott a rend ellenségeinek, különösen is a párizsi parlamentet uraló gallikán politikusoknak, hogy Észak- és Közép-Franciaország területéről – pontosabban négy francia parlament körzetéből – kiűzzék a jezsuitákat mint királygyilkosságra buzdító pápista betolakodókat és a gallikán egyházi és világi hagyományokat felforgató elemeket.⁵

IV. Henriknek azonban korántsem volt ennyire rossz képe a jezsuitákról. Már csak azért sem, mert közben ugyanebben az időszakban a jezsuiták jártak leginkább Rómában, hogy a protestantizmusból a katolikus egyházba való visszatérését VIII. Kelemen pápa hivatalosan is elismerje. 1603-ban a király az ún. roueni ediktummal⁶ visszaállította a rendet egész Franciaországban, fokozatosan visszaadta kollégiumait, sőt egyik családi birtokán, La Flèche-ben ő maga alapított nemesi kollégiumot a jezsuiták vezetésére bízva. A számos királyi kegynek azonban ára volt. A francia jezsuitáknak le kellett mondaniuk bizonyos pápai kiváltságaikról és hagyni, hogy az uralkodó közvetlen megfigyelése és ellenőrzése alatt tartsa őket a királyi gyóntatón és udvari szónokon keresztül, aki ettől fogva a jezsuiták soraiból került ki. Így kötöttek a rend franciaországi képviselői és a Bourbon-család egyfajta „kényszerszövetséget”, amely a jezsuiták számára ugyan bizonyos védelmet jelentett az erős gallikán széllel szemben, de egyben kiszolgáltatottságot és állandó bizonyítási kényszert is a nevelési, lelkipásztori és minden egyéb munkában.

A tizenhét éves Lallemand 1605. december 1-jén lépett a nancy-i noviciátusba, ahol noviciusmestere az a Jean Guéret lett, akit a Chastel-féle merénylet után – mint potenciális felbujtót – kegyetlenül megkínoztak, noha teljesen ártatlan volt. Lallemand első jezsuita éveiről nem sokat tudunk. Követte az addigra már többé-kevésbé kialakult jezsuita képzés szokványos állomásait. A két év noviciátus után a lotharingiai Pont-à-Mousson jezsuita egyetemén tanult három év filozófiát és négy év teológiát. 1614-ben pappá szentelték, és azonnal el is végezte a képzést lezáró úgynevezett harmadik próbaévet, a tercia próbációt. 1615-től három éven át filozófiát tanított a már említett La Flèche kollégiumában, majd egy évig kazuisztikát Bourges-ban. 1619-ben került a

⁵ Vö. HENRI FOUQUERAY: *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression* (1572-1762). II, Picard, Paris, 1913, 379–409. A jezsuiták franciországi helyzetéről realisabb képet ad ERIC NELSON: *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate – IHSI, Hampshire – Rome, 2005.

⁶ Vö. ERIC NELSON: Interpreting the Edict of Rouen: Royal patronage and the expansion of the Jesuit mission in France, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 72 (2003/2) 405–426.

normandiai Rouen kollégiumába, ahol a kazuisztika tanítása mellett a felsőbb osztályok tanulmányi prefektusa lett.

Lallemand első jezsuita évei egybeesnek az újrainduló francia jezsuita jelenlét és apostoli munka látványos növekedésével és virágzásával. Az 1603-ban helyreállított három francia jezsuita rendtartományból hamarosan négy, majd öt lett. A párizsi központtal működő ún. *Provincia Franciae* 1605-ben, Lallemand belépésnek évében kb. 300 tagot számlált, 1615-ben viszont már 623-at. Ebben a rendtartományban egyszerre három noviciátust kellett fenntartani, egyenként 30–40 novíciussal. Nem nehéz azonban elképzelni, hogy ilyen gyors növekedés mellett vajmi kevés személyes figyelem jutott egy-egy rendtag képzésére, ami pedig eleve előre vetítette a nehézségeket. Maguk a novíciusmesterek, a lelkivezetők és az előljárók sem álltak hivatásuk magaslatán, amint ez a francia rendtartományok provinciálisainak 1606-os Rómába küldött jelentéseiből kiderül.

A provinciálisok jelentései mellett találjuk Pierre Cotton memorandumát, aki tevékeny részese volt a jezsuiták és IV. Henrik kibékülésének, s aki hamarosan a király gyóntatója lett. Cotton atya Acquaviva generálishoz küldött iratában így listázza a problémákat:

„1. A [bajok] okát és gyökerét a rossz lelkiéleti nevelésben látom. 2. [Rendtagjaink] megelégszenek pusztán külső elfoglaltságokkal, vagy pedig kizárólag azokhoz szoknak hozzá. 3. Nincsenek olyan gyóntatók és előljárók, akik tudnák, hogy mi is a lelkiélet. 4. Elégnek vélik, ha csak a halálos bűnöktől tartják magukat távol. 5. Az előljárók jó magatartásnak veszik, ha egyesek fölöttébb törődnek családi ügyeikkel. 6. Okosnak ítélik azt, aki jól tud gyanúsítani, ellenkezni, ócsárolni, mások véleményét kigúnyolni, magát hajthatatlannak mutatni, másokat együgyűséggel vádolni; vagy azt, aki Rómába inkább saját ambíciótól fűtött, mint hasznos panaszleveleket és figyelmeztetéseket küld; aki saját pozícióját megőrizni törekszik; aki hozzáférhetetlenné teszi és másoknál befolyásosabbnak mutatja magát.”⁷

A jelentés világos. A gyér alapok között felüti a fejét az „aljnövényzet”, vagyis azok az emberi hajlamok, fogyatékoságok és bűnök, amelyeket mindenki

⁷ MICHEL DE CERTEAU: Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle, Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français, *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1965/3) 347.

magában hordoz akár egy szerzetesrend keretein belül is. A többi francia jelentés hasonló problémákra mutat rá. Az egyik leggyakrabban visszatérő panasz a külső dolgokban – elsősorban apostoli munkákban – való nagy szétszóródás: *magna effusio ad exteriora*. A hiányos lelkiéleti nevelés, a személyes ambíciókat serkentő tanulmányok, a szónoki-tanári katedrákat övező elismertség és elvárás, a kollégiumi diákseregek nyüzsgő hada, az erőn felül vállalt gyóntatói és népmissziós munka a túlpörgő aktivizmus szükségszerű következményeiben csapódik le. Nő a létszám, igaz, de még gyorsabban szélesedik az apostoli munkák és lehetőségek palettája, és súlyosbítja nemcsak a személyes, hanem a kollektív kiegészés és szekularizáció állapotát.

A francia jezsuiták XVII. század eleji lelkiállapota azonban nem egyedülálló jelenség a rend soraiban. Acquaviva generális már hasonló jeleket észlelt hivatalba lépésének kezdete (1581) óta a Társaság egészének testén és lelkén.⁸ A Szent Ignác által fontosnak tartott *discreta caritas* és *moderatio*, a jezsuita képzésnek és eljárásmodnak ezt a két fontos elemét – amelyek megfelelő keretek közé tudták volna terelni a Jézus Társasága életét és szolgálatát – felülírta az apostoli munkák lehetőségeinek és elvárásainak nyomása. Acquaviva ezzel a nyomással ment szembe, amikor lelki megújulást hirdetett leveleivel, intézkedéseivel és helyel-közzel drasztikus szabályaival és rendeleteivel. Ez utóbbiakban már akkor is, de később még inkább az ignáci szabadság despotikus korlátozását látták. Utódja, Mucio Vitelleschi generális (1615–1645) folytatta Acquaviva politikáját felerősítve annak diszciplináris jellegét. Amint látni fogjuk, Lallemand gondolatai sok mindenben visszatükrözik a rendfőnökök aggodalmait és intézkedéseit, részben viszont kritikát is megfogalmaznak velük szemben.

2. EGY JEZSUITA NEVELŐ ÉS ELŐLJÁRÓ VISZONTAGSÁGAI

Lallemand 1694-es életrajzában olvasható, hogy „a kormányzás és a [lelki]vezetés volt az a két foglalatosság, amelyekhez a legkritkább adományokat kapta az égtől. A Szentlélek, aki tökéletes előljáróvá, lelkivezetővé és sokak nevelőjévé kívánta tenni, mesterül szolgált és ő maga nevelte a lelki élet terén fiataloktól fogva.”⁹ E szép megfogalmazást persze össze kell vetnünk a

⁸ Vö. BARTÓK TIBOR: Claudio Acquaviva generális hatása a jezsuita rend identitására, i. m., 93–95.

⁹ DS, 423.

történeti dokumentumokkal, amelyeket a római rendi archívum őriz Lallemand-nal kapcsolatban.¹⁰

2.1. A megvádolt novíciusmester

Lallemand-t 1622-ben tartományfőnöke a nevers-i kollégium rektorává kívánta kinevezni. Az utolsó pillanatban azonban megváltoztatta tervét, és a rouen-i kollégiumból a néhány száz méterre arrébb található noviciátusba küldte mint novíciusmestert és előljárót. Vitelleschi generális ez idő tájt Lallemand-hoz írt leveleiből annyi derül ki, hogy a fiatal, alig 34 éves novíciusmesternek lehetett néhány engedetlen novíciusa, akiket a fiatal novíciusmester a generális által túlságosan finomnak tartott módszerekkel próbált engedelmességre nevelni. A várost pánik alatt tartotta a rendszeresen kiújuló pestis. Lallemand ilyenkor vidékre küldte a novíciusokat, miközben maga megpróbált a pestisbetegek gondozásában részt venni.

A római rendi levéltár dokumentumai alapján 1625 nyarától egy kísérteties történet kezd kibontakozni az egyébként épületes szerzetesnevelő körül.¹¹ A történet mögött a novíciusmester segédje – rendi szakkifejezéssel élve „szóciusa” – áll, egy Denis Bertin nevű jezsuita. Azzal vádolja Lallemand-t a generális előtt, hogy egy alacsony származású, jámbor ember hamis magánkinyilatkoztatásainak befolyása alá került. Mi több, a vádak szerint a novíciusmester a férfi valamiféle próféciájának hatására éjszaka kiásatta egy elhunyt novícius holttestét, s a noviciátus kápolnájába vitette a hullát misét mondott annak reményében, hogy a novícius feltámad.

A feljelentés alapján egy betegesen naiv Lallemand-ra gondolnánk, akinek hiszékenysége és tette a pszichopatológia és a vallási őrültség területére tartozik. Aki csak kicsit is ismeri a XVII. század valláspszichológiai fonáságait, nem botránkozik meg ezen a történeten.¹² Mindazonáltal Vitelleschi generális nem intézte el könnyedén a vádat. A tartományfőnököt az eset szigorú kivizsgálására utasította. A dokumentumok hiányosak, annyi azonban megállapítható, hogy Lallemand nem követte el a neki felrótt tettet. Annyi bizonyos, hogy kap-

¹⁰ A Lallemand-ra vonatkozó római archívumi dokumentumokat többen is kutatták. A majdnem teljes feldolgozás a következő műben található: JULIO B. JIMÉNEZ: *Louis Lallemand, S.J., 1588-1635. Estudios sobre su vida y su «Doctrina spirituelle»*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988.

¹¹ Vö. uo. 254–309.

¹² Vö. SOPHIE HOUDARD: *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

csolatban állt egy jámbor férfival, akit időnként a noviciátusba is beengedett. A provinciális parancsára minden vele való kapcsolatot fel kellett függesztenie valószínűleg azért, hogy minden további szóbeszédnek elejét vegyék.

A Bertin által kreált feljelentés mögött alapvetően irigységből született rágalmazás állt, melynek gyökerei húsz évvel korábbi időszakra nyúltak vissza. Lallemand és Bertin egykor együtt voltak novíciusok. A fiatal és tehetséges Lallemand a teljes jezsuita képzés részese lehetett, míg a jóval idősebb – és valószínűleg nehezebb fejű – Bertin nem járhatta végig a szokásos jezsuita képzés állomásait. Rouen-ban ráadásul egykori novíciustársa beosztottja lett. Emlékezzünk csak a fentebbi Coton-féle jelentés kitételére, miszerint egyesek „jól tudnak gyanúsíthatni” és „Rómába inkább saját ambíciótól fűtött, mint hasznos panaszleveleket” küldeni. Íme egy konkrét példa arra, amikor az emberi „aljnövényzet” áthatol a gyér etikai-spirituális alapokon.

2.2. A teológianár és a fiatal „újítók”

Lallemand-t 1626-ban a párizsi jezsuita kollégiumban, a híres Collège de Clermont-ban a dogmatika – korabeli rendi kifejezéssel élve a „skolsztikus teológia” – tanárává nevezték ki. E rendi filozófiai-teológiai főiskola az öt francia jezsuita provincia legjelentősebb intézményének számított akkoriban, bár soha nem sikerült a Sorbonne kollégiumai közé iktatni az egyetem jezsuitaellenes vezetősége miatt. A Clermont-ban – csakúgy, mint számos más francia jezsuita intézményben – az 1620-as évek elejétől kezdve egyre inkább terjedt a tanuló jezsuiták között egy misztikus mozgalom. Tagjai olyan fiatal jezsuiták voltak, akiket az Acquaviva-féle spirituális reform sem elégített ki. A kontemplatív jellegű nyugalmi imát (*oraison de quiétude*) gyakorolták, spanyol és németalföldi misztikusokat olvastak, és arra vágytak, hogy jezsuita hivatásukat ne kollégiumi nevelő- és oktatómunkában, hanem inkább nagyobb mozgásteret adó népmisziókban és kifejezett spirituális szolgálatban éljék meg. A fiatal „újítók” – *neoterici*, ahogy ellenfeleik nevezték őket – törekvése a rend kiegészítő és elvilágiasodó tendenciáinak kritikájaként is felfogható.

E jezsuita misztikus mozgalom szervesen illeszkedett a XVII. századi francia lelkiségi áramlatok sorába, amelyek a hosszú vallásháborúk (1562–1598) utáni spirituális éhség és úr természetes következményeként születtek. Franciaország mintegy „misztikus megszállás és hódítás” alá került¹³ a „Nagy Század”

¹³ Ezek a kifejezések HENRI BREMOND-tól származnak, aki terjedelmes lelkiségtörténeti műve, az *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* 2. kötetének a *L'Invasion mystique*, míg

(*Grand Siècle*) kezdetén. E mozgalmak a XIV–XV. századi németalföldi, valamint a XVI. századi spanyol és olasz misztikus áramlatok és lelkeségi irodalmak francia recepciójából születtek. E misztikus ébredés és reform legjelentősebb képviselői közé tartozik Szalézi Szent Ferenc és a „francia iskola” (*école française*) számos alakja: Pierre de Bérulle, Páli Szent Vince, Eudes Szent János, Jean-Jacques Olier és sokan mások.¹⁴

Ami a francia jezsuitákat illeti, a soraikban terjedő misztikus hajlandóság nem volt újdonság a Jézus Társaságában. Az alapító Szent Ignác maga is misztikus volt, de sajátos misztikájának tanúja, a *Lecki napló* akkoriban nem forgott közkézen. Az 1570-es évektől Spanyolországban szerveződött egy ferences és karmelita misztikából táplálkozó mozgalom két jezsuita, Antonio Cordeses és Baltasar Álvarez körül. Az akkori generális, Everard Mercurian tartva attól, hogy a rend a spanyol *recogimiento*-mozgalom és a karmelita kontempláció irányába tolódik, megállította Cordeses és Álvarez mozgalmának terjedését.¹⁵ Utóda, Claudio Acuaviva azonban 1590-ben engedélyezte¹⁶ a hagyományos kontempláció gyakorlatát és elnézte azt is, ha a jezsuiták a korábban tiltott flamand és rajnai misztikusokat olvasták. Arra azonban ügyelt, hogy a kontempláció gyakorlata alárendelődjön a Társaság apostoli jellegének és célkitűzésének.

Vitelleschi generális kevesebb elnézéssel viszonyult a fiatal francia jezsuiták között terjedő misztikus mozgalomhoz.¹⁷ Vitelleschi aggodalmainak volt alapja. A fiatal „újítók” spirituális ébredése nem kívánatos sajátosságokkal párosult: a tanulmányok elhanyagolásával, a természetfeletti jelenségek iránti túlzott fogékonysággal, az alapítóra való fundamentalista jellegű hivatkozásokkal és a szentek tiszteletére irányuló túlzásba vitt jámborsági gyakorlatokkal. A Clermont-kollégium misztikus fiataljai úgy tekintettek például egyik tár-

a 3–5. köteteknek a *La Conquête mystique* alcímet adta, Bloud et Gay, Paris, 1916–1923. Lásd a 27. lábjegyzetet.

¹⁴ Az *école française* kiváló bemutatását nyújtja YVES KRUMENACKER: *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Cerf, Paris, 1998.

¹⁵ PHILIP ENDEAN: "The strange style of prayer". Mercurian, Cordeses and Alvarez, in THOMAS M. McCOOG (ed.): *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Rome – St. Louis (USA), 2004, 351–397.

¹⁶ „Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum”, in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*, I, J. Poelman-de Pape, Gandavi, 1847, 248–270. Ezzel a generálisi levéllel adott Acquaviva szabad utat ad a kontempláció gyakorlatának.

¹⁷ MICHEL DE CERTEAU: *Crise sociale et réformisme spirituel*, i. m., 353–386.

sukra, Claude Bernier-re (1601–1654), mint aki „forró drót”-kapcsolatban áll Szent Ignáccal, és minden hivatalos rendi dokumentumnál jobban tudja, hogy mi is a Társaság igazi szelleme.

Nos, Louis Lallemand, a Clermont dogmatikatanára pontosan ezzel a Bernier-vel került szoros baráti kapcsolatba, s amint némely dokumentumból kiderül, időnként még véleményét is kikérte teológiai kérdésekben.¹⁸ Valószínűleg Lallemand tanári tekintélyének és pártfogásának köszönhető, hogy a fiatalok között terjedő szélsőséges Szent József-tisztelet híre sem jutott el Rómába mindaddig, míg Lallemand a kollégium tanára maradt. Ha Lallemand osztotta is a fiatalok misztikus lelkesedését, mindezt kellő diszkrécióval tette. Így amikor 1628-ban tartományfőnöke egy új és felelősségteljes munkára, a rouen-i harmadik próbaév instruktori – más szóval terciamesteri – tisztségére jelölte, Vitelleschi generális semmilyen kifogást nem támasztott személyével szemben.

2.3. A „teljesen misztikus” terciamester

Lallemand 1628 ősztől tehát ismét Rouen-ban szolgált immár nem a novíciusok nevelésében, hanem a jezsuita képzést lezáró ún. harmadik próbaév (tercia probáció) instruktoraként, azaz lelkivezetőjeként. Ezt a képzési szakaszt már Szent Ignác is előírta a jezsuita *Rendalkotmány* 514-516-os paragrafusában¹⁹, de ténylegesen csak Acquaviva alatt vált kötelezővé²⁰ – a testvérek kivételével – minden jezsuita számára. A „szív iskolájaként” (*schola affectus*) számon tartott harmadik próbaév célja az volt, hogy a tanulmányok alatt ellaposodott lelki élet felfrissüljön, a jezsuita teljesebb önmegújításra és Isten mélyebb ismeretére és szeretetére jusson, s így alkalmasabbá váljon apostoli munkáira és a Társaságba való végső betagozódásra.

Ez az ideál Lallemand értelmezésében még radikálisabb – éppenséggel misztikus – vonásokat és követelményeket öltött. Nem véletlen, hogy a próbaidőt töltő terciás atyák némelyikében a terciamester misztikus radikalitása inkább ellenállásra, mint elfogadásra talált, ahogy ezt finoman már Lallemand életrajzírója is megjegyezte.²¹ De a radikalitás mellett Lallemand tanításának más

¹⁸ Uo. 380–381.

¹⁹ *Jézus Társaság Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, JTMR, Budapest 1997, 150–151.

²⁰ „Ordinatio de Tertio Anno Probationis”, in *Institutum Societatis Iesu*. III, ex Typ. a SS. Conceptione, Florentiae, 1893, 262–267.

²¹ Vö. DS, 434.

vonása is borzolta a kedélyeket, s úgy tűnik, nemcsak a terciásokét. Így körvonalazódik 1629 tavaszán egy újabb feljelentési ügy a terciamester körül. A terciás ház előljárójának egyik tanácsosa, Louis Grimald atya azzal vádolja Lallemant Vitelleschi generális előtt, hogy „teljesen misztikussá vált (*totus esse mysticus*), és szokatlan jámborsági gyakorlatra (*ad devotionem extraordinariam*) buzdít mindenkit.”²² A szokatlan jámborsági gyakorlat minden bizonnyal Szent Józsefre irányult, bár erre csak közvetett módon következtethetünk.²³ Lallemant életrajzírója megjegyzi, hogy az atya naponta négy jámbor gyakorlatot is végzett Szent József tiszteletére,²⁴ amelyekben visszatükröződik a szent XVII. századi egyre növekvő kultusza.²⁵

Vitelleschi – misztika és jámborsági gyakorlatok helyett – a jezsuita hivatás szellemét és a Társaság eljárás módját (*communem modum*) az engedelmességben és a szilárd erényekben jelölte meg, s tartva attól, hogy Lallemant tanítása misztikus spiritualizmusba és engedetlenségbe hajtja a jezsuitákat, újabb szigorú vizsgálatot rendelt el. A Lallemant-üggyel egy időben vizsgálatot kezdeményezett a Clermont-kollégiumban terjedő Szent József-tisztelettel szemben is, amelynek egyik előmozdítója a már említett Claude Bernier volt. Bár a források ismét csak hiányosak a Lallemant-t érintő vizsgálat kimeneteléről, annyi megállapítható, hogy a francia előljárók ismét csak felmentették a „vádlottat”. Valószínűleg kiderült, hogy a feljelentő Grimald nem annyira a Társaság szellemének és eljárás módjának védelmében írt a generálisnak, mint személyes ellenszenvből. Néhány évvel korábban még maga is a fiatal misztikus „újtók” táborába tartozott. Ingotag és áskálódó jelleme 1637-ben ki is sodorta a jezsuiták soraiból.

A bizalmatlanságok és vizsgálatok minden bizonnyal hozzájárultak ahhoz, hogy Lallemant 1631 nyarán megbetegedett, és a generális legnagyobb sajnálatára távozni kényszerült a rouen-i harmadik próbaév vezetéséből. A bourges-i kollégium tanulmányi prefektusa és az ottani fiatal jezsuiták gyóntatója lett. E kollégiumban tanult ekkortájt az enghien-i herceg, Louis de Bourbon-Condé, XIII. Lajos unokaöccse. A fiatal herceg a Lallemant-által vezetett Mária-kongregáció tagja volt, míg apja, Henri a kollégium első számú jótevője. Henri

²² Archivum Romanum Societatis Iesu, Franc. 5, I, 291r.

²³ BARTÓK TIBOR: Saint Joseph, dans la mystique de Lallemant, *Christus* 63 (2016/7), 96–103.

²⁴ Vö. DS, 430–431.

²⁵ BERNARD DOMPNIER: Les religieux et saint Joseph dans la France de la première moitié du XVII^{ème} siècle, *Siècles. Cahiers du Centre d'Histoire «Espaces et cultures» («Religieux, saints et dévotions. France et Pologne, XIIIe-XVIIIe siècles»)* n° 16 (2002) 57–75.

herceg kívánságára nevezte ki Vitelleschi generális 1634 nyarán Lallemand-t a kollégium rektorává. Az egyre betegbb jezsuita azonban nem sokáig viselte hivatalát. 1635. április 5-én, nagycsütörtökön elhunyt. Temetésére úgy gyűlt össze a tömeg a nagypénteki szertartások után, mint akik „az egész város számára pártfogót és hatalmas közbenjártót nyertek Istennél”.²⁶

3. A DOCTRINE SPIRITUELLE

A fordulatos élet- és korrajz után vegyük szemügyre Lallemand *Doctrine spirituelle*-jét, azaz lelki tanítását összefoglaló művét. A mű nem kiadásra szánt írásként készült, és legalább olyan fordulatos története van, mint szerzője életének. Az értelmezése körül kialakult 20. századi vita rámutatott a jezsuita misztika számos kérdésére, de egyben el is torzította a mű és szerzője mélyebb történeti megértését.

3.1. Áthagyományozott beszédek

A *Doctrine spirituelle* azokat a beszédeket foglalja össze, amelyeket Lallemand 1628 és 1631 között rouen-i terciameserként tartott a harmadik próbaévüket töltő jezsuiták számára. A mű 90 százaléka Jean Rigoleuc-tól származik, aki Lallemand utolsó terciás évfolyamának (1630–1631) tagjaként feljegyezte az instruktor beszédeit, illetve – nagy valószínűséggel – lemásolta azokat Lallemand eredeti kéziratairól. Rigoleuc kincsként őrizte és adta tovább ezeket az írásokat halála előtt egy másik jezsuitának, Vincent Huby-nek, akitől végül Pierre Champion atyához, számos lelkiségi írás kiadójához kerültek. Champion figyelmét elkerülte, hogy Lallemand néhány beszéde Rigoleuc saját írásaihoz keveredett, és az ő neve alatt jelent meg már korábban egyébként ugyancsak Champion gondozásában.

Miközben Lallemand örökségét kiadás alá rendezte, Champion észrevette, hogy egy másik jezsuita, az ugyancsak Lallemand-tanítvány Jean-Joseph Surin hagyatékában is maradt néhány terciás feljegyzés 1629–1630-ból. Champion ezt a füzetecskét Függeléként (*Addition*) Rigoleuc hagyatékához csatolta. Végül egy Lallemand-ról készült nekrológ alapján megírta az egykori terciamester életrajzát, és tanításával együtt 1694-ben, csaknem 60 évvel Lallemand halála után megjelentette a *La Vie et la Doctrine spirituelle du Père L. Lallemand – L.*

²⁶ DS, 445.

Lallemand atya élete és Lelki tanítása – c. művet. A legújabb francia kiadás már tartalmazza a Rigoleuc írásai közé került három kis traktátust, sőt néhány Lallemand-tól származó, az 1930-as években felfedezett levelet is.

A *Doctrine spirituelle* elnevezés kissé félrevezető, mert egy szintetikus jellegű műre enged következtetni. Valójában egy beszédgyűjteményről van szó, amelyet talán már Lallemand, de nagyobb valószínűséggel inkább Rigoleuc vagy Champion hét témára (*Principes*) osztott. Lallemand-nak nem volt ideje arra, hogy beszédeinek mindegyikét kidolgozza, így némelyik inkább csak pontokba szedett gondolatgyűjtemény, amelynek célja, hogy elmélkedésre és megfontolásra készítessen a szerzetesi és jezsuita életideálról, valamint a lelki élet céljáról, eszközeiről és a küldetéssel-cselevéssel való kapcsolatáról.

3.2. Henri Bremond és a „Lallemand-iskola”

1920-ban jelent meg Henri Bremond francia akadémikus híres lelkiségtörténeti sorozatának – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* – 5. kötete, melyet a szerző Lallemand-nak és állítólagos iskolájának (*école de Lallemand*) szentelt.²⁷ Bremond ugyanis úgy mutatja be Lallemand-t, mint egy lelkiségi irányzat alapítóját, aki a *Doctrine spirituelle*-l az ignáci hagyomány misztikus, istenközpontú magyarázatát és gyakorlatát valósította meg. Vele szemben áll – Bremond szerint – a spanyol jezsuita Alfonso Rodríguez (1538–1616), aki 1609-ben megjelent *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*²⁸ című művével az ignáci örökségből egy aszketikus, emberi erőfeszítésre alapozott lelkiséget kovácsolt a jezsuiták között. Bremond szerint Lallemand Pierre de Bérulle (1575–1629) – a francia oratoriánusok alapítója – hatásának köszönhetően került el az emberközpontú aszketizmus kísértését.

Bremond, aki 1904-ig maga is jezsuita volt, Lallemand és Rodríguez szembeállításával az ignáci lelkiség XX. századeleji értelmezésének és gyakorlatának kritikáját fogalmazta meg. Való igaz, hogy Rodríguez műve sokáig, még a II. Vatikáni Zsinat előtt is kötelező olvasmány volt a jezsuita noviciátusokban, és sokan – a *Lelkigyakorlatok* mellett – ezen a könyvön keresztül élték meg a jezsuita lelkiséget. A szó valódi értelmében azonban sem Lallemand, sem

²⁷ HENRI BREMOND: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. V. *La conquête mystique* 3. *L'école du Père Lallemand et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris, 1920.

²⁸ ALFONS RODRIGUEZ: *A keresztény erényeknek és tökéletességnek gyakorlása*, Malatin-Holmeyer ny., Kalocsa, 1877. (ford. Tóth Mike)

Rodríguez nem alapított iskolát. A jezsuita misztikusok közül, akiket Bremond Lallemand irányzatába sorolt, néhányan valóban közvetlen tanítványai voltak, mint például Rigoleuc vagy Surin. Lallemand gondolatai azonban – különösen a szív tisztaságára való törekvés és a Szentlélek vezetésének való engedelmisség – az egész XVII. századi lelkeségi irodalom meghatározó elemeiként értelmezhetők, ami azt jelenti, hogy nemcsak Lallemand-tól lehetett örökölni.

Bremond víziója nagy ellenállásra talált a kortárs francia jezsuiták között. Kötelességüknek érezték Lallemand szigorúan ignáci ihletettségének védelmét csakúgy, mint a Rodríguez-hagyomány igazolását.²⁹ Az így született Lallemand- és Rodríguez-apologetika azonban inkább a XX. századi jezsuita spiritualitás problémáit tükrözte. Bremond egyébként maga is elismerte, hogy a „Lallemand-iskola” kifejezés enyhe túlzás.³⁰ A történeti kutatások fényében ma inkább azt mondhatjuk, hogy a misztikus mozgalom, amelyhez Louis Lallemand tartozott, már előtte is létezett. Lallemand nem alapítója, hanem egyik markáns képviselője volt ennek az 1620 és 1645 közötti spirituális áramlatnak, amely a francia jezsuiták között a szekularizációs tendencia ellenpólusaként és a hiányos lelki életi képzés ellensúlyozásaként született, és amely – minden szélsőséges hajtása és furcsasága ellenére – az Acquaviva generális által meghirdetett lelki megújulás misztikus értelmezéseként definiálható.

3.3. A *Doctrine spirituelle* korábbi értelmezései

A múlt század 20-as éveitől fogva állandó vitatémává vált a *Doctrine spirituelle* értelmezése. A szakemberek arra törekedtek, hogy a hét témára és számtalan kisebb-nagyobb egységre osztott szöveget néhány fő gondolaton keresztül ragadják meg. Fölmerült az a kérdés is, hogy lehet-e valamilyen benső logikát találni az egymást követő témák sorrendjében, amely Lallemand, Rigoleuc vagy a kiadó szándékát tükrözi. Az első téma – úgy tűnik – a *Lelkigyakorlatok* vezérelvének egy érdekes, inkább ágostoni retorikával átszótt felfogása. A második téma a tökéletesség fogalmának szerzetesi és – ezen belül – jezsuita értelmezése. A harmadik nagy egység a szív – vagyis a gondolatok és szándékok – tisztaságát és őrzését tárgyalja. A negyedik a Szentlélek vezetésére való ráhagyatkozást mutatja be. Az ötödik az összeszedettség gyakorlására buzdít, illetve a szemlélődés és cselekvés kapcsolatát fejtegeti. A hatodik Jézus ismeretének, szeretetének és

²⁹ Vö. ALOÏS POTTIER: *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps. Essai de théologie mystique comparée*. I-III, P. Téqui, Paris, 1927-1929.

³⁰ *L'école du Père Lallemand*, 69.

utánzásának témája. A hetedik az imaélet fejlődésének leírása az elmélkedéstől kezdve, az érzelmi és a nyugalmi imán keresztül a szemlélődés különféle változatainak bemutatásáig. A Surin-féle *Függelék* fejezetei – sokkal rövidebb és kidolgozatlanabb formában – hasonló témákat mutatnak be.

Bremond szerint nem annyira a témák címe és sorrendje adja meg Lallemand gondolatainak logikáját. A *Doctrine spirituelle* sarokpontjai – szerinte – a következők: 1) A második megtérés hangsúlyozása, amely a harmadik próbaévet jelentő jezsuiták számára radikális lemondást jelent nemcsak önakaratukról, hanem minden – az önközpontúságot súroló – tervről, elképzelésről, vágyról. 2) Az aktivizmusba hajló tevékenység kritikája. 3) A szív őrzésének gyakorlata. 4) A Szentlélek vezetése iránti tanulékony engedelmség.³¹

Bremond óta a lelkiégtörténet számos kutatója próbált valamiféle „rendszer” vinni a lallemand-i témák közé. A *Doctrine spirituelle* legutóbbi francia kiadásának gondozója, Dominique Salin atya javaslata kézenfekvőnek tűnik. Salin fedezte fel, hogy Rigoleuc életrajzában³² található egy Lallemand-ra való visszaemlékezés, mely szerint az egykori terciamester gondolatainak középpontjában a Szentlélek vezetésére – indításaira – való ráhagyatkozás áll. Ez azonban feltételezi a következő három erényben való mély megalapozottságot: 1) alázat és önküresítés, 2) a szív tisztasága, 3) összeszedettség. A három erény három speciális áhítatgyakorlattal kapcsolódik össze: 1) a megtestesült Ige szeretetével és önküresítésének utánzásával, 2) a Szent Szűz tisztasága iránti tisztelettel, 3) Szent József összeszedettségének utánzásával, melyet a Szent Család kormányzásában tanúsított.

Salin felfedezése kétségtelenül érdekes, és bizonyos fokig válaszol is arra a kérdésre, hogy a *Doctrine spirituelle* első kiadója, Pierre Champion miért helyezte a Szentléleknek való engedelmség témáját a hét téma sorában középre, vagyis a negyedik helyre, ezzel is jelezve központi fontosságát Lallemand felfogásában. A három erény elrendezése azonban nem világos. Harmadik témaként jelenik meg a szív tisztasága, anélkül, hogy benne egyetlen utalás is lenne Máriára. Ötödik téma az összeszedettség egyetlen Szent Józsefre való hivatkozás nélkül. Hatodik téma a megtestesült Ige ismerete, szeretete és utánzása. Az egyik idetartozó fejezetben fedezzük fel a hármás áhítatgyakorlat szűkszavú

³¹ A Szentlélek vezetésével kapcsolatos lallemand-i misztikus szókincs két jellegzetes formája: „ráhagyatkozni a Szentlélek vezetésére” (*s'abandonner à la conduite du Saint-Esprit*), a „Szentlélek vezetése iránti tanulékony engedelmség” (*docilité à la conduite du Saint-Esprit*).

³² Vö. PIERRE CHAMPION: *La Vie du Père J. Rigoleuc*, E. Michallet, Paris, 1686, 10–11.

leírását.³³ Szent József azonban itt már nemcsak az összeszedettség szentje és a Szent Család kormányzásának mintaképe, hanem olyasvalaki, aki „lelkivezetői” szereppel bír, mert – mondja Lallemand – „bizonyos, hogy ez a nagy szent különleges hatalommal rendelkezik a lelkeket segítve benső útjaikon, s akitől sok segítség nyerhető a külső dolgokban való helyes eljárásra is”.³⁴ Szent József mintegy a Szentlélekkel osztozik ezen a vezetői szerepen. A szűkszavú leírás oka minden bizonnyal az, hogy Lallemand a feljelentés és a generálisi vizsgálat miatt visszafogta magát abban, hogy bővebben kifejtse jozefológiai gondolatait.

A *Doctrine* számos értelmezőjének figyelmét azonban elkerülte egy dolog. Az tudniillik, hogy Lallemand gondolataival tulajdonképp Acquaviva generális lelki megújulási reformjának egyfajta – kétségtelenül radikális és helyenként kritikus – értelmezését adta utolsó próbaévüket töltő jezsuiták számára. Lássuk hát, hogy hogyan is kapcsolódik össze a római reform és annak francia értelmezése.

3.4. Szív és Lélek

Acquaviva számos rendelkezése arra irányult, hogy a jezsuiták – a *Rendalkotmány* 813-as paragrafusa szerint – elsődlegesnek tekintsék az őket mint eszközt Istennel összekapcsoló belső tényezőket, vagyis „az alapos és tökéletes erényeket” és a „lelki dolgok elsajátítását”. A *Rendalkotmány* szerint ugyanis ezeket többre kell becsülni, „mint a tudományt vagy más természetes és emberi adottságokat.” Szent Ignác ez utóbbiakra, vagyis „az emberi eszközökre, illetve a szorgalommal elsajátított képességekre” is nagy hangsúlyt fektetett mint az embertársak megsegítésére alkalmassá tevő eszközökre. Ilyenek – a *Rendalkotmány* 814-es paragrafusa szerint – „a szabatos és hiteles tudás és ennek közlési módja, [...] továbbá az emberekkel való érintkezés és bánásmód művészete”. Ezeket azonban megelőzik a lelki eszközök, vallja Ignác, „hiszen az említett belső tényezők azok, amelyekből kell, hogy kiáradjon a hatóerő kitűzött célunknak megfelelő külső működésünkhöz”.³⁵

³³ „Pratique pour honorer solidement le Verbe incarné, la Sainte Vierge et Saint Joseph”, in DS,322–323.

³⁴ DS, 322.

³⁵ A 813–814-es paragrafusok idézetét lásd in *Jézus Társaság Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, 225–226.

Acquaviva számos levelében visszatért a 813-as paragrafus jelentőségére.³⁶ Nem véletlen, hogy Lallemand is gyakran idézi, vagy parafrázisokban beszél róla. Íme egy példa:

„Institutumunk [rendünk intézménye] magába foglal minden természetfeletti eszközt, mint például az imát, a szentségeket, a prédikációt, de minden természeteset is, mint amilyen a tehetség, az éleselméjűség, a tudományok és oktatásuknak módja. De ez utóbbiaknak alá kell rendelődniük a természetfölötti okosságnak, és erejüket a legmagasabb szintű imából kell, hogy nyerjék.”³⁷

A Surin-féle *Függelék* egyik fejezetében Lallemand a természetes és természetfeletti eszközök kapcsolatáról a megtestesülés analógiájára beszél.

„[Társaságunk] szelleme úgy viszonyul Jézus Krisztuséhoz, hogy egymással látszólag ellentétes dolgokat kapcsol össze. A tudományt és az alázatot, a fiatalságot és a tisztaságot, a nemzetek sokféleségét és a tökéletes szeretetet, mint ahogy Urunk is összekapcsolta személyében az istenséget az emberséggel, a halhatatlanságot a halandó étellel, a felülmúlhatatlanságot a szolga állapotával.”³⁸

Mind Acquaviva, mind Lallemand tudatában volt annak, hogy a jezsuita ideál lelki vagy természetfölötti eszközökre épülő pólusa megerősítésre vár, mivel a természetes emberi eszközökből – tehetség, tudomány, intézmények sokasága stb. – táplálkozó pólus egyre inkább emancipálta magát a lelki pólus elsőbbsége és hatása alól egy szekuláris értékrend és életstílus felé görgetve a Társaság szekerét. A kérdés pusztán az volt, hogy milyen eszközökkel lenne leghatékonyabb megerősíteni a lelki pólust, vagyis a jezsuiták lelki életét. A *Rendalkotmány* 813-as paragrafusa erényekről és imáról beszélt, Acquaviva intézkedései pedig megadták ehhez a keretet. A számos rendelkezés közül egy a mai napig érvényben van: a jezsuiták évenkénti nyolcnapos lelkigyakorlata.³⁹

A kereteken túl azonban szükség volt a lelki eszközök meghatározására. A XVI-XVII. század fordulóján – pontosan Acquaviva hatására – születő je-

³⁶ BARTÓK TIBOR: Claudio Acquaviva generális hatása a jezsuita rend identitására, i. m., 96.

³⁷ DS, 79.

³⁸ DS, 407.

³⁹ Vö. *Institutum Societatis Iesu*. II, ex Typ. a SS. Conceptione, Florentiae, 1893, 302–303.

zsuita lelkeségi irodalom hosszabb-rövidebb művekben vázolta fel a lelki élet különböző állomásainak eszközeit, viszonyukat és fontosságukat, egyszóval mindazt, ami a tökéletességre vezető úthoz, az Istennel való egységhez, s így a 813-as paragrafus céljának megvalósulásához szükséges. A mára már alig forgatott szerzők – Bernardo Rossignoli, Luca Pinelli, Girolamo Piatti, Luis de la Puente, Diego Álvarez de Paz stb. – szisztematikus lelki életi művei időnként azt a benyomást keltik, hogy az Istennel való egység útja bonyolult. A lelki eszközök, vagyis tanácsok és gyakorlatok sokasága közepette azonban megjelenik az igény valamiféle egyszerű eszköz iránt, amely mindig a lelki ember rendelkezésére áll. A spanyol jezsuita Francisco Arias egyik lelkeségi könyvecskéje (*De la presencia de Dios*⁴⁰) néhány, a karthauzi hagyományból kölcsönzött gyakorlatot ajánl Isten jelenlétének keresésére mint leghatékonyabb lelki életi eszközt.

Hasonló igény és megfontolás vezeti Louis Lallemand is, amikor a lelki élet egyszerűségére törekedve így fogalmaz: „A lelki élet két alkotórésze a szív megtisztítása és a Szentlélek vezetése”.⁴¹ A *Doctrine spirituelle* harmadik témája az elsővel, a negyedik pedig a másodikkal foglalkozik, de a két téma – különösen is az első – átszövi és fedi Lallemand minden gondolatát. A szív tisztasága (*pureté de coeur*) azonban nehezen sorolható az „eszköz” kategóriába, mint ahogy a Szentlélek vezetése (*direction, conduite du Saint-Esprit*) sem valamiféle „gyakorlat”. Nos, Lallemand legfőbb eszköze – mely összeköti a szív tisztaságára és a Szentlélek vezetésének felismerésére való törekvést – a szív őrzésének (*garde du coeur*) gyakorlata.⁴²

„A szív őrzése – mondja Lallemand – nem más, mint figyelem a szív megmozdulásaira és mindarra, ami a benső emberben történik azért, hogy magatartásunkat Isten Lelke szerint alakítsuk, és állapotbeli feladatunkhoz és kötelességünkhöz igazítsuk.”⁴³ E benső megmozdulásokra való folytonos figyelemben – melyhez Lallemand gyakorlati segítséget is ad – visszatükröződik a sivatagi atyák *népsis*-fogalma,⁴⁴ amely magas fokú mentális-spirituális éberséget jelentett a lélekben zajló harc és a különféle szellemek felismerésében. Kérdés, hogy

⁴⁰ A művecske egy gyűjteményes kötet részeként jelent meg először. FRANCISCO ARIAS: *Aprovechamiento espiritual*, P. P. Mey, Valencia, 1588.

⁴¹ DS, 158.

⁴² A „De la garde du coeur” fejezet hosszú ideig Rigoleuc írásai között jelent meg, de a *Doctrine spirituelle* új francia kiadásában végérvényesen Lallemand szerzői tekintélye alá került: DS, 141–151.

⁴³ DS, 141.

⁴⁴ Vö. PIERRE ADNÈS: „Nepsis”, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XI, Beauchesne, Paris, 1976, 110–118.

honnan ered a lallemand-i *garde du coeur*. Hajlanánk arra, hogy azt mondjuk: Szent Ignácól és a megkülönböztetés iránti érdeklődésből. Kétségtelen, hogy Lallemand hivatkozik a rendalapítóra,⁴⁵ véleményem szerint azonban inkább a sivatagi atyák befolyása alatt áll, akikről ezt állítja: „E gyakorlat [*garde du coeur*] révén Egyiptom és Líbia régi remetéi lelki vezetés, emberi segítség és szentségek nélkül a legmagasabb tökéletességre emelkedtek.”⁴⁶

A sivatagi atyák már Acquaviva előtt is a jezsuiták kötelező olvasmánylistáján szerepeltek középkori és XVI. századi szerzőkkel együtt.⁴⁷ A rendi képzés kísérőjének számítottak Cassianus, Pseudo-Makáriosz, Gázai Dorotheosz írásai, az Ankürai Nílus neve alatt fennmaradt Evagriosz-művek, Klimakhosz János *Scala paradisi*-je, valamint a középkori szerzetesi irodalom – különösen is a karthauzi hagyomány – jelentősebb művei. E szerzők nagy hangsúlyt fektetettek a mentális-spirituális tisztulásra és éberségre, mely Ágostontól kezdve egyre inkább a szív szimbólumával kapcsolódott össze, és mint *puritas et custodia cordis* vonult be a lelkiségi irodalom fogalomtárába. Ezt örökölte meg Lallemand jezsuita nemzedéke s velük együtt a többi XVII. századi francia spirituális mozgalom, mely a sivatagi atyákon kívül előszeretettel olvasta a *Vallomásokat* és az Ágostonnak tulajdonított vagy műveiből összeválogatott középkori lelkiségi irodalmat.⁴⁸

Bár a szív fogalma a XVII. században egyre inkább az érzelmek szimbólumává válik, Lallemand-nál még sokkal általánosabb tartalmat hordoz. A szív a benső ember metaforája, gondolatainak, szándékainak és harcainak színtere és összefoglaló szimbóluma, mely csak az összeszedettség gyakorlása és az ima révén ismerhető meg.⁴⁹ Lallemand ezért minden generálisi buzdításnál jobban hangsúlyozza a megállni tudást, a sietség (*empressement*) elleni küzdelmet és a ténylegesen imában töltött időt. A kontemplatív ima – és bizonyos értelemben létforma – lallemand-i ideálja maga mögött hagyja a természetes képzelet szerepét, és olyan állapotra utal, melyben „Isten világítja meg csodálatra méltó

⁴⁵ Cf. DS, 147.

⁴⁶ DS, 147. Vö. DS, 114.

⁴⁷ Vö. PEDRO DE LETURIA: *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*. In UÓ: *Estudios ignacianos*. II. *Estudios espirituales*, IHSI, Roma, 1957, 269–331.

⁴⁸ HÉLÈNE MICHON: *Le coeur dans la tradition augustinienne*, in LAURENCE DEVILLAIRE (ed.): *Augustin au XVII^e siècle*, L. S. Olschki, Firenze, 2007, 203–220.

⁴⁹ A XVII. századi „szív” fogalom értelmezéséhez lásd BENEDETTA PAPASOGLI: *Le «fond du coeur»*. *Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, H. Champion, Paris, 2000.

módon [a lelket] tisztán szellemi képek vagy fények révén”.⁵⁰ Lallemand szemlélődésfogalmában és -gyakorlatában összeolvadnak az ókori Pszeudo-Areopagita Dénes, a középkori Szentviktori Richárd és a csaknem kortárs Avilai Szent Teréz és Szalézi Szent Ferenc kontemplációfelfogásai.

Lallemand legfontosabb kifejezése és antropológiájának alapja azonban a „szív” marad, noha összekapcsolódik a rajnai, flamand és spanyol misztikából eredő fogalmakkal, melyek az ember Isten előtti kicsinységét, ontológiai hiányosságát érzékeltetik. Ide tartozik az „űr” (*vide*), a „semmisség” (*néant*) és a „lelki mezítelenség” (*nudité d’esprit*). E kifejezések elárulják Lallemand lelki rokonságát Johannes Tauler, Heinrich Suso, Hendrik Herp (Harphius) és Keresztes Szent János lelkiségével. Segítségükkel Lallemand olyan spirituális antropológiát és kritikát alkot, melyekkel felébreszteni igyekeznek az aktivizmus szellemétől átjárt fiatal jezsuita rendtársait.

A szív azonban nemcsak a harc színtere. A szívben válik érzékelhetővé a Szentlélek vezetése. A Szentlélek indításai iránti engedelmesség a lallemand-i tökéletességfogalom és misztika lényege. Teológiai alátámasztásként Lallemand felhasználja Szent Tamásnak a Szentlélek ajándékairól és gyümölcseiről szóló fejtegetéseit.⁵¹ Bár a tamási ajándéktan átvétele kétségtől dogmatikai tekintélyt kölcsönöz Lallemand gondolatainak, mégis marad egy kínos kérdés. Mi a garancia arra, hogy a Lélek benső hangja, a tamási „instinctus et motio Sancti Spiritus”⁵² – amelynek észlelését a pneumatologikus adományok előkészítik a lélekben – nem illúzió? Vajon Szent Ignác és generális utódai – különösen is Vitelleschi – nem helyezték-e előbbre az előljárónak való engedelmességet, mint a jezsuita tökéletességideál lényegét?

Lallemand nem írja felül az ignáci engedelmesség ekkleziológiai dimenzióját a pneumatologikussal. Elismeri, hogy a nem éppen lelki, hanem inkább emberi okosságot követő előljárónak is engedelmeskedni kell.⁵³ Mindazonáltal meglehetősen kritikával illeti a külső dolgokban elmerült, a lelki életről mit sem tudó előljárókat, mint ahogy a szabályok és rendeletek sokasodását is: „A benső lelkületet (*esprit intérieur*) és nem a rendeleteket kell növelni a Társaságban. A rendeletek szaporítása emberi okosságból származik, amely inkább saját leleményességére, mint a természetfeletti és isteni eszközökre támaszkodik.”⁵⁴

⁵⁰ DS, 384. Lallemand nem abszolút módon zárja ki a képzelet szerepét a kontempláció magasabb fokán, így elkerüli a XVII. század végi quietizmus szélsőségeit. Vö. DH 2187.

⁵¹ DS, 175–218.

⁵² Vö. *Summa Theologiae*, I-II, quest. 68, art.2, resp.

⁵³ DS, 156.

⁵⁴ DS, 108–109.

Lallemand ilyen és ehhez hasonló kritikái az Acquaviva-féle reform árnyoldalát világítják meg, melyet a generális – paradox módon – maga is érzett és egyik levelében ki is fejezett: „Látjuk, hogy a rendeletek, instrukciók és szabályok szaporítása nem orvosolja mindig a bajokat és nem is szükséges.”⁵⁵

*

Lallemand és a nevéhez fűződő *Doctrine spirituelle* értékelése nem könnyű feladat. Az alig 47 évet élt jezsuita életútja kétségtelenül összetettebb, mint a róla alkotott fönséges és kikezdhetetlen lelki mester képe. A fiatal jezsuiták misztikus mozgalmával kapcsolatban jó adag naivitás mutatkozik meg nála. Áhítatgyakorlatai – legalábbis a mai ember szemével nézve – túlzott jámborságára utalnak. A természetes és természetfölötti eszközök ignáci egyensúlya nála – néha vészesen – a természetfölötti felé tolódik. Buzdításai helyenként a teljesen kontemplatív, szinte remete életforma irányába hajlanak, s feszültségbe kerülnek az apostoli életideállal, melyet Lallemand mindenestre fenntart és méltat. Összességében azt mondhatjuk, hogy – túlzásaival együtt – Lallemand a Lélek embere, aki szerzetesrendje egy válságos időszakában épp a Lélekre való figyelem hiányára mutat rá, valamint arra, hogy az ignáci „cselekvésben is szemlélődő” ember képe egyáltalán nem magától értetődő és még kevésbé valós ideál a benső ismerete és ténylegesen imában töltött idő nélkül.

Lallemand egyszerre misztikus és kritikus módon értelmezi az Acquaviva-féle reformot. Mindkettőjük számára azonban közös pont marad az ignáci *Rendalkotmány* 813-as paragrafusa, mely minden apostoli munka elsődleges feltételét az Istennel való egységben látja. Lallemand értelmezésében ez az egység főleg a sivatagi atyáktól örökölt éberséggyakorlat, az összeszedettségre való törekvés és az imában elnyert Lélek-adományok révén valósul meg, noha nem mellőzi a szentségek szerepét sem. Lallemand aktivizmuskritikája és többféle lelkiségi hagyományból – sivatagi atyák, ágostoni *pietas*, rajnai és flamand misztika, ignáci elemek stb. – összegyűrt antropológiája ráirányítja a figyelmet arra, ami a szerzetesi hagyomány lényege: Isten keresése. Szemléltesse ezt befejezésül a *Doctrine spirituelle* néhány mondata, melynek igazságát nemcsak a kontemplatív, hanem az aktív apostoli életet folytató szerzetesek is átélik és igazolják, sőt mindenki, akiben igazi vágy és törekvés ébred az Istennel való egységre.

⁵⁵ „De quibusdam mediis”, in *Epistolae Praepositorum Generalium*. I, 186.

„Szívünkben van egy úr, amelyet az összes teremtmény sem tudna betölteni. Ezt egyedül csak Isten képes betölteni, aki kezdetünk és végünk. Isten birtoklása betölti ezt az ürességet és boldoggá tesz. Az Istentől való megfosztottság ürességben és boldogtalanságban hagy minket. [...] Rávetjük magunkat mindenféle dologra anélkül, hogy elégedettséget találjunk benne. Isten egyedül a legfőbb jó, aki boldoggá tehet minket. Tévedünk, ha azt gondoljuk: »Ha ezen és ezen a helyen lennék, ha ilyen és ilyen munkám lenne, akkor elégedett lennék. A másik boldog, mert birtokolja azt, amit kíván.« Hiábavalóság. Legyenek bár pápák, akkor sem lennének elégedettek. Keressük tehát Istent, keressük egyedül Istent. Egyedül ő az, aki betöltheti minden vágyunkat.”⁵⁶

⁵⁶ DS, 53–54.

Török Csaba: Írás és Hagyomány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmzésre

Új Ember, Budapest, 2016.

Török Csaba *Írás és Hagyomány* című könyve igen figyelemreméltó alkotása a kortárs magyar nyelvű teológiai irodalomnak. A szerző habilitációs dolgozatának bővített változatként 2016-ban publikált kötet a kinyilatkoztatás teológiájával foglalkozik. Leginkább az egyetlen kinyilatkoztatás Szentírásban és Tradícióban (illetve tradíciókban) megnyilvánuló jelenlétének történeti értékeléseként olvasható a közel félezer lapnyi terjedelemben, nagy erudícióval megírt munka. A könyv fogalomtörténeti áttekintésének két gyűjtőpontja van: a Trienti Zsinat és a II. Vatikáni Zsinat. A görög-latin fogalmi tisztázás kezdetén kiderül, hogy bár a cím jegyében az Írás és a Tradíció *viszonya* szervezi a könyv gondolatmenetét, a meghatározások esetlegessége miatt nagyobb figyelmet szentel Török Csaba a Hagyomány kérdéskörének. A biblikus tanúságtételt követően az időrendnek megfelelően a patrisztika, a középkor, majd a reformáció állomásai vezetnek Trienthez és a barokk katolikus teológiához, ahonnan rövidebb fejezetek révén haladunk tovább az I. és a II. Vatikánium teológiatörténeti fordulópontjaihoz, amit ez utóbbi recepciójának kritikai értékelése követ, hogy végül a monográfia egy olyan modellel záruljon, amely szerzőjének önálló alkotásaként csatlakozik a történeti folyam értékelő bemutatásához.

A könyv szerkezeti áttekintése még így, madártávlatból is világosan kirajzol két módszertani sajátosságot: egyrészt a monográfia a klasszikus teológiai tankönyvek időbeli linearitásra alapozó elrendezési módszerében íródott, másrészt – ezzel szoros összefüggésben – ez a narratív megoldás saját tárgya, tehát a kinyilatkoztatás átadása kapcsán is egy ugyanilyen történelmi linearitást implikál.

Ez pedig elvezethet minket két olyan elméleti előfeltevéshez, amely minden klasszikus fogalomtörténeti áttekintés kapcsán kockázatként fogalmazható meg: elmondható-e a posztmodern utáni időkben egy ilyen klasszikus nagyelbeszélésnek a teológiatörténet bármely szelete, és tartható-e még napjainkban a szellemtörténeti iskolák módszertanának XX. század elejéről származó, a fogalmak változatlan történelmi jelenlétébe vetett hit? Habár a historiográfia kortárs művelői közül sokan egyértelmű nemmel felelnének mindkét kérdésre, teológusként, az Isten hűségébe vetett hit felől inkább a pozitív válaszok tűnnek természetesnek. Török Csaba több szempontból egészen kiváló munkája ennél a hazánkban általánosan megszokott teológiai látószögnél szubtilisebb választ is ad a kockázatot mérlegelő kérdésre: a lineárisnak tűnő áttekintés újból és újból olyan elmélyült és tüpontos kritikai reflexióval kommentálja a lineáris történeti narratívát, hogy az olvasás-élmény inkább emlékeztet egy a Feszty-körképhez hasonlatos panorámafestmény állandóan a szemlélő/olvasó jelenébe forduló értelmezéséhez, mintsem egy kiszámítható, taxatív felsoroláshoz. A könyv legfőbb erénye a jelentékeny történelmi műveltség felvonultatása és állandó mozgásban tartása mellett éppen ez a biztos kezű, kritikai értékelése a teológiatörténetnek. A magyar nyelvű katolikus teológiai irodalomban ritkán elevenen nyírnak a kritikai érzék, ezért is remélhetjük, hogy a közeljövőben ennek a könyvnek legalább néhány fejezete akár az egyháztörténeti, akár a szisztematikus teológiai oktatás kötelező olvasmányai között kaphat helyet.

Az előszóban a szerző szkepticizmusának ad hangot könyve majdani olvasóközönségének létszáma kapcsán (5), amit egyedül a könyv célközönségének bizonytalansága miatt igazolhatunk vissza. A figyelemre minden kétséget kizáróan méltó munka például a fordítások tekintetében javarészt kifejezetten

előzékeny, a görög terminusokat következetesen átírja latinbetűs alakra (igaz, egy-egy helyen, így például a 46. lapon az *igazság* és a *hit* szavak átírása hibás), és rendre hozza a latin források magyar fordítását is. Ugyanakkor az is előfordul, hogy egy-egy idegennyelvű szöveget meghagy a szerző olasz eredetiben (267). Bár ekkora anyag áttekintésénél óhatatlan, hogy egyes történeti fázisok részletesebb, mások nagyvonalúbb tárgyalást kapnak, a célközönség pontos behatárolásának hiányát mutatja az, hogy Trient és a II. Vatikáni Zsinat majdnem mindenre kiterjedő forráselemzései mellett az előbbi zsinattal közvetlen kapcsolatban álló lipcsei disputa szövegeit kizárólag másodlagos szakirodalmából dolgozta fel a monográfus (76 skk). Dacára a közérthető stílusnak és a vizsgált kérdések adekvát felvezetésének, a könyv elsősorban nem a keresztény értelmiség szélesebb rétegeit szólítja meg, sokkal inkább a keresztény teológusoknak íródott. Ezen belül viszont a legszélesebb körben bizonyulhat hasznosnak Török Csaba könyve.

A történeti áttekintés középkori szakaszából jelentékeny passzusként emelkedik ki a 73. lap utolsó bekezdése, amely sorok lényeglátó rövidséggel mutatják fel a XIII. század reformációt előlegző mozgásait Genti Henrik, Wycliff és a humanizmus eszmétörténeti kapcsolódásai révén. Ugyanígy Trient szellemi előfutárai között méltó helyet biztosít a monográfia a magyar szakirodalomban kevés figyelmet kapó Johannes Driedo (c. 1480–1535) munkásságának is. Driedo a löweni egyetem professzoraként írt *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quattuor* című munkájának kinyilatkoztatásteológiáját bemutatva Török Csaba abban a reformáció „sola scriptura”, illetve „Scriptura sui ipsius interpret” elveire adott katolikus hittani válaszok egyik legtalálhatóbb változatát idézte fel. Az az Írás és Hagyomány közötti viszony, amit Driedo kidolgozott, vélhetően

a legfontosabb forrása volt a kérdés későbbi, Trienti Zsinaton elfogadott katolikus formulájának is (88).

A Trienti Zsinat dokumentumait egészen részletes elemzésnek alávetve meggyőzően mutatja ki a monográfia szerzője a szövegek alakulástörténeti fázisait és történeti kontextusát is figyelembe véve, hogy a barokk és még inkább a neoskolasztikus recepció túlzó kisajátításai nélkül mennyivel tágasabb az a teológiai horizont, amelyet Trient kinyilatkoztatásteológiája képviselt. Megállapításait szerzőnk elsősorban a tübingeni teológus, Josef Rupert Geiselman 1962-ben kiadott munkájára alapozza. Általánosságban is jellemző a kötetre, hogy a legtöbbet idézett történeti és szisztematikus szakirodalmi munkák a II. Vatikáni Zsinat körüli vagy az azt követő időkből származnak, ez a kötet koncepciójának egészével kongruens, és ezért üdvözlendő szemléleti keretet nyújt. A Trient és a II. Vatikánium közötti időszak tárgyalása rövid (mindössze harminc oldalt tesz ki) és emiatt szükségszerűen vázlatos. A XVIII. század végéig három szerző kiemelését tartja fontosnak a könyv (116–117), de a 250 évet felölelő háromoldalas összefoglalóban aránytalanul keveset, mindössze egy-egy lábjegyzetnyi terjedelemben foglalkozik velük. Ebben a kevésbé jól sikerült részben különösen Schleiermacher életművét tárgyalja túlzott nagyvonalúsággal a könyv (120), egyetlen esetben ez vezethet oda, hogy a tudományfilozófiai kitérők között összekeveredik Lessing és Schleiermacher munkássága is (121). A XIX. századba lépve John Henry Newman tradíciófelfogása már kifejtettebb, érdemes lett volna azt összeolvasni az I. Vatikáni Zsinat történeti kontextusát megrajzoló konzervatív szellemi áramlatok kontrasztjával is (353. jegyzet).

Török Csaba könyve a legerősebb kritikai elemzést a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúciójának szövegével végezte el.

A monográfiának több mint a felét kitevő fejezetek világosan mutatják be a kezdetektől a különböző zsinati pártok és teológiai koncepciók találkozását, intenzív összeütközését és a végső szöveg hol konszenzusos, hol kompromisszumos megoldásainak a kialakulástörténetét is. A vájt fülű befogadók számára ezek a fejezetek újabb és újabb szubtilis értékeléseket tartalmaznak a II. Vatikáni Zsinaton túl korunk teológiájáról és egyházáról is. Példaként a *fase antepreparatoria* fejezet 2.3-as alfejezetét hozhatjuk, amelyben Török a korabeli teológiai fakultások hozzászólásait veszi sorra. Rómától Leuvenen át Kanadáig pillantva sokatmondó kép tárul elénk a XX. századi teológiai gondolkodásról. A zsinati aulában zajló ünnepi ülések és a mögöttük zajló szakteológiai munka, hatalmi csatározások és a zsinati atyák teológiai műveltségének hiányai (241) részletes krónikái az eseményeknek. Megrendítő látni, ahogy a *sola traditione* szélsőséges elvét vallók pártja a hagyomány összetettebb valóságát hirdetőkével újból és újból birokra kelt. A zsinati dokumentumok hivatalos latin szövegének értékelése során jelzi ugyan a szerző a magyar nyelvű fordítások esetlegességét (422), akad azonban olyan dokumentum, amelynél ennek ellenére is óvatlanul bízza rá magát és olvasóját a valóban nagyvonalú magyar fordításra (295). A könyv történeti megalapozottsága miatt érdemes lett volna VI. Pál tekintélyelvű intervencióinak a tanulságairól is megemlékezni, amelyek nem csekély feszültséget keltettek a zsinati aulában. Ugyanígy a II. Vatikánum után megjelent tanítói hivatali dokumentumok zsinat előtti időket idéző hagyományértelmezésénél fontos lett volna számot vetni azzal, hogy Ratzinger ekkorra prefektusként folytatott tevékenysége hogyan (nem) fésülhető össze a korábban peritusként végzett zsinati munkájával (például itt: 278, 319, 388).

Minden kimaradt szempont ellenére a történeti áttekintés erudíciója lenyűgöző. Török Csaba biztos kézzel kalauzolja a katolikus teológiatörténet útvesztőiben az olvasóit. Könyve alcímét, amely egy saját, szisztematikus tézist ígér, kevésbé teljesíti. A mindössze kilenc oldalas kísérlet a korábban bemutatott Írás-Hagyomány viszony apóriájára egy funkcionális modell segítségével kínál megoldást (437–443). Modellje azonban egyrészt megismétli azt a hibát (441), amelyet korábban Ocáriz koncepciójának ismertetésekor (363) vagy Ponga metafizikai analógiájakor (422) például a forma (nyelv) és tartalom (gondolat) elavult nyelvfilozófiai koncepciója kapcsán kritika alá vonhatunk. Ugyanez a nyelvfilozófiai kiindulás akadályozza Török Csaba funkcionális modelljének megoldását is, amelyre a szöveg maga is önkéntelenül reflektál, amikor a kinyilatkoztatást végső soron misztériumként határozza meg (442), holott korábban ezt már maga is kritika alá vette (428). Török Csaba saját koncepciójának hiányosságait és tétjeit azonban csak az érzékelheti és becsülheti fel, aki a korábbi kitűnő fejezetekből elleste azok kritikai metodológiáját és birtokolja azok tájékozottságát.

Hoványi Márton

Ulrich Wilckens – Walter Kasper:
Felhívás az ökumenére.
Úton a keresztyények egysége felé
Vigilia, Budapest, 2017, ford. Kerényi
Dénes.

Ulrich Wilckens nyugalmazott evangélikus püspök, biblikus és Walter Kasper római katolikus bíboros, rendszeres teológus közös könyve 2017-ben jelent meg német nyelven *Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt* címmel. Hamarosan elkészült a magyar nyelvű változat is Kerényi Dénes

fordításában és Lukács László lektorálásával. A kötet a Mai keresztény gondolkodók sorozat 9. kiadványaként látott napvilágot a Vigilia Kiadó gondozásában. A szerzőpáros mindkét tagja az ökumenikus mozgalom zászlóvivője saját egyházában. Wilckens az evangélikus egyházban évek óta szorgalmazója és előmozdítója a katolikus és más egyházakkal folytatott tárgyalásoknak, és hangoztatta, hogy a reformáció 500. évfordulója lelki megtérés alkalma kell, hogy legyen Luther követői számára. Kasper bíboros éveken át volt a Keresztény Egységötörekvés Pápai Tanácsának és a Zsidókkal való Vallási Kapcsolat Bizottságának vezetője. A felsorolt adatokból egyértelmű, hogy a teológia és az ökumené két szakavatott képviselőjének közös művét tarthatjuk kezünkben.

A könyv két nagyobb fejezetből áll: az elsőben Walter Kasper katolikus távlatokból tekinti át a teológia főbb területeit és azok ökumenikus vonatkozásait, míg a másodikban Ulrich Wilckens teszi mindezt evangélikus perspektívából. A két fejezetet nagyjából hasonló tematikus sorrend szerint osztották fel a szerzők, így az olvasó akár párhuzamba is helyezheti a katolikus és evangélikus távlatokat, szemléletmódot és hivatalos teológiai tanítást. A fejezeteket közös bevezető és befejezés helyezi keretbe, amelyekben a szerzők felhívják a figyelmet arra, hogy napjainkban az ökumené már túllépett a saját igazság bizonygatásán és a történelmi múlt vizsgálatán, ma gyakorlati együttműködésre van szükség. Annál is égetőbb ez a feladat, mert korunk nagy problémája nem az ötszázéves egyházszakadás, hanem az európai társadalmakban tapasztalható tömeges elfordulás a történelmi egyházaktól. Ez a megállapítás hatja át a könyv minden lapját, és gondolkodásra készíteti úgy a hívő, mint a kevésbé hívő olvasót.

Röviden érdemes áttekíteni a könyv által tárgyalt tematikát. A Szentírással kapcsolatban két tisztázandó kérdés vetődött fel,

az Írás viszonya a szenthagyományhoz és a tanítóhivatalhoz. Amennyiben a Szentlélekre hagyatkozunk az Írás értelmezése során, érthetővé válik a hagyomány szerepe a folyamatban, amelynek viszont élőnek kell lennie, hogy a Biblia ne váljon szövegmuzeummá. A Szentírásból ismerjük meg a szentháromságos egy Istent, aki mindkét szerző szerint hitünk alapja. A tény, hogy ebben a kérdésben nincs semmilyen vitapont a két egyház között, a legbiztosabb alapja a közös jövőnek. A fél évezredes vita és szakítás a megigazulástana körül forgott, mindkét szerző hosszabb alfejezetet szentel a témának. Wilckens előtte fontosnak tartja, hogy külön részekben tárgyalja a választott nép történetét az Istennel kötött szövetség fényében, valamint annak beteljesülését Jézus Krisztus megváltó művében, hogy megértsük a megigazulástanban levő közös alapot. Mindkét szerző méltatja az 1999-es közös augsburgi nyilatkozatot, amely kiemeli, hogy Isten teszi megigazulttá az embert, ez viszont nem zárja ki a szabad akaratból származó emberi választ és cselekvést mint a hit megnyilvánulását. Mindkét szerző azon aggodalmának ad hangot, hogy a korszellem hatása alatt az evangélikus egyházban fellazult a család, a szexualitás, az egyházi rend, az emberi szabadság hagyományos értelmezése, ezért nem tekinthetjük végcélnek az 1999-es nyilatkozatot, hanem inkább felszólításnak kell lennie a további együttműködésre és megtérésre.

Kasper és Wilckens terjedelmesebb részt szentelnek az egyház kérdésének is, amelyet az előbbi szentségtani vonatkozásokkal egészít ki, míg az utóbbi a pneumatológiai jelleget hangsúlyozza ki. Amúgy Kasper elutasítja azt az elterjedt nézetet, hogy a katolikus egyház elfeledkezett volna a Szentlélekről, míg Wilckens meglemlíti, hogy a Szentlélekre hivatkozva sok visszaélés is történik. A nézetelés nem pneumatológiai jellegű, hanem az apostoli utódlás körül forog. Kasper szeren-

csétnennek tartja a *Dominus Iesus* nyilatkozat fogalomhasználatát (amely csupán egyházi jellegű közösségnek, felekezetnek nevezte az evangélikus egyházat is), de azzal egyetért, hogy szentségtani szempontból a lutheránus felekezet mint egyház hiányos. Ezt a véleményt részben osztja Wilckens is, miközben szükségesnek tartaná, hogy a katolikus egyház újragondolja az apostoli utódlás korlátozó értelmezését. Viszont egyik szerző sem tartja mindezt megoldhatatlan dilemmának, annál is inkább, mivel nem a reformáció előtti állapot visszaállítása a cél, hanem az egyháztól (mint krisztusi közösségtől) elszakadtak megszüntetése, és ehhez együttműködés kell.

A fennmaradó kérdésekben még nagyobb egyetértés mutatkozik a szerzők között. Szűz Mária helyes tisztelete kötelessége mindkét közösségnek, a katolikus egyháznak kell tisztázni a két utóbbi mariológiai dogma (Mária szeplőtelenisége és mennybe felvétele) mai értelmezését. A pápaság intézménye Wilckens véleménye szerint az evangélikusok számára is elfogadható lenne, ha a primástust a szeretetben való előjárásnak értelmeznénk, amint arra példát mutatnak XVI. Benedek és Ferenc pápa. Ez a szeretet, a krisztusi küldetés komolyan vétele teszi képessé az egyházat, hogy válaszolni tudjon a mai, kereszténység utáni társadalom kérdéseire. Csak az Istenre való hagyatkozás és a jó példa teszi ma képessé a keresztényeket, hogy meg tudják szólítani a közösségtől eltávolodott embereket, ehhez pedig szükséges az eszkatologikus szemléletmód, a szüntelenül keresztre szegezett tekintet.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy egy magas színvonalú, ám közérthető, mindenkinek szóló könyvet tartunk kezünkben, amelyet nemcsak azok forgathatnak, akiket kimondottan az ökumenizmus foglalkoztat, hanem akár kézikönyvként is szolgálhat az alapvető hittételek megismeréséhez.

András Szabolcs

Klemens Armbruster
– Matthias Mühl (szerk.):
A diakonátus teológiája
Vigilia, Budapest, 2016, ford. Görföl Tibor.

A freiburgi egyházmegye diakonátusért felelős papja és egy dogmatikatanár, állandó diakónus szerkesztésében jelent meg 2009-ben e tanulmánykötet némileg mozgalmasabb címmel (*Mire készen, mire szentelve? Az állandó diakonátusról szóló vitához*). 2016-ban vehettük kézbe e művet, amely a diakonátusról szól magyar nyelvű szakirodalom egyik legnagyobb lélegzetvételű vállalkozása.

E kötetet húsz évvel előzte meg Molnár Ferenc szerkesztésében a *Diakónia, diakonátus, diakónus* című tanulmánykötet (Szent István Diakonátusi Kör, Kalocsa, 1996), amely a hazai diakónusképzés, diakonális gondolkodás alapművének számít húsz tanulmánnyal és öt római dokumentum közlésével. 2013-ban két fontos mű is megjelent e témában: *A diakonátus kialakulása és távlatai*, a Nemzetközi Teológiai Bizottság összefoglalása (Római Dokumentumok XLI, Szent István Társulat, Budapest), Stefan Sander *A diakónusi szolgálat az egyházban* című kötete pedig a téma szakértőjének tudományos igényű műve egyháztani megközelítésben vizsgálva a diakonátust (L'Harmattan – Könyvpont – Pro Diaconia Alapítvány).

Az első tanulmánykötet óta eltelt húsz évben öröndetesen megnőtt Magyarországon a diakónusszentelések száma, illetve már szervezett, egyházmegyék összefogásával megvalósult képzés is működik. Fontos szerepet tölt be ez a vitaindítóknak szánt kötet a magyar nyelven diakonátusról gondolkodó, beszélgető, vitakozó, tanulni vágyók körében.

A kötet a német kiadvány fordítása, Görföl Tibor munkája. A fordítót sem bemutatni, sem méltatni nem kell, hiszen oly sok kitűnő fordítást köszönhet neki a hazai teológiai irodalom. Most is érthető, mély, magyaros, hű

szöveget kap az olvasó, és a fordító személye is közös pont a három évvel korábban megjelent Sander-könyvvel.

A kötetet Molnár Ferenc diakónus szerkesztette, aki évtizedek óta szellemi atyja a magyarországi állandó diakonátusnak, gyakorlatilag minden ezzel kapcsolatos publikáció szerkesztője, sajtó alá rendezője, megrendelője. A szakmai lektor szintén állandó diakónus és teológianár, Boros István.

A kötetben tizennégy tanulmányt találunk, egy bibliográfiát és a szerzők bemutatását. A tanulmányok mind arra keresik a választ, vajon mi fakad a diakonátusban az egyházi megbízásból, a szolgálatra szentelésből, milyen hatással van e szolgálatra a kor, a világ, az ember, akit szolgálunk. A tanulmányok négy triádba rendezve követik egymást. Egy püspöki bevezető után, amely a diakonátus első négy esztendejéről beszél Németországban, három tanulmány következik történelmi megközelítésben. Az újszövetségi szempontok után a IV-VII. század közötti galliai egyház történetén keresztül ismerkedhetünk meg a diakonátus visszaszorulásával: a papi és áldozatbemutatóközpontú lelkipásztori szemlélet elsorvasztotta a diakonátust. A dachau koncentrációs tábor tapasztalatai történelmi, azonban már továbbvezetnek a társadalomra való reflexióra, amely itt a diakonátus, hiszen majd 1968-ban a kölni dómban szentelik el az első öt állandó diakónust.

A második blokk liturgikus jellegű megközelítést hoz: a püspök-, pap- és diakónusszentelés összehasonlításában kiderül, hogy a diakónus nem elsősorban a liturgiában és egyházkormányzásban, hanem szaviban és tetteiben hirdeti az evangéliumot. Az eucharishtiában a diakónus jelenléte prófétai: felhívja a figyelmet a mise celebrációjától elválaszthatatlan diakonális szempontra (szociális gondoskodás nélkül nincs eucharisztia). A temetés, keresztség és esketés alkalmával a

diakónus újra csak az ígét hirdető és népéért cselekvő Krisztust jeleníti meg.

A harmadik triád a szolgálat jellegével foglalkozik: a hatalom alacsony foka, melyet a diakónus birtokol, nem jelenti a hivatal alacsony fokát, hanem működésének prófétai jelleget ad: az egyházi tevékenységek középpontjába helyezi az emberek szolgálatát. A diakónus legtöbbször házas emberként működik, de ez nem valami alacsonyabb értékűséget jelent, hanem kisajátítást: Isten a szentelésben az adott életformát veszi igénybe az új küldetéshez, lehet ez nő vagy cölebsz.

Az utolsó hármás már a gyakorlat felé mutat: szolgálat a szociális terepen, képzés a megfelelő szolgálatra a mai világban.

Lényeges még a triádokat keretbe foglaló két püspöki tanulmány: a diakonátus fontos az egyház vezetésének. A másodikat a Német Püspöki Konferencia elnöke írta, aki a diakonátus megnyilvánulásának sokféleségét a mai korban való megfelelés és alkalmazkodási készség zálogának tartja.

A kötet tudományos értékét emeli a függelékben található bibliográfia, amely természetesen nagyrészt német műveket közöl, azonban Molnár Ferenc átdolgozta ezt, így megtalálhatók benne a magyar fordítások, kiadások is. Végül a szerkesztők és szerzők egyházi beosztásának ismertetése segít a személyesebb olvasásban.

A kötet hiányt pótló és fontos alap a képzésben, a meglévő diakónusok továbbképzésében és az érdeklődők, teológusok gondolatainak megmozgatásában. Gazdag és sok mindenre kiterjed. Azonban – csupa német szerzővel nem meglepő módon – nagyon a német valóságból, körülményekből indul ki. De ez talán bennünket is elgondolkodtathat, hol tartunk és hol tarthatnánk e téren (is) Magyarországon.

A kötet nem kézikönyv, inkább vitaindító, elgondolkodtató írások várnak ránk benne. Érdemes elmélyülni olvasásában, és talán

egyszer lesz egy magyarországi konferencia is, amelyben hasonló témák mentén érdemi vita, gondolkodás indulhat el a diakonátusról.

Füzes Ádám

Christina M. Gschwandtner: Marion and Theology

Bloomsbury T&T Clark, London – Oxford
– New York – New Delhi – Sydney, 2016.

A Bloomsbury kiadó „Philosophy and Theology” című sorozatában ez idáig számos jeles gondolkodóról jelent meg kötet (mint például Friedrich Hegel, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Michel Foucault, René Girard, Jürgen Habermas, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty), amelyek közérthető bevezetést nyújtanak e filozófusok gondolatvilágába, s legfőképpen filozófiai munkásságuk teológiai vonatkozásait kutatják. A neves francia fenomenológusról, Jean-Luc Marionról (1946–) szóló kötet szerzője Christina M. Gschwandtner, a new yorki Fordham University filozófiaprofesszora, aki már több könyvében is foglalkozott Marion fenomenológiájával (*Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, 2007; *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, 2014), és az utóbbi években számos művét fordítja angolra (*The Visible and the Revealed*, 2008; *The Rigor of Things*, 2017; *Believing in Order to See*, 2017; *On Descartes' Passive Thought*, 2018-ban fog megjelenni).

Adott tehát a keret, amelyben Gschwandtner monográfiájának mozognia kell: a sorozat többi darabjához hasonlóan célja, hogy Marion gondolkodásának teológiai felhangjait kutassa, a művekben rejlő bennfoglalt vagy nyílt teológiai gondolatmenetek alapján rendszerezze és a tágabb olvasóközönség számára is érthető formában bemutassa a filo-

zófiai életműben rejlő teológiát, illetve a marioni fenomenológia jelentőségét a teológiai gondolkodás számára. Mindezt pedig olyan bevezetés formájában kell tennie, amely egyszerű nyelven magyarázza el a bonyolult filozófiai-teológiai tartalmakat is, kerülve a nehézkes szakszókincset, a vitás kérdések és a kritikák bővebb ismertetését, s amely formailag is a könnyen követhetőséget szolgálja a jegyzetapparátus minimumra csökkentésével. A könyv főszövege egyáltalán nem utal a Marionra vonatkozó másodlagos szakirodalomra, és lábjegyzetek helyett csupán a fejezetek után találunk egy-két eligazító végjegyzetet a leglényegesebb irodalomra vonatkozóan. A Marion saját műveire való utalásokat pedig a főszövegben találjuk zárójelbe téve. Az elemzés jól felépítve, logikus sorrendben halad, és minden fontosabb kulcsfogalmat, filozófiai előzményt megmagyaráz.

Minden bizonnyal a könyv egyik nagy érdeme a szerzteágazó anyag rendszerező tagolása, magának a szerkezeti váznak a kialakítása, amely egyben értelmezi is Marion különböző műveinek egymással való összefüggéseit. A bevezetésen túl a könyv hat fejezetről áll, amelyek mindegyike négy-négy alfejezetre oszlik. A bevezető bemutatja a filozófus pályafutását különös tekintettel a hitét meghatározó személyekre és körülményekre és a kifejezetten teológiai jellegű írások hátterére. Az első fejezet (*Isten megszólítása*) a korábbi, Descartes-ról szóló írásokat veszi elsősorban szemügyre vázolja a descartes-i „onto-teológiától” való elmozdulás marioni programjának kibontakozását, amely Pascal alternatív megközelítésére, a „szív tudásának” szeretetből forrászó ismeretére épít. A négy alfejezet az Istenről való helyes beszéd keresését vázolja fel: a nem-metafizikai nyelv lehetőségét, a modern univok gondolkodás elégtelenségét, a dicséret nyelvét mint a fokozás útjának megvalósulását és azt, hogy mindez hogyan mutat egy alternatív, nem-filozófiai istenérv irányába.

A második fejezetben (*Isten megközelítése*) a metafizika meghaladásának programja újabb elemmel bővül az Isten felé haladás lehetőségének, illetve Isten immanenciájának és transzcendenciájának vizsgálata által. A bálvány és az ikon sokrétű megkülönböztetése révén nyerünk fogalmat a „lét nélküli Isten” világbeli cselekvésének és apofatikus transzcendenciájának mikéntjéről az anyagi bálványok és ikonok, fogalmi bálványok és ikonok, a bálvány vagy ikon mint művészi alkotás, bálvány és ikon mint a másik arca témájú alfejezetekben. Gschwandtner jó érzékkel köti össze a különböző marioni művekben felvázolt részleteket, értelmező szintézist alkotva és megrajzolva a fejlődés ívét is.

A következő, harmadik fejezet (*Isten megtapasztalása*) bevezeti az olvasót a francia filozófus fenomenológiájának alapjaiba, a husserli-heideggeri örökség sajátosan rá jellemző átalakításába. Megismerhetjük az adódás (*Gegebenheit – donation – givenness*) jelenségén alapuló fenomenológia radikalizálásának lépéseit: az adódásra való redukció elvét, a telített fenomének (*saturated phenomena*) lehetőségét, amelyekben intuíció és intenció viszonya megfordul, és így a fenomén túlaradó jelentésgazdagsága alakítja a tudatot, nem a tudat konstruálja a jelenséget. Szó esik röviden Marion kinyilatkoztatáselképzeléséről is, amelyet a telített fenomének kitüntetett eseteként, paradigmájaként értelmez, és végül eligazítást kapunk a tudásfajtaról, amely a telített fenomének velejárója, a negatív bizonyosság bizonytalanságáról (*negative certainties*), amely tudatában van a ténynek, hogy az ilyen fenomén másra visszavezethetetlenként, felfoghatatlanként jelenik meg.

A negyedik fejezet (*Isten befogadása*) a hagyományos szubjektumfogalom meghaladásának kísérletét vázolja fel. A fenomént uraló és tárgyiasító szubjektum helyett az én (*self*) úgy áll előttünk, mint az ajándékszerűen önmagát adó telített fenomén befogadó-

ja, aki sohasem önelégséges, hanem mindig másodlagos helyzetben van a fenoménhez képest: önmagát attól kapja, ami adódik/ adatik számára. E gondolkodásmódban központi szerepe van az ajándék fogalmának, és Gschwandtner e fejezet elején hasznos, tömör összefoglalását adja az utóbbi évtizedekben ezzel kapcsolatban kialakult vitának s legfőképpen Jacques Derrida és Marion eltérő elképzelésének. Így érthetjük meg, mit jelent Marion számára az ajándékozás mindhárom tényezőjének zárójelezése (befogadó, ajándékozó, ajándék), a háromszoros redukció, amelyben feltárul az ajándékozás és az általában vett adódás strukturális hasonlósága, és egyben maga az adás válik fenoménné. E bevezető részt, amely *Az ajándék adása és elfogadása* címet viseli, követi az áldozatról és megbocsátásról szóló alfejezet. Áldozat és megbocsátás azért különleges történések, mivel a maga eltérő módján mindkettő csak utólagosan teszi láthatóvá az ajándékot: amikor az ajándék eltűnik, akkor lesz fenomenológiailag látható. Gschwandtner hangsúlyozza, hogy Marion számára a befogadás válik kulcsfogalommal az ajándékozás mechanizmusában, s a harmadik alfejezet (a telített fenomén befogadása) ezt a kérdést járja körül. S végül a befogadás és adás logikáját követve elérkezünk a szeretet fenomenológiájához a „szeretni és szeretve lenni” című fejezetrészen, ahol főként az *Erotikus fenomén* című mű alapján ismerhetjük meg Marion szeretetfenomenológiáját.

Az ötödik fejezet (*Isten imádása*) a hit, az ima, a szentség és az Eucharisztia fenomenológiájával foglalkozik a vallási tapasztalat tágabb témakörén belül, a befogadás fenoménjét állítva a középpontba. E témákkal már elérteztünk a szorosabb értelemben vett teológia területére, és ezt jelzik a fejezetben tárgyalt marioni művek is, amelyeknek egy része kifejezetten teológiai jellegű írás. Különösen is érdekes az Eucharisztia fenoménjét

vizsgáló alfejezet. Ahogyan Gschwandtner megjegyzi, a szentségek közül az Eucharisztia áll huzamosabb ideje Marion érdeklődésének középpontjában, több esszét és könyvfejezetet szentelt már e különleges fenoménnek, amelyet a jelenlét, az ajándék, a szeretet és a kenózis fogalmai mentén a telített fenomén paradigmájaként értelmez.

S immár elérkezünk az utolsó, hatodik fejezethez (*Isten megmutatkozása*), amely a kinyilatkoztatás fenomenológiáját vizsgálja főképpen Marion 2014-ben, a glasgow-i egyetemen tartott Gifford-előadásainak tükrében (*Givenness and Revelation*, 2016). A kinyilatkoztatás és episztemológia, kinyilatkoztatás és fenomenológia, kinyilatkoztatás és Krisztus, kinyilatkoztatás és Szentháromság című alfejezetek lépésről lépésre kalauzolnak minket az előadások szövegében, s egyben rámutatnak a korábbi művekkel való párhuzamokra, összefüggésekre is. A kinyilatkoztatás ellentapasztalata, a „paradigmatikus telített fenomén” az intuíció túlsordulása által adja magát Krisztusban, és egyben ajándékozza a látás feltételeit is. A kinyilatkoztatás ily módon egyszerre telített és telítő, és az ajándék módján mutatkozik meg.

Összegzésként Gschwandtner hangsúlyozza, hogy bár Marion „teológiájában” felfedezhetünk egyfajta rendszerességet, mégsem tesszük helyesen, ha világos rendszerré kívánjuk alakítani, hiszen a francia filozófus célja éppen a hagyományos tudományterületi felosztásokon való túllépés (mint a szisztematikus, biblikus, gyakorlati, liturgikus teológia), és magán a szisztematikus teológián belül is a különböző traktátusok gondolatmeneteinek összefonása: racionalitás és lelkiség, elmélet és gyakorlat újfajta egységének megteremtése. Mindemögött pedig ott találjuk Marion sajátos elképzelését filozófia és teológia viszonyáról, amely a két tudományág önálló és egymást megtermékenyítő voltát hirdeti a hagyományos hierarchikus felfogás helyett.

A könyv hasznos bevezetést nyújt a marioni fenomenológia teológiai vonatkozásaiba, ám e bevezetés egyben további kutatásra is ösztönözne. Míg viszonylag teljes képet kapunk a Marion gondolkodását alakító filozófiákról, addig csak elvétve találunk utalást teológusokra, akik hatást gyakorolhattak az életműre. A továbbiakban érdemes lenne megvizsgálni a marioni „teológiát” alakító teológusok (például Hans Urs von Balthasar) hatását is, különös tekintettel az ajándékozás motívumára. A könyv talán túlságosan is kíméli az olvasót, amikor Marion gondolatmeneteinek elemzésére, összefoglalására szorítkozik, de nem jelzi (vagy csak alig) a kritizálható pontokat, a vitát keltő kérdéseket. A további tájékozódáshoz azonban segítséget nyújt a könyv végén található válogatott irodalomjegyzék Marion angolul megjelent műveiről, a róla angolul megjelent másodlagos irodalomról, továbbá a név- és tárgymutató. Ajánljuk minden, e filozófiai életmű iránt érdeklődő, abba bevezetést nyerni kívánó olvasó figyelmébe.

Tóth Beáta

Vassányi Miklós: *Hitvalló Szent Maximos teológiája. Értelmezési kísérlet történeti összefüggésben*
Kairosz, Budapest, 2017.

Vassányi Miklós Maximos Confessorról szóló könyve korábbi PhD disszertációjának átdolgozott változata, amely annak monografikus részét tartalmazza a *Catena Monográfiák* 17. köteteként. A könyv érett, nagy tapasztalattal rendelkező kutató munkája, aki korábban már a Leuveni Egyetemen szerzett PhD fokozatot egy egészen más témájú (újkori filozófiatörténeti) értekezéssel. Az első négy fejezet Maximos korával, a források kérdésével és az életmű egészével foglalkozik, az

ötödik a *Miatyánk rövid magyarázata* révén bontja ki a maximosi teológia főbb tételeit, majd ezt az etika, krisztológia, pneumatológia és a misztikus unió értelmezése követi. Minden fejezet pontosan rögzíti a tárgyalandó kérdést, illetve minden fejezet világos konklúzióval zárul. Ezen túl megtalálható a munkában egy összegzés, egy terminológiai jegyzék és bibliográfia. A könyv egészére jellemző a források kiváló ismerete és kezelése, a problémák és kérdések magabiztos megjelölése, a következtetések logikus volta, az igen tömör, lényegre törő, ugyanakkor választékos és élvezetes stílus. A görög szövegek fordítása a legkényesebb ízlésű olvasó igényeit is kielégíti. A görög szavak fordításával kapcsolatos rövid eszmefuttatások nagyon értékesek, például a *nous* és *logos* összevetése. Talán az újkori filozófia magyar recepciójának alapos ismerete is közrejátszott abban, hogy a *nous* a szerző szerint elsősorban „ész” a *logos* pedig „értelem”. Én ezzel a javaslattal maximálisan egyetértek, holott a honi neoplatonikus terminológia inkább az „értelem”, olykor a „szellem” kifejezést alkalmazza a *nous* fordítására, pedig az „értelem” inkább diszkurzív, a *nous* viszont inkább az intuitív ész.

A könyvben felismerni véltem egy sajátos, anagógikus lélekvezetési módszert is: a némileg száraz forrásértelmezésből és teológiai viták köré szerveződő eseménytörténetből a szerzetesi etika szűkebb világába, majd a krisztológia alapkérdéseinek tárgyalásába vezet Vassányi Miklós az olvasót, majd a kiegészítő információkat tartalmazó pneumatológia tárgyalása után az antropológiai szempontból kulcskérdés, az *unio mystica* témája kerül terítékre, s végül annak közösségi, illetve liturgikus mozzanatokkal rendelkező formája, ennek elemzése zárja le a monográfiát. Ez nem azt jelenti, mintha ezek a témák ebben a sorrendben kerülnének tárgyalásra, hiszen már a *Miatyánk rövid magyarázata* is tartalmazza a maximosi szentháromságtani, krisztológiai

eszméket, illetve a *theosis* leírását, hanem inkább azt, hogy az említett munka fölvezet a maximosi teológia főbb gondolatait, majd a további fejezetekben a morális-gyakorlati kérdésektől eljutunk a már teológiai végelemzést nyújtó, a diszkurzív gondolkodás határait felmutató és feszegető misztikus istenülés doktrínájának bemutatásáig.

A történelmi korszakot, a VII. századot a Római Birodalom elmélyülő válsága jellemzi. II. Kónstas rendelete, a Typos (648) azáltal, hogy betiltotta az egy avagy két akarat Krisztusban történő működése kérdésének megvitatását, a birodalom ideológiai egységét próbálta menteni, ám Maximos – a korábbi egyetemes zsinatok döntéseit szem előtt tartó, csiszolt dialektikai fejezeteket felvonultató düoetheléta álláspontot körömszakadtáig védte, és ez vezetett megkínzásához és halálához. Vassányi Miklós világos okfejtéssel mutatja meg, milyen fogalmi hálót szöve vitázik Maximos a trinitológia kérdéseiről, és Krisztusban miért és hogyan is tételez két természetet és két akaratot. Ez az a tanítás, amiért a Hitvalló az életét áldozta.

A történelmi források vizsgálata során Vassányi Miklós meggyőző következtetése az, hogy Maximos palesztinai származású. A krisztológiának mind szorosabb értelemben vett teológiai, mind antropológiai gondolatszárait virtuóz módon kezeli.

A szerzőhöz láthatóan közel áll Maximos személye, teológiájának pozitivitása, dialektikai artikuláltsága. Ez nem jelenti azt, hogy kritikátlanul fogadná el gondolatait, például joggal megjegyzi, hogy a Hitvalló érvelése az izraelita istenfogalommal szemben nem meggyőző (109.).

Rátérve a dialektikailag artikulált düoenergizmus és düoethelétizmus kérdésére, az értelmező mindig nehéz helyzetben van. A düoenergista és düoetheléta gondolatmenet tömören a következő: minden működés – így az akarat is – a természetből és nem a sze-

mélyből fakad, és mivel Krisztusban két természet egyesül egy személyben (Chalcedon), két működésről és akaratról kell beszélni. A teológiai kontextus úgy értendő, hogy a korábbi egyetemes zsinatok döntései egyfajta axiómákként funkcionálnak Maximós érvelésében. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy számos keresztény gondolkodó – és nem csak a filozófiában képzetlenek – például a tudós Caesareai Eusebios – vélte úgy, hogy az *ousia*, *hypostasis*, *homousios* terminusok nem alkalmasak az isteni létező leírására, sajátosságai jellemzésére, annál is inkább, mert az Atyaisten – és ennek megfelelően az isteni természet – megismerhetetlen, és ez a megismerhetetlenség valamilyen formában kiterjed mindenmű relációjára, legyen az a Szentháromságon belüli vagy kívüli. Maximóst is beleértve minden komoly teológus alkalmazza a negatív teológia eljárását, ugyanakkor az isteni személyek részletekbe menő bemutatásának igényét is képviselik – ez lenne a teológia, amely immár három évszázad zsinati döntéseinek és teológiai, terminológiai hagyományának a továbbvitelét is jelenti, sőt azt, hogy – részben éppen az elvi megismerhetetlenség miatt – egyre több részletkérdésben újulnak ki a viták. A IV-VII. századi teológusok egyre részletesebb, artikuláltabb gondolatmenetei mintha megfelelőkének arról, hogy az isteni természet egyszerű és változatlan, így például „akarásról”, „cselekedetről” beszélni vele kapcsolatban eleve problematikus, és ez a problematikus helyzet kihat a krisztológia mono- versus diótheléta formáira is.

Mármost egy VII. századi szerzőt vizsgáló monográfia nyilvánvalóan nem kezdhet el azon töprengeni, hogy a nikaiai zsinat döntése és szóhasználata megfelelő alapot teremte-e a későbbi teológia fejleményeire, én mégis úgy gondolom, hogy ezt a problematikus alaphelyzetet érdemes lett volna olyan szemzőből is fölillantani, hogy az egy vagy két akarat alternatívát elutasító álláspont elvileg

ugyanolyan jól védhető dialektikailag, mint a maximosi meggyőződés, amennyiben az isteni természet szellemi, változatlan és egyszerű mivoltából indulunk ki. Természetesen mindez a neoplatonizmus és a keresztény teológia bonyolult találkozási pontjait érintő problematika, amelynek egy Maximós-elemzésben tényleg nem biztos, hogy komoly hozadéka lenne.

Történeti tárgyalásmódot és elemzést kaptunk Vassányi Miklóstól, de az említett anagógikus lélekvezetés a kerete a monográfiának. Ebből a kompozíciós elvből adódóan a szerző Maximós gondolkodásának változása vagy nem változása kérdését nem vetette fel, holott több évtized alatt készült sok szöveggel rendelkezünk tőle. Természetes, hogy a tárgyalás módszere ezt a szempontot nem kívánta érvényesíteni, néhol utalás is történik a hangsúlyeltolódásokra, hogy a korábbi művek inkább a morális-gyakorlati tematikát, a későbbiek erősebben a teológiai problematikát állítják előtérbe, mindenesetre – talán a bevezető részben – pár mondatban erre ki lehetett volna térni. Ezzel függ össze az a kérdés, amely Vassányi monográfiájának olvasójában esetleg hipotézisként fölmerül: Vajon lehet-e, érdemes-e olyasmit állítani a maximosi intellektuális fejlődés és gondolati hatásmechanizmusok problémája kapcsán, avagy sem, hogy egy korábbi evagriosi szerzetesi gondolkodási stílust később egy pseudo-dionysosi beállítódás, illetve a monofizita tendenciától megfosztott pseudo-dionysosi gondolatvezetési stílus váltja-e fel, avagy sem? Könnyen elképzelhető azonban, hogy Vassányi magától értetődőnek veszi, hogy nem történt semmilyen lényegi elmozdulás a maximosi teológiában viszonylag hosszú élete során.

Összességében Vassányi Miklós könyve egészen kiváló munka, egy nagy teológus portréjának értő, elmélyült, minden szakmai és stilisztikai igényt kielégítő bemutatása.

A szerző tömören, mérnöki pontossággal rajzolja meg azt a fogalmi koordináta-rendszert, amelyen belül értelmezni érdemes a Hitvallót, gondolkodásának lényegét ragadja meg a különböző részletkérdések tárgyalása során, a nehéz szövegeknek a főszövegben és a lábjegyzetekben található pontos és szép fordításával pedig a kutatói alázat szép példáját nyújtja számunkra.

Somos Róbert

Nicolaus Cusanus: A hit békéje

Szent István Társulat, Budapest, 2017, ford. Bakos Gergely OSB.

Több szempontból is érdekes és értékes könyvet vehet kezébe az olvasó, aki a *Fides et Ratio: A vallásbölcselet kiskönyvtára c. sorozat* 8. kötetét választja olvasmányul. Érdekes, mert tapasztalatom szerint a teológushallgatók közül kevesen ismerik a késő középkori gondolkodó, Nicolaus Cusanus (1401–1464) nevét és munkásságát. A teológiai fakultásokon a tananyagban a szellemi óriások szobrainak árnyéka nemegyszer eltakarja a jóval eredetibb és merészebb tudósok alakját. A teológiai fakultások tananyagában a szellemi óriások mellett kevesebb figyelem jut a szintén fontos újítókknak, úttörőknek. A XXI. század nem a nagy szintézisek kora, nincs is igény ilyenre. A filozófiai és teológiai rendszerek ugyanakkor elkerülhetetlenül magukban hordoznak belső feszültségeket, egységstörekvésük nemegyszer öncélú. Nagy öröm olyan gondolkodókat megismerni, akik nem saját szellemi erődtítményükbe invitálnak, hanem elindítanak az úton, elkísérnek, kézen fogva vezetnek (*manuductio*), és soha nem várt perspektívákat nyitnak meg egész lényünk számára.

Nicolaus Cusanusban ilyen gondolkodóra ismerhetünk. Egyszerűsége, világos gondolatmenete, emberközelisége és merészsége

mindig magával ragadó. A *De pace fidei*, amely fordítás híján sokáig nem állt a magyar olvasóközönség rendelkezésére, az elmúlt két évben több fordításban is megjelent. Kitűnik közülük Bakos Gergely atya munkája, amely nem csupán gondos fordítás az eredeti szövegre alapozva és a nemzetközi fordításokat figyelembe véve, hanem egyúttal értelmezés is. E vonása a számos – de még nem zavaróan sok –, interpretálást segítő lábjegyzetben mutatkozik meg, amelyek tükrözik a fordító törekvését, hogy kitekintsen a történelmi kontextusra, párbeszédet folytasson külföldi hittudósokkal, és hogy ebben a kis kötetben mindenki igazi szellemi táplálékhoz juthasson. A könyvvel latin forrásolvasás szemináriumon találkoztam először, ahol a szerző számos teológiai szakszó – például *ritus; dilectio; genuflexio* – etimológiájának feltérképezésében is nagy segítséget nyújtott.

A kötet tartalmazza Paul Richard Blum (1950–) filozófiaprofesszor bevezetését a műhöz, a *De pace fidei* szövegét, valamint Cusanus Johannes de Segobiának (†1458) írt levelét. Mindez megannyi történelmi tekintésre ad lehetőséget, egyúttal fölfed valamit Nicolaus személyiségéből is. Mindezek mellett megtalálhatjuk a kötetben a fordító írásait a hit békéjéről és a két püspök levélváltásáról. Ezen kívül a függelékben olvashattunk a Korán sajátosságáról, középkori megítéléséről és fordításáról. Az utószóban pedig megfontolásokat kapunk a passzív békéről (háború hiánya) és az aktív békéről (belsőleg megalapozott és megharcolt béke) a kortárs fenomenológia tükrében. Szellemi útravalóként az egész kötet arra sürget, hogy szöjünk tovább a XV. században megfogalmazást nyert gondolatokat, azaz magunk is munkálkodjunk a béke elérésén.

Talán az sem véletlen, hogy *A hit békéje* ilyen aktualitást élvez, amint a fordító megjegyzi: „Napjainkban, mikor a vallási-kulturális mássággal való szembeállítás sokszor nem

kevésbé megrázó élmény, mint volt egykor a középkor végén, Johannes és Nicolaus gondolatai különleges időszerűséggel bírnak.” (205.) Maga Cusanus „igen fontos ügyek felőlőseiről” beszél. E kifejezésben minden kötelező szerénység mellett akár magunkra ismerhetünk. A német egyházjogász személyes válaszadásra biztat az értelem fényében („az értelem egében”: *coelum rationis*), a nehézségeket mindvégig elismerve. A paradoxonok teológusa nem retten meg a különbözőségek láttán, inkább Isten sokszínű teremtésének jeleként fogja fel azokat.

A *vallási tolerancia* szekuláris fogalma kiűresítette az igazság megismeréséért folytatott törekvéseket, ellehetetlenítette a párbeszédet. A hitet a személyes, háboríthatatlan magánügy szintjére száműzte. Meglepő, hogy Cusanus számára a keresztény vallás hittételei – a Szentháromság, a szűztől való testet öltés, a kereszthalál, a feltámadás stb. – olyan gondolatok, amelyeket, ha észérvekkel, békés légkörben átbeszélünk (*contraferentia*), a különböző vallások képviselői által akár el is fogadhatók. Napjaink langyos vallási toleranciája nagyon távol áll ettől a missziós jellegű, tiszteletteljes párbeszédétől.

A felvilágosodás vallásfogalma ugyancsak teljesen idegen a középkortól. Ezért számos olyan akadályba ütközik a mai olvasó, amelyek legyőzéséhez a középkori gondolkodást jól ismerő fordító lábjegyzetei nyújtanak segítséget. Cusanus számára a központi gondolat az, hogy minden nép Istent, tehát az Igazságot, a Bölcsességet keresi. Ezért minden ember, aki hisz Istenben, valamint szeretetteljesen cselekszik, üdvözülni. A többi nép Isten küldötteinnek parancsára bizonyos istenes szokásokat (*diversus rituum religionum*) vezetett be vallási életébe. Ezek elfogadhatóak, mert a hívő magatartás jelei (hacsak nem az istenellenes erő, az objektív rossz embereket megtévesztő munkásságának eredményei). A szertartásokat tekintve nekünk, kereszté-

nyeknek és más népeknek lehetséges kompromisszumokat kötnünk egymással. A keresztény szentségek például, ha jól megvizsgáljuk értelmüket és céljukat, nem idegenek a különféle népek vallási megnyilvánulásaitól.

Cusanus az Isten Igéje vallásában mint egyedüli vallásban hisz. A XV. században olyan *inkluzivista teológiát* művel, amely majd csak jóval később, a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatában hallatja visszhangjait. Napjaink toleranciája megfosztja a keresztényeket attól, hogy hitükről számot tudjanak adni. A párbeszéd pedig elképzelhetetlennek tűnik a hagyományok feladásával. Vajon miért kap éppen napjainkban ekkora hangsúlyt *A hit békéje* a magyar olvasók számára? Talán egy másik utat villant fel előttünk. Nem az egyszerű belenyugvást a különbözőségbe, nem a magánügy tiszteletét, hanem rácsodálkozást az ember szívébe ültetett vágyra, amely Isten megismerésére irányul. E vágyakozás megannyi alakban tündököl, s olyan cselekvő párbeszédre hív, amelyben együtt kereshetjük az Igazságot. A kötet ezen az úton indít el minket.

Lévai Ádám

Michael Edward Moore:
Nicholas of Cusa and the Kairos
of Modernity. Cassirer, Gadamer,
Blumenberg
Punctum Books, Brooklyn, New York, 2013.

Michael Edward Moore kortárs amerikai történész számos tanulmányt jelentetett meg a középkori és az újkori kultúra történetéről. Ez idő szerint az iowai egyetemen tanít. Jelen kötete egy érdekes bölcséleti-történeti vitába enged betekintés. A XX. század folyamán több neves német filozófus, név szerint Ernst Cassirer, Hans-Georg Gadamer és Hans Blumenberg is Nicolaus Cusanus (1401–

1464) munkásságát segítségül hívva kísérelték megválaszolni a modernitás mibenlétére és eredetére vonatkozó kérdéseiket. E kérdés az első világháború után a modern Európa erkölcsi és szellemi válságában érthető módon égetővé vált.

Moore könyvének legelső fejezetében jelzi a modernitás meghatározását érintő nehézségeket, majd a rákövetkező négy fejezettel igyekszik elhelyezni Nicolaus Cusanust annak saját korában. Már itt szembesülünk avval a kérdéssel, hogy pontosan mit jelent a reneszánsz, s ettől függően vajon Cusanus reneszánsz vagy középkori gondolkodónak számít-e. A hatodik fejezet a reneszánsz tanulmányozásának történetét vázolja s egyúttal problematizálja azt. A szerző Burckhardt, Voigt és Burdach munkásságán keresztül rámutat arra az alapvető nehézségre, amelyet a reneszánsznak a klasszikus ókori kultúra új-jászületéseként való fölfogása rejt magában. A klasszikus római szerzők tanulmányozása többször, sőt folytonosan megújult a középkor folyamán: beszélhetünk ír, karoling, angolszász, Ottó-kori, francia, kasszinói-római, normann és Staufen-reneszánszokról. E gondolat folytatódik a hetedik fejezetben, ahol Moore Walsler munkáira támaszkodva arra hívja föl figyelmünket, hogy a középkor és a reneszánsz kapcsolatát alapvető folytonosság jellemezi. Ebből pedig a könyv tárgya szempontjából az következik, hogy amennyiben modernitásunk eredetét a reneszánszban keressük, akkor valójában középkori gyökereinkkel kell számot vetnünk.

E számvetéshez érdemes Cusanushoz fordulnunk, aki nemcsak a – kétségkívül utólag megállapított – korszakhatáron vagy legalább annak közelében élt, hanem egyszerre értelmezhető középkori és modern szellemi törekvések megtestesítőjének is. Jakob Burckhardt XIX. századi svájci történész munkássága nyomán a reneszánszt legelőször alapvetően itáliai jelenségnek fogták föl, s Burckhardt

fölfogása később is erősen hatott. Johannes Janssen volt talán az első, aki Észak-Európa, ezen belül pedig a németek szerepére irányította a kutatók figyelmét. E nyelvterület történései mindenekelőtt a reformációban látták azon megrázkódtatást, amely véget vetett a középkornak és a középkori vallásosságnak. Cusanust azért érdemes idekapcsolni, mivel egyszerre tartozott a német és az itáliai kultúrához: egyetemi tanulmányait Heidelbergben, Padovában és Kölnben folytatta; német létére a római egyház bíborosa, pápák befolyásos barátja lett. Ismeretségi köre, írásai, prédikációi és levelezése révén egyszerre kapcsolódott mind az Alpoktól északra, mind a délre fekvő vidékek szellemi életéhez. Cusanus gondolkodása a rajnai misztika (Eckhart mester), a németalföldi *devotio moderna* (*Imitatio Christi*) és az itáliai humanizmus törekvéseivel egyaránt rokonítható.

Műveinek XV. századi nyomtatott kiadása ellenére Cusanus közvetlen hatása a modernitásban elhanyagolható. Bölcséleti fontosságot először az újkantianus Otto Liebmann és Hermann Cohen, a marburgi iskola alapítói tulajdonítottak neki. Cassirer eredetileg ebből az irányzatból jött, s újfajta filozófiai tevékenységet kívánt folytatni – vele találkozunk Moore művének nyolcadik fejezetében. Cassirer a filozófiai gondolkodást a történeti múlt alapos, részletekbe menő tanulmányozásával kapcsolta össze. Számára a reneszánsz egyik központi alakja éppenséggel Cusanus lett: a *coincidentia oppositorum* cusanusi tana jól jelezte a múlt szorításából való szellemi szabadulás mozzanatát. Cassirer fölfogásában Cusanus számára az individuum nem az egyetemes ellentéte, hanem annak igazi beteljesedése. Isten arca minden egyes ember arcában látható.

Amint a kilencedik fejezetből megtudhatjuk, a második világháború után Martin Heidegger tanítványa, Gadamer vázolta ama folyamatot, amelynek köszönhetően

Cusanus kutatása a modern filozófia részévé lett – s külön megemlíttette Cassirer ebbeli érdemét. Gadamer is egy új korszak híromdóját látta Cusanusban. Olvasatában Cusanus humanizmusa a modernitást készítette elő, hiszen egyszerre beszélt isteni és emberi kreativitásról. A XX. századi hermeneutikai filozófia nagy alakja számára a német kardinális gondolkodása fontos volt az *ige teológiája* szempontjából is.

A tizedik fejezet végül Blumenberg Cusanus-értelmezését Karl Löwith történetfilozófiájával való vitájához kapcsolja. Löwith álláspontja szerint több jellegzetes nyugati fogalmunk, sőt egész történelemfölfogásunk zsidó-keresztény gyökerekből táplálkozik. Így például a haladás modern gondolata a keresztény eszkatológia szekularizálása. Blumenberg fölfogásában viszont az újkor valódi újdonságot hozott, s gyökeresen szakított a múlttal. A középkori, túlvilágra irányuló kultúra helyett evilági irányultságú lett, e világ emberivé tételét célozta meg. Blumenberg számára Cusanus magányos alak a bennünket tőle elválasztó modern-középkori határvonal túloldaláról. Szerinte a német bíboros hiábavaló erőfeszítéseivel igyekezett megakadályozni a középkori rendszer széthullását.

Az utolsó fejezet megfogalmazza a könyv egyik fontos tanulságát: „Cusanus csak is olyan modernitást volt képes ajánlani nekünk, amelyet át- meg átjárnak a kereszténység hagyományos témái.” (75.) A filozófiatörténész Windelband csattanós megfogalmazása szerint Cusanus Janus-arcú gondolkodó, azaz egyszerre tekint vissza a középkorba és előre a modernitásba. Aki hasonló krízisben, korszakhatáron él, annak helyzete a görög *kairosz* szóval jellemezhető, amely alkalmat, alkalmas, megfelelő, azaz jelentős időt jelent. A *kairosz* az idő megszokott folyásától eltérő, jelentőséggel, új értelemlehetőségekkel teljes. A modernitás kríziséből visszatekintve nem véletlenül akadhat meg a

szemünk egy hasonló átmeneti időben, azaz *kairoszban* élő gondolkodón. Moore tanulmányából világos, hogy Cusanus és a modernitás megértésének egyik nehézsége valójában abból ered, hogy az ezekkel a kérdésekkel foglalkozó történészek ritkán tisztázzák saját maguk számára a modern fogalmát. Moore szerint amennyiben a modernitás egy messiási fogalom, azaz alapvetően nyitott a jövőre, akkor ez korlátokat jelent a jelennel való kapcsolatunk szempontjából. Másrészt, akárcsak a reneszánszban, modernitásunk szíve egyúttal nyitott az ókor szívére. Nicolaus Cusanus visszafordulása a gondolkodás ókori forrása-ihoz pedig saját korában új gondolati ösvényeket nyitott meg számára.

Bakos Gergely OSB

Janet E. Smith – Christopher Kaczor: *Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*

Szent István Társulat, Budapest, 2017, ford. Sallai Gábor.

Napjainkban a figyelem középpontjában állnak a humán bioetika kérdései, hiszen szinte követhetetlen a fejlődés e területen: az új kutatási eredmények, a technológiai áttörések, az új kormányzati irányelvek és a legújabb törvények nyomán az a tapasztalat, hogy a szakemberek nem képesek kielégítő választ adni a bioetika újonnan felmerülő kérdéseire. A személyes problémáikra vagy csak érdeklődő kérdéseikre választ kereső katolikusok számára nemcsak az okoz zavart ezen a szakterületen, hogy hívó és nem hívó szakemberek véleményei ütköznek egymással a legfontosabb bioetikai témákat (abortusz, asszisztált reprodukció, eutanázia) illetően, hanem az is, hogy a katolikus egyház humán bioetikával kapcsolatos tanítását egyáltalán nem vagy csupán elnagyoltan ismerik. Ezen

akadályok leküzdéséhez igyekszik segítséget nyújtani Janet E. Smith és Christopher Kaczor közösen írt műve, amely eddig három kiadást ért meg az Egyesült Államokban *Life Issues, Medical Choices: Questions and Answers for Catholics* címmel (2007, 2009, 2016). A magyar kiadáshoz választott cím (Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel) beszédes: a bioetikai területén hozott döntések kimenetelén valóban életek múlnak – mind fizikai, mind lelki értelemben. A mű magyar nyelvű kiadása az amerikai kiadással szinte megegyező, a témához illő borítót kapott: a zöld színű levelek az életet és a soha meg nem szűnő reményt hirdetik.

Hazájában mindkét szerző elismert katolikus életvédő szakember. Janet E. Smith morálteológus és -filozófus jelenleg a Sacred Heart Major Seminary (Detroit) Fr. Michael J. McGivney-ről elnevezett Életvédő Tanácskének vezetője, két egyetem díszdoktora (Charles Borromeo Seminary, Philadelphia; Franciscan University of Steubenville), tagja az Amerikai Filozófusok Társaságának, valamint az Amerikai Katolikus Filozófusok Társaságának is. Tudományos és oktatói munkáját számos elismeréssel és díjjal jutalmazták, 1995-ben elnyerte az év Életvédő (Pro-Life) Személye címet a Dallasi Egyházmegyében, mindemellett tanácsadója a Vatikán családokért, valamint a keresztény egység előmozdításáért tevékenykedő pápai bizottságainak. A *Humanae Vitae* enciklikát annak megjelenése óta érő támadások ellen felvéve a harcot, szerzője a *Humanae Vitae: A Generation Later* című műnek (1991), valamint szerkesztője a *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader* című kötetnek (1993). Számos cikk és tanulmány írója, rendszeresen szerepel az amerikai televízió-csatornák műsoraiban.

A társszerző, Christopher Kaczor a Loyola Marymount University filozófiaprofesszora, tagja a Pápai Életvédő Akadémiának, valamint tanácsadója az Egyesült Államok Ka-

tolikus Püspöki Konferenciájának. Számos publikációja jelent meg filozófiai és bioetikai témában az Egyesült Államok nagy napilapjaiban és szakfolyóirataiban, gyakran vesz részt televíziós beszélgetésekben, könyvei széles körben kedveltek és olvasottak a világos, mindenki számára követhető gondolatmenet és a közérthető megfogalmazás miatt. Művei közül kiemelkednek az abortusz kérdését filozófiai szempontból tárgyaló *Abortion Rights: For and Against* (2018), valamint *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice* (2015) című monográfiái, melyek a bioetika amerikai szakembereinek méltatása szerint kiválóan érvelnek az élet védelmében az abortuszhoz való jog kortárs védelmezői véleményeivel szemben. Mindenképpen megemlítendő két népszerű, ún. „mítoszlanító” kötete is: az egyik a katolikus egyházzal közszájon forgó tévedésekről, a másik a házasságról alkotott téves képzetekről rántja le a leplet (*The Seven Big Myths about the Catholic Church: Distinguishing Fact from Fiction about Catholicism*, 2012; *The Seven Big Myths about Marriage: What Science, Faith, and Philosophy Teach Us About Love and Happiness*, 2014).

E két elismert és olvasott szerző közös művük harmadik kiadásában két dologra vállalkozik: egyrészt nehéz orvosi-bioetikai döntési helyzetekben adnak útmutatást a hívő ember számára, másrészt azokhoz az esetekben, amelyekben még nincs a katolikus egyháznak konkrét iránymutatása, alapot adnak a személy erkölcsös döntéséhez a katolikus gondolkodás alapelveinek ismertetésével. Utóbbi mutatja az olvasó számára a mű leglényesebb vonását: nem merev, mindenkire nézve kötelező szabályrendszert fogalmaz meg, hanem az erkölcsi alapelvek ismertetésével, azok átgondolásával azt kívánja elősegíteni, hogy maga az érintett személy legyen képes megfelelő, lelkiismeretes döntést hozni egy valóban életbe vágó bioetikai kérdés esetén.

A mű az előszót és a bevezetést követően nyolc fejezetben tárgyalja a sorszámokkal ellátott orvosi és erkölcsi kérdéseket. A kérdés-válasz forma – mely a Katolikus Egyház Katekizmusából ismert – lehetőséget ad arra, hogy akár egyes kérdésekre is választ találhasson az érdeklődő anélkül, hogy az egész könyvet végig kelljen olvasnia. Ezt szem előtt tartva a témák kifejtése minden esetben közli, hogy a válaszban felmerülő egyéb alapfogalmak, kapcsolódó kérdések melyik másik pont alatt kerültek kifejtésre.

Az előszó leszögezi: a mű harmadik kiadása amiatt vált szükségessé, mivel az elmúlt években számos olyan új kérdés merült fel az orvosi etika és a bioetika területén, melyekre eddig még nem fogalmaztak meg választ katolikus oldalról. A bevezető nemcsak azt fejt ki, hogy a katolikus egyháznak feladata az igazság keresése, hanem vázlatosan áttekinti a mű egészét is.

Az 1. fejezet a katolikus moráleteológia alaptételeit ismerteti. Bemutatja, hogy mi miatt értékes az emberi élet és a szenvedés, miért fontos egy katolikus számára az egyház tanításának követése, beszél a lelkiismeret szerepéről és a prudenciális döntésről, valamint elmagyarázza a súlyos döntési helyzetekben segítséget nyújtó kettős hatás elvét.

A 2. fejezet az élet kezdetével kapcsolatos kérdéseket veszi sorra. Az abortuszt több megközelítésből vizsgálja: biztonságosabb-e a szülésnél; végezhető-e a terhesség első heteiben, amikor az embrió még nem érez fájdalmat; erkölcsös-e, ha célja a várandós lelki fájdalmának enyhítése, vagy a gyermekről kiderül, hogy fogyatékos. Az egyediség témája is előkerül az ikresedéssel kapcsolatban, s újabb kérdésekként vizsgálja a méhen kívüli terhesség kezelési módjainak, valamint a születés idő előtti megindításának erkölcsiségét. Különösnek tűnik, hogy a „felesleges” embriók kutatási célra történő felhasználásának értékelése ebben a fejezetben kerül elő, holott inkább a

reprodukciós technikák használatához kötődik ez a kérdés, azonban a megfogant élet tisztelete, valamint a kísérletben résztvevők emberi méltóságának tisztelete magyarázatot ad a téma ebben a fejezetben történő tárgyalására.

A 3. fejezet a reprodukciós technikák alkalmazásából adódó erkölcsi kérdésekre válaszol. A jelenleg rendelkezésre álló technológiák és az azokkal járó, illetve azokból származó orvosi lehetőségek (klónozás, a lefagyasztott embriók örökbefogadása, a születendő gyermek nemének megválasztása) tárgyalása mellett választ ad a biológiai szülők megismerésének jogát felvető kérdésre is, valamint kifejti a gyermeknek a már meglévő gyermek gyógyítása miatti tervezésének erkölcsi értékelését, illetve a gyermek vállalásának kérdését abban az esetben, amikor valószínűsíthető annak értelmi vagy testi fogyatékosága. Újszerű a petefészek átültetésének erkölcsi értékelése, hiszen az orvostudomány csak alig egy évtized óta teszi lehetővé az ilyen műtétek elvégzését.

A 4. fejezet nagy része a fogamzásgátlás erkölcsiségét és különböző esetekben történő alkalmazásait vizsgálja (egészségügyi céllal, házasságban, HIV-fertőzöttség esetén, értelmi fogyatékos nőknél, nemi erőszak utáni kezelésként) – ez a téma kiemelten fontos a kötet egyik szerzőjének, Smith-nek, akinek a fogamzásgátlásról tartott előadása (*Contraception: Why Not*) több mint kétfélmillió példányban került kiadásra. E fejezet fontos témája a sterilitás is (házasságban, méhbetegség esetén, valamint értelmi fogyatékos nőknél), mindemellett újszerű problémaként merül fel a HPV elleni védőoltás beadatásakor a szülői felelősség kérdése, valamint az a kérdés, hogy a gyermek szoptatása erkölcsi kötelessége-e az anyának.

Az 5. fejezet az életvégi döntéseket állítja a középpontba. Előkerül az eutanázia aktív és passzív formájának erkölcsössége, a szenvedés problematikája, a halál és az agyhalál, valamint az élet fenntartását lehetővé tevő rendes

és rendkívüli eszközök mibenléte, az elhunytból történő szervkivétel. Nemcsak arra fontos választ adni a döntés előtt álló embernek, hogy miről és minként kell döntenie hozzátartozója vagy saját haldoklása idején (táplálék és folyadék biztosítása, a halálba segítés kérése, előzetes rendelkezés készítése), hanem kifejtést igényel az is, hogy a katolikus egyház mit tanít a test és a lélek kapcsolatáról, valamint a betegek szentségéről.

A 6. fejezet („Együttműködés a rosszal”) az egészségügy és a gyógyítás során előforduló, erkölcsi kimenetelében bizonytalan esetekben ismerteti a helyes erkölcsi döntést. A következő témákat veszi sorra: a fogamzásgátló szerek gyógyszerési kiadása, az egészségügyi személyzet mások rossz tetteivel való együttműködése, a botrány, az erkölcsileg kétes eredetű védőoltások alkalmazása. Itt kerül elő a vérátömlesztés Jehova Tanúi általi tilalmának kérdése, a szíami ikrek szétválasztásának elfogadhatósága, valamint a mellrákra való genetikai hajlam miatt végzett melleltávolítás erkölcsi értékelése is. A szerzők kitérnek a katolikus kórházak dolgozóinak felelősségére és törvényes védelmére, illetve az amerikai egészségügyi biztosítás visszasságaira is.

Az emberi test tiszteletét állítva a közép-pontba, a 7. fejezet viszonylag új keletű kérdéseket vitat meg a szervátültetéssel, a nemi átalakító műtéttel, a tetoválással és a védőoltások megtagadásával kapcsolatosan. A körülmetélésről szóló vélemény is itt kerül említésre, ez azonban kizárólag Janet E. Smith nézetét tükrözi.

Az utolsó (8.) fejezet a mindenki által ismert Tízparancsolat parancsai (Kiv 20,2–3.7–8.12–17) alapján foglalja össze a betegek és az egészségügyi dolgozók egymás felé, illetve a sajátos állapotukban és helyzetükben tanúsítandó erkölcsös magatartásának alapvető ismérveit. A szerzők hangsúlyozzák: bármilyen döntés születik is a nehéz helyzetekben, végső soron Isten dönt életről és halálról.

A könyv rendkívül olvasmányos, letisztult és világos gondolatvezetése a bioetikában kevésbé jártas érdeklődő számára is érthetően magyarázza el a katolikus tanítást az adott kérdésben. A szakkfogalmak magyarra való átültetése pontos, a fordítót és a lektorokat illeti ezért köszönet. Fontos megemlíteni, hogy az aktuális szakirodalom magyar elérhetősége is szerepel a lábjegyzetekben, s néhol a magyar sajátosságok is megjelennek a hivatkozásokban egy-egy speciális kérdéssel kapcsolatban (például 47. lábjegyzet).

Külön értéke a műnek, hogy zárásként „Hasznos források” címmel általános katolikus bioetikai forrásgyűjteményt, valamint minden egyes fejezethez külön-külön összeállított irodalomjegyzéket közöl, mely segíti az olvasót az adott témában való további elmélyülésben. Vélhetően a lektoroknak (Szabó Ráhel OP és Jobbágyi Gábor professor emeritus) köszönhető a további magyar nyelvű ajánlott irodalom összeállítása, amely a magyarul megjelent bioetikával foglalkozó művek tára.

Összességében elmondható, hogy Smith és Kaczor könyve értékes és hiánypótló mű a magyar katolikus könyvpiacra. Súlyos döntéshelyzeteket érthetően kifejtő és mindvégig a katolikus tanítás talaján álló szakkönyvként ajánlható nemcsak a bioetikát tanítóknak és az érdeklődőknek, hanem legfőképpen azoknak, akik személyes, életbevágó kérdésekben a hitüknek megfelelően szeretnék döntést hozni.

Kék Emerencia

Marco La Loggia – Émile Pécheul: Ezek ám a terapeuták! A sivatagi atyák lelkivezetése

Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2017.

A korai szerzetesség irodalma gazdagon terített asztalt kínál nemcsak a lelki életben

utat kereső hívőnek, hanem a psziché világát kutató tudósnak vagy gyógyulni kívánó, kereső embernek is. A sivatagi atyák bölcs mondásainak, a keleti szerzetesek írásainak a kortárs pszichológiával való párbeszédéből nagyszerű szintézisek születtek már eddig is, elég, ha Anselm Grün bencés szerzetes nevére gondolunk, akinek számos könyve olvasható magyarul. A pszichológia jelen van a kortárs közbeszéd és gondolkodás szinte minden területén, már-már a kultúra alapszövetének tekinthető, s ezért mindenképpen fontos és ígéretes vállalkozás minden olyan könyv megjelenítése, mely az autentikus keresztény spiritualitás és a pszichológia találkozási pontjaira hívja fel a figyelmet.

A két francia pszichoterapeuta nevével fémjelezett könyvecske címe Alexandriai Filón *De vita contemplativa* c. írására utal (magyarul Adorjáni Zoltán fordításában jelent meg 2008-ban), melyben az egyiptomi metropolisz közelében élő zsidó askétákat a szerző *therapeutés*nek hívja, s meg is magyarázza, hogy a görög szó kettős jelentése miatt hívják őket így: egyrészt az Istennek való odaadottságuk, a kultuszban való elkötelezettségük, másrészt a gyógyítás, mégpedig önmaguk és mások gyógyítása miatt. Ebben az értelemben használja a francia szerzőpáros is a terapeuta elnevezést a sivatagi atyákra, s arra vállalkoznak, hogy párbeszédet kezdeményezzenek az egyiptomi pusztaság szerzeteseinek bölcs mondásokban és történetekben megőrzött lelki vezetési gyakorlata, valamint a Palo Alto-i iskolához köthető új, rövid pszichoterápiák kulcsfogalmai között.

A könyv könnyed, érthető hangnemben veszi végig a neuro-lingvisztikai programozás terápiás módszereihez köthető alapfogalmakat, mint például az átkeletkezést, a modellezést vagy a spiritualizációt, s a korai szerzetesség irodalmának fontos gyűjteményéből, az apoftegmákból idézve keresi ezek meglétét

az atyák gyakorlatában. A könyv kiemeli a metaforák szerepét a kognitív pszichoterápiás folyamatban, s a szerzők praxisából származó konkrét példákkal gazdagítja az így kirajzoló képet.

Az élvezetes olvasmánynak tekinthető könyvecskének ugyanakkor van egy nagyon komoly szépséghibája: a sivatagi atyáktól idézett mondások jó részének nincs köze az első századok szerzeteseihez. A magyar kiadásból könyvészetileg sajnos beazonosíthatatlan, a lábjegyzetekben „Bons mots et facéties des pères du désert” néven szereplő, a szerzőpáros által sokat idézett forrás valójában az Agapé Kiadó gondozásában *A sivatagi atyák bölcs humor*a címen megjelent könyv, melynek szerzője R. Kern álneven az olasz Piero Gribaudi kiadó, aforizma- és meseíró. A benne szereplő történetek pedig a szerzetesi hagyomány által ihletett „utángyártott” mondások, fikciók, melyek körülbelül úgy viszonyulnak az első századok szerzetesi hagyományához, mint a magyar nóta az ősi, kárpát-medencei népdalkincshez. Így a könyv nagy részében a kortárs pszichológia akarva-akaratlanul csak egy szellemes, pszichológiai vénával megáldott 20. századi irodalmárral lép párbeszédbe, nem pedig a sivatag szent szerzeteseivel. Ennek köszönhetően persze a párbeszéd sokkal könnyebbnek tűnik, mint amilyen valójában, s elsikkadnak azok a témák, melyekben a sivatagi atyák és a kortárs pszichológia útjai nagyon különböző irányba mutatnak.

Ezzel együtt jó haszonnal lehet forgatni a vidám kis könyvet, de mellé olvasva a magyarul megjelent autentikus korai szerzetesi forrásokat (melyek jelentős része sajnos kimaradt a bibliográfiából) érdemes élni a gyanúperrel, hogy a „pszichikai és spirituális szint újraegyesítése”, melyet a szerzők célul tűznek ki, lényegesen összetettebb feladat, mint azt a könyvecske sugallja.

Baán Izsák

Basil Cole OP – Paul Conner OP:
Teljes kereszténység.
A megszentelt élet teológiája

Az Árpád-házi Szent Margitról nevezett Domonkos Nővérek és a Kairosz közös kiadása, Budapest, 2017, ford. Karsai Nóra Mária.

Két amerikai domonkos szerzetestanár együttműködésének köszönhető a *Teljes kereszténység* című könyv, amely először 1996-ban jelent meg. Basile Cole és Paul Conner nyilvánvalóan nagy tapasztalattal rendelkezett mind a szerzetesi életben, mind a megszentelt élet teológiájának bemutatásában. A könyvben egyszerre jelennek meg Aquinói Szent Tamás domonkos egyházdoktor klasszikus teológiájának lényeges szempontjai, a nagy rendalapítók mély elgondolásai és a II. Vatikáni Zsinat megszentelt életre vonatkozó tanításának újabb dimenziói. A domonkos szerzők nem feledkeznek meg a ferences és a jezsuita lelkiségről sem, amelyek a megszentelt élet teológiáját igencsak befolyásolták. A többi szerzeteslelkiség inkább háttérben marad; nyilván nehéz feladat lett volna minden rendről megemlékezni. Elmondhatjuk, hogy a szerzők a szerzetesi karizma sokféleségét és gazdagságát tiszteletben tartják.

A *Teljes kereszténység* nagyon világosan, ugyanakkor tudományos alapossággal megírt mű. A teológiában kevésbé járatos olvasó is igen nagy haszonnal forgathatja. Valamennyi fejezet végén a szerzők összegezik az eddig megtett utat, és így az olvasó mindig pontos képet alkothat magában a tárgyalt kérdésekre adott válaszokból. Ennek ellenére a szerzők soha nem ismételik önmagukat. A lábjegyzetek segítségével az olvasó a tárgyalt problémákat tovább kutathatja. A teológiai elemzés soha nem megy a szerzetesi élet spirituális elemeinek a rovására; a tudományos jelleg jól követhetően ötvöződik egybe a szerzetesség mélyen imádságos oldalával.

A szerzetesi élet kiindulópontja és nélkülözhetetlen forrása a keresztiség szentsége, amely a szerzetesi hivatásnak és a hívő ember világban való létének, küldetésének is biztosítja a termékenységet. A keresztiség kegyelme a hívő embert egész életében végig kíséri, ezért minden megkereszteltnek állandóan törekednie kell arra, hogy abban ki tudjon bontakozni. Egyszerűen fogalmazva: a szerzetes vallásos ember (*religiosus* latinul), keresztény. Szerzetesként is kereső, küzdő ember marad. A szerzetesi élet nem menekülsi kísérlet a világ problémái elől, nem is a vallásosság vadhajtsága, hanem a keresztiségi kegyelem mély átélése a három isteni erény és a többi keresztény erény alapján.

A mű meggyőzően mutatja be a megszentelt élet helyét az egyház misztériumán belül tiszteletben tartva a papok és a világi hívők méltóságát és hivatását is. A megszentelt élet ugyanis nem hoz létre „egyházat” az egyházon belül, hanem éppen ellenkezőleg, még jobban segít megragadni az egyház misztériumát, amelyben megkülönböztetés nélkül mindenki meghívást kap a szeretetre és a tökéletes életszentségre. A szerzetesi hivatás semmiképpen nem jelenti a házasság és a gyermekvállalás nagyon is keresztény értékeinek tagadását. Az emberi kapcsolatoknak fontos szerepük van. A megszentelt élet elsősorban nem a magányról szól, hanem arról, hogy Isten hívja az embert a követésére. Közösség nélkül ezt a hívást megérteni és követni nem lehet. Ezért is olyan lényeges feltétele a szerzetesi életnek a közösségi életre való alkalmasság.

Nagyon őszinte hangvételű a könyv: a szerzetesi eszmény bemutatása nem feledteti el, milyen nehézségekkel jár különösen a mai világban az, hogy valaki a szerzetesi hivatásában meg akar maradni, sőt abban ki is akar bontakozni. A lelki és a gyakorlati problémák is szóba kerülnek mind a három szerzetesi fogadalom megélésének a

területén. Sokan ugyanis felületes ismereteik, esetleg előítéleteik alapján teljesen félreértik a megszentelt élet lényegét, és akár a katolikus hívők is figyelmen kívül hagyják, hogy a szerzetes is ember. Nagyon könnyen megtörténhet az is, főként korunk szubjektív felfogása miatt, hogy az emberi hibák és gyarlóságok folytán éppen szerzetesek fedeznek el Krisztus követéséről, sőt abban el is bukhatnak. A lehetséges hibák és veszélyek felidézése, valamint az eddigiek során felismert rossz tapasztalatok módszeres elemzése az egész megközelítést a valóság és az életszerűség medrében tartja.

A szerzeteseknek vannak jóváhagyott szabályaik, és való igaz, hogy a szabályzat nagy segítség. De szó sincs arról, hogy a szerzetes a parancsok és a tiltások fogságában vergődő ember volna. Aquinói Szent Tamás teológiai megközelítése segíti a szerzőket abban, hogy a szerzetesi életet dinamizmusában szemléltessék. Hiszen világos, hogy a szerzetesnek állandóan törekednie kell arra, hogy az erények kibontakoztatása által követni tudja a szegény, tiszta és engedelmes Jézust. A szerzetes semmit sem kap készen a fogadalom letételekor, éppen ellenkezőleg, pontosan akkor nyílik meg számára az út ahhoz, hogy megtalálja a tökéletesedés útját. A három evangéliumi tanácsot a szerzők az erényes keresztény élet részeként mutatják be, rámutatva arra, hogy a megszentelt lényege nem lehet más, mint a szeretet, amely minden keresztény ember végső mércéje.

A könyv sok jó megfogalmazása és tanulmányos mondanivalója mellett észlelhetünk hiányosságokat is. A szerzők nem mindig világítanak rá kellő módon arra, miben is áll igazán a boldog és kiegyensúlyozott szerzetesi élet. Rá lehetett volna mutatni arra, hogyan vannak jelen, bár más formában, a szerzetesi élet alapelemei (szegénység, tisztaság, engedelmisség) a világi hívők életében is, akik számára az evangéliumi tanácsok nem lehetnek

teljesen idegenek, hiszen egyetlen kereszténység létezik. Szent Tamás az erények gyakorlását a boldogság evangéliumi perspektívájába helyezte. A valódi boldogság nemcsak az örök életet jelenti, hanem már itt a földön elkezdődik a Krisztus iránt elkötelezett ember életében, bár tökéletlen és törekeny formában. A boldogságok nyitottak a többi életállapotra, és minden keresztény kincsét jelentik. A szerzetesség örömteli megélése a szerzők által időnként említett rossz tapasztalatokat ellensúlyozza, és a szerzetest Krisztus szeretetének sugárzó tanújává teszi akár egy Istentől messze eltávolodott világban is.

Szabó Sándor Bertalan OP

Bernhard Meuser – Nils Baer:
YOUCAT bérmakönyv

Vigilia, Budapest, 2017, ford. Lukács József.

A katekizmus műfaja sűrű – és olykor ellentétes irányba tartó – szálakkal illeszkedik az egyház valóságának szövetébe. A kérdés-válasz módszer ókeresztény és középkori gyökereiből sarjadva a Trienti Zsinat korában lett modern eszközzé, amit alátámaszt, hogy a „káték” a protestáns és katolikus reform(áció) küzdelmeinek mindkét pólusán megjelentek. A II. Vatikáni Zsinatot előkészítő folyamatok és a zsinat szemlélete viszont jelentősen árnyalta e memóriára építő didaktikai módszer hátterét jelentő, elsődlegesen intellektuális hitfelfogás tekintélyét. Ezért is izgalmas vállalkozás, hogy a Szent II. János Pál pápa által szorgalmazott és Joseph Ratzinger nevével fémjelzett 1993-as *A katolikus egyház katekizmus*a megjelenése után – mely lemondott a kérdés-válasz felépítésről – XVI. Benedek pápa (egy Schönborn bíboros vezette német nyelvű csoport indítványát elfogadva) egy ifjúsági katekizmus terve mellé állt, mely a pápa ajándékaként a 2011-es madridi ifjú-

sági világtalálkozó minden résztvevőjének csomagjába bele is került. Ez lett a YOUCAT, azaz *A katolikus egyház ifjúsági katekizmus*. Egységes világkatekizmus az öt földrész radikálisan különböző fiataljainak? Visszatérés a kérdés-válasz módszerhez? Németes szigorúsággal keresztülvitt egységes arculat és tartalom minden kiadásban? Európából diktált egységes ifjúsági világpasztoráció? A meghökkenés szülte számos – néha félreértéseket tükröző – kérdés ellenére a YOUCAT hamar nagy siker és meggyőző kezdeményezés lett, olyannyira, hogy az eredetileg egyetlen könyv projektje elkezdett új ágakat hajtani. Megjelent az Y-Biblia, a YOUCAT imakönyv, a bűnbánati kalauz, az egyház társadalmi tanítását feldolgozó DOCAT (melyre – már Ferenc pápa hathatós részvételével – a krakói ifjúsági világtalálkozó kapcsán mobiltelefonos applikáció is épült), és újabb bátor vállalkozásként a YOUCAT bérmakönyv, amelynek magyar fordítása – a hozzá tartozó katekétakézikönyvvel együtt – 2017-ben látott napvilágot Lukács József fordításában.

Ha maga a katekizmus műfaja bonyolult téma, akkor a bérmálási felkészítés témája méltó társként csatlakozik hozzá ebben. Mi a pontos helye és jelentősége a beavató szentségek egységéből kiemelt bérmálásnak a pasztorációban? Milyen korosztályt is vezessünk a bérmálás szentségéhez? Mi a cél és mik a követelmények velük kapcsolatban? A bérmakönyvnek már magával a ténnyel, hogy elkészült, valamilyen választ kell adnia ezekre a kérdésekre. Ám úgy tűnik, a könyv alkotóinak legfontosabb stratégiája és egyben üzenete, hogy előremutatnak: e kérdések eldöntését a katekétára és a helyi pasztorációra bízva inkább néhány olyan jellemzőre teszik a hangsúlyt kifejezetten rövid, tömör felkészítési anyagot kínáló (bővebb kifejtésért rendre a YOUCAT-hez utaló) művükben, amelyek akár meg is újíthatják nemcsak a bérmálási felkészítést, de a fiatalokkal való tágabb ér-

telemben vett foglalkozást is. Melyek ezek az előremutató aspektusok?

A bérmakönyv először is a Szent II. János Pál pápa által képviselt felfogást képviseli az egyház és az ifjúság párbeszédében. Az ő határozott álláspontja volt, hogy a fiataloknak a csorbítatlan hitet kell közvetíteni a maga kihívó egyértelműségében. Ezért nemhogy „lebutítani”, finomítani kellene számukra a kereszténység kemény igazságait (például a szenvedésről, a keresztről, a bűnről), hanem ellenkezőleg: éppen a fiatalok azok, akik leginkább igénylik, elvárják ezekben a témákban is a világos beszédet, mivel komoly ideálok mentén akarják alakítani életüket, és úgyis ráéreznek az üzenet hiteles vagy hiteltelen voltára. A YOUCAT bérmakönyv is ezt teszi a „rázós” témák tárgyalásakor. Másrészt a kemény kérdéseket nemcsak a kereszténység oldaláról vállalja, hanem kívülről is: kimondja és tárgyalja a hitigazságoknak a mai ember számára kézenfekvőnek tűnő alternatív értelmezési lehetőségeit is, amelyekről feltételezhető, hogy a bérmálásra készülő mai fiatal úgyis szembesül velük, vagy akár maga is felvet ilyeneket. Harmadszor: a mai világ kérdéseinek és a mai világgal párbeszédbe állított hitigazságoknak tárgyalásakor bátran nyúl a legújabb szentek, lelki írók és teológusok modern megközelítéseihez úgy, hogy az eredmény mindig a katolikus hit lelkesítő, hiteles elmélyítése lesz.

A felsorolt jellemzők jó példája a 4. fejezet. A könyv itt először úgy veti fel az „emberré lett Isten” gondolatát, mint hollywoodi filmötletet, majd rámutat a megtestesülés teológiai paradoxonára, és leszögezi: „Ha mindezt nehezen fogadod el, nem vagy egyedül.” Végül a „Nincs olyan szenvedés, melyet Isten nem ismer” című pontban így válaszol a fiatal számára nagyon is lehetséges élethelyzetre: „Képzeld el, hogy jön valaki, és azt mondja: Menj a fenébe az Istennel! Nincs szükségem arra az istenségre, aki ott ül az

égben, és jól megy a dolga. Olyan dolgokat éltem át, amelyeket semmilyen Isten nem ismer. A pokolban, amelyeket átéltem, nem volt semmilyen Isten. [...]” A keresztény választ pedig így vezeti föl: „Mit tudsz erre mondani? Talán ezt: Nem tudom, melyik Istenre gondolsz. Az én Istenem beteg volt, és halálfélelmet élt át [...]. Ott volt, ahol még semmilyen Isten sem volt: a halál birodalmában. Neked adom az én Istenemet, ha a tiéd kevés neked.”

A részletből is kitűnik, hogy a bérmakönyv nem passzív ismeretsajátítást céloz, hanem hitéről tanúskodni kész fiatal keresztényt szeretne nevelni. Nem kész válaszokat ad, hanem párbeszédre biztat. Nem vitatkozásra ösztönöz, hanem a hit belső meggyőződéséből fakadó bátor, kezdeményező, ugyanakkor a másikkal együtt érző missziós lelkületre. Nem vonul vissza a teológiai nyelvezet védőbástyái mögé, hanem közérthető, friss kifejezésmódot kínál. (Természetesen a nyelv frissessége, fiatalossága melletti döntésnek mind az eredetiben, mind az – üdítően jól sikerült – magyar fordításban vállalnia kell azt a rizikót, hogy hamar el is avulhat, hiszen az ifjúsági nyelv gyorsan változik.) Az évezredek toposzokat modern, a fiatal életében releváns képekkel állítja párhuzamba.

Mindezekből az is világos, hogy a YOUCAT bérmakönyv indirekt módon le is teszi a voksát amellet a felfogás mellett, hogy a bérmálkozásra készülő fiatal, akit a könyv írói szem előtt tartanak, már lényegében önálló, saját hitét kialakító, a felnőtté válás kapujában álló keresztény, nem pedig gyermek. (Noha a bőséges anyagot kínáló Kézikönyv megpróbál segítséget nyújtani a katekétának, hogy hogyan igazíthatja a témák feldolgozását különböző korosztályok befogadóképességéhez.)

A YOUCAT bérmakönyv tehát nem mindent eldöntő végső szó a bérmálás mai pasztorális kérdéseiben, de értékes, fontos kísérlet

és inspiráció. Valójában így több is annál, amit deklaráltan vállal: ha a bérmálási felkészítés kapcsán magát a katekétát sikerül reflexióra bírnia szemléletmódjával kapcsolatban, akkor az ifjúság és az egyház párbeszédének megújításához is fontos hozzájárulás lehet.

Nobilis Márió

Reginaldus Thomas Foster – Daniel Patricius McCarthy: *Ossa latinitatis sola ad mentem Reginaldi rationumque. The Mere Bones of Latin According to the Thought and System of Reginald* The Catholic University of America Press, Washington, 2016.

Reginaldus Thomas Foster (1939–) 13 évesen lépett be a szemináriumba, s három dologra vágyott: pap, sőt karmelita akart lenni, valamint latin nyelven akart foglalkozni. Mindhárom vágya teljesült: az amerikai Reginald atya Rómában tevékenykedett a latin nyelv tanáraként, a Vatikán latinistájaként pedig 1969-től 2009-ig hivatalos okiratokat fogalmazott – latin nyelven. Saját diákjai kérésére nyaranta intenzív latin kurzusokat szervezett, amelyek keretében hetente hétszer találkozott tanítványaival. Jelenleg is tart hasonló kurzusokat például Milwaukee-ban (lásd: <http://thelatinlanguage.org/blog/latin-summer-2017/>). Daniel Patricius McCarthy a kansasi Saint Benedict apátság szerzetese, liturgikus teológiát és latint tanít Rómában és Londonban. A bencés szerzetespap egykor Reginald atya tanítványa volt, közreműködésével élvezetes hangnemben megírt, olvasmányos kötet született.

E könyv évtizedek tanítási tapasztalataira épít: élő nyelvként, eleven tapasztalásként kívánja továbbadni a latin nyelv ismeretét angol nyelvű olvasóinak. Az „*Ossa latinitatis sola*”

– amint a cím mondja – a latin nyelv alapvető szerkezetét („puszta csontját”) tekinti át. Későbbi kötetekre vár a csontok fölöltöztetésének föladata. (Így egy most készülő darab Reginald atya nagy kedvence, Cicero leveleiből ad válogatást.) A könyvsorozat mindenekelőtt a latin nyelv tanárainak szóló segítség, az értelmes és elszánt olvasó azonban maga is haszonnal forgathatja, sokat tanulhat belőle.

Nemcsak alapos magyarázatokat kapunk a latin nyelvtani jelenségekről, hanem a mű igyekszik kiváltani a hagyományos latinoktatás olykor valóban nehézkesnek tűnő szakkifejezéseit is egyszerűbbekkel (például coniunctivus praesens imperfectum helyett *T.1s*). A leckéket „találkozás”-oknak (angolul *encounter*) nevezi, s a 105 találkozást 4 „élmény”-nek (latinul *experientia*, angolul *experience*) nevezett részbe szervezi. Ezekben az olyan legalapvetőbb jelenségeken kezdve, mint a szórend, az alaktan vagy a mondatban részletes tárgyalása, egészen a költői szövegekben alkalmazott versmértékek rövid áttekintéséig és a kései, nem klasszikus latin – ókori keresztény, reneszánsz és újkori – irodalom jellegzetességeiig sok mindenről kaphatunk képet. Minden egyes „élményt” latin források szemelvényei egészítik ki. Az „ötödik élmény” kizárólag eredeti szövegeket tartalmaz: Cicerótól, Horatiustól, Tacitustól, Lactantiustól, Szent Ambrustól –, sőt Raimundus Lullustól, Boccacciótól, a tridenti zsinatról, egy XX. századi skolasztikus lexikonból és XII. Piusz pápa enciklikájából. Ezek földolgozásához tapasztalt latinul tanuló vagy még inkább nyelvtanár segítségével szükségeltetik. A kötet végén megtalálhatók az idézett latin források adatai, a megemlíttet latin szerzők listája, valamint kortárs személyek és intézmények nevének mutatója, tárgymutatók – ez utóbbiban jelesül a névszók és a coniunctivus külön mutatót kapnak.

Bakos Gergely OSB

*

Reginald Foster OCD legendás név a latint kedvelők számára. 1970-től 40 éven át szolgált a Vatikánban, mint „a pápa latinosa”, aki a leveleket, enciklikákat és különféle dokumentumokat fordította latinra, és majdnem ugyanennyi ideig tanította is a latint egyetemen és annak berkein kívül. Olyan ember, aki számára a latin élő nyelv; immár a világ különféle tájain mások által is tanított saját módszert dolgozott ki oktatására, mely nem nyelvtanközpontú, hanem kommunikációközpontú tanítás.

Abban a szerencsében volt részem, hogy a római Pápai Gergely Egyetemen két tanéven át tanulhattam vele a latint: nemcsak egy életre alapozta meg a latin tudásunkat, hanem szenvedélyesen meg is szerettette diákjaival a nyelvet. A latin kaland volt vele; kemény, de igazságos tanár volt, és az óráira háromszor annyit készült mindenki, mint bármilyen más tárgyra. A szerzetesi szegénységet példásan élte, két váltás ruháján kívül nem igazán mondott magáénak semmit. Néha meglepte a hallgatókat azzal, hogy behozta az ajándékba kapott könyveket, CD-eket, tárgyakat, és szétszította közöttünk. Legvonzóbb tulajdonsága azonban bámulatos tökéletes latintudása volt és az a lelkesedése a nyelv iránt, amely szinte észrevétlenül ragadt rá a tanítványaira.

Amikor bejött az első előadásra, azzal a kijelentéssel kezdte, hogy aki azért jött, mert „kötelező” egy latin kurzust felvenni, annak azonnal beírja a jelest, és utána távozzon a teremből, többet nem kell visszajönnie. Aki marad, annak két dolgot ígérhet: megfeszített munkát, és azt, hogy latinul fogunk egymással kommunikálni. Mindkét ígéretét beváltotta. Hosszú órákat töltöttünk a kiadott feladatokkal (melyek a *ludi domestici*, otthoni játékok nevet viselték), klasszikusokat fordítottunk, szobánk tele volt ragasztva latin közmondá-

sokkal és idézetekkel. Beszélni Ovidiustól, Horatiustól, Marcus Aureliustól tanultunk, Ostia Antica romjai között Augustinus Val-lomásait olvastuk, a Fórumon és a római bi-rodalom egyéb emlékeinél klasszikus szerzők művein elméltünk, leveleinket latin jókí-vánságokkal zártuk. Csak eredeti szövegek-vel dolgoztunk, mert Reginaldus véleménye szerint nem lehet angolul vagy más nyelven olvasni annak a műveit, aki latinul gondol-kodott – az érti és értékeli, aki maga is latinul gondolkodik. Hogy ez nem lehetetlen, arról mélyen meg volt győződve. Mindig azzal bá-torította a kezdőket, hogy nem kell zseninek lenni ahhoz, hogy elsajátítsuk a latint: Rómá-ban a koldusok, utcanők, árusok, az utolsó utcagyerek is latinul beszélt, miért ne tanul-hatnánk meg hát mi is?

Reginaldus módszerének egyik előnye, hogy a sokak számára megjegyezhetetlen és bonyolultnak tűnő latin nyelvtant egyszerű-en, logikusan és használatra készen tanítja. Nem nyelvleckéket, hanem tapasztalatokat (experientia) kínál fel, melyek során köz-vetlenül találkozhatunk a latin lenyűgöző szépségével. Célja az, hogy viszonylag rövid időn belül megismertessen a latin nyelv hasz-nálatával, annak minden korban és irodalmi stílusban megjelenő formájával. Nem formá-lis nyelvtanítás az övé, hanem a latin termé-

szetes elsajátítására nyújt lehetőség, amely az első perctől fogva közvetlen kapcsolatba hoz a nyelvvel.

Ennek a több évtizedes tapasztalatnak a könyvbe szerkesztett változatát veheti most kézbe az olvasó: jóllehet az angol nyelv sa-játosságait figyelembe véve állítja elének a latint, az angolul tudó magyar olvasó a megszokott-nál könnyebben (bár sok munkát igénylő), ugyanakkor élvezetes módon vághat bele a latin elsajátításának kalandjába, mintha ott ülne Reginald óráin. Amit a kötet természeté-nél fogva nem tud visszaadni: az ő személyes jelenléte, a sub arboribus (fák alatti) beszél-getések és a történelmi helyek, ahol szem-tanúk forrásai mentén emlékezhetünk visz-sza egy-egy fontosabb eseményre. A szerzők további kötetekben próbálják majd ezeket a hiányosságokat részben pótolni. A könyv azt a meggyőződést sugározza, hogy a latint élő nyelvként lehet leginkább megtanulni, ezért feltételezi a csoportos tanulást, ahol nemcsak az igen tág körű klasszikus szövegek olvasása segíthet, de lehetőség nyílik latin beszélge-tésre is. A könyv anyaga olyan bőséges, hogy egy-két esztendő igénybe véve lehet a végére érni, de mire odaérünk, közeli barátként fogunk a latinra tekinteni.

Petres Lúcia OP

A recenziók szerzői

HOVÁNYI MÁRTON irodalmár, teológus, az ELTE TÓK Magyar Nyelvi és Irodalmi Tanszékének adjunktusa, a PPKE Hittudományi Karának doktorandusz hallgatója, a Shekinah Interdiszciplináris Teológiai Kutatóintézet munkatársa; hovanyi.marton@gmail.com

ANDRÁS SZABOLCS, a kolozsvári Babeş – Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának doktorandusza és tanársegédje; andrasszabolcs78@gmail.com.

FÜZES ÁDÁM, a Kanter Károly Felnőttképzési Intézet igazgatója, az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye állandó diakónusainak felelőse és képzésének vezetője, főiskolai és felnőttképzési tanár; fuzes@kkfi.hu

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

SOMOS RÓBERT egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia és Művészetelméleti Intézetének vezetője, az MTA doktora; somos.robert@pte.hu

LÉVAI ÁDÁM a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola végzett hallgatója (KLM alapképzés), a PPKE Hittudományi Kara osztatlan teológia képzésének hallgatója, a Varia Theologica tanulmánykötet társszerkesztője; levaiadam94@gmail.com

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

KÉK EMERENCIA a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének adjunktusa; kek.emerencia@sapientia.hu

BAÁN IZSÁK bakonybéli bencés szerzetes, teológus, a Pontificio Ateneo Sant Anselmo tanára, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Szerzetesteológiai Intézetének tudományos munkatársa; baan.izsak@sapientia.hu

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN domonkos szerzetespap, soproni domonkos házfőnök, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének adjunktusa; szabo.bertalan@sapientia.hu.

NOBILIS MÁRIÓ római katolikus pap, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gyakorlati Teológia Tanszékének adjunktusa; nobilis.mario@gmail.com

PETRES LÚCIA domonkos nővér, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének docense; petres.lucia@sapientia.hu

2018. február – július

- 2018. február 3.** Szentmise és diplomaosztó ünnepség.
- 2018. február 14.** Naphimnusz Műhely. 2017/2018. 2. félév 1. alkalom. *A Holnap* című film vetítése és beszélgetés.
- 2018. február 19.** Xeravits Géza, főiskolánk volt tanára másfél évtizedes kimagasló nemzetközi és magyar tudományos munkásságáért megkapja a Schweitzer József-emlékdíjat.
- 2018. március 3.** A Jézus-ima és a keleti kereszténység II. Imaélet a monostorban és azon kívül – konferencia. Megnyitó: Baán Izsák OSB. Előadások: Kocsis Fülöp metropolita, Paisios Larentzakis archimandrita, érseki vikárius, Baán Izsák OSB, Ötvös Csaba, Baán István, Seres Tamás, Imrényi Tibor, Perendy László SchP., Perczel István, Vassányi Miklós, Lukács János SJ, Jeges Mirjam OCD, Görföl Tibor.
- 2018. március 6.** Jeruzsálemi képek. Vetített képes előadások 1. *A Templom téren. Mit árulnak el az ősi falak? Megérthetünk-e valamit a Templom-tér körül dúló feszültségekből? Hogyan nézzük mindezt keresztény szemmel?* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2018. március 8.** *Az örökbeadás és örökbefogadás lélektani és teológiai szempontjai.* A Családeológiai Intézet előadása. Előadók: Kézdy Anikó, Somogyiné Petik Krisztina, Papp Miklós (Sapientia Főiskola) Illés Zita (Baptista Szeretetszolgálat).
- 2018. március 13.** Könyvtári Esték. *Lelkipásztori utak Pápua Új-Guineában.* Előadó: Pisztora Ferenc SVD
- 2018. március 14.** Naphimnusz Műhely. 2017/2018. 2. félév 2. alkalom. Teremtésvédők szentségimádása.
- 2018. március 15.** *Gulyásné dr. Kovács Erzsébet,* főiskolánk Gyermek- és ifjúságvédelmi tanácsadó képzésének oktatója, a Szociális és Gyermekvédelmi Főigazgatóság Szakmai Irányítási Főosztályának vezetője március 15-e alkalmából magas színvonalú munkája, példamutató tevékenysége elismeréseként Magyar Arany Érdemkereszt polgári tagozat kitüntetést kap.
- 2018. március 17.** Sapientia-nap. *Az Eucharisztia.* Előadók: Szatmári Györgyi, Perendy László SchP, Lukács László SchP, Deák Hedvig OP, Gérecz Imre OSB, Bagyinszki Ágoston OFM, Nobilis Márió, Versegi Beáta Mária CB.

- 2018. március 20.** Jeruzsálemi képek. Vetített képes előadások 2. *A Getszémáni kert. Jézus imádságának tanúja. Az Olajfák hegyének szent helyei.* „Virrasszatok velem egy órát...”. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2018. április** Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 31. kötete „Új bort új tömlőbe!” *A hegyi beszéd és a morálteológia* (szerk. Papp Miklós és Vida Márta), valamint Bakos Gergely OSB: *Causa laetitiae. Utak egy szapientciális gondolkodás felé* (Amici Sapientiae sorozat 3. – Sapientia – L’Harmattan).
- 2018. április 14.** Naphimnusz Műhely. 2017/2018. 2. félév 3. alkalom. *A környezet elleni bűn mint lelkiismereti kérdés.* Bevezeti Nobilis Márió.
- 2018. április 24.** Jeruzsálemi képek. Vetített képes előadások 3. *Szent Sír bazilika. Ahol minden keresztény felekezet szíve dobog. Mégis működő együttélés. Istendicséret éjjel és nappal.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2018. május 9.** Naphimnusz Műhely. 2017/2018. 2. félév 4. alkalom. Teremtésvédők szentségimádása.
- 2018. május 9.** *The Return of Religion.* Szeminárium a Sapientia Főiskola Dogmatika Tanszéke és a Centre of Theology, Philosophy and Media Theory, Prága szervezésében. Előadók: Kurt Appel (Universität Wien), Mezei M. Balázs (PPKE BTK), Virgil Brower (Károly Egyetem, Prága), Bakos Gergely OSB (Sapientia Főiskola), Frantisek Stech (Károly Egyetem, Prága), Tóth Beáta (Sapientia Főiskola), Varga Péter András (MTA BTK Filozófiai Intézet), Jani Anna (MTA BTK Filozófiai Intézet), Ambrus Gábor (Károly Egyetem, Prága).
- 2018. május 22.** Könyvtári Esték. Könyvbemutató. Versegi Beáta Mária: *Kapcsolatteremtő spiritualitás. Szervezeti kultúra és spiritualitás a szupervízió tükrében* (Kairosz, 2018). Bemutatja Lukács János SJ és Erhardt Ágoston, az MTVA munkatársa.
- 2018. június 2.** Kateketikai Műhely 2. *A Jöjj, kövess engem!* kontemplatív hitoktatási mód. Előadók: Nagy Bálint SJ, Versegi Beáta Mária CB, Héjja Beatrix Lujza OP, Hernády Eszter Krisztina OP, Csillag Éva és Gakovic Blanka hitoktatók.
- 2018. június 6.** Naphimnusz Műhely. 2017/2018. 2. félév 5. alkalom. *Az ökológiai megtérés és a környezetvédő megtérése.* Bevezeti: Sipos Gyula.
- 2018. július 7.** Szentmise és diplomaosztó ünnepség.

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Várnai Jakab OFM

Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Lukács László SchP, Papp Miklós,
Szatmári Györgyi, Szeiler Zsolt, Tózsér Endre SchP,
Várnai Jakab OFM

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: 486-44-25

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida Márta

Nyomdai munkák: Mondat Kft.

www.mondat.hu

ISSN: 2060-3231

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címén:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

Telefon: (+36-1) 486-44-21

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

Előfizetési díj egy évre: 1.300,- Ft, az egyes számok ára: 800,- Ft

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
4. Az írárok terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg:
 - (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
 - (ii) CZIGLÁNYI ZSOLT: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13.
 - (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.