

# TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

---

## **A tartalomból:**

**ANCSIN ISTVÁN**

Dráma és szabadság  
Hans Urs von Balthasar teológiájában

**GÁNÓCZI SÁNDOR**

Az ágostonos szeretetteológia  
méltatása és kritikája

**NÉMET LÁSZLÓ SVD**

A monoteista vallások Délkelet-Ázsiában

**PAPP MIKLÓS**

A teológiai etika gyújtópontja  
a Hegyi beszéd hermeneutikus olvasatában

**PERENDY LÁSZLÓ**

Szent Jusztinosz tanítása Isten monarchiájáról

**VÁLÓCZY JÓZSEF**

A monoteizmus posztmodern kritikája

**XXXIX. évf. 2005. 1-2. szám**

# TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIX. évfolyam  
2005. 1-2. szám

*Laptulajdonos*  
Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
Hittudományi Kara

*Főszerkesztő*  
Tarjányi Zoltán

*Szerkesztőségi titkár*  
Kránitz Mihály

*Szerkesztőbizottság*

Bolberitz Pál  
Fodor György  
Kránitz Mihály  
Puskás Attila  
Perendy László  
Rokay Zoltán  
Rózsa Huba  
Tarjányi Béla  
Tarjányi Zoltán  
Thorday Attila  
Török József

*Felelős kiadó*  
Tarjányi Béla

*Szerkesztőség*  
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.  
Telefon: 318-13-32  
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar  
megbízásából a JEL Könyvkiadó.  
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:  
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók  
11711041-20901848 sz. csekk számlára.

Egy szám ára:  
390 Ft  
Előfizetés egy évre:  
720 Ft

*Felelős vezető*  
Babarcsi-Györfly Andrea

*Nyomás*  
Naszályprint Nyomda, Vác  
*Felelős vezető*  
Hemela Mihályné

## Tartalom

ANCSIN ISTVÁN Dráma és szabadság Hans Urs von Balthasar teológiájában .....	1
GÁNÓCZI SÁNDOR Az ágostonos szeretetteológia méltatása és kritikája .....	11
NÉMET LÁSZLÓ SVD A monoteista vallások Délkelet-Ázsiában .....	29
PAPP MIKLÓS A teológiai etika gyújtópontja a Hegyi beszéd hermeneutikus olvasatában .....	37
PERENDY LÁSZLÓ Szent Jusztinosz tanítása Isten monarchiájáról .....	55
SZABÓ FERENC SJ Keresztes Szent János költő és misztikus teológus .....	69
VÁLÓCZY JÓZSEF A monoteizmus posztmodern kritikája .....	79
KÖNYVSZEMLE .....	93

ANCSIN ISTVÁN

# Dráma és szabadság Hans Urs von Balthasar teológiájában

## 1. TEOLÓGIA ÉS SZÍNHÁZ

Hans Urs von Balthasar nemcsak teológusként, hanem esztétaként és műfordítóként is sokat foglalkozott színházzal és színdarabokkal, mint az emberi lét fontos kérdéseinek kifejezési eszközeivel.<sup>1</sup> A színház mint olyan Balthasar számára kimeríthetetlen eszköztárként szolgál az isteni dráma projektjéhez. A teológia és a színház kérdéseinek összekapcsolása teológiájának kétségkívül legeredetibb eleme.

Szerzőnk tézise a következőképpen hangzik: az antik kor és a kereszténység közötti összekötő kapocs már a görög drámában elő volt készítve. Az első évszázadok egyházatyái konfrontálták ugyan a Biblia üzenetét a görög filozófiával, hasonló konfrontáció a görög drámával azonban sajnos nem jött létre – hangzik Balthasar kritikája. Ebből kifolyólag az üdvtörténelmet úgy jelenítették meg, mint „létezőt” a lét háttérében<sup>2</sup>, tehát *statikusan*, esszenciális módon. Az antik dráma ezzel szemben *dinamikus*, egzisztenciális szemlélettel rendelkezik, amelyben emberlétünk két alapvető egzisztenciális kategóriában foglalható össze: szenvedni és szeretni, vagy szenvedni, mert szeretni. Balthasar kritizálja az egyház színházellenességét (ezt a patrisztika korában különösen Tertullianus és Augustinus képviselték), amelyet a platonikus-sztoikus filozófiától örökölt, és amelynek hatása egészen az újkorig erőteljesen érezhető volt.<sup>3</sup> Márpedig kézenfekvő felhasználni a dráma elemeit, hiszen a teológia tartalmilag és formailag is tele van ezekkel: a teológia nemcsak Istenről szóló beszéd, hanem Istenről szóló drámai beszéd. A teodramatikus eszköztár kiválasztásával Balthasar feltett szándéka, hogy a létfilozófia és az újszolasztika megmerevedett nyelvezetét a színház dinamikus kifejezési formáival helyettesítse, mert a statikus kifejezések nem voltak már képesek Isten *emberré válását*, mint az emberhez forduló kenotikus mozgást úgy kifejezni, hogy abban tükröződjön a történés dinamikája és konkrét történelmisége. A színház és a dráma nem csupán azt a célt akarja szolgálni, hogy segítségével elme-

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar Trilógiájának (Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik) centrális részét képezik az isteni drámát tárgyaló kötetek: *Theodramatik*, I-IV., Einsiedeln 1973-1983. (a továbbiakban TD). A jelen tanulmány is elsősorban erre a részre támaszkodik a dráma és szabadság témának elemzésekor.

<sup>2</sup> BALTHASAR, H. U. V., *Herrlichkeit*, III/1, Einsiedeln <sup>2</sup>1975, 408.

<sup>3</sup> Vö. TD I,85-96.

séeljük az üdvtörténetet, hanem hogy *átéljük* azt. Balthasar természetesen nem esik abba a hibába, hogy a dráma legfőbb személyeit közvetlenül transzponálja a teológiára, vagyis hogy az Atya lenne a teremtés darabjának szerzője és rendezője, a Fiú a főszereplője, a Szentlélek az egészet átjáró szellemiség, az emberiség pedig a nézőközönség. Egy ilyesfajta transzponáció teológiailag és történelmileg is anakronisztikus lenne, hiszen az Újszövetség előkészítője nem a görög tragédia, hanem az Ószövetség volt.<sup>4</sup>

Tény mindenestre, hogy minden színvonalas dráma magában hordoz egy „teológiai háttérsugárzást”<sup>5</sup>, hiszen nemcsak ábrázolja a világot, hanem *értelmezi* is azt, és ezzel transzcendálja is egyben. A dráma mindig kísérletet tesz arra, hogy szintézist hozzon létre az ember önértelmezése és az isteni mítosszal való találkozás között.<sup>6</sup> Valamilyen szinten minden drámában jelen van az emberi kérdés és az isteni válasz, amelyet a rendező és a színészek megkísérelnek egy időben is összesűrített eseményben előadni, és a nézőközönség számára is érthetővé és átélhetővé tenni. A dráma előadása folyamán a publikumban egyre inkább felébred és erősödik a *remény*, hogy valamiféle kinyilatkoztatást kap a lét titkáról.<sup>7</sup> Ahhoz persze, hogy egy ilyesfajta feszültséget egyáltalán bele lehessen vinni a darabba, annak a priori módon jelen kell lennie a lét struktúrájában. Ennek kell alkalmat szolgáltatnia ahhoz a „hithez”, hogy reális esély van a *megoldásra*, mégpedig végső soron annak a mindenki számára hűsbavágó kérdésnek a megoldására, hogy mi a lét és az ittlét értelme, konkrétan: az én ittlétem értelme. Balthasar megállapítja, hogy a közönség a színházi előadás során, illetve azon keresztül elsődlegesen azt az örömet érzi át, hogy részese lehet az ittlétnek.<sup>8</sup> Mindez arra utal, hogy a publikum elsődleges várakozása nem a helyreállítandó szociális viszonyokra irányul, hanem azon túl sokkal inkább egy olyan rendre, amely önmagát és a lét végső értelmét *ingyen*, minden *feltétel nélkül* képes az embernek ajándékozni. Ennek az ingyenes, feltétel nélküli ajándékozásnak és kinyilatkoztatásnak – amelyben az ember megtalálhatja léte alapját és célját – szabadnak (csak így lehet feltétel nélküli) és az ember kontingens egzisztenciájával szemben abszolútnak kell lennie. Ezen a ponton adódik számunkra a legjobb alkalom, hogy áttérjünk előbb a végtelen, majd a véges szabadság jelenségének tárgyalására.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Vö. BALTHASAR, H. U. v., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, III., Einsiedeln 1967, 354.

<sup>5</sup> MEIER, H., *Theater, theologisch*. In: *Vermittlung als Auftrag*. Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, Freiburg 1995, 53-69., 53.

<sup>6</sup> „A görög tragédia anyaméhe a mítosz” – mondja Balthasar, in: *Spiritus Creator*, 347.

<sup>7</sup> Vö. BALTHASAR, H. U. v., *Theologik*, I., Einsiedeln 1985, 30.

<sup>8</sup> Vö. TD I,246.

<sup>9</sup> Balthasar kifejezésre juttatja, hogy másodlagos jelentőségű a kérdés, miszerint a végtelen vagy a véges szabadságot elemezzük előbb. A végtelen szabadság tárgyalásával kezdeni azt az előnyt hordozza, hogy vázolhatjuk a véges szabadság lehetőségi feltételeit. Amennyiben a véges szabadsággal kezdünk, úgy – amellet, hogy tapasztalatilag számunkra csak ez hozzáférhető – kimutathatjuk, hogy miért van ennek szüksége a végtelen szabadságra (vö. TD II/1, 186.). Tanulmányunk – Balthasarral ellentétben – a végtelen szabadság tárgyalásával kezdi, mivel az összkoncepció szempontjából ez előnyösebbnek tűnik.

## 2. A VÉGTELEN SZABADSÁG

A végtelen, majd a véges szabadságot Balthasar szellemében, bár külön fejezetekben, de nem steril és statikus egymásra vonatkoztatottságuk nélkül közelítjük meg, egy ilyesfajta próbálkozás ugyanis a szabadság bármely fajtájának dialogikus jellege miatt eleve kudarcra lenne ítélve.<sup>10</sup>

### a) A végtelen szabadság a Biblián kívüli világban

A Biblia vonzaskörén kívül eső világot két, egymással szembenálló szemléletmód harca jellemzi. Az egyik a személyesen modifikált szabadság, amely istenre vagy istenekre vonatkozik ugyan, de antropomorfizmusa miatt nem tud túllépni saját korlátain. A másik szempont a személyfeletti szabadság, amelyet minden véges léten túl a jó eszméjének tulajdonítanak a sztoikusok és a neoplatonikusok, ez utóbbiak közül főleg Plotin. A véges, emberi szabadság részesedik ugyan az abszolút jó személyfeletti szabadságában, lehetetlen azonban behatolnia a végtelen, isteni szabadság belsejébe, így ez előbbi végső soron mindig külsőséges marad. Balthasar megjegyzi, hogy a filozófia végtelen szabadságának fogalmában döntően a szeretet motívuma hiányzik. Épp ezért marad a filozófiai gondolkodásban a végtelen szabadság gondolata tökéletlen és behatárolt.

### b) A végtelen szabadság az Ószövetségben

Az Ószövetség fontos lépést tesz a szabadság valódi személyes mivoltának irányába. Jahve szabadító Isten – mindenesetre csak politikai értelemben. Abszolút szabadságát személyes hatalomként nyilvánítja ki más hatalmakkal szemben. A szabadság így „szociológiai viszonyokra vonatkozó fogalom”<sup>11</sup> marad, interperszonális, dialogikus megfogalmazása csak egyedi esetekben sikerül, mint például a prófétáknál, akiket Isten bíz meg azzal, hogy közvetítsék utasításait a szövetség népe felé. Az Ószövetségben az ember (akit Isten saját képére és hasonlatosságára teremtett) teremtés általi szabadsága mutatja, hogy mennyire szabad a Mindenható<sup>12</sup>, és azt is, hogy a teremtés az isteni szabadságnak nem szabhat korlátokat: Isten saját hatalmából szárnyalja túl önnön isteni territóriumát azért, hogy az evilági létezőket is áthassa mindenhatóságával. Egy határvonal azonban – amely kétségkívül sokkal keskenyebb, mint a Biblián kívüli gondolkodás esetében – továbbra is fennmarad: az Ószövetségben Isten szabadsága „létszerűen átjárja ugyan az ember szabadságát [...], az emberi szabadság azonban még mindig nem kap szabad bejutási lehetőséget az istenibe”<sup>13</sup>. Balthasar szerint a szövetség népének története a „hiposztatikus unió keretévé válik”<sup>14</sup>, mert az

<sup>10</sup> Vö. TD II/1, 186.

<sup>11</sup> TD II/1, 221.

<sup>12</sup> Vö. Sir 17,3.

<sup>13</sup> TD II/1, 221.

<sup>14</sup> BALTHASAR, H. U. V., *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959, 97.

Ószövetségben a véges és a végtelen szabadság egymás mellett létezik ugyan, „a szövetség azonban abban a formájában, amelyben megkötötték, nem lehet részese a beteljesülésnek; azt csak megígérni képes”<sup>15</sup>. Ez az ígélet pedig csak a Logosz emberré válásában teljesül be.<sup>16</sup>

### c) A végtelen szabadság realizálása a Logosz emberré válásában

A hiányzó reciprocitás fala Jézus Krisztus személyében omlik le végérvényesen. Jézusban az eddig többé-kevésbé absztrakt módon értelmezett végtelen szabadság személyként jelenik meg, és ez lehetővé teszi, hogy a szabadságot *szeretetként* definiáljuk – mondja Balthasar. Jézus élete és halála, illetve ezek egymással való kapcsolata, Isten szeretetének felülmúlhatatlan bizonyítékai. Jézus sorsában a végtelen szabadság feltárja saját abszolút lehetőségét: éspedig azt, hogy a kilátástalannak tűnő végességben is önmaga legyen. Ez kétségkívül olyan tény, amellyel a végtelen szabadság isteni Logoszának Jézus Krisztusban való megtestesülése előtt sem a zsidók, sem pedig a görögök nem számolhattak.<sup>17</sup> Mégpedig azért nem számolhattak, mert erre az első pillantra valóban abszurdnak tűnő lehetőségre egy olyan külső nézőpontból szemlélődve, ahol az isteni valóság mint abszolút jóság az emberi jóság kvalitatív fokozásaként jelenik meg, a gondolkodás belső struktúráját tekintve tulajdonképpen lehetetlen gondolni. Jézus személyében teljeseedik be az Isten és az ember között kötött szövetség, mert ő a fent említett reciprocitás megvalósítója: Isten igenje a világra és velünk a világ igenje Istenre is egyben. Ez a két irányból Jézusban találkozó igen visszavonhatatlan, és immár végérvényesen elszakíthatatlanná teszi a szövetséget. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk ugyanakkor, hogy amennyiben a Jézusban megtestesült végtelen szabadság emberi történelmünkben való velünk-létét harmonikus status quonak tekintenénk, akkor szem elől tévesztenénk a Megtestesült földi sorsának utolsó állomását: keresztre feszítését. Azt a keresztre feszítést, melyben az isteni és az emberi dráma fókuszálódik.

### d) A végtelen szabadság identitásának szentháromságtani vonatkozásai

A krisztológiai vonatkozásból a történelmi időben visszafelé, szentháromságtani irányba haladva vizsgáljuk meg, hogy miként képezi a Szentháromságon belüli önátadási folyamat a végtelen szabadság identitását. Balthasar hangsúlyozza, hogy a filozófiai reflexión túl a kinyilatkoztatás egy másik szempontot is megvilágít: Isten nemcsak önbirtoklásában, tehát lényegénél fogva szabad, hanem éppen azért szabad, mert képes saját lényéről úgy rendelkezni, hogy azt önátadásként közölje: „mint Atya közli az istenséget a Fiúval, illetve mint Atya és Fiú közli ugyanezt az istenséget a Szentlé-

<sup>15</sup> TD II/1, 181.

<sup>16</sup> Hans Ottmar Meuffels találóan beszél az Ószövetségről, mint dramatikusan előjátékról, amelynek drámája az Újszövetség végjátékában nyeri el végső alakját. MEUFFELS, H. O., *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991, 300.

<sup>17</sup> Vö. TD II/1, 221.

lekkel”<sup>18</sup>. A Szentháromságon belüli önátadási-önajándékozási folyamat (amely egyébként Balthasar szerint megalapozza és átfogja Isten történelmi cselekvését) kívül áll a szükségszerű és a véletlen egymásnak ellentmondó fogalompárján: ez Isten szabad tette, amely lényének és lényegének attribútuma. Ez az isteni lény pedig nem statikusan önmagában nyugvó, hanem dinamikusan önmagából a másik felé kilépő.

Ahhoz, hogy Isten legbensőbb, szentháromságos lényegéhez eljussunk, Balthasar megpróbálja Isten szeretetét Krisztus keresztfőről leolvasni: „A keresztség megmutatja, hogy Isten *miként* szeretet, és mert Isten *így* szeretet, a keresztség üdvösséghordozó esemény”.<sup>19</sup> Az a tény, hogy a szeretet mint önátadás tartozik hozzá az abszolút szabadsághoz, Jézus Krisztus életében és halálában, illetve – mint korábban már jeleztük – a kettő összefüggésében nyilvánul meg. Balthasar továbblépve az önátadás fogalmának tartalmán gyakran nevezi Isten szeretetét *önelajándékozásnak*, önmagáról való lemondásnak, önkiüresítésnek is. Ez a kenotikus szeretet, amely Krisztus keresztfén válik teljesen nyilvánvalóvá, a háromszemélyű egy Isten önmagát odaajándékozó lényének a titka. Ennek a keresztszen végbemenő történelmi kenózisnak az alapja Balthasar szerint az őskénózis, amely a Fiúnak az Atyától való nemzését jelenti örök időktől fogva. Ez az őskénózis hozza létre azt az abszolút, végtelen távolságot a Szentháromságon belül, amelynek keretei között minden evilági távolság, eltávolodás és bűn is felléphet, és amelyet ez a Szentháromság képes átfogni.<sup>20</sup> Természetesen téves lenne ebből azt a következtetést levonni, hogy a Szentháromságba bevihető a bűn. Sokkal inkább arról van szó, hogy Isten képes a „víz felszíne felett tartani” a bűnt, annak alanyával, a bűnössel együtt. Ez a gondolatmenet beletorkollik abba a kérdéskörbe, hogy vajon létezik-e kárhozat (kieshet-e tehát a bűnös ember Isten mindent fenntartó karjai közül), vagy pedig végül mindenki az apokatasztázis részese lesz.<sup>21</sup> Visszatérve az Atya szeretetére, láthatjuk, hogy benne abszolút lemondás van jelen, lemondás arról, hogy ő egyedül legyen Isten. Így aztán az Atya önelajándékozása megnyitja a Fiú számára a valódi szabadság végtelen terét, merthogy a Fiú nem csak az Atyától való függőségben akar létezni. Balthasar egyértelműen azért hangsúlyozza az önelajándékozást az önközlés helyett (holott ez utóbbi kifejezés is adekvát módon fejezné ki a Szentháromság személyeinek egymás közötti kommunióját), mert ezzel a történés dinamikáját nemcsak megállapítani, hanem azon – teodramatikus projektjének szellemében – túl erőteljesen dramatizálni is akarja.

---

<sup>18</sup> TD II/1, 232. Helmut Dieder hangsúlyozza ezzel kapcsolatban a kinyilatkoztatás dramatizáló jellegének és az istenfogalomnak a kapcsolatát, amikor következőképpen fogalmaz: „A kinyilatkoztatás dramatizálja az istenfogalmat, mert Isten végtelen szabadságát a hyposztáziszok szentháromságos szabadságaként szemlélteti. Ezzel pedig a kinyilatkoztatás döntő módon dramatizálva lép túl a filozófián.” DIESER, H., *Der göttliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde: Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*, Trier 1998, 139.

<sup>19</sup> WERBICK, J., *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*. In: *Theologische Quartalschrift* 176. 1996/3, 225-240, 226. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>20</sup> Vö. TD III, 301.

<sup>21</sup> Vö. ANCSIN, I., *Bízzunk benne, hogy a reményben nem fogunk csalatkozni. Az ember és Isten reménye Hans Urs von Balthasar Theodramatik c. műve nyomán*. In: *A Szent Titok vonzásában*. A hetvenéves Fila Béla köszöntése, Budapest 2003, 9-21.

Isten végtelen szabadsága tárgyalásának ezen a pontján felmerül a kérdés, hogy miért is vállalkozik Isten a teremtés művére.<sup>22</sup> Miért és hogyan létezhet az abszolút lét mellett még relatív is? A kérdés megközelítésében először is hangsúlyoznunk kell, hogy a szentháromságos életet nem szabad a kialakulás (Werden) folyamatával megjelölni – miként azt Hegel tette, bár a kialakulás teremtményi folyamata mégiscsak a szentháromságos élet képmásaként jelenhet meg. Másodszor, ha Istenben a személyek szembenállásán keresztül a tagadásnak végtelenül pozitív értelme van (a Fiú nem az Atya, nem is a Szentlélek és így tovább), továbbá ha az isteni élet abszolút pozitívításához nem a saját istenségéhez való ragaszkodás tartozik hozzá, hanem az önelajándékozás, akkor a végtelen szabadságból való átmenet véges szabadságok teremtéséhez éppenséggel nem a gondolkodás abszolút paradoxonát jelenti, hanem egy reálisan elgondolható lehetőséget.<sup>23</sup> A teremtés miéértjére Balthasar így felel: A világot Isten „ingyen’, [...] abszolút szabad szeretetből teremtette”, és épp ez kölcsönzi számára az „egyedül plauzibilis értelmet”<sup>24</sup>. Balthasar Isten végtelen szabadságát tehát abszolút szeretetként értelmezi, így konzekvens az a mély értelmű megfogalmazás, miszerint „a világ értelme a szeretet”<sup>25</sup>. Ha Isten szeretet, akkor könnyen belátható, hogy ennek az állítmánynak a tárgyas igei formája akkor lesz adekvát önmagához, ha kilép önmagából. A teremtés bizonyos értelemben Isten lemondására vezethető vissza, így az Isten önkorlátozásának aktusa, amelyben Isten a teremtésnek mintegy önmagában teret ad. Egy ilyen gondolati modellben Istennek természetesen vissza kell húzódnia, össze kell zsugorodnia, hogy az embernek és a teremtésnek, és ezzel az ember szabadságának teret adjon. A másnak ajándékozott szabadság magában hordozza a kudarc kockázatát is, azét a kockázatét, amelyet vállalnunk kell, ha nem akarunk kockázat nélkül magunkra maradni.<sup>26</sup> Ezen a ponton célszerű áttérnünk a véges szabadság kérdéskörének tárgyalására.

---

<sup>22</sup> Vö. Puskás Attila tanulmányát, melyben a szerző Balthasar teremtésteológiájának alapvonásait tárgyalja, kiemelve annak trinitárius, krisztocentrikus és exemplarikus jellegét. PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar teremtésteológiájának alapvonásai*. In: *A Szent Titok vonzásában*, 261-276.

<sup>23</sup> Vö. TD II/1, 236-237.

<sup>24</sup> TD II/1, 236.

<sup>25</sup> BALTHASAR, H. U. v., *Das Herz der Welt*, Ostfildern <sup>1</sup>1988, 24.

<sup>26</sup> Vö. WERBICK, J., *Gottes Dreieinigkeitsdenken?* 232-233. Karl Josef Wallner találóan úgy véli, hogy amikor Isten az ember szabadságát szabadon bocsátja, akkor valódi szabadon bocsátásról (Frei-Gabe – a német kifejezés etimológiáját tekintve egyben: szabad ajándékról is) beszélhetünk, egyfajta leválasztásról, mely a köldökszínór elvágásával hasonlítható össze. Vö. WALLNER, K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz, Wien 1992, 312.



### 3. A VÉGES SZABADSÁG

#### a) A véges szabadság monologikus pólusa

A véges szabadság elemzését<sup>27</sup>, amelyet joggal nevezhetünk a legfontosabb antropológiai konstansnak, Balthasar azzal a megállapítással kezdi, hogy az már önmagában is ellentmondásosnak tűnik, mert mihelyt megőrülhetne az ember saját szabadságának, máris korlátokba ütközik. Ezek a korlátok – fűzhetjük hozzá – sokszor épp mások szabadságában manifesztálódnak. Ha tehát azt mondjuk, hogy létezik szabadság, akkor hozzá kell tennünk, hogy ez a szabadság mindig valamire való relációjában létezik, illetve jön létre. A szabadság tehát egyszerre egy alap, amelyből kiindulunk, és cél, amelyet szeretnénk elérni.

Balthasar is – miként Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás vagy Descartes – az evidens és megkérdőjelezhetetlen *cogito-sum* alaptapasztalatából indul ki. Ebben az önjelenlétben tudja az ember magáról egyrészt, hogy létező, másrészt, hogy nyitott minden létezőre és a valóság teljességére, a létre is.<sup>28</sup> Ugyanakkor az ember tragikumája és naponta megélt drámája, hogy kénytelen megtapasztalni: ezt a nyitottságát egyetlen létező sem képes maradéktalanul betölteni. Balthasar elemzi az antik kor ide vonatkozó tanítását és megállapítja, hogy a gyümölcsöző kiindulópont már a kereszténység előtti gondolkodóknál – főként Platónnál és Arisztotelésznél – az önbirtoklás és az önmozgatás tapasztalatában van megjelölve. Arisztotelész ezen túlmenően hangsúlyozza, hogy a szabadság mindenfajta erkölcsösség alapját is jelenti. A sztoikusok számára a szabadság teljhatalom, hogy az ember önmagából kiindulva cselekedhessen, és önrendelkezéssel bírjon. Ennek az önmagunkból való cselekvésnek a képessége (autexousion), hogy önmagunk urai lehessünk (autokratos). Seneca szerint ez „az ember méltósága, királyi előjoga”<sup>29</sup>. Epiktétosz saját korán messze túlmutatva így fogalmaz: „Az ember csak akkor szabad, ha azt akarja, amit Isten is akar”.<sup>30</sup> A véges szabadságnak az a döntő jelentősége, hogy az Isten és az emberiség közötti keresztény dráma előfeltételét jelenti, csak az első évszázadok során vált egyértelművé, mert a kereszténységnek újra és újra meg kellett védenie saját tanítását az antik kor determinizmusával és fatalizmusával, valamint a gnoszticizmussal és a manicheizmussal szemben. Az egyházatyák számára az autexousion a véges szabadság kiindulópontját képezi, majd a következő lépésben kimutatják, hogy az ily módon létező szabadságnak a végtelen, isteni szabadság terében kell önmagát megvalósítania és erre kizárólag csak ebben a térben képes. Az egyházatyák természetesnek veszik továbbá, hogy az

<sup>27</sup> Balthasar, miként a legtöbb teológiai kérdésben, a véges szabadság kérdésében is kevésbé analitikusan, mint inkább a szellemtörténettel (ezen belül is főleg az antik gondolkodókkal és az egyházatyákkal) való párbeszédben fejt ki álláspontját.

<sup>28</sup> A cogito-sum Balthasar számára való jelentőségéről vö. BAUER, E. J., *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk*. In: Coreth, E. ua. (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz ua., 1990, Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, 285-304, 293-294.

<sup>29</sup> TD II/1, 193.

<sup>30</sup> TD II/1, 193.

ember önrendelkezési képessége Isten ajándéka. Mindemellett magától értetődőnek tartják Isten szabadságát és személyes mivoltát is.<sup>31</sup>

## b) A véges szabadság dialogikus pólusa

A véges szabadság elemzésében tehát az autexousion, az önmagunkból való cselekvésnek a képessége a szabadság első, monologikus pólusa. A második, dialogikus pólust Balthasar így fogalmazza meg: „A szabadság egy 'semlegességbe' helyzettség, amely választhat, de választania is kell, mert csak döntéseken keresztül valósíthatja meg önmagát. Ezek a döntések viszont valamilyen szinten minden létezőt érintenek”.<sup>32</sup> Míg az első pólus a szabadság jelenségét inkább filozófiai szempontból közelítette meg, addig a második pszichológiai-szociológiai megközelítési módot alkalmaz. A szabadság lényegéből adódik, hogy ha a véges emberi szabadság más véges szabadság határaiba ütközik, akkor nem képes arra, hogy azt – annak szabad beleegyezése nélkül – egyszerűen bekebelezze. Ha tehát monológ helyett dialógust szeretnénk létrehozni, akkor szabadságunknak meg kell nyílnia saját belső teréből – természetesen szabadon. A dialógus sikeres létrejöttéhez ennek a folyamatnak kölcsönösen, a másik fél részéről is végbe kell mennie. (A világot szemlélve egyre evidensebbé válik számunkra az a felismerés, hogy sok mindenhez hozzá lehet jutni hatalommal és pénzzel, egyedül a másik ember szeretetéhez, szabadon megnyíló, őszinte szeretetéhez nem.)

Balthasar szerint a felvázolt gondolatmenet adja azt az előzetes megértési horizontot, amely szerint „a véges és a végtelen szabadság közötti viszony [...] egyáltalán nem oldható fel másképp, mint a végtelen szabadság önmegnyílásának feltételezésével”.<sup>33</sup> Az autexousion mint a véges szabadság első pólusa tartalmazza ugyan a végtelenség jellegét, önerejéből képtelen azonban meghatározni létének eredetét és megjelölni annak célját. Épp ebből a perspektívából adódik tehát szerzőnk szerint a végtelen szabadság *önmegnyílásának* határgondolata. A lényegi kérdés ezek után így hangzik: Ha ez az önmegnyílás de facto megtörténik, hogyan teljesülhet be akkor a véges szabadság a végtelen szabadságban anélkül, hogy megkérdőjeleznénk a véges szabadság önmozgását, de egyben anélkül is, hogy végessé degradálnánk a végtelen szabadságot? Balthasar szerint a keresztény válasz a Szentlélek művében van megalapozva, amely Isten szereteteként a benne hívókben két dolgot visz végbe egyszerre: felszabadítja a véges szabadságot saját valódi szabadságára, és részesévé teszi a végtelen szabadságnak. A végtelen szabadság a végest nemcsak úgy bocsátja ki magából, hogy szabad teret biztosít számára, hanem úgy, hogy önmagát nyitja meg, mint a véges szabadság beteljesülésének terét. Mindez azonban Istennek Jézus Krisztusban megvalósuló önmegnyílásában jelenik meg először.<sup>34</sup> Balthasar hangsúlyozza, hogy a véges szabadság dialogikus pólusa teljes dimenziójában csupán a *köszönet* és a *hálaadás* jelen-

<sup>31</sup> Vö. TD II/1, 194-201. Az egyházatyák gondolatmenetére építik tanításukat a középkor nagy keresztény gondolkodói is: vö. TD II/1, 201-206.

<sup>32</sup> TD II/1, 206.

<sup>33</sup> TD II/1, 206.

<sup>34</sup> Vö. TD II/1, 216.

ségében fogható fel, hiszen önnön létünk forrásai nem magunk vagyunk. Egyetlen olyan személy sem létezik, aki anélkül juthatna el saját öntudatához, hogy egy másik személy őt a nagybetűs Te személyes névmással szólítaná meg. A másikkal végbemennő dialógus nélkül az ember nem képes létezni. A legpregnansabb hasonlat erre vonatkozólag az *anya-gyermek* viszony, „amelyben a gyermek anyja szeretete és mosolya által jut el öntudatához”.<sup>35</sup> Ebben a találkozásban azonban nemcsak az anya véges horizontja nyílik meg a gyermek számára, hanem a lét végtelen horizontja is. Ebben a tapasztalatban mutatkozik meg továbbá a lét és a szeretet párhuzamossága: közös egységük, jóságuk, igazságuk és szépségük. A létnek ezek a transzcendentális tulajdonságai azért közvetíthetők a szeretet által, mert igaz, hogy: „a lét és a szeretet koextenzívek”.<sup>36</sup>

#### 4. ÖSSZEZÉS

A jelen tanulmány címe sejtetni engedte, hogy dráma és szabadság egymástól elválaszthatatlan fogalmak. Egyaránt beszélhetünk a dráma szabadságáról és a szabadság drámájáról. A dráma szabadságáról azért, mert a dráma mint színdarab szereplői (szerző, rendező, színészek), miként a közönség is, a dráma tárgyi és személyi értelemben vett egészének szabad értelmezői, és e reflexív hermeneutikai tevékenységükkel létezőként újból és újból saját helyüket próbálják meg definiálni a lét egészében. A szabadság drámájáról pedig egyrészt azért beszélhetünk, mert a szabadságnak véges és végtelen formája létezik, ez a reláció pedig önmagában hordozza az összeütkezés és disszonancia lehetőségét, a bűn folytán pedig annak valóságát. Másrészt pedig azért, mert amennyiben valaki megrögzül a véges szabadság monologikus pólusában, elvétí a szabadság beteljesítő dialogikus princípiumát, amely szerint a szabadság értelme, hogy közölje önmagát, és önmagával ajándékozzon meg másokat. Létünk olyan színház, amelyben folyamatosan játszódik le az üdvtörténet drámája, amelynek keresztény hitünk és reményünk szerint van megoldása: a véges szabadsággal rendelkező ember számára Istennek Jézus Krisztusban való megtestesülése óta közvetlenül adott a lehetőség, hogy a végtelen szabadságot, Istent a Te személyes névmással szólítsa meg, és személyes istenkapcsolatában megérezze a végtelen szabadság előízét.

---

<sup>35</sup> BALTHASAR, H. U. V., *Mein Werk*, Durchblicke, Freiburg 1990, 92. Vö TD II/1, 183; TD II/2, 421; *Herrlichkeit*, III/1, 945-946.

<sup>36</sup> BALTHASAR, H. U. V., *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*. In: *Mysterium Salutis*, II., Einsiedeln, Zürich-Köln 1967, 15-45., 17.

# **Folia theologica**

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatóak a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter.

Megrendelhető:

**ÚJ EMBER-MÁRTON ÁRON KIADÓ,**  
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év  
Magyarországról: 400 Ft/év

GÁNÓCZI SÁNDOR

## Az ágostonos szeretetteológia méltatása és kritikája

### 1. BEVEZETÉS

Az a dogmatika, amely a nyugati kereszténységben a szeretet fogalmának alapvető jelentőséget tulajdonít, nagymértékben Szent Ágostonra vezethető vissza, nevezetesen az ő tanítására a háromságban egy Istenről. Azt a hitigazságot, hogy Isten szeretet, nem csak az elmélet szintjén tárgyalta, hanem lelkeségi gyakorlatában is átélte. Joggal látunk benne egy kimagasló keresztény misztikust. Amit átgondolt, azt meg is tapasztalta, nem utolsó sorban már megtérése folyamán. És amit elmélkedve és imádkozva megtapasztalt, azt újra meg újra át is gondolta. Ezt a kettős egységet hagyta örökségül egy évszázadokra kiterjedő hagyománynak, amely virágkorát a 6. és 7. század dogmatikai korszakaiban, főleg az Orange-i és a XI. Toledói Zsinatban, majd pedig a 12. századtól kezdve nagy középkori teológusok tanításában érte el. Petrus Lombardus, Szentviktori Richárd, Bonaventura mind Ágoston-tanítványok voltak. De még a keresztény arisztoteliista, Aquinói Tamás is, aki minden intellektualizmusa ellenére állandóan idézte Ágoston írásait. Az szintén fontos szellemtörténeti tény, hogy Luther Márton, aki pályafutását mint ágostonos remeteszerzetes kezdte, Ágoston nyomdokait követte, és hogy dogmatikájában Kálvin János ugyanígy járt el.

Emellett az is tény, hogy ennek a hosszú hagyománynak sohasem sikerült a szeretet fogalmát egyértelműen meghatározni. Szóhasználatában találkozunk mindazokkal a terminológiákkal, amelyekben a latin *amor*, *dilectio*, *amicitia* és *caritas* vagy mint szinonimák, vagy mint ellentétek jelennek meg. Előbb-utóbb az is nehézséget okozott, hogy nem mindig volt világos, milyen analógia értelmében lehet és kell a szeretet fogalmát az örökkévaló, lényegileg szellemi és mindenképp természet- és emberfeletti istenségre alkalmazni. Végül, ami a Szentháromságot illeti, nem egyeztek meg mindig Ágoston szellemi örökösei abban, hogy milyen értelemben „egy” és milyen módon „három személy” a szeretet Istene.

A mai teológiai kutatás természetesen nem elégedhet meg azzal, hogy ezt a szeretet-teológiát hűségesen továbbadja, avagy mint idegenvezető a középkori székesegyházakat magyarázatokkal lássa el. Hiszen két sajátosan modern szempontból kell foglalkoznia vele: a tudományos eszközökkel dolgozó szentírás-magyarázat és korunk filozófiai embertanának látószögéből.

Ágoston idejében még nem létezett szöveg- és hagyománykritikai egzegézis, úgy, hogy ő például nem kereste az ószövetségi héber szeretetfogalom, vagy akár az újszö-

vetségi *agapé* pontos meghatározását. Ezzel szemben napjainkban innen indul ki minden tudományosságra igényt tartó dogmatika. Mert számára a Szentírás nemcsak nagy általánosságban az elengedhetetlen irányadó norma, hanem a lényeges szövegek fogalomhasználatában is. Nem tudományos ezért az a teológia, amely nem gondolja át például, hogy mit jelent a héber *ahab*, vagyis az a szeretet, amely alapjában véve emberi, testiségben megnyilvánuló magatartás, és hogy milyen metaforák értelmében vihető át mégis Jahve emberszeretetére szintúgy, mint a hívő ember Jahve-szeretetére.

Ágoston mint zseniális gondolkodó tisztában volt a filozófiai beszédmód szerepével a rendszerező teológiában. Már csak azért is, mert fiatalságának jó részét bölcseleti tanulmányoknak szentelte. Főleg Platón és az újplatóni Plótinosz tanítása nyerte meg tetszését. Fejlődése folyamán ezeket a filozófusokat tartotta a keresztény hit előfutárainak. Senki sem csodálkozhat, ha az ágostoni szeretetteológiában lépten-nyomon ezek nyomaival, befolyásával találkozunk. Egyébként Hippo püspöke mint lelkipásztor joggal számolhatott azzal is, hogy a platóni-újplatóni nyelvezet jó eszközként szolgálhat kora szellemi elitje evangelizálásában. Bizonyos mértékben mi szintén hasonló helyzetben vagyunk. Számunkra sem lehet közömbös, milyen mai filozófiai embertanok teszik fő témájukká a szeretetet. Sokszor természetesen a platóni hagyománytól nagyon is eltérő módon. Nem kis mértékben kihatnak rájuk a természettudományos kutatás eredményei is, például a legújabb agy- illetve idegrendszer-kutatás vívmányai. Így napvilágra kerülnek a szerető magatartás olyan rugói és mozzanatai is, amelyek az ógörög és ágostonos szeretet-metafizikát a maga elvontságában – legalábbis számunkra – hasznos mértékben képesek kiegészíteni.

És még egy megjegyzés: ama egyszerre embertani és szentháromságtani meglátás, hogy „szeretet” és „személy” sok tekintetben korrelatív, azaz kölcsönös viszonyban álló tapasztalati valóságok, szintén csak egy mai filozófia és pszichológia keretében lett nyilvánvaló. Ágoston szemében még nem volt az. Az adott körülmények között nem is lehetett.

A mondottakból már kiérezhető, hogyan szeretném dolgozatom mondanivalóját beosztani. Először is méltatni fogom Ágostonnak, mint a szeretet teológiája nagy úttörőjének tanítását. Tisztelettel és hálával adózok neki, még akkor is, ha már itt is kritikus kérdéseket teszek fel. Azután két nagy középkori Ágoston-tanítványt, Szentviktori Richárdot és Bonaventurát fogom megszólaltatni, amennyiben ők sem haboztak az örökséget tisztázó és kiegészítő gondolatmenetekkel átfogalmazni. Aztán jön egy nagy ugrás a jelenkorba. Röviden összefoglalom a modern szentíráskutatás ama eredményeit, amelyek az ágostoni örökség irányában kérdésekre adnak alkalmat. Továbbá egy-két filozófiai meggondolást fogok hasonló céllal felhozni. Végül pedig néhány javaslatot szeretnék tenni egy korszerű szeretetteológia és talán szentháromságtan kidolgozására. Ez természetesen nagymértékben még a jövő zenéje.

## 2. ÁGOSTON

Nagy vonalakban érvényesnek tartom az ítéletet, miszerint Ágoston szeretet-teológiájának bibliai főforrása a Szent János-i hagyomány volt. Az, hogy sokhelyütt a szere-

tetet a platóni *eros* elmélete szerint fogalmazta meg, alig szól eme ítélet érvényessége ellen. Hiszen mint dogmatikus, a jánosi *agapé*-t, vagyis az Istentől jövő ajándékozó és önatadó szeretetet fejt ki, és mint misztikus, az *eros*-t, vagyis a felfelé törekvő, az örök jó birtoklását kereső magatartást írja le sokszor költői formában. Persze ez a két vágy nemegyszer keresztezi is egymást. Ne várjunk Hippo szent püspökétől olyan világos, racionális definíciókat, mint amelyeneket például Aquinói Tamásnál találunk.

## 2.1. Az Isten „*caritas*”

A Bibliát olvasva az egyházatya nem veszteget sok időt az ószövetségi könyvek elemzésére. Eltekintve a zsoltároktól mindenestre sokkal kevesebbet, mint a mai szentírásstudomány, amely nem tesz a két „szövetség” között minőségi különbséget. Ágostont már Krisztus-központúsága is arra készíti, hogy mindenekelőtt az Újszövetséget magyarázza, és onnan olvassa ki mondanivalóját. Így fordul előszeretettel János első leveléhez és a negyedik evangéliumhoz. Az előbbiben természetesen azt a mondatot, hogy Isten *agapé*, azaz *caritas* tartja a legfontosabbnak. Nem annyira lényeg-meghatározást és metafizikai felismerést mint történést lát benne, nevezetesen a Krisztus-eseményben megnyilatkozó valóságot. A kijelentés tartalma nem az, hogy van a világban a vágyódó szeretet mellett önatadó szeretet is, és hogy Istenre ez utóbbit kell analóg módon alkalmaznunk. Sokkal inkább arról van szó, hogy az Isten Fiának üdvösséget hozó megtestesülése olyan szeretetnek tudható be, amelyre egyedül Isten képes: „Isten szeretete” – olvassuk – „abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világba, hogy általa éljünk. (...) Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket (...). Elküldte Fiát” és „saját lelkéből adott nekünk” (1Jn 4,9-10 és 13). Csakis ő képes ilyen önatadó szeretetre a sok szempontból szeretetre nem méltó ember iránt. Ez a *caritas* teljes mértékben *gratia*, kegyelem. Nélküle mit sem ér az emberi akarat törekvése a jóra, az üdvösségre, mint Ágoston a pelagiánusok ellen fáradságosan hangsúlyozta.

Az egyetlen ember, aki isteni szeretettel szerette embertársait, Jézus volt. Őt követik emberi tökéletlenséggel mindazok, akik a jánosi felhívásnak: „szeressük egymást” eleget tesznek (1Jn 4,1). Ugyanakkor Jézus Krisztus emberi magatartása felderíti azt a viszonyt, amely az Atya és a Fiú között örök valóság, örök történet. Erről főleg a negyedik evangélium tesz tanúságot: az Atya szereti egyszülött Fiát (Jn 3,55; 10,17) és a Fiú szereti Atyját (Jn 14,31). És a Szentlélek? Igaz, hogy ő nemigen jelenik meg Ágoston írásaiban kifejezett módon, mint az isteni *caritas* alanya, azaz mint a két másik személlyel együtt szerető személy. Másrészt az egyházatya, aki a nikaia-konstantinápolyi hitvallás alapján áll, nem határolja le a Szentháromságot valamiféle szent kettőségre. Fenntartás nélkül írja: „Az a Háromság az egy Isten, aki örök *caritas*”.<sup>1</sup> És mert a háromságban egy Isten nemcsak az isteni Három egymás iránti befelé forduló szeretetében áll, hanem kifelé fordulva nem isteni világot is akar, azért történik teremtés. És pedig teremtés mint az isteni Három közös műve. „Mert az Atya és a Fiú a szeretet

<sup>1</sup> *De symb. ad. cat.* 5; PL 40.

által vannak összekötve, azért (...) működésük is elválaszthatatlan”.<sup>2</sup> Nevezhetjük tehát őket „együtműködő személyeknek”, „cooperantes personae”-nak.<sup>3</sup>

Mai, bibliai alapokra építő dogmatikusok méltán hiányolják ebben az összefüggésben a Szentlélek személyi jellegének pontosabb meghatározását, mint azt például a keleti, nevezetesen kappadókiai egyházatyák tették. Az igaz, hogy a János-evangélium előszeretettel beszél az Atya és a Fiú közötti viszonyról. Ez annyiban érthető, amennyiben ezekben a szövegekben Jézus hitvallásai és imádságai kerülnek kifejezésre. De máshol a Lélek azonos kapcsolatban mutatkozik az Atyával és a Fiúval, mindezekelőtt Jézus eme kijelentésében: „kérni fogom az Atyát, és ő más szószólót ad nektek: az igazság Lelkét, aki mindörökké veletek marad” (Jn 19,15 k).<sup>4</sup> Itt személyes jelleg illeti meg a Lelket, két okból is. Egyrészt mert Jézus önmagával hasonlítja össze, amikor a „másik szószólónak” nevezi, hiszen ő, Jézus, a Fiú volt földi életében az első szószóló. Másrészt a Lélek igazságot közvetít, abba vezet be, arra emlékeztet, azt tanítja (vö. Jn 15,26 k).

Felmerül a kérdés: Amennyiben nem járt téves úton az a teológiai fejlődés, amely – főleg a kappadókiai egyházatyák, Baszileiosz és a két Gergely hatása alatt – a három isteni alany egylényegűségét és egyenértékű személyi jellegét tette dogmává, kielégítő-e a Szentlélekről elsősorban tárgyi metaforákkal beszélni? Mármost Ágoston ezt teszi, mindenhol, ahol a Lelket az Atya és a Fiú közötti szeretet „kötelékének”, „vinculum”-jának<sup>5</sup> és ugyanakkor az embereknek szánt „adományának”, „donum”-jának<sup>6</sup> nevezi. Ne vegye senki ezt a kritikus megjegyzésemet teológiai fenségsértésnek. Hiszen már maga Ágoston is szükségét érezte egy helyreigazításnak. A következő idézet bizonyítja, hogy tudatában volt a Lélek eltárgyasítása veszélyének: „A Szentlélek úgy adatik, mint Isten adománya, hogy (ugyanakkor) önmagát adja, mint Isten”.<sup>7</sup>

## 2.2. Az Isten iránti „dilectio”

Forduljunk mármost Ágoston szeretet-teológiájának másik, inkább filozófiai összetevőjéhez. Itt a fő téma az ember Isten iránti szeretete az evangéliumi főparancs értelmében, de ugyanez az ember veleszületett Isten iránti vágyakozása értelmében is. Érdekes nyelvi megfigyelés: a vezérfogalom itt sokkal inkább *amor* vagy *dilectio*, mint *caritas*. Ez megfelel a görög bölcselet *eros* fogalmának, amelynek tudvalevőleg édeskevés köze van az erotikához. Az ideális jó utáni vágyakozást jelenti, amelynek nincs határa, azaz minden akadály ellenére egyre tovább és önmagán túl egyre feljebb hajtja a vágyakozót. Platón számára a legfelsőbb jó az istenség, aki ugyanakkor a lét és az egység teljessége is. Mint a lét teljessége, önmaga erejéből létezik, önmagában elégséges. Minden rajta kívül álló létezőtől és az ahhoz való viszonytól független. A „külső” események számára pusztán lényegtelen „járulékok”. Semmiképp sincs rájuk utal-

<sup>2</sup> *Tract. in Jo* 20,3; PL 35,1588.

<sup>3</sup> *Sermo* 71,16,26; PL 38,459; vö. *De Trin.* V,13; PL 42,920.

<sup>4</sup> A „parakletosz” szó értelme inkább „szószóló”, „ügyvéd”, „segítő”, mint „vigasztaló”. Vö. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 51963, 1226 k.

<sup>5</sup> *De fide et symb.* 9,19 k; PL 40,199 k; *De Trin.* V,5,7; PL 42,928.

<sup>6</sup> *De Trin.* XV,17,29; PL 42,1081 és 19,33-37; PL 42, 1083-1087; uo. proem.; PL 42,947.

<sup>7</sup> *De Trin.* XV,19,36; PL 42,1086; vö. *De fide et symb.* 9; PL 40,189.



va, inkább azok rá. A latinban kb. a *substantia* fogalom fejezi ki ezt a tényállást. A szó szoros értelmében vett „önálló” létezését jelenti, amelyet semmi más sem alapozhat és határozhat meg, de amely minden mást meg képes alapozni. Ágoston egyszerre látja Istenben a legfőbb jóságot és a legmagasabb szubsztanciát. Ennyiben platóninak mondható istenképe.

Másrészt: Plótinosz filozófiáját is követi, amennyiben az isteni Ősjót és Őslétet az Ősegynek is tekinti. Egyszerre számbeli és ontológiai egységről van szó. Nem pusztán arról, hogy csak egy Isten van, hanem arról is, hogy Isten egymagában létezik. Ezt a felfogást természetesen nem lehet összeegyeztetni a Szentháromság hitigazságával. Főleg nem a keleti egyházatyák tanításával, akik szerint Istenre a közösségi egység, a *koinonia* analógiáját lehet és kell alkalmazni. Azaz egy többséget magában foglaló egység hasonlatát.

Ágoston minden valószínűség szerint Plótinosz befolyása alatt beszél az istenség szubsztanciális egységéről, mielőtt még az Atya, a Fiú és a Szentlélek háromságáról szólna. Ennyiben egy sajátosan nyugati istentan egyik fő úttörőjének tekinthetjük.

Egy olyan istentannak, amely még Karl Barth-nál és Karl Rahner-nél is fellelhető, és amely szerint a három ún. „személy” valójában nem egyéb, mint az egy isteni szubsztancia vagy lényeg három különböző létezési módja.<sup>8</sup>

Hippo püspöke szemmel láthatóan birkózik a problémával: hogyan lehet az egység és a háromság szempontjait összeegyeztetni. Egyik megoldási kísérlete szerint az Atya személye azonos az isteni szubsztanciával és ő az isteni egység végső okozója.<sup>9</sup> Hogy ez a kísérlet mennyiben szerencsés, arról lehetne vitatkozni. Mindenesetre hozzájárul ahhoz, hogy az isteni Három gyökeresen az Atyára központosuljon, ami alkalmasint az arianizmus tanításához jut közel.

Van azonban egy határ, amelyen túl Ágoston a lehető leghatározottabban eltér a platóni és újplatóni tételektől. Platón szerint bár az Ősjó végtelenül szeretetreméltó és legfőbb tárgya az *eros*-nak, de ugyanakkor maga nem szeret. Nem szeret senkit, hiszen nem hajtja semmiféle *eros* a világ felé, hiszen kiteljesedéséhez nincs szüksége rá. Önmagában, egyedül teljes mértékben boldog. Ezzel szemben Ágoston arról az Istenről beszél, aki úgy szerette és szereti a világot, hogy egyszerűen Fiát adta és adja érte (vö. Jn 3,16) mind a keresztfán, mind pedig kegyelmi adományaiban. Ez persze agapé-szeretet és nem *eros*. Nem *amor*, nem birtoklást kereső *dilectio*. *Amor* és *dilectio* nagyon is alkalmasak az ember Isten iránti szeretetének kifejezésére, de Isten emberszeretetét találóbban mutatja ki a *caritas*. Arra a kérdésre, hogy vajon magában a Szentháromságban érvényre juthat-e egyszerre önátadó és vágyódó szeretet, később még visszatérek.

Most még csak azt a véleményemet szeretném megemlíteni, hogy Ágoston koncentrációja az egység gondolatára, szintúgy az isteni tökéletességre és végül az önmagát örökké szerető végtelen jóságra évszázadokig kihatott még az egyházi tanítóhivatal egyes nyilatkozataira is. Példa erre az 1860-ban tartott kölni provinciális zsinat, szintúgy, mint az 1870-ben megtartott I. Vatikáni Egyetemes Zsinat. A kölni szöveg szerint Isten „saját végtelen lényegét és önmagában nyugvó jóságát szereti”, úgy, hogy semmi se kötelezi arra, hogy a világot megteremtse. Ha mégis teremt, azt „ön-

<sup>8</sup> „Existenzweisen”, „Seinsweisen”.

<sup>9</sup> Vö. *De Trin.* VII,6,11; PL 42,943.

magában nyugvó jósága iránti szeretetből teszi”.<sup>10</sup> Egy szó sem esik arról, hogy a Teremtő előlegezett világszeretetből és kegyelemből teremt. Nem jut szóhoz Bonaventura sem, aki szerint Isten azért teremtett embereket, mert akarta, hogy azok vele együtt szeressenek, hogy önátadásában tevőlegesen részt vegyenek. Az I. Vaticanum pedig azt tanítja, hogy az egy igaz Isten „önmagában és önmagának hála, teljesen boldog”<sup>11</sup>, tehát nincs ráutalva arra, hogy boldogságához teremtmények járuljanak hozzá. Feltűnő módon a Szentháromság megemlítése az egész szövegben hiányzik. Így a gondolat is, hogy a három isteni személy kölcsönös szeretetének köszönhető a világ létezése, és hogy így a Szentháromság a voltaképpeni teremtője.

Hogy az I. Vaticanum szándékát helyesen értelmezzük, tudnunk kell, ki ellen fogalmazza meg tanítását. Hegel egyes követői ellen teszi, akik szerint Isten csak az által lesz egyáltalán Isten, hogy világot teremt. A teremtés tehát szükségszerű számára.

Marad a kérdés: Nem lehetett volna a tévtant más érvekkel is, mint az „önmagában nyugvó jóság” és az isteni önszeretet érveivel leküzdeni? Nem lett volna hatásosabb a Szentháromság kifelé forduló önátadásából kiindulni, vagyis a szentháromsági *caritas*-ból és nem pedig valamiféle magányos egy Isten *dilectio*-jából, amelynek tárgya nem más, mint önnön jósága? Nem lett volna-e ez jó alkalom az ágostoni szeretetteológia két összetevőjét közös nevezőre hozni?

### 3. SZENTVIKTORI RICHÁRD ÉS BONAVENTURA

#### 3.1. Richárd

Richárd, az 1173-ban elhunyt, Párizsban tanító, skót ágostonos szerzetes érdeme, hogy szabatos formában fogalmazta meg azt a felismerést, hogy Isten egymivolta többségben való egység. Ezért szeretete nem merülhet ki önszereteten, hanem kölcsönös önátadásban áll. Tehát nem helyes azt mondani, hogy Isten *amor* vagy *dilectio*. Csak az az állítás felel meg a valóságnak, hogy Isten *caritas*, és pedig *summa caritas*. Ez pedig feltételezi több szerető alany egymáshoz fordulását és önzetlen viszonyát.<sup>12</sup> Már ezért sem lehet Isten magányos Ősegy, mint Richárd mondja: nem ülhet „egyedül (...) felségének trónján”. Ha boldog, akkor boldogsága együttlétből fakad. Az isteni öröm osztott öröm.<sup>13</sup> Ugyanakkor az egymást egymásnak kölcsönösen ajándékozó isteni alanyok teljesen „egyenlők a hatalomban, a bölcsességben, a jóságban és a boldogságban”.<sup>14</sup>

Hogy azonban ez így történhessen, nem élhet Isten mintegy „édes kettesben”, hanem szükséges a harmadik, akit a másik kettő közösen szeret. Ha a *summa caritas* csak két személy között történne, szeretetük elfajulhatna, mint az emberek világában, egy

<sup>10</sup> A német szöveg lelőhelye: J. NEUNER–H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 81971, 305. szám, vö. 303-313.

<sup>11</sup> A latin eredeti a Denziger-Hünemann 3001-es száma alatt található.

<sup>12</sup> Lásd a szerző *De Trin.* III,2 című művét. Kritikai kiadás: G. SALET, *La Trinité*, Sources Chrétiennes 63, Paris 1959 (= *De Trin.*), III,2.

<sup>13</sup> Vö. uo. III,6.

<sup>14</sup> Uo. III,7.

én és egy te közös önzésévé. Ha azonban lényege az önjándékozás, akkor azt a kettőnek közösen kell megvalósítania, önmagán túllépve a harmadik felé. Ebben a történetben és csakis ebben „teljesedik be” a háromságban egy Isten.<sup>15</sup> Ha jól értettem Szentviktori Richárd idevágó értekezését, egy alapvető szinten mindegyik isteni alany a „harmadik” a másik kettő számára. Mindegyik egyszerre együttszeretett és együtt-szerető alany. Tökéletes kölcsönösség határozza meg létezésüket.

Richárd az ágostoni örökséget abban is kiegészíti, hogy a személy, *persona* fogalomról, amennyiben az analóg módon alkalmazható az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre, pontosabb meghatározást ad. A személy szerinte *existentia* a latin *ex-sistere* értelmében, amely annyit jelent, mint valamiből vagy valakiből kijönni, származni. Ámde a személy olyan módon „jön ki” valamiből vagy valakiből, *ex aliquo*, hogy sajátos és „átruházhatatlan” létezését nyer. Az ember ezek szerint annyiban személy, amennyiben egyéni létét másoknak köszönheti. Szülőknek, akiktől származik, testvéreknek, társaknak, barátoknak, akikkel együtt él. Csak így lesz azzá, ami végül is nem azonos velük, amit az „átruházhatatlan sajátosság” fogalma fejez ki. A mástóllevés és az önmagábanlevés kettőssége egyszerre jellemzi a személyt.

Mármost: nyilvánvaló, hogy ezt a definíciót különösebb nehézség nélkül át lehet vinni analóg módon a Fiúra és a Szentlélekre, amennyiben ők az Atyától származnak. De hogyan illik rá magára az Atyára, akit a hagyomány eredet nélküli eredetnek nevez? Ágoston is tanította, hogy az Atya senkitől sem kapja létét, hogy teljes mértékben önmagától, *ex sese* az, ami. Kezdet nélküli kezdet, eredet nélküli eredet.

Mármost szerintem Richárd személyfogalma forradalmi lehetőségeket hoz magával. Abban a pillanatban ugyanis, amelyben a Szentháromságot, például a kappadoki egyházatyák nyomdokaiban haladva, a teljes kölcsönösség elve szerint értelmezzük, akkor lehet úgy okoskodnunk, hogy mind a három személy, beleértve az Atyát is, egymásnak köszönik személyi létüket. Hiszen az Újszövetség alapján az Atya éppúgy nem létezik a Fiú fiúsága, mint a Fiú az Atya atyasága nélkül. És a Szentlélek lélekléte épp úgy elengedhetetlen az Atya és a Fiú létehez, mint az ő létehez az Atya és a Fiú. Egy kis merészséggel mondhatjuk, hogy mint „személyek” egymástól származnak, az egymáshoz való viszony teszi őket azzá, amik.

Sajnos Richárd nem fejt ki kielégítő mértékben személyfogalmának és a kölcsönösség elvének ezt a logikáját. Megmarad az ágostoni „atyaközpontúságnál” és a Szentlelket bizonyos mértékben ő is leértékeli. Csak két példát hozok fel. Az első elég bonyolult okoskodással próbálja bizonyítani, hogy a Lélek eltér az Atyától és a Fiútól abban, hogy már senkinek sem adja át az istenség teljességét. Azaz nem származik tőle negyedik isteni személy.<sup>16</sup> A másik példa: a Lélek különbözik a másik két személytől, amennyiben az ő szeretete irányukban nem *amor gratuitus*, hanem *amor debitus*, tehát nem spontán, ingyenes, grátisz szeretet, hanem „köteles” szeretet.<sup>17</sup> Kérdem: Hogyan egyeztethető össze effajta megkülönböztetés a *caritas* elvével, amely Istennél egybeesik a *gratia*-val? És mit jelent gyakorlatilag a „kötelező” szeretet? Talán a szabadság korlátozását? De akkor hol marad a három isteni személy egyenlőségének dogmája?

<sup>15</sup> Vö. uo. III,18.

<sup>16</sup> *De Trin.* VI,11.

<sup>17</sup> *De Trin.* V,16.

Látjuk, milyen nehéz feladat volt és marad a különböző emberi szeretettípusok analóg átvitele a Szentháromságra.

### 3.2. Bonaventura

Bonaventura legalábbis a következő ponton továbbjutott: számára az isteni szeretet mind az örökkévalóságban, mind az időben csakis *amor gratuitus*, mondhatnánk „kegyelem-szeretet” lehet. Ennek köszönhető, hogy Isten végtelenül szabad kommunikáció értelmében *egy* Isten. Spontán egyesül egymással minden kötelezettség nélkül az isteni Három. Így az egy Isten egysége egyedülállóan többesegység, *unum in pluribus*, azaz több egyesülő alany egysége, és ez az egység tökéletesebb, mint az *unum in uno*, vagyis az, amely csak egy, szám szerint *egy*, létezőben vagy személyben képes létezni.<sup>18</sup>

Modern emberek, akik számára a demokratikus gondolkozás szinte második természeté vált, akik következőleg a társadalmi pluralitást vagy akár egyházi szinten egy ökumenikus dialógust magas értéknek tekintik, méltán adózhatnak elismeréssel Bonaventura szeretetteológiája eme alapelvének. Bár ezt szentháromságtana keretében fejti ki, de úgy, hogy az egyben teremtésánát is meghatározza. Ugyanis meggyőződése, hogy a Teremtő a maga egészében vett Szentháromság, nem pedig csupán a mindenható Atya.<sup>19</sup> A teremtés tehát az isteni Három közös műve. Éspedig olyan mű, amely az Alkotó Közösség képére és hasonlatosságára van teremtve. Ezért hivatott minden teremtmény, mindenekelőtt az emberiség, arra, hogy a szentháromsági többesegység jegyében, tehát plurális egységben éljen és működjék.

Hasonló módon tartom fontosnak Bonaventura tanítását az ún. *rationes seminales*-ről.<sup>20</sup> Magyarra „magindítékok”-kal vagy „csíraerők”-kel lehetne lefordítani. Ezek természetes, anyagi és szellemi, létezők képességei, amelyeket a teremtő Szentháromság magok gyanánt vetett a világ termőtalajába, hogy ott a maguk törvényei szerint kibontakozzanak, nőjenek, mindig új lehetőségeket valósítsanak meg. Ma talán a természet kreativitását értenénk rajtuk. Ha mármost ezt a tételt összekötjük a folyamatos teremtés tételével, amely a szentháromsági többesegység evilági működésének tudható be és annak előképét<sup>21</sup> követi, akkor majdnem eljutunk a mai evolúcióteológia közvetlen közelébe. Talán egyik Ágoston-tanítvány sem kötötte össze ilyen szorosan és ilyen „modernül” a Szentháromság és a teremtés dogmáját.

Ugyanakkor a nagy franciskánus egy jottányit sem hagy el a három isteni személy örökkévaló kölcsönösségi viszonyából. Lényegében átveszi a kappadókiai egyházatyák gondolatát, miszerint a személyek egymásban laknak és egymásba hatolnak. Ezt a történést nevezték görögül *perichoresis*-nek. Bonaventura a latin *circumincessio*-val adja vissza.<sup>22</sup> *Perichoresis* nagyon szemléletes kifejezés. A *choreo* igéből és a *peri* prepozícióból tevődik össze. Az előbbi annyit jelent, mint együttesben, kórusban táncolni.

<sup>18</sup> *De myst. Trin.* q 2, a 2, f 6; Quaracchi (= Q) V,646.

<sup>19</sup> „Trinitas fabricatrix”: *Brevil.* II,12; Q V,230.

<sup>20</sup> *Vö. Itinerarium mentis* I,9,11 és 14; Q 218 és 299.

<sup>21</sup> *Vö.* az ágostonos „vestigia Trinitatis” fogalmat: *Itinerarium mentis*, II,4-7; Q 300-301.

<sup>22</sup> Lásd *Itinerarium mentis* VI,2k; Q V,311.

Az utóbbi jelentése: „körül”, „körbe”. Az összetett főnév jelentése tehát körülbelül annyi, mint „körtánc”. Szembeszökő a metafora értelme: az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem hasonlítanak valami mozdulatlanul ülésező triumviratukhoz, hanem táncosokhoz, akik kéz a kézben mozognak, hol körbe-körbe, hol pedig egymás felé lépve. Ilyen dinamikus az együttlétük. Másrészt a metafora nemcsak arra utal, hogy a három személy jól érzi magát együtt, hiszen szeretik egymást, hanem közvetve arra is, hogy mozgásuk kifelé nyitott, teremtő mozgás. Osztott és közösen alkotó szinergia.

Eszembe jut itt az indiai Siva istenség képe, aki egyedül táncol, és tánca energiájával hol teremt, hol pedig rombolja a világot. A keresztény hit Szentháromságának körtánca már azért is más, mert többesegység jellemzi és csakis építő tevékenységet fejt ki. Hogy mindez nem csupán az isteni *caritas*, hanem bizonyos mértékben isteni *dilectio* jegyében is történik, arra a bonaventurái *cointimitas* kifejezés utal. A világ eszerint három egymást szerető és kereső alany intimitásának köszönheti létét.

Legyen elég ennyi az ágostonos szereteteológia két nagy továbbfejlesztőjéről. Richárd és Bonaventura sok mindent átvettek Ágostontól, de ugyanakkor hallgatóságos kritikával is illették. Így tudták örökségüket gazdagabbá és világosabbá tenni. Azt, amit Szentviktori mester az önátadó szeretetről és ebben a harmadik alany szerepéről, szintúgy a személyről, mint *ex-sistentia*-ról írt, és ahogy Bonaventura a teremtő Szentháromság tételét kidolgozta, azt minden bizonnyal szellemtörténeti haladásként könyvelhetjük el.

A következőkben ezt a teológiai hagyományt először is a modern szentírás-tudomány mércéivel szeretném mérni, azután pedig a modern filozófia szeretet-fenomenológiája megvilágításában újra átolvasni.

## 4. A SZERETET BIBLIAI VÁLTOZATAI

### 4.1. Az Ószövetség

„Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben” (Kiv 20,4). Ez a parancs tudvalevőleg az istentiszteletre vonatkozik, és a bálványimádást veti el. Ha valaki mindennemű képi kifejezésmód elítéléseként értelmezné, szak tudás hiányáról és felületességről tenne tanúságot. Nem venné tekintetbe a tény, hogy a zsidó Biblia csakis képes beszéddel és metaforákkal tud Jahvéről beszélni. Főleg olyanokkal, amelyek az emberi magatartásból indulnak ki. Mintha a meglátás, hogy Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert, bizonyos mértékben, főleg a nyelvi vonalon, visszafordítható lenne. A Biblia szerzői Istent nagyon is emberi képek és hasonlatok szerint írják le. Ez vonatkozik persze az isteni szeretetre is, amelyet majdnem mindig az *ahab* igével és az *ahaba* főnévvel fejeznek ki.

Mi az *ahaba*? Spontán fakadó érzelem, amely önátadásra készítet.<sup>23</sup> Természetes. E világi. Egyszerre testi és szellemi. Megvalósulási helye elsősorban a család. Férj és feleség, szülő és gyermek, testvérek, jó barátok és honfitársak között jön létre. Nagy-

<sup>23</sup> Lásd G. Quell, *agapao / agapé*, ThWNT I,21. A következőre vonatkozólag 22-35.

mértékben szenvedélyekkel jár, ugyanakkor a megértés, a másik személy tisztelete és nagy tettekészség jellemzi. Ilyen szeretetet mernek a szentírók Jahvénak is tulajdonítani.

Fontos még megemlíteni, hogy az Ószövetség görög fordítása, a Septuaginta az *ahab* igét rendszeresen *agapân*-ra fordítja, még akkor is, amikor nem személyekről, hanem szeretett dolgokról van szó. És azért, mert *ahaba* egyszerre önátadó és vágyódó, ajándékozó és birtoklást kereső szeretetet jelent, nincs szükség a görög megkülönböztetésre *eros*, *agapé* és *philia* között. Sem a profán, sem pedig a vallási élet szintjén. Szerintem ez a nyelvileg egységesített, de tartalmilag nagyon is sokrétű szeretetfogalom egyáltalán nem közömbös a kinyilatkoztatás szempontjából. Mindenesetre kimutatja azt a különbséget, amely a bibliai és a platóni, illetve újplatóni filozófia között fennáll. Emitt uralkodik az égi örök jó iránti, felfelé törekvő *eros*, amott a szeretet minden fajtáját magában foglaló szintetizáló *agapé*.

Ez persze profán, evilági és mindennapi következményekkel is jár. A zsidó gondolkodás például minden nehézség nélkül megbarátkozik a paradoxonnal, hogy ez a spontán módon fakadó érzelem ugyanakkor jogi előírás tárgya is legyen. Például egy főparancsolaté (vö. Lev 19,18, Mt 22,40). Ennek az az oka, hogy *ahaba* nem merő érzelem, hanem ugyanakkor a szociális együttélés normája is. Úgyszólván egy átérzésre szánt norma, amelynek keretében maga a törvény is szeretet tárgya lehet. Ebben az összefüggésben az igazságosság a főparancsolat egyik összetevője. Hiszen nem szereti embertársát az, aki csak érzelmileg kedveli, de nem adja meg neki a magát.

Ami mármost a kimondottan teológiai tematikát illeti, ott is szembeszökő a különbség a platóni és a bibliai istenség között. Míg az előbbi a végtelenül szeretetreméltó, de nem szerető Ósjónak felel meg, ez utóbbi a népet szenvedélyesen szerető Jahve imádására és követésére hív fel.

Jahve szerető jóság. A régebbi források szerint főleg választott népét szereti (Mal 1,2). Mint apa vagy az anya a gyermekét. Jeremiás hangsúlyozza: örök szeretettel viszonyul Isten Izraelhez (Jer 31,3). És a Második Törvénykönyv így alapozza meg a tanítást, amely mindenfajta isteni érdekeltséget a nép irányában kizár: „Nem azért hajolt le hozzátok és választott ki benneteket az Úr, mert (...) fölötté álltok az összes népnek, hiszen a legkisebb vagytok minden nép között, hanem mert szeretett benneteket” (MTörv 7,7). Arra a kinyilatkoztatásra, hogy Jahve Izraelen kívül más népekhez is így viszonyul, hogy emberszeretete egyetemes, várni kell az Újszövetségre.<sup>24</sup> De már az a meglátás is csak a zsidó Biblia későbbi írásaiban jelentkezik, hogy egyénekhez fordul megkülönböztetett szeretettel.

Ebből a megfontolásból következett természetesen az istenszeretés etikája is. A szeretett nép szeresse Istenét. Ilyen értelemben tegyen eleget az általa kezdeményezett, kegyelemajándékként adott szövetségnek (vö. MTörv 10,12; 11,13 és 22; 19,9).

Felmerül a kérdés: Mennyiben felel meg az ágostoni szeretetteológia ennek az ószövetségi normának és mennyiben nem? Megfelel neki annyiban, amennyiben az Ágoston által követett Szent János-i hagyomány mélyen az *ahaba*-teológiában gyökeresik. Eszerint a szeretetviszony kezdeményezője Isten. Ő szeret „először”, az ember csak „viszonszeretetre” képes. Amellett a felebaráti szeretet is kegyelemadomány.

---

<sup>24</sup> Lásd uo. Quell 34. Kivételnek számítanak kijelentések, mint pl. Iz 56,6 k, ahol az „idegenek” csatlakozásáról van szó.

Mindez megfelel az ószövetségi szövetséggondolatnak. Ugyanígy a főparancsolatnak is. Abban természetesen és jogosan különbözik Ágoston tanítása az Ószövetségtől, hogy a megtestesülés, a Krisztus-esemény és a Szentháromság jegyében áll, és az ezekben megnyilatkozó isteni szeretetet kiterjeszti Izraelen túl az egész világra.

De van egy másik különbség is, amely nem magyarázható meg egyszerűen a kinyilatkoztatás előrehaladásával. Gondolok elsősorban a platóni istenkép felvételére, amennyiben az egy ideális, a világtól távol álló Ósjó gondolatára alapszik és metafizikai gondolatmenetekben talál kifejezést. Az igaz, hogy a zsidó Biblia Istene lényegében transzcendens, de ugyanakkor minden ismert tevékenysége evilági, immanens. Egy konkrét nép történelmében működik, szövetséget ajándékoz neki, gondját viseli. Nem csupán végtelen szeretetreméltó Ósjó, akihez lelkek hivatottak felemelkedni. A bibliai szeretet nem pusztán lelki magatartás, hanem az egész embert illeti. Az élőlényt, a hús-vér embert, a nemi kettősség által meghatározott, a dolgozó, vágyódó, örömet és ürmöt ismerő, szenvedő és halandó létezőt.

Ezzel a fenntartással lehet hasonló vonásokat találni az ágostoni vallásosság és az ószövetségi lelkiség között. Mindkettő ismeri ugyanis a vágyódó, birtokolni kívánó, a féltékenységgel menő szenvedélyt. Gondoljunk csak Ozeás metaforájára: Jahve úgy ragaszkodik tévelygő népéhez, mint a próféta egy hűtlen, házasságtörő asszonyhoz. Így szól az Úr Ozeáshoz: „Menj el újra, és szeress egy olyan asszonyt, aki, bár férje szereti, mégis házasságot tör; hasonló módon szereti az Úr is Izrael fiait” (Oz 3,1). Nem analóg-e ehhez a jánosi mondat: „Úgy szerette Isten” ezt a bűnös világot, „hogy egyszülött Fiát adta oda” érte, „hogy el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16)? Ágoston is gyakran beszél az Úr üdvözítő akarataról, amelynek megnyilvánulásaihoz a szenvedésre kész szenvedély is hozzátartozik. Mondhatjuk: mindhárom hagyomány szerint van vágyakozás Istenben, vágy a világ üdvözülése után minden bűnössége ellenére.

Abban biztosan nagymértékben megegyezik Ágoston a zsidó Bibliával, hogy költői szavakkal ad kifejezést misztikus istenkeresésének. Imái erősen emlékeztetnek a Zsoltárok és az Énekek énekének szerzőire, akik a szerelmesek szavaival öntik formába az ember vágyakozó fohászait.

Amit viszont Ágoston mint filozófus ír az Örökkévaló önszeretetéről, és amit a Kölni Zsinat Isten „önmagában nyugvó jósága” iránti szeretetének nevez, nem felel meg az ószövetségi istenképnek. Jahvé mint a világ felé öröktől fogva megnyíló, másságot szerető és teremtő Isten jelenik meg.

## 4.2. Az Újszövetség

A megtestesülés eseménye még világosabbá teszi ezt az istenképet. A történelmi Jézus saját magatartásával mutatta meg, milyen emberszeretetre képes a Teremtő. Jézus teológiája persze mindenekelőtt gyakorlat, praxis. Minden erkölcsi követelmény alapjaként élte a közel levő embertárs (amire a magyar „felebarát” szó nagyon is gyenge) iránti tevékeny jóságot. A szegények, a betegek, a nők, a gyermekek, sőt az ellenség iránti szeretetet, anélkül, hogy viszontszeretetet követelt volna. Jézus számára ismeretlen fogalom ama „amor debitus”, vagyis „adósságként visszaadott szeretet”, amelyről olyan mesterkélt módon beszélt Szentviktori Richárd. Wolfhardt Pannen-

bergnek igaza van, mikor kijelenti, hogy Jézus tetteit egy bizonyos „perszonalizmus” megnyilatkozásainak tekinthetjük. Ugyanis az általa közvetített isteni szeretet ezentúl már nem elsősorban a nép kollektívuma felé fordul, hanem inkább személyek felé. És pedig főleg olyan személyek felé, akiket az akkori zsidó társadalom nem értékelt sokra. Az előbb említettek mellett még a koldusokat, a prostituáltakat, az idegeneket és az ún. vámosokat kell megemlíteni.

Szerintem ma helyénvaló a nők helyzetét külön kiemelni. Nem egy tekintetben diszkriminálták őket. Például az írástudók, a rabbik nem engedték meg nekik, hogy a Tórát tanulmányozzák és még kevésbé, hogy annak magyarázatáról vitatkozzanak: A nő ne üsse be orrát a teológiába! Ha egy asszony házasságot tört, valóságos pogrom várt rá, különös bírósági eljárás nélkül rögtönzött megköveztetés. A férfi hűtlenségére nem járt ki büntetés, hiszen alapjában véve – legalábbis elvben – több nőt is elvehetett. Jézus tehát a társadalmi ár ellen úszott, amikor – mint a modern szentírásstudomány kimutatta – nőket is befogadott tanítványai közé. Másrészt határozottan fellépett az ellen, hogy bűnbeesett asszonyokat halállal büntessenek. Ismert ez a jézusi szó, amely a nők emancipációjának, egyenjogúsításának meghirdetése felé irányul: „Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek”, férfiak közül (Jn 8,7). A női bűn nem súlyosabb tehát, mint a férfibűn. Ezen a téren is egyenlőek a nemek. Mindkettő egyaránt számíthat megbocsátásra, építő önkritika lehetőségére. A jézusi emancipációnak tudvalévőleg még megvannak a nyomai Pál apostolnál is (pl. Róm 16,1-16; 1Kor 11,5 k; Gal 5,28: „nincs többé ... rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő”). De sajnos már a 2. század végétől egyre inkább feledésbe merült. Ma méltán ismerjük el forradalmi jellegét. De már az is megfelel végeredményben a mai ideálnak, hogy a Teremtés könyve szerint Isten az embert, mint férfit és nőt alkotta meg saját képére és hasonlóságára, úgyhogy ellenkezik akaratával az, aki az istenképmasságot kisajátítja a férfi javára.

Számos más példát lehetne felhozni arra, miként szerzett a Názáreti érvényt annak, amit ma „emberi jogoknak” nevezünk, és amelyek nélkül sem társadalmi, sem egyházi együttélés nem lehetséges. Egyetemes koegzisztencia és béke szintén nem. Ebből a szempontból fontos, hogy az a főparancs, amelynek tárgya a héber „ahaba”, azaz röviden az isten-emberi szeretet, amely egyszerre és elválaszthatatlanul fordul Isten és az embertárs felé, kimondottan jogi következményekkel is jár. Jogtipró szeretetet ellentmondás lenne. Így ítéli el Jézus végeredményben mindazt a faji, etnikai, nacionalista, ideológiai talajból táplálkozó önimádást illetve gyűlöletet, amely sajnos korunkat továbbra is jellemzi.

Ismert dolog, hogy a Názáreti nacionalista kortársai hajlottak arra, hogy a Lev 19,18-ban megfogalmazott felhívást a saját szájuk szerint magyarázzák. Ott az áll: „Ne légy bosszúálló és ne gyűlölkj néped fiaival”. Egyes hazafiak átfogalmazták: „Szeresd (honfitárs-hitsorsos) felebarátodat és gyűlöld ellenségedet”. Máté (4,43) egy ilyen értelmezést idéz, és az ellen fogalmazza meg a jézusi tiltakozást: „Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket és imádkozzatok üldözőitekért. Így lesztek fiaii mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is”. Hozzátehetette volna joggal: Isten is és küldöttje is gyakorolják az ellenségszeretetet szintúgy, mint a



megbocsátást (vö. Lk 23,34). Mindez beletartozik az újszövetségi főparancs összefüggésébe (vö. Mk 12,29-32; Mt 22,40).<sup>25</sup>

Kérdés: Szabad-e az ezekben a szövegekben szereplő *agapé*-t élesen elválasztani az *eros*-tól? Szerintem nem. Annyiban nem, amennyiben az önszeretet analógiában áll az embertárs iránti és annak javát kereső szeretettel. Arról van szó, hogy a más ember önmegvalósulása után éppúgy vágyódjunk, mint magunk önmegvalósulása után. Hát példa erre a magatartásra az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd (Lk 10,29-36). Abban fellép egy idegen, aki megbabolazza siető *eros*-át – miközben a levita önző módon továbbsiet –, és a szenvedő áldozat segítség utáni vágyára válaszol. Így lép közel ahhoz, aki a közelében hever. Ezt az egyszerre aktív és passzív közelséget, a közeljövő és a közelfekvő személyét fejezi ki a görög *plesion* szó. A „felebarát” szó nem tartalmaz ilyenfajta jelentést. Azt, hogy itt nem csupán önátadás, önfeláldozás mutatkozik, hanem egy olyan vágyakozó szeretet is, amely összekapcsolja a szeretett ént a szeretett mással. Így járulnak hozzá az *agapé*, azaz az ajándékozó szeretet konkrét, sokoldalú, gazdagságához. Ami a szamaritánus motívumát illeti, az joggal lett az egyházatyák szemében Krisztus, a Megváltó előképe. Másrészt pedig a *plesion* fogalma alkalmas arra, hogy utaljon arra a hármasesegységre, amely egybefogja az Isten, az embertárs és a saját önkiteljesedés iránti szeretetet.

Mielőtt erre a gondolatmenetre a modern embertan keretében visszatérnék, röviden még Pál apostol szereteteológiájáról kell szólnom. Érdekes módon itt alig esik szó az ember Isten iránti szeretetéről.<sup>26</sup> Az egész elmélet központja az Isten üdvöt hozó szeretete az ember iránt, ahogy az Krisztus a kereszthalálig menő önátadásában és a Szentlélek mindennapos adományaiban nyilatkozik meg. Ily módon az isteni *agapé* az Atya, a Fiú és a Szentlélek közös működését, szinergiáját helyezi előtérbe és nem a csupán „személyek” egymáshoz való „benső” viszonyát. A tanítás lényege: az üdvtörténeti *agapé* azonos az isteni Három evilági tevékenységével. Ez a szeretet pedig szenvedő szeretet. Teljesen Jézus kereszthalála jegyében áll. Erről mindenekelőtt a Rómaiakhoz írt levél 5. és 8. fejezete tesz tanúságot.

Röviden összefoglalom e két fejezet tartalmát. Az isteni *agapé* tárgya az emberiség. A hitre ugyan kész, de ugyanakkor a bűn és a halál törvényének (8,2) és mindenfajta szenvedésnek alávetett (8,18 és 35 k) emberi közösség. Ez ellen a „törvényszerűség” ellen fordult az isteni *agapé*-ből fakadó kegyelem, mikoris Krisztus akkor halt meg értünk, „amikor még bűnösök voltunk” (5,8). Krisztus felszabadító tevékenységét úgy kezdte, hogy „a bűnös testhez hasonló” formában élt (8,3). Ezért is szenvedett (8,18). Ilyen módon hozta létre azt a viszonyt, amelyben a hívők a Fiú testvérei (8,29) és „társörökösei” (8,17) lehetnek.

Mit örökölnek? Mindenekelőtt a halál feletti győzelmet, a feltámadást (8,11 és 34), amely a Szentlélek műve (8,11). Ugyanakkor a Lélek fogadott fiúságunk teremtője is. Az ő hathatós sugalmazása tesz képessé és készlet arra, hogy Istent *Abba*-nak becézzük (8,9-11 és 14-16). Aztán meg közben is jár értünk (8,16 és 26). Végül általa árad ki szívünkbe az isteni *agapé* (5,5).

Mindenütt működik. Működése nem áll meg az emberi nem határain. Kiterjed még az anyagi teremtményekre is (8,19 és 26), a kozmoszra. Abban is ébreszti szünte-

<sup>25</sup> Vö. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK II/1., Zürich-Neukirchen/Vluyn 31992, 309 k.

<sup>26</sup> Így pl. Róm 8,28, ahol azonban az emberi magatartás az isteni választás függvényeként jelenik meg.

lenül a felszabadulás utáni vágyakozást. Hiszen az emberi bűn rabságban tartja: a természet a maga egészében „sóvárogva” várja a neki szánt szabadságot (8,19-21). Egy környezetvédelmi szempontból fontos gondolat! Az ember és a kozmosz szolidáris módon lesz tárgya Krisztusban a krisztusi *agapé*-nak, amelyből senki sem „ragadhat ki” bennünket (8,35 és 37). Sem a halál, sem pedig a bűn hatalma.

Az 1. Korintusi levél szerint az *agapé*, mint emberi, erkölcsi magatartás először is építő jellegével tűnik ki (8,1). Mint ilyen örökíti meg azt az Örökkévaló: nem múlik el soha. Örök tevékenysége nem utolsósorban abban áll, hogy képessé teszi a hívőt Isten színéről színre való szemlélésére (13,12).

Eddig az Újszövetség. Szembesítésük mármost az ágostonos szeretetteológiát a jézusi és a Szent Pál-i normával is.

Jézusnál a szeretet minden fajtája nagyon konkrét. A szinoptikus evangéliumok tükrében nem kerül a hangsúly olyan mértékben, mint a jánosi hagyományban az Atya és a Fiú kölcsönös viszonyára. Inkább az ember és ember közöttire. Azt inspirálja az Isten iránti, az egész ember személyét átható, szolgálatra kész szeretet. Maga Jézus lépten-nyomon emberszeretetet gyakorol: gyógyít, segít, táplál, elnyomottakat vesz védelmébe, igazságtalan egyenlőtlenségek ellen foglal állást. Tevékenysége a közel jövő Isten országának hirdetése mellett, és mint annak szerves része, egyszerre terápiai, szociális és univerzális jellegű.

Mindez alkalmasint kritikát jelenthet az ágostonos égrenézés irányában. Ami a jézusi egyetemességet illeti, amely az ellenségszeretetet is magában foglalja, az szöges ellentéte ama isteni magatartásnak, amely Ágoston szerint csak egy kisebbség számára vezet üdvösségre. A többség elkárhozik. A kárhozottak tömege nagyobb, mint a választottaké. Joggal kérdezzük, hogyan lehet ezt a pesszimizmust és ezt a leszűkített *caritas*-t a Jézus által gyakorolt és hirdetett egyetemességgel összeegyeztetni.

Kérdéses az is, hogyan lehet a jézusi evangéliumból az ún. „eredeti” és a nemzés révén „áteredő” bűn elméletét levezetni. A kollektív büntetésnek effajta elképzelését, amely még a keresztség nélkül elhunyt csecsemőket sem kíméli meg, a mai szentírástudomány szerint képtelenség az evangéliumból és Szent Pál leveleiből minden további nélkül kiolvasni. És még egyet: szerintem a jézusi norma annyiban is kritikához vezethet, amennyiben nem engedi elválasztani egymástól az isten-, az embertárs- és az önszeretetet. Szintűgy nem az *eros*-t és az *agapé*-t.

Ami a Szent Pál-i írásokat különösképpen illeti, azokban az egyetemes és a személyek felé irányuló megnyílás, bár más fogalmi formában, de épp oly erővel kerül kifejezésre, mint az evangéliumokban. Szerintem Ágoston mindkét ponton lemarad. Nem beszél éppolyan világosan az isteni *caritas* és *dilectio* univerzalizmusáról, de perszonalizmusáról sem. Ennek oka talán a bűn hatalmának túlértékelése. Pál a Szentháromság dogmájának éppúgy előfutárja, mint a jánosi írások szerzője. De Ágostontól, aki már a kialakult dogmát képviseli, abban talán eltér, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetét majdnem mindig evilági működésében mutatja be. Ebben a Szentléleknek sokkal döntőbb és sokkal „személyibb” szerep jut ki, mint Ágostonnál, aki őt főként az Atya és a Fiú közötti „kapocsnak”, *vinculum caritatis*-nak, és az Isten embereknek adott adományának, *donum*-jának nevezi.

Legyen elég ennyi az ágostoni szeretetteológia egybevetéséről a bibliai kinyilatkoztatással. Mivel számunkra minden zsenialitása és gondolati mélysége ellenére nem

Ágoston, hanem a Szentírás a végső kritérium, jogosnak tekinthető ez a kísérlet. Ami még hátravan, az ennek az 5. századtól egészen a 19. századig, sőt napjainkig nagyon is befolyásos gondolkodásnak a szembevetése azzal, amit a modern filozófiai és természettudományos embertanok a szeretet jelenségéről és magatartásáról mondanak.

## 5. ÁGOSTONI ÉS MODERN EMBERTAN

Hippo szent püspöke annyiban eleget tett a rendszerező teológus hivatásának, hogy a keresztény hitet kora nagy szellemi áramlatai figyelembevételével kereste megfogalmazni. Így esett választása a platóni és újplatóni filozófiára. Ugyanakkor tudatában volt annak, hogy a Biblia elengedhetetlen forrása a keresztény azonosságnak. Persze a Bibliát ő más módon magyarázta, mint a mai szentírástudomány. Például az ún. „lelki” értelmet keresve az allegorizálás útján, amely nagy teret engedett az egyéni meglátásnak és a költői szabadságnak.

Korunk tudományos teológiája szintén keresi azt a filozófiai nyelvezetet, amely a mai ember élettapasztalatának megfelel, de ugyanakkor figyelmes mindarra is – és ez egy novum! –, ami természettudományos emberkutatás eredménye. Arról, hogy egy az 5. században kialakult szereteteológiát ezekkel a modern teóriákkal lépésről lépésre egybevevünk, itt természetesen nem lehet szó. Csak néhány, a további kutatás számára iránymutató szempontot, illetve lehetőséget vázolhatunk fel.

Ami a filozófiát illeti, ma mindenesetre elesik a metafizikai meggondolás, miszerint Isten mint transzcendens szubsztancia szeret. Azaz mint „önmagában nyugvó jóság”, amely öröktől fogva és eltekintve a világ létezésétől önmagát szerető és így végtelenül boldog.

A modern gondolkodás ezzel szemben gyökeresen emberközpontú. Ha az Isten témát érinti, csakis az emberi öntapasztalás vallási dimenziójában teszi. Elvárja, hogy maga a teológia is az antropológiából induljon ki és Istenre alkalmazott analógiáit azal alapozza meg, amit mindennapi egzisztenciánkban megélünk. Ez a nyelvezeti alapállás nagyjából megfelel annak a metaforikus beszédmódnak, amelyet már a Biblia is használt. Az ószövetségi szentírók istenképüket az ember „képére és hasonlatosságára” dolgozták ki. Nevezetesen az érző, gondolkozó, beszélő, hívó, küldő, követelő, gondviselő, ítélő, a szeretetben kitartó, a közösségért magas szinten felelős személy „képére és hasonlatosságára”. Hasonló módon jártak el az Újszövetség szerzői is, amikor az atya, a fiú és a lélek metaforáival írták le Istent. Ugyanakkor mind a két szövegségben döntő jelentőségű a tudat, hogy Isten nem ember, hogy lényegében más, mint az ember, hogy az analógia és a metafora csupán tulajdonságait képes kifejezni.

A modern filozófiák között főleg az egzisztenciafilozófia (Heidegger, Marcel), a perszonalizmus (Buber, Ebner), a processusfilozófia (Whitehead) és a struktúrafilozófia (Rombach) érintik az Isten-témát. Nagy vonalakban két szinten foglalkoznak vele. Az egyik előszeretettel alkalmazza a személyanalógiát, főleg egy bizonyos ÉN-TE-viszony keretében. A másik az istenséget inkább egy eseményhez, egy történéshez, egy folyamathoz, vagy akár egy „milieu”-höz hasonlítja. Szerintem mindkettőnek megvan az előnye, és bizonyos fenntartással mindkettő összeegyeztethető bibliai meglátásokkal. Az előbbi az Isten-gondolatban a dialógus szempontját emeli ki, az

utóbbi a személyfeletti transzcendencia és a kozmikus dinamika szempontját. Mindkettőnek megvan a bibliai megfelelője. Ami előadásom témáját illeti, az egyik az emberek közötti szeretet kommunikatív és közösséget teremtő jellegét viszi át az istenségre, a másik a szeretet mindent átható és éltető hatásosságát. Mindezek a szempontok nem állnak távol attól, amit a jánosi és a páli forrásokban, sőt nem egy ágostoni írásban is olvashatunk. Úgy néz ki tehát, hogy a modern filozófia jelentős része képes a keresztény hagyomány lényeges pontjait új formában és a lényeg eltorzítása nélkül kifejezésre juttatni.

Napjainkban azonban nemcsak a filozófia tárgyal a szeretetről, hanem az experimentális pszichológia, a szexológia, a szociológia, szintúgy legújabban az agyfiziológia és a neurológia is. Ezek a tudományok sajátosan újkori jelenségek. Szent Ágoston idejében nem léteztek. Úgyhogy amikor a teológus még ma is pl. Ágoston „lélektani” szentháromság-teóriájáról beszél, tudnia kell, hogy annak édeskevés köze van a mai tudományos pszichológia eredményeihez. Az az elképzelés, hogy az egyén önmagában három szellemi tevékenység: az emlékezés, a gondolkodás és az akarat egymásra hatása útján valósítja meg benső egységét, és hogy ez a három tényező analóg módon átvihető az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre<sup>27</sup>, az a mai tudományos embertan szemében naiv és teljesen túlhaladott elképzelés. Szintúgy az a gondolat, hogy az egyén önmagában véve felosztható a szerető alany, a szeretett tárgy és a szeretés folyamata háromságára.<sup>28</sup> Az, hogy Hippo szent püspöke az effajta minta szerint kigondolt egyéni önszeretetet próbálta a Szentháromság analógiájává tenni, ma az átlagos pszichológus aligha tudja meggyőzni.

Egy ponton azonban mégis felfedezhető egy rokon vonás az ágostonos hagyomány és a mai tudományos lélektan között. Értem ezen a többesegység gondolatát, amellyel főleg Richárdnál és Bonaventuránál találkoztunk. Az ember szintjén tudományosan igazolható tény, hogy minden én öntudatosítása folyamatában más énekre van utalva. Úgyszintén az ennek megfelelő személyek közötti kommunikációra és a mindig újat hozó interakcióra. Így jön létre a közösség minden fajtája: a család, a baráti kör, az egyesület, a társadalom, a szerzet, a demokratikus államforma, az egyesült Európa. A többesegység gondolata a tudományos lélektanban megalapozott, az emberi szeretet jelenségének megfelel, és így ma is alkalmazható az isteni hármasegység – amelynek persze semmi köze a matematikához – analóg megvilágítására.

A kappadókiai egyházatyák nem féltek attól, hogy veszélyes lehet a kifejezés: Isten közösség, „koinonia”. Az ágostonos teológusok egy része hozzátette: Isten azért közösség, mert szerető alanyok örök többesegysége.

Ebben az összefüggésben fedeztem fel kutatásaim folyamán, hogy Szentviktori Richárd és korunk egyik nagy ateista filozófusa, Jean-Paul Sartre között gondolati rokonság észlelhető. Mindkettő kiemeli ugyanis a „harmadik” döntő jelentőségét egy közösség kialakulásában.<sup>29</sup> Az én-te viszony önmagában véve nem elég. Kell a kettő közös érdeklődése, megnyílása és odafordulása egy harmadikhoz, hogy szellemileg kiérett, szociológiailag működőképes csoport jöhessen létre. Így két vagy több én nem

---

<sup>27</sup> *De Trin.* X,11,18; PL 42,982.

<sup>28</sup> *De Trin.* VIII,8,12; PL 42,957 k.

<sup>29</sup> Vö. J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, I, Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960, 398, 401-409, 442, 491 k.

torpan meg a te végállomásánál, hanem tovább utazik a mi, azaz a többes számú egység határtalan lehetőségei felé. Így mondhatja mindegyik: mi teremtettük ezt vagy azt, többek között más, új személyeket is.

Persze a mai tudományos lélektan elképzelhetetlen fizikai, biológiai, fiziológiai, neurológiai előfeltételei nélkül. Főleg nem a test-lélek viszony forradalmi átgondolása nélkül ezen természettudományok irányítása alatt. Már vagy két éve foglalkozom a jelenlegi agyvelő kutatás eredményeivel és egyre inkább arra a következtetésre jutok, hogy mindenfajta emberi szeretet csodálatos szervi és szellemi kölcsönhatásoknak tudható be. Nincs szerető lélek szerető test nélkül – mondhatnánk a klasszikus ember-tan nyelvén. Nincs szerető magatartás a központi idegrendszer, főként az agyvelő általános mozgósítása nélkül. Itt is áll, hogy az, amit léleknek és testnek nevezünk, nem más, mint egyetlen struktúra két egymástól elválaszthatatlan mozzanata.

Még sok víznek kell lefolynia a Dunán, míg a teológia felveszi a kritikus párbeszédet ezekkel a legújabb tudományágakkal, és megkísérel ilyen módon egy új emberképet kialakítani, amely a szeretetteológia vonalán is újfajta analógiákat vonhat maga után. Arról, hogy milyen esélyei vannak vagy nincsenek egy ilyen vállalkozásnak, talán majd jövőre tartok előadást.

Befejezésül annak a meggyőződésemmek szeretnék kifejezést adni, hogy az ószövetségi *ahab* fogalom, amely egyszerre jelzi a férfi és a nő közötti szerelmet, a családi és baráti viszonyt, úgyszintén Jahve emberszeretetét és a jézusi *agapé*-t, amely az *eros* mindennemű vágyakozását felhasználva fordul egy embertárs felé, elég ok arra, hogy a szeretetteológia leszálljon egyoldalúlag égi, ideális magaslatokról, és modern fogalmakkal is ki tudja fejteni, mit jelent, hogy Isten emberré lett.

# A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

## A Communio folyóirat **kapható számainak** tartalma:

- |                                    |                                    |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1994. 1. Hit a teremtésben         | 3. Veni Sancte Spiritus            |
| 2. Európa lelkiisége               | 4. Vedd a Szentlelket              |
| 3. Isten irgalmassága              | 1999. 1. Az Atya éve               |
| 4. Isten örök Fia                  | 2. Isten az Atya                   |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Clementissime Pater..           |
| 2. Istenről beszélünk              | 4. Fides et ratio                  |
| 3. Hiszem a test feltámadását      | 2000. 1. Kettős millennium         |
| 4. Idő és öröklét Ura              | 2. Az erősség erénye               |
| 1996. 1. Isten és császár          | 3. Az irgalmas Atya szentsége      |
| 2. Egyház és fiatalság             | 4. Szentháromság és Eucharisztia   |
| 3. Isten és emberek műve           | 2001. 1. Szentháromság és Egyház   |
| 4. Istennek adott válasz           | 2. A liturgia lelke                |
| 1997. 1. Jézus csodái              | 3. A hit és megjelenései           |
| 2. A remény nem csal meg           | 4. Emlékezés és megbékélés         |
| 3. Tedd ide kezed                  | 2002. 1. Jézus misztériumai        |
| 4. Krisztus az idők teljességé     | 2. Misztériumaidban Téged talállak |
| 1998. 1. Szentlélek éve            | 3. Boldogok és szentek             |
| 2. Gál Ferenc emlékezete           | 4. Tíz esztendő                    |

Címünk: *Communio Alapítvány*, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

## NÉMET LÁSZLÓ SVD

# A monoteista vallások Délkelet-Ázsiában

Délkelet-Ázsiához földrajzilag tizenegy ország tartozik: Brunei Szultánság, Burma, Indonézia, Kambodzsa, Kelet-Timor, Laosz, Malajzia, Fülöp-szigetek, Szingapúr, Thaiföld és Vietnám. 4 100 000 négyzetkilométeren. Több százmilliós lakossággal. Tehát sokkal nagyobb, mint a jelenlegi Európai Unió, 25 tagállammal. Hogy a pontosság kedvéért mennyire fontos e földrajzi meghatározás, elég csak arra gondolnunk, hogy hogyan is beszélünk a 2004. december végi, ázsiai, nagy szökőárról. Hivatalosan ez a szökőár úgy van klasszifikálva, mint „délkelet-ázsiai” katasztrófa, közben valójában ez a tragédia az Indiai óceán összes partjait érte. Hisz voltak áldozatai Indiában, Sri-Lankán és az afrikai partokon is.

De az országok lakossága és a bennük gyakorolt vallások ismerete sem oszlatja el az előbb felvetett kételynek az alapjait. Szeretnék most idézni néhány statisztikai adatot a délkelet-ázsiai országokról, amelyeket a CIA – az amerikai Központi Hírszerző Szolgálat – egyik honlapjáról gyűjtöttem.<sup>1</sup>

Kelet-Timornak 1 019 252 lakosa van, vallások szerint: 90% katolikus, 4% muzulmán, 3% protestáns, 0,5% a hinduizmus követője, de vannak még buddhisták és olyan vallásgyakorlók is, akiket animistának nevez a statisztika. Ez a megnevezés ma már kihalóban van, Afrikában pl. már tradicionális, vagy akár helyi, bennszülött vallásokról beszélnek.

Burma: 42 720 196 lakossal már nagyobb, vallások szerinti felosztás a következő: 89% buddhista, 4% keresztény (baptisták 3%, katolikus 1%), muzulmánok 4%, animisták 1%.

Thaiföld: 64 865 523 lakosú ország, a vallások szerint: 95% buddhisták, 3. 8% muzulmánok, 0,5% keresztények. Ezek 1991-es adatok.

Fülöp-szigetek: 86 241 697 a lakosság száma, a vallási megosztás: 83% katolikusok, 9% protestáns csoportok, 5% muzulmán, mások 3%.

Indonézia: 238 452 952 a lakosság száma, vallási hovatartozásuk szerint 88% muzulmán, 5% protestáns, 3% katolikus, 2% hinduizmus követői és mások, ezekből buddhista 1% (1998-as felmérés).

Brunei Szultánság: 365 251 a lakosok száma, vallások: az iszlám hivatalos vallás, a népesség 67% vallja magáénak, buddhisták 13%, keresztények 10%, bennszülött vallások 10%.

---

<sup>1</sup> Lásd: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>

Szingapúrban hivatalosan 4 353 893-an laknak, a vallások szerint: buddhisták (kínai), muzulmánok, keresztények, de az ország nem hoz nyilvánosságra statisztikai adatokat.

Laosznak 6 068 117 lakosa van, a vallási statisztika a következő: buddhisták 60%, animista és más vallások 40% (ebben keresztények 1,5%).

Kambodzsa: 13 363 421 lakos, vallások: Theravada buddhista 95%, minden többi egyben 5%.

Malajziában 23 522 482 a lakosság száma, a vallási hovatartozásról nincsenek pontos felmérések, de az iszlám és a buddhizmus a legerősebbek, samanizmust is gyakorolnak Északon.

Vietnámnak 82 689 518 lakosa volt a tavalyi felmérések szerint, vallásilag ezt így lehet lebontani (pontos adatok nélkül): buddhisták, tradicionális, helyi vallások (Hoa Hao, Cao Dai), keresztények (a katolikusok többségben vannak), egy viruló Egyház létezik itt, rengetek hivatással.

Ez körülbelül – nem pontos adatok szerint, csak úgy, mint egy kisdíák mindent összeadva – 550-570 millió között mozgó népességet ad, ezekből kb. 80 millió keresztény (minden kiadásban), 210 millió pedig muzulmán. Együttesen 290 millió olyan ember, aki valamilyen monoteista vallást gyakorol, az 550 millióból. És a százalékarány, a monoteista vallásokra nézve, még itt a legjobb egész Ázsiában.

Lássuk most a monoteizmus fogalmát. Ezt a fogalmat olyan szervezett vallásokra szoktuk használni, amelyeket egy bizonyos csoport, nép, vagy egész népek csoportja gyakorol, ahol a valláson belül egy, egyetlen egy olyan lény van, amelyet mi – keresztény felfogás szerint – Istennek nevezünk. Ilyen értelemben a monoteizmus más, mint az ateizmus, és más, mint a politeizmus. És ugyancsak más, mint azok a vallások, amelyek régebben animizmus címkével voltak el látva, ahol – igaznak igaz –, van egy Abszolútum, egy fő „isten”, ha szabad ezt a Lényt így nevezni, de az ontológiai különbség az Abszolútum és a más, szellemi, lények között (*numen*) nem annyira világos és egyértelmű, mint a monoteista vallásokban.<sup>2</sup> De ezeknek a fogalmaknak a segítségével még jobban meg lehet ismerni a monoteizmus igazi gazdagságát és sajátosságait. Gondolom, hogy a teológiai napok alatt ez a téma egy kissé behatóbban meg lett tárgyalva, ezért nem szeretnék itt ebbe belemélyedni.

Ami azonban fontosnak tűnik, legyen itt kihangsúlyozva: Ázsiában két nagy teológiai környezetről, bizonyos értelemben „teológiai iskoláról” lehetne ma beszélni: az indiáról és a Fülöp-szigetekiről. Ez most egy nagyon általános kijelentés, vannak más teológusok is, személyiségek, nagy egyéniségek (mármint más országokban). Ők is egy nagyon fontos, jelentős munkát végeznek, de ettől függetlenül nem lehetne őket teológiai környezetnek, iskolának nevezni. Ehhez kellene több mérvadó teológus egy kulturális körben, nagyobb hallgatóság és olvasótábor is. Ezek a hozzátartozók megvannak az előbb említett két országban. Úgy tűnik, hogy Indonézia is nemsokára fel fog ide zárközni.

---

<sup>2</sup> Lásd: H. WALDENFELDS, F. KÖNIG (szerk.), *Leksykon religii*, (Verbinum, Warszawa 1997), 273.; G. ESSEN, *Aufruhr in der methaphysischen Welt – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*, in: M. STRIET (szerk.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, (Herder, Freiburg 2002), 236 ss.; AA. VV. *Monotheismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* Bd. XXIII, 233 ss.



Két ízben voltam Ázsiában: 1987 és 1990 között, a San Carlos Katolikus Egyetemen dolgoztam, majd 1991 őszétől 1992 tavaszáig Manilában, az East Asian Pastoral Institute-on végeztem kutatásokat a doktorátusi munkámmal kapcsolatban. Egész idő alatt, és később sem, nem találkoztam olyan teológiai munkával, amely kimondottan a monoteizmussal foglalkozott volna. Azóta is követem az ottani teológiai gondolkodás fejlődését, irodalmát, de kimondottan ezzel a témával még nem találkoztam.

Ennek lehet több magyarázata. Az ázsiai teológiai gondolkodás nem annyira spekulatív, és nem olyan formában, mint a zsidó-görög-római szellemi világból eredő, és a német alapossággal megfűszerezett európai teológiai mentalitás (szerintem a francia teológia a zsinat előtt volt inkább meghatározó vagy mérvadó, azóta inkább a németek a stafétavivők). Már az észak-amerikai teológiai munkásság is sokkal funkcionálisabb, inkább praktikusabb célokra irányuló, mint az európai.

A másik döntően befolyásoló körülménye az egész ázsiai valóságnak (talán Japánt kivéve), hogy ott Istenről, mint legfőbb lényről, nem kell beszélni.

Ma az európai teológia talán legnagyobb feladata, és a pasztorális munka legnehezebb kihívása az, hogy meg kell tanulnunk Istenről beszélni egy olyan társadalomban, amely ezt a fogalmat egy bizonyos értelemben múzeumba küldte. Ez nemcsak azon múlik, hogy mennyire tudjuk népszerűsíteni a teológiánkat és tanításunkat, hanem azon is, hogy rá tudunk-e tapintani az emberben az istenhitet ébresztő, éltető és növelő génre. Érdekesen ír erről Bernd Knüfer német jezsuita, a lipcsei lelképásztori élményeiről, ahol a lakosságnak 80 % vallásnélkülinek vallja magát. A pasztorációban dolgozók legnagyobb és legnehezebb feladata, Knüfer szerint: érthetően beszélni Istenről és a természetfölöttiről, hiszen a keresők egyáltalán nem értenek és ismernek olyan szakkifejezéseket sem, mint kegyelem, üdvösség, megváltás, bűnbocsánat, mennyei dicsőség.<sup>3</sup>

Ázsiában valójában nincs istenkérdés ilyen értelemben. Például az ott tartózkodásom alatt azt tapasztaltam, hogy még a megrögzött kommunisták is, akiket megismertem, hittek Istenben, a természetfölöttiben. Ez a nagy meglepetés, amikor az ember Ázsiába érkezik, ott él és dolgozik. Ott mindenki hisz, ott úgy lehet elkezdni a miszsiós, vallásos munkát, hogy van mire alapoznia az embernek (itt Kína sem kivétel, hisz ott a kereszténység és a vallások új tavaszt élnek át. És egyébként is, mit jelent az a körülbelül 55 év a nagy kultúrforradalom óta, ha ezt összehasonlítjuk Kína évezredes vallási múltjával). Lehet, hogy az emberek nem értik a vallásos nyelvnek a teológiai mondanivalóját, de ez egy másik lapra tartozik. Megvan az emberekben a vallási gén, az még nem halt ki, vagy nem lett tudatosan kikapcsolva.

Európai jellegzetesség, hogy a vallást filozófiailag is fel kell dolgozni. Nem azt mondom, hogy ez nem történik meg Ázsiában is, de teljesen más mértékben és más céllal. A keresés, a tanulmányozás a személyes elmélyülésre szolgál. Majdnem úgy, hogy ott csak hívőként lehet az istenkérdést objektívan tanulmányozni. Míg mi, Európában, elértünk odáig, hogy a valláskritikusok és vallást tanulmányozók nagy része

---

<sup>3</sup> Lásd: B. KNÜFER, *Mit „religiös Unmusikalischen“ über Gott reden*, in: [http://www.stimmen-der-zeit.de/StdZ\\_01\\_05\\_Knuefer.pdf](http://www.stimmen-der-zeit.de/StdZ_01_05_Knuefer.pdf). Ugyancsak ide illik Th. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (Herder, Freiburg 2000) című műve is. Továbbá B. DE MARCHI, *Dio nell'Europa di oggi. L'esperienza del „missionario“ di ritorno*, in: *Ad Gentes. Teologia e Antropologia della Missione*, (2004) 1, 75-97.

nem ismeri a vallást első kézből, mint személyes tapasztalatot. Nemrég egy nemzetközi konferencián vettem részt, ahol szimultán fordítás volt, ami magában véve is nagyon nehéz munka. A fordítók a vallási kifejezéseket, mint pl. megbékélés, kiengesztelődés, a politikai életből vett szavakkal adták vissza: békeszerződés, stb.

Szeretnék még rámutatni egy másik tényezőre is, amely döntően befolyásolja a teológiai munkát és a monoteista vallások szerepét, önismeretét, identitását. Ezt röviden így tudnám össze foglalni: Ázsiában a vallásos élmény, az istenismeret, annak rendszeres feldolgozása és megvalósítása, mindig és mindenütt az adott társadalmi, kulturális, gazdasági helyzetből indul ki. Először az adott helyzetet kell megismerni, ezt, mint *factum*-ot elfogadni, és csak utána lehet továbblépni. Ezek a fent jelzett valóságok az ázsiai teológiában olyan szerepet kapnak, mint a klasszikus teológiában a *loci theologici*, épp olyan értelemben, habár nem épp olyan intenzitásban vagy mérvadóságban, mint az isteni kinyilatkoztatás konkrétabb kifejezései, pl. a Szentírás, a tanítóhivatal megnyilvánulásai vagy az élő hagyomány.<sup>4</sup> Ebben az értelemben az ázsiai teológiai gondolkodás biztos közelebb van a dél-amerikai irányzatokhoz, mint az európaiakhoz. Nálunk, az ó-kontinensen is volt (lehet, hogy még nem halt ki teljesen) egy ilyen irányzat, amelyet népszerűen „politikai teológiának” szoktunk nevezni (Johann Baptist Metz talán a fő képviselője).<sup>5</sup>

A konkrét valóságból kiinduló teológiai és pasztorális munka nem tudja figyelmen kívül hagyni az ázsiai teremtett világ és az ebből kifolyólag megvalósult társadalmi, gazdasági és vallási helyzet két meghatározó jelenségét: a pluralizmust és a harmóniára való törekvést. Ezt a két jelenséget észre lehet venni mindegyik délkelet-ázsiai országban, mind a társadalmi, mind a vallási életben (de jellemző ez egész Ázsiára).<sup>6</sup>

A pluralizmus és a harmónia is a teremtés aktusából fakadnak, és Istenre, a teremtő Atyára, az élet forrására, annak gazdagságára mutatnak rá. A pluralizmus tehát a teremtő Isten legbelsejéből fakad, valójában az ön-kinyilatkoztatás látható realizációja.<sup>7</sup> Erről beszél János, amikor az élet teljességéről beszél, erről beszél Pál, amikor az élő Isten gazdagságának a megnyilatkozásáról elmélkedik. A bűn ugyan zavart keltett a teremtett világban, mind a két jellegzetességben, de nem annyira, hogy nem lehetne észlelni ezeknek az adottságoknak a tulajdonságait, és elfogadni őket, mint pozitív értékeket.

---

<sup>4</sup> Az ázsiai Katolikus Püspökkari Konferenciák Föderációja (FABC) rendszeres szervez találkozókat, konferenciákat, értekezéseket, amelyeknek az eredményei utána írásban is megjelennek. Itt legyen csak rámutatva a következő fontosabb forrásokra: 109. internet cím: [www.fabc.org](http://www.fabc.org)

<sup>5</sup> Angol nyelvű, jól összeállított J. B. Metz-oldal, bibliográfiával, lásd: [www.guwweb2.gonzaga.edu/metz/bivli.html](http://www.guwweb2.gonzaga.edu/metz/bivli.html)

<sup>6</sup> Legyen itt rámutatva egy-két irányadó munkára ezekkel a témákkal kapcsolatban: M. AMALADOSS, *The Church and the Pluralism in the Asia of the 1990s*, in: FABC Papers, 57 c, Hong Kong 1990; *Theological Advisory Commission of the FABC, Working for Harmony in the Contemporary World*, FABC Papers, 75, Hong Kong 1996; *A Hindu-Christian Dialogue*, FABC Papers, 76, Hong Kong 1996; I. S. TUWERE, *Theologie im Kontext des pazifischen Lebensraums*, Herder, Freiburg 2004.

<sup>7</sup> Az ázsiai Püspökkari Konferenciák különböző iratait, a kezdettől – 1970-től 1990-ig megtalálhatók: G. B. ROSALES, C. G. ARÉVALO (szerk.), *For All the Peoples of Asia. Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences: 1970-0991*, Orbis, New York 1992. Ott találhatóak a rövidítések is, amelyek segítenek megérteni az idézeteket. Lásd: FABC – Bishops Institute for Interreligious Dialogue (BIRA), III, 2, in: ROSALES – ARÉVALO, *For All the Peoples of Asia*.

Ez a pluralizmus, amely megvalósul a nem élő teremtett világban, az élőlények közösségében és az emberi vallások, kultúrák felépítésében is, nem vonja kétségbe a teremtő Isten üdvösségi tervét: minden teremtmény, az egész teremtett világ, egész gazdagságával, pluralizmusával, arra hivatott, hogy beteljesülést nyerjen el Isten országában.<sup>8</sup>

Az Isten országában való beteljesülés, ahol ez a teremtésben megadatott pluralizmus is helyet fog kapni, azt jelenti, hogy a monoteista istenhitet el kell választani a monoteista vallásokra sokszor is jellemző egyformaságra irányuló tendenciáktól, vagy valamit-valakit kizáró magatartásától, csak azért, mert valaki-valami nem olyan, mint mi. Isten országának az egysége ilyen értelemben nemcsak a különbözőségek kvantitatív egysége, hanem az egymást kiegészítő különbségek sokasága és gazdagsága.<sup>9</sup>

Ebből a teológiai alapelvből származik a harmónia fontossága. Ha az Isten országában a pluralizmusnak a teremtésből fakadón ilyen fontos szerepe van, akkor a sokféleség közti ellentétek (a bűn befolyása!) egyeztetésének a módja, a harmóniára való törekvés, az együttlét olyan formája, amely a közösre helyezi a hangsúlyt, nem pedig arra, ami elválaszt minket.<sup>10</sup>

A legnagyobb fokú udvariatlanság a „nem” szót használni, más kifejezéseket kell találni. Egy kis történet a konkrét életből: Nemrég a budapesti kolostorunkban ebédelt egy japán fiatalember, aki a Toyotánál dolgozik Magyarországon, mint tolmács. Amikor elkezdtük az ebédet, és a levest kínáltuk neki, csak azt mondta: „Köszönöm, majd később.” Természetesen, levest nem evett az egész ebéd alatt, de nem mondta ki azt a szót, hogy nem. Ezt a Fülöp-szigeteken is nehezen tudtam megérteni ott tartózkodásom elején, de utána már beleszoktam, olyannyira, hogy ki is használtam néha ennek a valóságnak a pozitív adottságait. Az egyetemistákkal való munkában volt egy arany szabály: „Soha se kérdezd őket közvetlen mondatokban!” Pl.: „Eljössz erre és erre a találkozóra, vagy programra?” A legjobb esetben a válasz az volt, hogy: „Törekedni fogok, minden erőmből.” – „I will do my best.” Ez csak egyet jelentett: nem fog eljönni. A kérdés feltevése helyett meg lehetett őket kérni arra, hogy az adott programban vegyenek részt személyesen is, valami feladatot kellett „rászózni”, akkor már ment a dolog.

Ha valaki ilyen társadalomban, vallási és kulturális környezetben él, akkor észre veheti és veszi, hogy az élet és a vallási szabályok itt sokkal rugalmasabbak. Ez nem jelenti azt, hogy valaki „aprópénzre” váltja a vallását, a monoteista hitet, hanem más mozzanatokat, elemeket fog előtérbe helyezni. A zsinat előtt és egy ideig utána is divatos volt a hitigazságok „hierarchiájáról” beszélni. A fenti kijelentésemet ebben a szellemben kellene értelmezni: nem minden egyformán fontos, van, amit el lehet hallgatni mások előtt, és mégsem veszttem el a kereszteny, katolikus öntudatomat.

Ilyen társadalmi, vallási környezetben a monoteista vallás követőinek két alapmagatartása lehetséges a nem monoteista valláshoz való viszonyukban: elzárkózás, vagy párbeszéd. Az a tudat, hogy itt milliárdok között egy kisebbségben levő vallásnak vagy a követője, hihetetlen erővel hat az emberre. Ez az objektív valóság merőben

<sup>8</sup> Lásd: BIRA II, 6-7; FABC III, 12., 15; FABC IV, 3.1.9.; in: ROSALES-ARÉVALO, *For All the Peoples of Asia*.

<sup>9</sup> Lásd: Theological Advisory Commission of the FABC, *Theses on Interreligious Dialogue. An Essay in Pastoral Theological Reflection*, FABC Papers 48, (Hong Kong 1987), 3. 3.

<sup>10</sup> Lásd: BIRA IV/1, 13a.; BIRA IV/ 10-11.; in: ROSALES-ARÉVALO, *For All the Peoples of Asia*.

meghatározza az Egyház befolyását is a társadalmi életben, ami lehet jelentős (a Fülöp-szigeteken és Kelet-Timoron)<sup>11</sup>, kevésbé jelentős (Indonéziában)<sup>12</sup>, vagy kimondottan nem jelenlevő vagy nem kívánatos (ide tartoznának Burma, a Brunei Szultánság).

A vallások közötti párbeszéd terén Indonéziában biztos többet tettek és tesznek, mint a Fülöp-szigeteken. De sajnos, még ennek a kevésnek sincs valami nagy hatása. Tudjuk, mi a helyzet Aceh tartományban, Indonéziában, ahol már évtizedek óta folyik a harc egy önálló, iszlám törvény szerinti államért. Ennek az árát a keresztények is sok vérrel fizették már meg. Hála a laikusnak nevezhető kormánynak, a katonaság eléggé erős kézzel ellenőrzi a helyzetet, de a kérdés valójában csak az, hogy meddig. Minél tovább fog tartani az úgynevezett „terrorizmus elleni harc” amerikai értelemben és amerikai vezetés alatt, annál nagyobb a veszély, hogy a toleráns és többé-kevésbé laikus muzulmán államok lakosai is tömegesen át fognak evezni radikálisabb vizekre. Indonéziában is nő a radikális iszlámbarát érzélem, és ebben az országban él a világ legnépesebb muzulmán csoportja.

Indonéziában, ezt érdemes itt megemlíteni, nemcsak az Iszlámmal keresik a párbeszédet, hanem a buddhizmussal is. Velük, úgy tűnik, könnyebb „zöld ágra” vergődni, mint a többségben levő másik monoteista vallás követőivel. Hogy miért, ezt láttunk fentebb.

Mindanaóban, a Fülöp-szigeteknek legdélebb fekvő részén, legközelebb Indonéziához, a muzulmánok már pár évtizede harcolnak egy független államért. Őket a muzulmán világ nemcsak imával támogatja, hanem pénzel, fegyverekkel és emberekkel.

A gondolatfuttatásaim további folyamatában szeretnék egy-két dolgot mondani, sajnos csak jelszavakban, arról a monoteista vallásról, amelyet én a legjobban ismertem meg abban az országban, ahol Ázsia katolikusainak a nagyobbik része él, a Fülöp-szigeteken. Arról szeretnék most pár szót szólni, hogy hogyan is működött és működik ma is, milyen akcentusokat helyez előtérbe az ottani helyi egyház.

Az egyházi életben az Isten igéjét és az eukarisztiát egyforma tisztelet és figyelmes-ség illette és illeti meg. Az Isten igéjének a bekapcsolása a konkrét vallásos életbe meglepően pozitív eredményeket hozott és hoz, és nagyon is meghatározó a helyi egyház életében. Ez magával hordja az eukarisztia kérdését, annak a szerepét az egyházi közösségek életében. De ez a kérdés azzal is kapcsolatban van, hogy a paphiány miatt nem mindig lehet eukarisztiát ünnepelni. Ezért kellett más, ugyancsak hatásos vallásos gyakorlatokat bevezetni és támogatni, amelyek életben tartják a közösségeket, a hitet, a tevékeny szeretetet, a mindenkit és mindent lelkesítő reményt. Gondolom, hogy ez olyan tapasztalat és gyakorlat, amely minket is gondolkodásra készítet, különösen, ha be merjük vallani, hogy tíz éven belül (vagy még előbb), Magyarországon valószínűleg nagyon is akut paphiánnyal fogjuk szembetalálni magunkat.

A monoteista vallások mindig is missziós vallások voltak. Ezeknek a vallásoknak a követőiben mindig is benne volt a nyomasztó tudat: ha mi vagyunk az egyetlen igaz vallás követői, akkor ezt mindenkinek el kellene mondani, tovább kellene adni. A misz-

---

<sup>11</sup> Kelet-Timor egy külön fejezete a délkelet-ázsiai katolikus világnak, lásd: G. EVERS, *Carlos Belo. Stimme eines vergessenen Volkes*, Herder, Freiburg 1996; P. A. SMYTHE, *The Heaviest Blow. The Catholic Church and the East-Timor Issue*, Münster: LIT Verlag, 2004.

<sup>12</sup> Lásd: AA. VV., *Die Kirchen und der Pancasila-Staat*, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1993.

sziós munka két „változatát” ismeri a Fülöp-szigeteki egyház: az *ad gentes* misszió (Ázsia apostolainak érzik magukat), és a világ minden táján dolgozó honfitársak, a vendégmunkások lelki gondozása. Mind a kettő nagyon aktuális a mai egyházi tevékenységben.

A teológiai munka egyik fő feladata a vallásos, liturgikus nyelv megformálása. Ez egy elsődleges feladat; nagyon sok szó még mindig spanyol vagy latin eredetű kifejezések meghonosított, egy kissé nemzetiesebbé formált alakja. Ez az állandó inkulturációs tevékenységek fő feladata (a teológiában). Sajnos, ebben a munkában nagy akadály a nyelvek „bábeli” (zűr)zavara: 3 nagy nyelvcsoporthoz tartoznak a szigeteken, és a hivatalos helyeken nem azt a nyelvet használják, amelyet a legtöbben beszélnek, hanem azt, amely a főváros területén honos, ami feszültségekhez vezet. Addig, amíg a spanyolok voltak a helyzet urai, csak a spanyol és latin volt használatban, utána 1900-tól csak angol és latin. A 70-es évektől kezdve, a növekvő nacionalizmus miatt, az angolt mind kevesebben tanulják és beszélnek folyékonyan, így nincs egy általános, mindenkitől elfogadott nemzeti nyelv. Ez megnehezíti a liturgikus és teológiai könyvek kidolgozását, népszerűsítését is.

A konkrét, pasztorális munkában észrevehető a világiak számára bevezetett új szolgálat: úgynevezett „gyógyítók” munkássága, világi igehirdetők, hittantanárok és tanárnők, akik közösségeket vezetnek.<sup>13</sup> Emellett a betegek látogatását és gondozását ugyancsak nagyban világiak vezetik, de ők a felelősek az egyetemisták lelki gondozásáért, az iskolákban a vallási nevelésért, lelkigyakorlatok vezetéséért, stb. A San Carlos Egyetemen, amelyet már említettem, az egyetemi lelkészség munkájában 5 pap és 17 világi vett részt. Kb. 20 000 diákja, egyetemistája volt az egyetemnek, ehhez jöttek még a tanári kar tagjai. A világiak szerveztek minden programot, épp úgy, mint mi papok. Valójában a szentségek kiszolgálása volt a legfőbb feladatunk, és a menedzselés. Az emberekben bízni kell, motiválni kell őket, és akkor ők rengeteget képesek tenni. Természetes, hinni kell abban is, hogy a Szentlélek vezeti az Egyházat, nem pedig csak emberi struktúrák, vagy csak a klérus.

Nagyon fontos feladatot végeztek a bázisközösségek világi vezetői. Ők külön tanfolyamokat végeztek el, amelyek képessé tették őket, hogy a helyi közösségeket vezethessék. A papok feladata volt, rendszeresen kapcsolatot tartani a vezetőkkel, őket buzdítani, előkészíteni a munkára. De az igazi munkát a világiak, a világi vezetők végezték. Így ők is megérezték, hogy az egyház „mi” vagyunk, minden megkeresztelt, nem csak a hierarchiához tartozó csoportok.<sup>14</sup>

A hivatások száma nem mindig kielégítő. És ezek a hivatások nem mindig olyanok, mint amilyenekhez, mi európaiak, hozzá vagyunk szokva. De hát ebben az értelemben mi sem vagyunk már mérvadók. Délkelet-Ázsiában fel kell, fel lehet nézni a papra, a szerzetesre, mert ezek a személyek a társadalomban is fontos, integráló szerepet játszanak. Anyagilag, tehát gazdaságilag is magasabban állnak, mint az átlagemberek. Ugyancsak iskolai végzettség terén is. Nálunk, a mi helyzetünkről, ezt már nem nagyon lehet elmondani. Egy kis példa: Bohol szigete a szigetvilágnak talán legvallásosabb része. Bohol szigetén van egy mondás: Minden családnak van egy papja, és

<sup>13</sup> Lásd: H. J. INGENLATH, *Bausteine für eine Theologie der Basisgemeinden*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1996) 156 ss.; O. A. ANTE, *Contextual Evangelization in the Philippines*, J. H. Kok, Kampen 1991.

<sup>14</sup> Lásd: H. J. INGENLATH, *Bausteine für eine Theologie der Basisgemeinden*, 159 ss.

minden papnak van egy családja. Most nem kell rosszra gondolni, hogy talán a pap nem tartja be a tisztaság vagy a cölibátus által vállalt nőtlenséget, hanem, hogy papnak lenni azt jelenti, hogy az egész családot segíteni kell, az egész család számít valamire.

Ami az egyház szerepét illeti a társadalmi életben, legalábbis a Fülöp-szigeteken (de ez érvényes Kelet-Timorra is), arról azt lehet mondani, hogy hatalmas. De nem mindig úgy, ahogy ezt a hierarchia, vagy a klérus szeretné. Két példát szeretnék hozni: az úgynevezett „februári” forradalom 1986-ban, amikor is a nép elűzte a zsarnokkodó diktátort, Ferdinand Marcos-t, valójában az egyházi szervezetek koordináló segítségével jött létre. Hogy a katonaság akkor nem lépett közbe, és nem lőtt a tömegek közé, annak is köszönhető (más okok mellett), hogy az első sorokban szerzetesek százai mentek rózsafüzérrel a kezükben, és imádkoztak. Az események háttérében természetesen, ott volt az akkori manilai bíboros, Jaime Sin, keze is, akit a jó Isten hihetetlen politikai szimattal áldott meg. Marcos elnök egyik legjobb barátja volt, addig még nem vette észre, hogy az elnök további uralkodása kárt tenne a helyi egyház életében is (sok pap és szerzetes lett akkoriban megölve, mert sokan fegyveresen is harcoltak a rezsim ellen. Az Isteni Ige Társasága (Verbiták) akkoriban 4 rendtársat veszített el fegyveres harcokban, mert mint felkelők harcoltak a katonaság és jobboldali fegyveres milíciák ellen.)<sup>15</sup>

A másik példa, amely nekünk is itt, Magyarországon, vigaszt adhatna: a forradalom utáni második elnök (tehát F. Marcos elnök elzavarása után), aki Corry Aquinótól vette át a hatalmat, Fidel V. Ramos tábornok lett, aki Marcos idején vezérkari főnök volt. Ramos gyakorló keresztény volt, de nem katolikus, hanem protestáns. Egy országban, ahol 83% a lakosságnak katolikus, ahol csak 9 százaléka protestáns (a többségük evangelizáló, amerikai, szélsőjobboldali csoportok tagjai, akiket nagy részben amerikai, kormányközeli csoportok pénzelték és pénzelenek, még a Marcos-féle rezsim idejéből), és ahol az államelnök közvetlen népszavazás útján van megválasztva. És – ezt tessék meghallgatni – a Fülöp-szigeteki Katolikus Püspökkari Konferencia nyíltan az ellenjelöltet támogatta. Keresztény, katolikus értékek befolyása a politikára? Maradjon ez egy megválaszolatlan kérdés.

---

<sup>15</sup> Lásd: A. W. MCCOY, *Priests on Trial*, Penguin Books, Victoria 1984; F. KÖSTER – M. ZULEHNER (szerk.), *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen*, Walter-Verlag, Olten 1986; M. A. MERCADO, *An eyewitness history: PEOPLE POWER. The Philippine Revolution of 1986*, J. B. Reuter Foundation, Manila 1986.

PAPP MIKLÓS

## A teológiai etika gyújtópontja a Hegyi beszéd hermeneutikus olvasatában

Nekünk, embereknek, a világ legszilárdabb pontja: a názáreti Jézus atyatudata. Ez az a pont, amihez mindent viszonyítani kell. Amikor a teológiai etika a személyek és a társadalmak számára az erkölcsös élet meggondolásán fáradozik, akkor elsősorban ehhez a fix ponthoz kell, hogy igazodjon, és nem bármi máséhoz. A „Miatyánkban” Krisztus minket oda akar állítani nap mint nap, hogy onnan gondolkodjunk, tekintünk a világra és cselekedjünk.<sup>1</sup> A Jézus öntudatában feltörő belátásszintet kell mindig új gondolkodói nekifutásban utolérni és kibontakoztatni, azaz a gondolkodásnak nem kifelé, hanem elsősorban befelé kell utaznia. Az a szellemi dráma, ami Jézusban lezajlott, hatástörténetén keresztül átöröklődik a történelem minden napjára.

A személyek és a társadalmak életéhez a vallások mindig igyekeztek erkölcsi útmutatást, jó alternatívát felmutatni. Az előre tapogatózó erkölcsi gondolkodásnak történelmi beteljesedése a Jézus-eseményben valósult meg; Krisztus Istene elérhető realitássá vált a názáreti Jézus atyatudatában.<sup>2</sup> Bármit tett vagy elszenvedett: az első az Ő atyatudata, a többi ennek következménye. Ha az ember történelmében szellem-történeti áttörésről, sőt a gondolkodás forradalmáról lehet beszélni, akkor Jézus öntudatában van ennek a csúcspontja, s ez egyben a mindig jelenlévő vonatkozási pont, amihez a további megújulások igazodni tudnak. A teológiai etika is megújulásaikor Krisztus atyatudatába akar helyezkedni, onnan bocsátkozik a történelembe, így a teológiai etika egy biztos pontra támaszkodó értelmező (hermeneutikus) történés alakját veszi fel.

A keresztények számára a cselekvés törvénye Jézus Krisztus, találóbban a keresztény ethoszt nem lehet megragadni. A cselekvésünk válaszkaraktert visel, az életvite-lünk válasz: aki találkozott a Feltámadottal, gyökeresen máshogy él. A keresztény élet a Föltámadottal való üdvvtalálkozásba van beleágyazva, ami az Egyház élő emlékezésében terjed tovább minden időkre. Egy konkrét történelmi személy, és nem egy absztrakt, történelem fölötti princípium áll a középpontban. A teológiai etika dolga így elsősorban nem a szisztémák, erkölcsi princípiumok, bűnlajstromok kidolgozása<sup>3</sup>, mert az már csak következmény. A legfontosabb Krisztus atyatudatáig eljutni, mert ez

<sup>1</sup> BLOOM, A., *Az élő ima*, Budapest 2002, 25-51.

<sup>2</sup> KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Budapest 2003, 145-159.

<sup>3</sup> A „válasz” karakternek elkötelezett WEBER, H., *Általános erkölcszteológia*, Budapest 2001, 13-26. ROTTER, H., *Zur moraltheologischen Methode*, in: Ernst, W., (szerk.) *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg 1989, 26-40.

a gyújtópont az erkölcsi igény komolyan vételéhez, és egyben ez a hermeneutikus kulcs minden egyedi, személyes és társadalmi probléma észleléséhez és megoldásához, azaz a teológiai etika szisztematikus kidolgozásához.

## A SZENTÍRÁS NEM ERKÖLCSI KÓDEX

A II. Vatikáni Zsinat különös gonddal követeli az erkölcssteológia tökéletesítését: „ennek tudományos kifejtése táplálkozzék jobban a Szentírás tanításából”.<sup>4</sup> Az Írásnak való megfeleléség üres szólam marad, amíg nem egy megfelelő hermeneutika szemüvegén át olvassuk. Ez a **hermeneutika egyrészt a szövegek pontos értelmezését jelenti, másrészt az elvárás értelmezését**, mielőtt olvasni kezdünk: nem szabad olyan kérdést feltenni, ami a bibliai szerző horizontján túl van. Az Írásnak való igényes megfeleléség igényes hermeneutikát követel.<sup>5</sup>

A teológiai etika számára ez azt jelenti: a Szentírás nem kőbánya, ahonnan tetszés szerint lehet bányászni, nem kincsebánya, ahonnan mondatokat önkényesen ki lehet emelni, nem erkölcsi kódex, ami rövid úton, konkrét megoldásokat kínál. **Bármennyire csábító, ajánlatos tartózkodni a konkrét etikai kijelentések kiemelésétől és egy az egyben a mai kontextusra való átültetésétől.** Ez pusztá biblicizmus lenne.<sup>6</sup> A Biblia megírására (ha komolyan vesszük a sugalmazásban az ember szerepét is) elkerülhetetlenül hátrahagyja a maga nyomát az ember kulturális és társadalmi helyzete. Az írók erkölcsi belátása is különböző szintű lehet, s még egyes témákban is az erkölcsi belátásban való komoly előrehaladást lehet megfigyelni a különböző korú szövegekben.<sup>7</sup> A Bibliából kiemelt etikai mondatok tartalmilag sem fedik le az emberi élet teljes szélességét, nincs bennük válasz mindenre. A bibliai szerzők nemcsak a maguk kora és életvilága emberei voltak, hanem a szituációk is egészen szigorúan körülhatároltak, amikben beszéltek.<sup>8</sup> Súlyosabban nyom a latban a metodikai elégtelenség: nem lehet az újkorban kifejlesztett tudományelméleti standardokat elvárni. Mindezeket túl fontos a műfajok figyelembevétele is: az erkölcsi beszéd sokszor nem tartalmakat akar közölni (azokat ismertként előfeltételezték, nem úgy, mint ma), hanem inteni, buzdítani akar.

Maga Jézus Krisztus sem pusztán erkölcsi prédikátor, erkölcsi kijelentéseit is óvatosan szabad egy az egyben átültetni a mindenkori történelmi szituációba. **Jézus első célja, hogy Isten uralmát hirdesse szavaival és tetteivel, s ezen elérkezett, jelenlévő uralom követeli meg az eddigi erkölcsi gyakorlat kritikáját. Az etika mindig „csak” következmény.** Az erkölcssteológusnak tehát nem bibliai idézeteket kell kiollóznia az erkölcsi tanításhoz, hanem a hit eredeti identitását, gyújtópontját megtalálni, ami az-

<sup>4</sup> OT 16.

<sup>5</sup> A FR 55 óv a fideisztikus biblicizmus veszélyeitől. A FR 68 megköveteli, hogy a gondolkodás erejét a legvégsőkig használjuk fel.

<sup>6</sup> RAHNER, K., *A hit alapjai*, Budapest 1985, 30.

<sup>7</sup> Pl.: a férfiak szexuális magatartására vonatkozóan egyértelmű fejlődés fedezhető fel vö. WEBER, H., *Speciális erkölcssteológia*, Budapest 2001, 301-316.

<sup>8</sup> KERBER, W., *Grenzen der biblischen Moral*, in: Demmer, K., – Schuller, B., (szerk.) *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamnetalen Moraltheologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 112-123.



tán képessé tesz hiteles etikai szisztéma kidolgozására. A Biblia nem erkölcsi tanítások kódexe, hanem vallomás.

A teológiai etika biblikus alapú hermeneutikus fáradozása ezért **teremtő előrehaladás**: a biztosság nem illeti meg egyszerűen a tradíciót. A Krisztusban kinyilatkoztatott többletet az egyedi történelmi szituációra az egyedi személynek le kell fordítania, ez az egzisztenciális etika követelménye. Az önálló gondolkodás terhé a legmegfeszítettebb hermeneutika sem tudja levenni az ember válláról, hanem legjobb esetben is csak megkönnyíti.<sup>9</sup>

## A HEGYI BESZÉDBEN RÁNK HAGYOTT SZENT NYUGTALANSÁG

Jézus Krisztus a Hegyi beszédben ragyogtatja fel erkölcsi üzenetének csúcsát. Célja: a nagyobb igazság. „Bizony mondom nektek, ha igazságotok nem múlja felül az írástudókét és a farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába” (Mt 5,20). A Hegyi beszéd felülmúlhatatlan, összehasonlíthatatlan tisztaságban és drámai hangnemben foglalja össze Jézus örömhírének erkölcsi igényét. A történelem minden generációjának szembesülnie kell ezen csúcsigény megbotránkoztató őszinteségével, megszügyenítő eltökéltségével.<sup>10</sup> **Lendülete áttör minden szisztematizálást, őszintesége szent nyugtalanságot tart fenn minden elért harmónia közepette.** A történelmen végigvonuló botránkyő ez, ami nem ismer kompromisszumot, ami előre programozza a konfliktust. Jézus atyadata radikálisan ragyog itt fel, minden későbbi eseménynek ez a gyújtópontja. A gondolkodás olyan áttörése történik, aminek az ember erkölcsi tudatában, erkölcsi történetében nincs párhuzama, minden későbbi etikai reflexiónak ehhez a mértékhez kell igazodnia. A Hegyi beszéd az ember helyzetét alapjaiban változtatja meg, Jézussal egy felülmúlhatatlan paradigmaváltás lépett fel, és ez a történelemnek új minőséget adott.<sup>11</sup> Paradigmaváltás olykor minden tudományban bekövetkezik. Paradigmaváltással a tudományelméletben azt a „földrengést” jelzik, amikor a tudományág alapjait jelentő ismeretelméleti előfeltevések és axiómák megváltoznak, így az ezekre épülő egyedi kijelentések is borulnak. Hasonló történik Jézus igehirdetésében: szellemi áttörés zajlik. Amikor a „nagyobb igazságra” hív, akkor ezzel egy egészen meghatározott perspektívába helyezi egész mondanivalóját: valami többről van szó. Ha az újszövetségi ethosz felcserélhetetlen sajátosságát keressük, akkor itt lehet annak csúcsát megragadni. Ez nélkülözhetetlen az etikailag jelentős konkrét szövegek hermeneutikus körüljárásához.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> FR 94. DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg 1999, 49.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest 1989, 493-503. Az eltökéltség nem az adottak passzív elfogadása, hanem az igazi lehetőségek megnyitása a személy legigazibb léte felé.

<sup>11</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Freiburg 1986, 98.; LOHSE, E., *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988, 44-51.

<sup>12</sup> GNILKA, J., *Jesus von Nazareth – Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990.; SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesus Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993.; KARRER, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998.; EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1993.

## A BOLDOGSÁGOK

Nem véletlen, hogy a Hegyi beszéd irodalmi kompozíciója élére a boldogságmondások kerülnek. Ezek nem fix erkölcsi parancsok, inkább a Krisztus-követés alaphangulatának, a kereszténység igazi arculatának a megrajzolása. Egy olyan alapvető érzületet, olyan jellegzetes motivációs nézetet tár fel, ami minden konkrét cselekvést átformál. Semmiképpen sem törekszik tartalmi teljességre, az olvasónak nem egy szisztematikus szempontból kidolgozott erénykatalógus van a kezében. A boldogságmondások tulajdonképpen átütőereje, lökőereje más irányba céloz: **a Krisztus-követő egzisztencia jellegzetes érzülete, gyújtópontja: a megvigasztaltság.** A hit különösen ott kerül napvilágra, ahol az ember a megpróbáltatásban tanúságtételre meghívott. A boldogságmondások vigasztalásában nemcsak Krisztus vigasztalása van jelen, hanem összegyűlik benne az egész Ószövetség vigasztaló életbölcseisége is: kísértésekben derül ki az igazi bölcsesség, támadások közepette jut napvilágra a legjobb élettudás.<sup>13</sup> A boldogságmondások előre jelzik, hogy Krisztus követőjének lenni eleve konfliktusokat jelent ebben a világban. Már itt, de nagypénteken keményen kiderül, hogy ilyen a világ: a jó üldözést szenved, de mégis lehet megvigasztalt.

Az első boldogságmondásban elhangzó „lelki szegénység” a hermeneutikus kulcs a többihez. A „lelki szegénység” igazából egy szellemi balgaság, ami folytatja az ószövetségi szegénység-teológiát. A lélekben szegény a maga reményét Jahve igazságosságába veti az ítélet napjára, amikor majd eszkatologikus reménye szerint megigazulás lesz a része. A kereszt balgasága (1Kor 1,18) folytatója és beteljesítője az ószövetségi balgaságnak. A történelemben élő Krisztus-követő nemcsak cselekszik, hanem el is szenved, az elszenvetés is a cselekvés egyik formája: az hogy nem cselekszem, illetve a nem cselekvést is sokféle érzülettel teszem – már ez is cselekvés. Elszenvetni nemcsak a nyilvános üldöztetést kell, hanem azt is, hogy a beteljesült élet, a boldogság elképzelését józanul ide kell igazítani, a keresztény boldogságképből a nagypénteket nem lehet kihagyni: azaz a beteljesült boldog életről a leghitelesebben a kereszt tövében lehet gondolkodni. **Rettenetes tragédia, amikor valaki keresztényként Jézus Atyjától nagypéntek után Arisztotelész boldogság-elképzelését kéri számon.** A prófétai sors és Krisztus sorsa a követésben végérvényesen megjelenik<sup>14</sup>, az antropológiát a krisztológiához kell igazítani: a boldogság-elképzelést, a beteljesedett életről való elképzelést Krisztushoz kell igazítani. A keresztény antropológia reális boldogságot kutat, nem meseszerűt. A keresztény ember akkor boldog, ha Krisztust maga mellett tudja. Krisztus követésének ezt az eltökéltségét, elszántságát, nyugalmát, sőt, derűjét, semmilyen szisztematikus etikai rendszer, kidolgozott norma-, princípiumgyűjtemény nem képes utolérni. Ez a bizonyosság a Krisztustól való megérintettségéből származik, és a Szentírásnak ez az igazi célja.

A boldogságmondásoknak nemcsak a tartalma, az irodalmi formája is fontos visszakövetkeztetést sugall: nem tetszőlegesen kicserélhető műfajjal van dolgunk, hanem a forma is kifejező karakterrel bír. **A boldogságmondások irodalmi műfaja a vi-**

<sup>13</sup> SCHRAGE, W., *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982; uő. *Ethik*, IV., in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1982. X. 435-462.

<sup>14</sup> DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg 2003, 62-64. LOHSE, E., *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988, 44.

**gasztalást, a megvigasztaltságot emeli ki.** Az erkölcsi igény vigasztaló biztatás alakjában lép a keresztény elé: az erkölcsi cselekvés ereje, látása, öröme a bizakodó, megvigasztalt lelkiismeretből származik. A megvigasztaltság azt jelenti, hogy a szenvedés és a halál elveszítette halálos fullánkját. A megvigasztaltság egy olyan alapbeállítottságot teremt előzetesen a Krisztus-követő emberben, hogy már eleve máshogy, megvigasztalt tudattal, bizonyossággal lép bele a döntési szituációba, nincs teljesen kiszolgáltatva a szituációnak, a rá következő sorsnak, mert maga a szituációba lépő ember változott meg, azaz az erkölcsi cselekvés transzcendentális feltételei változtak meg. A megvigasztalt számára így egyáltalán nem merül fel az erkölcsi erőfeszítés hiábavalóságának kérdése. Számára nincs elvesztegetett idő. Élete minden pillanatában a beteljesülés ígérését hordozza. A lelki szegény a láthatatlant látja.<sup>15</sup> Így nem is bénítja meg, ha valami félelmetesnek tűnik, ha az események nem alakulnak a várakozásának megfelelően, ha nem kapja meg a maga igazát, ha a nyereség és a veszteség számlája nem fedezi egymást, ha sohasem rehabilitálják. Minden történelmi szituáció így új minőséget nyer: mindegyik átjáró az örök élethez. Az erkölcssteológia szisztematizálásában úgy kell elhelyezni a hangsúlyokat, hogy ez ne vesszen el! Nem a nyomasztó utasítás, hanem a megszabadító ajándék adja a mértéket, nem egy szisztéma, hanem Jézus Krisztus személye van velünk szemközt.

A boldogságmondások új viselkedést sugallnak: nem arról van szó, hogy konfliktusos szituációban rezignáltan bele kellene törődni a helyzetbe, és passzívan belenyugodni, hanem a megvigasztalt ember cselekvés jobb alternatíváit tudja megélni és bemutatni. A feljavítás a cél. A keresztényeknek adatik a feljavítás kompetenciája. A keresztények nincsenek bénaként és megkötözöttként bezárva a történelem ördögi körébe, mert a megszabadító kitörés ígérete nekik adatott meg.<sup>16</sup> **A boldogságmondások példaszzerűen éppen azt illusztrálják, hogy a keresztény emberben, emberrel egy megszabadító történet zajlik: már nem úgy reagál, ahogy a világ elvárná vagy diktálná, van valami többlete.** A többlet: a megvigasztaltság, ami az Isten uralmába való belépésből ered, Jézus atyatudatának eléréséből ered. Aki már mindent megnyert, mer veszíteni, mer máshogy viselkedni. A boldogságmondásokat úgy kellene olvasni, hogy eléteesszük az elhallgatott félmondatot: „Akik már most beléptek Isten uralmába, boldogok...”

## TUDATOSAN VÁLASZTOTT IRODALMI FORMA: AZ ANTITÉZIS

A boldogságmondások után Jézus üzenete a maga csúcspontját az antitézisekben éri el, botrányos élességgel. Ez a Biblián kívüli világból is ismert irodalmi műfaj alkalmasnak bizonyul, hogy az evangélium erkölcsi implikációjának humánus feszítőerejét kommunikábilis formába öntse. Jézus a tanítványaitól kompromisszum nélküli döntést vár el, a követés arculatának feltétlen komolysága lepleződik le. Az a nagyobb igazság, amire Jézus meghív, a Jézussal elért örök uralom beteljesült életformája.

<sup>15</sup> Zsid 11,27.

<sup>16</sup> Jézus Krisztus megszabadító örömhírét nem szabad új törvényhozássá stilizálni. THEOBALD, M., *Das biblische Fundament der kirchlicher Morallehre*, in: Mieth, D. (szerk.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*, Freiburg 1994, 25-45.

**A Krisztusban feltáruló csúcsgény magának az emberségességnek a legmagasabb szintű lehetőségeit tárja fel, az emberségesség ethosza a legbeteljesültebb formában tárul fel.** Ez a csúcsgény (ami igazából csúcislehetőség és csúcscsajándék) messze túlnyúlik a szűk tanítványi körön, mindenkinek szól, és senki sincs belőle kizárva. Ezért problematikus az evangéliumi „parancs” és „tanács” megkülönböztetése<sup>17</sup>, mintha az első mindenkire kötelező lenne, az utóbbi csak barátságos meghívó a tökéletességre vágyóknak (pl. szerzeteseknek). A boldogságnak nincs két fokozata.

Az antitézisekben nincs adva igazából semmilyen újkori értelemben felfogott cselekvési norma: Jézus megbotrántoztató szavai nem szó szerint értendő normák, hanem kázusképek, amik a törvény igazi szellemét akarják feltárni. Sokkal inkább az eddigi perspektívák felszakításáról van szó, ami aztán érzékeny pontként (mint tövis a húsban) nem hagyja nyugton az etikai szisztematizálást, bizonyítást, rendszeralkotást, nehogy önmagát bebiztosítva bezárkózzon. Ehhez az elbeszélőforma is tudatosan választott: **az antitézisek hatásossága és szenvedélye előremozdítja a gondolkodást és a követést.** Nem direkt normák ezek, hanem meghívás a tökéletesebbre, azaz Jézus meghagyja a szabadságnak a felfedezés, megértés, értelmezés és megvalósítás művészetét. A szisztematikus-normatív „előíró” erkölcsi ész ezt az eredetiséget, szenvedélyt nem érheti utol, szisztematizálása csak racionalizált töménységű. Ezen meghívó irodalmi műfajok (pl. parainézis, vallomás) elveszített dimenzióját a modern teológiai etikának újra fel kellene fedezni. A parainézis azért jó, mert ez egyrészt magába foglalja a normatív tartalmat, másrészt világossá teszi, hogy a normatív szabályok feltárása és megtartása egzisztenciális megérintettségéből, a hit elbűvölő erejéből származnak.<sup>18</sup>

## AZ ÓSZÖVETSÉGI TÖRVÉNY MARADANDÓ JELENTŐSÉGE

Az ószövetségi gondolkodásban a Törvény jele és biztosítója Jahve hűségének választott népéhez. A Törvény teológiája ráutalt az alapjául szolgáló történelemteológiának: ahogy Jahve kivezeti népét Egyiptomból az ígélet földjére, úgy vezeti népét az eszkatológiai beteljesedés felé is, a bűn bonyodalmi és a történelem katasztrófái ellenére, olykor éppen azokon keresztül. A történelem az istenfélő zsidók számára megélt és átgondolt teofánia, a történelemből tanulták meg, jutottak egyre előrébb a belátásban, hogy valójában ki az Isten.<sup>19</sup> **Ahogy Isten Úr a történelem fölött, úgy Úr a bűn fölött is.**<sup>20</sup> A Törvény hatékony emlékezés az egyiptomi rabságból való szabadulásra is: kiemelkedik Isten vezetése, kezdeményezése, nagyvonalúsága. Még az ellenség-szeretet parancsa is megfogalmazódik az exodus emléke hátterében.<sup>21</sup> A történelemre való emlékezés hat a cselekvés alakítására: Isten a Vezető – így ez az emlékezés megóv a gőgös önelégültségtől. Ahogy a történelemre való emlékezésben kiemelkedik Jahve

<sup>17</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 149.

<sup>18</sup> SCHNACKENBURG, R., *Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentliche Aussagen*, in: Kertelge, K. (szerk.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 1984, 32-49.

<sup>19</sup> Kiv 3,4; 24,16.

<sup>20</sup> JANOWSKI, B., *Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer biblischen Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998) 1-36. A Tóra Jahve együttlétének kifejeződése.

<sup>21</sup> Kiv 23,4-8.

egyetemessége, úgy az etikában is: nem csak a történelemben, hanem az etikai törvényekben is minden nép Ura; a Törvény köt minden népet, és Izrael ennek a képviselője. A gondolatszálakat aztán egészen a teremtésig visszahúzva a Törvény egyben Jahve bölcs teremtésének a rendjét is visszatükrözi.<sup>22</sup> Tartalmilag így a Törvény nem redukálódik etikai parancsok és tilalmak kódexére, amit egyébként járulékosan Jahve tekintélye alattinak kellene nézni. A Törvény a jó élet rendjét mutatja be. Vezérfonal benne a boldogságnak olyan elképzelése, ami az Isten útjai fölötti, lényegre törő, bölcs gondolkodásból ered. A különböző motivációs erőket ehhez az élő középponthoz kell kötni: „Boldog ember, aki nem indul a gonoszok tanácsa nyomán, aki nem jár a bűnösök útján, és nem vegyül a csúfot űzők közé. Aki örömét leli Isten törvényében, s parancsairól elmélkedik nappal és éjjel” (Zsolt 1,1-2). A Törvény így hermeneutikus kulcs is: az empirikus, történelmi eseményeket Jahve jóságos gondviselésére vonatkozóan értelmezik, fejtik meg, egy hatékony szellemi kompetencia fekteti le maga előtt a gondolkodás pályáját. A Törvényről gondolkodó előtt egy sajátos út tárul fel két irányba: előrefelé az empirikus, történelmi szituációba, és visszafelé, Isten titka felé.

Az „új szövetség” terminológiája Jeremiás szavaira vezethető vissza<sup>23</sup>, amit Szent Pál élez ki az Ószövetség és az Újszövetség szembeállításaként. Biblikus szempontból nem lehet az éles szembenállást igazolni, még ha vannak is idevágó vonatkozási pontok.<sup>24</sup> A jeremiási jövendölés nem ígér más vagy új Tórát. Mózes Tórája nem lesz megszüntetve. A szöveg (amit a Vigasztalások könyve keretében kell olvasni!) egy olyan eljövendő korról szól, amikor Mózes Tóráját többé nem feledik el, a szívbe lesz írva, úgyhogy az ember a saját törekvéséből akarja megtartani. A megígért új szövetség a megújított régi lesz.<sup>25</sup> Jézust ezért nem lehet egy új Tóra elhozójaként feltüntetni, Isten uralmának meghirdetése sokkal inkább a Törvény farizeusok általi értelmezésének kritikáját vonja maga után. Az Ó-, és az Újszövetség ellentétét és kapcsolatát az üdv-történetben inkább az **ígéret és a beteljesedés** egymásutániségában kellene szemlélni. Ezzel megőrizhetjük az üdvtörténeti kontinuitást, ugyanakkor mégis relativizáljuk az Ószövetség érvényességét.<sup>26</sup>

Törvénykritika persze már az Ószövetségben jelen van: az önmegváltás veszélyét sugallja, ha valaki a Törvény puszta teljesítését hajszolja, ha a puszta etikai teljesítmény megfeszítése a fő. Megjelenik a Törvény igazi gyújtópontja: Isten- és a felebarát szeretete. A keresztény erkölcsiség új parancsa ebbe az előtörténetbe ágyazódik bele, az a cél, hogy eztán a gondolkodás minden szálján ez fusson tovább. **Jézus nem eltörölni jött a Törvényt, hanem beteljesíteni annak fejlődési történetét:** vele a Törvény teljesítésének eddig ismeretlen mélysége tárul fel.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Sir 24. A bölcsesség dicsérete, ami igaz a Törvényre is.

<sup>23</sup> Jer 31,31-34.

<sup>24</sup> SCHÜRMAN, H., *Moraltheologische Ansätze im Verhalten und Wort Jesu. Quaestiones Disputandae*, in: Söding, T. (szerk.), *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990, 79-83.

<sup>25</sup> THEOBALD, M., *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, in: MIETH, D., *Moraltheologie im Abseits*, 25-45.

<sup>26</sup> Még ha jogos is hangsúlyozni az Ó- és az Újszövetség törvényének tartalmi kontinuitását, az erkölcs-teológus akkor sem moshatja el a különbségeket, gyakorlati okokból.

<sup>27</sup> GESE, H., *Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 9 (1995) 65-81. Utal a Dt 6,4; Lev 19, 13-18; Mt 5,21 és Mk 12,28.

Az ószövetségi Törvény teológiájának adekvát megértéséhez rá kell pillantanunk a kazuisztika sajátosságára és szerepére. A kazuisztika „casust – esetet” tart szem előtt pedagógiai céllal: a Törvény elkerülhetetlen absztraktságát segít lefordítani a konkrét eset egyediségére. A kazuisztikában a tapasztalat jut szóhoz a maga teljes súlyával, a megszerzett alkalmazási tudás segíti a tájékozódást. Nem a Törvény elméletét idézi, hanem egy képet, esetet mutat fel. Egy képen, eseten keresztül mutatja fel, hogy a Törvény mit gondol. Metodikai iskolázottságot kínál, hogy a Törvény szövegével és szellemével hogyan kell felelősen bánni. A saját felelősség döntését tehát nem pótolja, de jelentősen és képszerűen segíti.<sup>28</sup>

A Törvény kazuisztikus képei azonban nemcsak a lefordítás pedagógiai céljából keletkeztek, hanem konfliktusok esetén a kár behatárolása miatt is. Az ilyen kázusok azonban nem érintik az etikai probléma magját, az igazi bajt. Az igazi kérdés az, hogyan lehet a bonyodalmakkal és a sorssal szembeszállni, nemcsak nyögni alattuk, és ügyeskedve szalamozni, hanem progresszíven meghaladni. Jóllehet a kazuisztika egy felelős útítárs, aki nem elégszik meg a szituáció analízisével, hanem keresi az emberesség jobb lehetőségeit, mégis megmarad benne egy kiirthatatlan dilemma: a konfliktusokat lehet enyhíteni, a bajoknak el lehet venni az élet, de nem lehet megszüntetni őket. **A Törvény és a kazuisztika egyszer elér a maga belső határához: a bűn ördögi köréből nem tud segíteni kilépni.** Péter kérdése a bűn elengedésének gyakoriságáról fájdalmasan érinti ezt a nyílt sebet.

## AZ ANTITÉZISEK EXTRÉM KIHÍVÁSAI

Az exegetikus irodalomban megkülönböztetést találhatunk a primer és a szekunder antitézisek között.<sup>29</sup> Az antitézisek szembeállításai (Mt 5,21-47):

- I. „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! Aki öl, állítsák a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával. Aki embertársát ostobának nevezi, állítsák a nagytanács elé.”
- II. „Hallottátok a parancsot: Ne törj házasságot. Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vággyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele.”
- III. „Ezt is előírták: Aki elbocsátja feleségét, adjon neki válólevelet. Én pedig azt mondom nektek, hogy aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznsága miatt –, okot ad neki a házasságtörésre.”

<sup>28</sup> FELDHAUS, S., Art. *Kasuisztik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1996, V. 1290-1292.

<sup>29</sup> A kutatók többsége által elfogadott, hogy a III., V., VI. eredetileg hiányzott az antitézisekből. Ezeket Máté szerkesztette, ezek az ún. szekunder antitézisek. A többit a legtöbben primer antitézisnek tartják, azaz Jézustól származóknak, még ha Máté szerkesztett is rajtuk, valószínűleg eredetileg is az antitézis irodalmi formáját viselték. Persze vannak, akik az összes Máté redakciónak tekintik. MERKLEIN, H., *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu*, in: Reikerstorfer, J. (szerk.), *Gesetz und Freiheit*, Wien 1983, 74-77.

- IV. „Hallottátok ezt a régieknek szóló parancsot is: Ne esküdjél hamisan, hanem tartsd meg az Úrnak tett esküdet. Én pedig azt mondom nektek: Egyáltalán ne esküdjetek, sem az égbe, mert az Isten trónja, sem a földre, mert az lába zsámo-lya, sem Jeruzsálemre, mert a nagy Király városa.”
- V. „Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is! Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödöt is! S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira! Aki kér, annak adj, s attól, aki kölcsönt akar tőled, ne tagadd meg!”
- VI. „Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért.” (Mt 5,43-44)

A hagyománytörténeti kutatás Máté írásában két réteget különböztet meg: az I., II., IV. egy ősbibb hagyományra vezethető vissza. Lehet, hogy Máté ezeket is átdolgozta, de nagyon valószínű, hogy eredetileg is antitézis volt az irodalmi formája. Mindhárom a Dekalógus egyik kijelentését ragadja meg, és intenzívebbé, radikálisabbá teszi értelmezésüket. A III., V., VI. Lukácsnál nem antitézisként szerepel, ezek irodalmi szerkesztés révén kerültek Máténál az antitézisekhez.

Az erkölcssteológiai megfontolásokat az exegetikai álláspontok nem hátráltatják. Minden antitézisnek tartalmilag ugyanaz a célja: az érvényes tóraértelmezést Jézus örömhíre felülmúlja.<sup>30</sup> Irodalmi szerkesztésükben egy klasszikus sémát követnek: minden antitézist egy irodalmilag stilizált visszautalás vezet be, ami az ószövetségi ethoszt mutatja fel jogi maximákban, ellentmondást nem tűrő formában. Ezeknek lesz az örömhír újdonsága élesen nekiszegezve, ami Jézus azon levezethetetlen tekintélyén alapul, amivel az Atya akartát hirdeti. Rendkívüli ez a fellépés. A Törvény ugyan is egyrészt konstitutívan járult hozzá a zsidó nép létrejöttéhez és identitásához, másrészt Isten akaratát azonosították az írásban fixált Törvénnyel. Így az emberi kritika nem is vonatkozhatott másra, mint a praxisra, a gyakorlati megvalósulásra. Jézus fellépése érintette a zsidó nép hitét, azaz identitását és Jahve akaratát is. Hallatlanul provokatív lehetett, amikor az Isten akarataként elkönyvelt „régieknek ez mondatott” törvénnyel szemben nem azt mondja: „a Törvény igazabban ezt mondaná...”, nem a Törvényre hivatkozik, hanem saját magára: „én pedig azt mondom nektek”. Jézus számára Isten akaratát többé nem a betű, hanem élő valóság. Amikor Jézus az ószövetségi előírásokat kérdésessé teszi, és szembeszegezi velük saját téziseit, azért teszi és teheti, mert ez az igény jobban megfelel Isten akaratának az uralom jelenlétében. **Nem írástudóként értelmezi magát, aki a Törvényt jobban tudja magyarázni, hanem az Atya akaratának jobb értelmezőjeként, a Törvény betűje helyett Jézus atyatudatáé az elsőbbség.**<sup>31</sup> Ez azt jelenti: az értelmező zsidó tradíció helyére magának Istennek az akaratát lép, inkább az uralomban élénk jövő Isten élő akaratát kutassuk, mint a Törvényben leírt akaratát. Az élő igényt semmilyen tételszerű törvény nem képes kimeríteni.

<sup>30</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 103.

<sup>31</sup> BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, München 1977, 207.

Krisztus törvénykritikája tartalmi és formai korrektúrát akar. **Tartalmilag az erkölcsi igény mélyebb dimenzióját akarja feltárni.** A jelenbe betört isteni uralom nem elégszik meg egy fennálló szisztematikus rend külsődleges megtartásával. Isten igénye az ember szívét, gondolkodását, cselekvését, egész legbensőjét követeli. Jézus a Dekalógust idézi a primer antitézisekben: „Ne ölj! Ne törj házasságot! Ne esküdjél hamisan!” Mindezt meg kell tartani, ezekből egy „i” betű sem veszhet el. De nemcsak a külső megtartásra kell ügyelni, hanem a belső megfelelésre is, hiszen a tett már csak következmény: a gondolkodás, a belső világ következménye. Ki mint gondolkodik, előbb-utóbb úgy is él, a gondolkodásmódot az életmód is követi – fáziskéséssel, de biztosan. A belső káosz lassan, de biztosan a külső káoszhoz vezet, egy ház összeomlása az alap lassú elmosódásával kezdődik. Így amire nekünk és a Teremtőnek is elsősorban gondot kell viselni, az a benső, a gondolkodásmód. A Gondviselés első célja a belső világunk. Ez pedig az imában történik, így igaz az a tétel is: ki mint imádkozik, úgy is él.<sup>32</sup>

Krisztus törvénykritikája formailag túl akarja lépni a kazuisztikus méregetést: a **legfinomabb és legkiélezettebb kazuisztika sem tudja utolérni Isten szerelmes hívását.** Jézus elfordul az isteni akarat kazuisztikus kiélezésétől, és az erkölcsi belátás eredeti tisztaságához vezeteti tekintetünket. Nem csak Jézus farizeusellenességéről, a méricskélő kazuisztikáról van szó, inkább a teológiai cél a mértékadó. Szó sincs a Törvény tartalmi határainak átlépéséről, a Hegyi beszéd nem jelenti a Törvény kötelezettségeiről való lemondást vagy önkényes értelmezését, hanem az uralom betörését a jelen időbe, az itt és mostba, ahol az erkölcsi igény igazán bensővé válik. Ennek teljes komolyságát és örömteli elszántságát illusztrálja a szántófüldön elásott kincs és az igazgyöngy megtalálásának példabeszéde.<sup>33</sup> A Hegyi beszéd az ész porciózása ellen lép fel. A Törvény kazuisztikus értelmezése elfeledi a szív rajongását, a megérintettséget, és keresi a Törvény külsőleg korrekt végrehajtását. Ez a Törvény legalista szemléletét erősíti: csak az számít, hogy az erkölcsi magatartás megfeleljen a Törvény betűjének. Ezzel azonban a Törvény minimalista megtartását erősíti, hiszen az erkölcsi erőfeszítés elé egy eleve adott kazuisztikus magyarázatot, mértéket fektet le. A kazuisztikában az írásmagyarázók őszintén megpróbálták a Törvényt az emberi lehetőséghez és határokhoz igazítani, így az erkölcsi erőbevetés mértékét nem a Törvényhez, hanem az **átlagos** megtartáshoz igazították, jóllehet az én szívem talán többet is megtenne. A kazuisztika mankója így a minimalista erkölcsöt segíti elő, végső soron az álszenteskedést és képmutatást.<sup>34</sup>

Jézus ezzel nyilvánvalóan nem volt elégedett. A Törvény magyarázatával, az átlagos erkölcsi erőfeszítés általánossá tételével az ember eleve megfosztja magát a legjobb lehetőségeitől, és mindezt a morális törvényeknek való korrektség nevében. Az ilyen gondolkodás elvét a Törvény értelmezésének csúcsát, hiszen Jahve osztatlan szívét követel, akaratát a betűkből nem lehet megtudni. Ennek a szemléletnek persze

<sup>32</sup> DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen* 57-98. Uő. Art. *Gebet*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV. 314-318. Uő. *Gebet, das zur Tat wird*, Freiburg 1989.

<sup>33</sup> Mt 13,44-46.

<sup>34</sup> A kazuisztikát persze lehet éretten művelni, és ez ma fájdalmasan hiányzik az etikai rendszerekből. A kazuisztika áthidalása nagyon hiányzik a mai tudományos etika és a túl bonyolulttá vált mindennapi élet között.



már az Ószövetségben is voltak előfutárai, különösen a deuteronomikus mozgalomban.<sup>35</sup> Jézus igénye kontinuitásban áll velük, ugyanakkor üzenete az a csepp, ami túlcordulóvá teszi az edényt. Az antitézisek élességével akarja szemléltetni: a Törvényt nemcsak rigorizmusból, nemcsak farizeusságból lehet megtenni, hanem szívesen is, akár túlcordulóan is. Jézus igája így lesz édes, és terhe könnyű, mert a szeretetteljes élő hívást könnyebb megtartani, mint a leírt törvényt. A Törvény ilyen megtartása Jézus atyatudatára vezethető vissza, végső soron a Mennyei Atyára, aki mindezért elküldte hozzánk Fiát.

Az etikai gondolkodás dramatikája a szekunder antitézisekben éri el a maga csúcspontját. Míg a primer tézisek a Törvény radikális bensővé tételét célozzák, a szekunder tézisek túlnyúlnak a Törvényen. Itt nem a Dekalógus egy-egy mondata a kiindulópont, hanem kazuisztikus jogszabályok: a válólévél, a talió törvénye, az ellenséggel való bánásmód. Mindhárom tulajdonképpen a gonosszal való bánásmódról szól. **Az ilyen törvények nem a gonosz megszüntetésére törekszenek, hanem csak a bekorlátozására.** Ezzel Jézus nyilvánvalóan nem volt elégedett: nem elég visszaütni, nem elég a válasz jobb gyakorlatát kiélezni. Isten uralmának eljövetele a gonosz ellen is radikálisabb küzdelmet segít elő.

Amikor a Krisztus-követő közösség betoldja ezeket a szekunder téziseket Jézus eredeti szavai közé, akkor egyáltalán nem elidegenítik Jézus eredeti szándékát, hanem egyenesen előrenyomulnak annak a közepéig. A kialakuló krisztológia kifejleszti a maga etikai implikációját. Legvégső éllel fogalmazzák meg, hogy mit jelent igazán Jézus kenézisa, a krisztológiai megértés többlete az ószövetségi Törvény megértésének többletét eredményezi: pontosabban tárulnak fel a Törvény korlátai. A Törvény egy várhoz hasonló, ami egy belső szabad udvart vesz körül, s megvéd a külső támadásoktól. Ebben jelenik meg a Törvény egész problematikája: jóllehet a szabadság számára hagy egy belső teret (az általános törvény nem szabja meg pontosan az egzisztenciális cselekvést, nem is teheti meg), **s falával megvéd a gonosztól, de nem tépi azt ki gyökereitől.** Még ha a törvényt teljesen sikerül is megtartani, a gonosz árnyékát ez még nem tudja legyőzni. Az emberi ittlét gyökereiben való gyógyítása nem következik be. Az erkölcsi erőfeszítés ellenére az egyén helyzete tragikus marad, s minél komolyabban veszi a törvény megtartását, annál keményebben konfrontálódik helyzetének lehetetlenségével.

Pontosan erre a nyílt sebre illeszkednek a szekunder antitézisek. A Krisztus-követő közösség azért fogalmazhat meg antitéziseket, mert bár a Törvény tartalma, a világ nem változott, de a törvénymegtartó személy transzcendens-egzisztenciális feltételei lényegében változtak meg. **A Jézussal feltáruló tiszta és intenzív istenkép, a szerető atyakép a Törvény megtartásához új hermeneutikus kulcsot nyújt, s ebbe az atyaviszonyba belépő tanítványok ezt bátran értelmezik etikailag is.** A keresztények törvénye nemcsak bástya, ami ellenáll a gonosznak, hanem hatalma van a gonoszt a jó által le is győzni (Róm 12,19). Az evangélium igazán itt radikális. Aki belép Jézus Atyájához való kapcsolatába, az egészen új módon cselekszik: olyan megérintettségéből, amit semmilyen szisztematikus normarendszerrel soha nem lehet utolérni.

---

<sup>35</sup> A Törvény elmélyítése a szeretet irányába: Lev 19,13-18, MTörv 6,4. SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 104-105. Példák a korábbi törvénykritikára.

A talió törvényének („szemet szemért”) új értelmezése példaszzerű minderre. A talió törvénye eredetileg egyáltalán nem a kegyetlen megtorlás törvénye, hanem az erőszak megfékezésének, az elrettentésnek a törvénye.<sup>36</sup> A talió törvényének meg kell fékeznie a konfliktusok erőszakra hajló megoldásait, éppen az erőszak csökkentése, humanizálása a cél. Az erőszak megtétele előtt ott lebeg az elrettentés, hogy ugyanazt visszakapja az agresszor. De csak az okozott kár mértéke szerint lehet büntetést kiszabni, a kárt jóvá kell tenni, de ezt is mérték szerint. Az elrettentéssel és a jóvátétel (bosszú) korlátozásával az az igyekezet figyelhető meg, hogy a konfliktusokat ne engedjék medrűkből kilépni, azaz kézben tartsák az uralmat a konfliktusokkal teli történelem fölött. Ez az igyekezet követeli meg, hogy határokat állítsanak fel, olykor viszássaússenek. Mindezt látva keserű a megállapítás: minden jog konfliktusos jog, a legjobb és leghumánusabb jog is a konfliktusokat csak korlátok között tudja tartani, a kibékülést csak elősegíteni tudja, de garantálni nem. A jog így csak megerősíti és fenntartja a konfliktusokat.<sup>37</sup> Szó sincs róla, hogy Jézus ezzel alapvetően elítélné a gonosz jog általi féken tartását, a jogi szabályozásért való fáradozást. De ez nem az a dimenzió, ami elsősorban megfelel az uralom örömhírének. A szekunder antitézisek a gonosz eredendő gyökeréig hatolnak, kritikájuk végül is az ember gondolkodását és akaratát érintik, az embernek újra kell értelmeznie önmagát Istene és embertársai előtt.<sup>38</sup> Jézusnak ez a hívása nem ültethető át egyszerűen a törvények szintjére, ez inkább gyújtópont, inkább követelő ígélet és ígáló követelmény, amelyek azt mutatják, hogy a hitből fakadó követelményt bátorításként, és nem egyszerűen teherként is meg lehet tapasztalni.<sup>39</sup>

Már az Ószövetségben is felbukkan az ellenség szeretetének igénye. Krisztus után nem a norma új, hanem teljesítésének transzcendens feltételei. Még ha a Törvény betűje azonos is marad, a Krisztus-követő tanítvány cselekvési előfeltételei megváltoztak, ugyanazon szavak alatt mást ért. Az Ószövetségben az ellenség szeretetéhez, az irgalmassághoz vonatkozási pontként az exodus esemény szolgált, a bölcs ember a saját bűnei tudatában igyekezett irgalmas lenni ellenségeihez.<sup>40</sup> Jézus fellépésében ez a motivációs nézet elér egy eddig nem ismert mélységet. A keresztény cselekvés számára a Mennyei Atya határtalan kiengesztelődése, az ő semmi által el nem gyengíthető irgalmas szívűsége a mértékadó.<sup>41</sup> Az Atya tökéletességét várja el Jézus tanítványaitól, de ez nem rigorista követelés, inkább a „**másképp nem tudásnak**” a kifejeződése: aki már belépett Isten uralmába, aki már együtt van Krisztussal, az nem tud másként cselekedni, annak az új törvény a természetes. Krisztus-követőkként nem valami természetellenes magatartást kell felöntenünk. A Krisztusban való élet nem azt jelenti,

<sup>36</sup> WOLBERT, W., *Die Goldene Regel und das jus talionis*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 95 (1986) 169-181. SÄNGER, D., *Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu*, in: Biblische Zeitschrift 36 (1992) 179-194.

<sup>37</sup> A keresztények számára is a jog továbbra is konfliktus-jog marad, de a hermeneutikus kulcs Jézus kiengesztelő tetteben van. DEMMER, K., *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts*, Freiburg 1995, 129-134.

<sup>38</sup> SCHNACKENBURG, R., *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München 1967, 109-130.

<sup>39</sup> BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, 211.

<sup>40</sup> Sir 28,1-7; SÖDING, Th., *Nächstenliebe bei Jesus Sirach. Eine Notiz zur weisheitlichen Ethik*, in: Biblische Zeitschrift 42 (1998) 239-248.

<sup>41</sup> Még ha a téma az isteni utánzást illetően sztoikus eredetű is, de a tartalom mégis csak egy összehasonlíthatatlan újdonság.

hogy olyan erős akaratot fejlesztünk ki, ami rá tud kényszeríteni minket, hogy megtegyük, amit nem akarunk. Krisztusban eljuthatunk az igazi természetünkig, amit utána nem kell erőltetni, hanem „másképp már nem tud cselekedni” az ember. Krisztus nem valami tőlünk idegen magatartásra, hanem az igazi önmagunkra hív.<sup>42</sup> Olyan ez, mint pl. az udvariasság: aki megszokta, belátta, az nem tud nem udvarias lenni. Olyan ez, mint az igazán szerelmes magatartása: nem tud nem hűséges lenni. A cselekvés tökéletessége, az életvezetés tökéletessége a maga kezdetét a gondolkodásban veszi: be kell lépni Jézus Atyjához való szeretetkapcsolatába. Isten országa a kezdetét az imádságos gondolkodásban veszi, onnan árad ki a világra.

A többletet Jézus szavakkal és tetteivel is alátámasztja, a szó és az életbizonyosság egyetlen élő egységgé válik. Ahogy az antitezisekben szóban tesz hangsúlyokat, úgy tetteivel megerősíti ezeket (törvénykritika pl. a szombati nyugalomhoz való hozzányúlás is), tetteivel is hangsúlyokat tesz: Jahve irgalmasságot akar és nem áldozatot. Tettei is üdvösséges megbotránkoztatások, amelyek további meggondolást követelnek.<sup>43</sup> A többlet illusztrálása szóban a képszerű kazuisztika segítségével történik. Az erőszakmentesség különböző illusztrációit („tarts oda a másik orcádat”, „menj kétannyit”) nem újkori értelemben vett cselekvési normákként kell olvasni. Nem konkrét parancsok ezek, amelyeket egyszerűen csak le kell másolni, és szó szerint meg kell tenni, hanem igazából **sokkoló provokálások**, amelyek az etikai kreativitást akarják felébreszteni, hogy keressük meg Jézus Atyja akaratát ilyen helyzetekben is.<sup>44</sup> Ezek a képek sokkal inkább az ószövetségi kazuisztika igényeit, céljait mutatják be alaptalannak, értelmetlennek, hiszen Jézussal egy új gondolkodási horizont tárult fel. A probléma áthelyezése zajlik, mert Jézusban a valóság más lett.<sup>45</sup> Egy új cselekvési perspektíva tárul fel: a gonosz elleni kazuisztikus küzdelem csak fokozati volt, helyet készített a feltétlen kiengesztelődésnek. Jézus atyatudatával egy olyan többlet áll a keresztény hívő és a közösség rendelkezésre, ami képes megszabadítóan feltörni azokat az ördögi köröket, amelyek mindig új nekifutásban keresik a maguk megerősödését.

Bár Jézus hívása felülmúlja a parancsok síkját, kazuisztikus képeit („tartsd oda a másik orcádat”, „menj kétannyit”) nem lehet közvetlenül lefordítani a normák síkjára, ez mégsem jelenti azt, hogy erkölcsi igénye absztrakt utópiával lenne egyenlő. Jézus inkább egy gyújtópontot ad, lángot, ahonnan láthatóvá tette a végtelenbe előrenyúló célvonalakat. **A gyújtópont dinamikájából ezeken a célba futó vonalakon kell egy új teológiai etikának hermeneutikusan-kazuisztikusan előrébb tapogatóznia.** Teljes kihívás előtt áll az erkölcsi ész innovatív kompetenciája: ezen vonalak mentén kell lépésenként előrébb haladnia, ki kell puhatólnia a kiengesztelődést jobban szolgáló cselekvési alternatívákat, és ezeket kell egzisztenciális mérlegeléseken keresztül normatikai síkra lefordítania. **Jézus Krisztus nemcsak az ószövetségi törvényt, de a nor-**

<sup>42</sup> BLOOM, A., *Az élő ima*, 71-72.

<sup>43</sup> RÖMELT, J., *Normativität, ethische Radikalität und christlicher Glaube. Zur theologisch-ethischen Hermeneutik der Bergpredigt*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 114 (1992) 293-303.

<sup>44</sup> VOGTLE, A., *Ein „unablässiger Stachel”*, in: Mmerklein, H., (szerk.) *Neues Testament und Ethik*, Freiburg 1989, 53-70.

<sup>45</sup> Beszélhetünk a „szeretet ellenvilágáról”: akik hitben elfogadják Isten végérvényes közelségét, Isten győzelmét a szenvedésen és a halálán, azok az élet határhelyzeteiben máshogy tudnak mérlegelni és cselekedni. RÖMELT, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, Regensburg 1996, 56.

**matív etikát sem eltörölni, hanem beteljesíteni akarja.**<sup>46</sup> A szigorú krisztocentrikusság nem képes a normatív etikát pótolni, és nem is akarja: az erkölcsi észnek tagadhatatlanul megvan a maga autonómiája, a hit nem akarja, és nem is tudja erőfeszítéseit eltörölni. Ezért nem lehet szó az evangélium antinomisztikus (törvényellenes) tendenciájáról sem.<sup>47</sup> Érdekes a folyamat: törvény (őszövetségi) – evangélium (többlet, gyújtópont) – törvény (újszövetségi). A gyújtópont egy normalizáló folyamat beteljesítője, egyben egy új normalizáló folyamat indító lendülete. Jézus új törvényét normákba, szisztémákba kell önteni, de mindennek a kezdetén egy gyújtópont áll, ami maga nem szisztematizálható, racionálisan nem megragadható. A hívőnek egy olyan önmagán túlnyúló bátorságáról van szó, „ugrásról”, ami racionálisan nem érhető utol, rendszerbe nem zárható. Eszkatologikus ugrás ez Isten radikális „nem”-jébe, amit a gonoszra mond. Itt van a döntő különbség a keresztény és a nem keresztény etikák között: a súlypont rajtunk kívül, Krisztusban van, vagy csak bennünk, s akkor szavazással eldöntjük, mi az etikus. Az Újszövetség etikája a bizalom etikája olyan helyzetekben is, amit az ember nem lát át. Isten hűségének megtapasztalása, Isten visszavonhatatlan közelségének megtapasztalása a határhelyzetekben is Jézus követésére, azaz reményre, radikális igenre bátorít. Isten uralmának, közelségének ez a radikális megtapasztalása vált világossá Jézus életében, Jézus számára is a „cselekvés vezérelve Isten közelsége”, ami feltör minden rezignatív etikai határt.<sup>48</sup> A Hegyi beszéd ezért nem etikai prédikáció, hanem Isten közelségének prédikációja.

Aki Jézusnak az Atyjához való kapcsolatába belépett, az új kezdetet tett. Ezzel egy hatástörténet indul pályájára<sup>49</sup>, új kontúrok bontakoznak ki, már nem egy szavakban megragadandó mérték adja az ígényt. Ezt nevezhetjük evangéliumi radikalizmusnak.<sup>50</sup> Amikor a Hegyi beszéd extrém erkölcsi igényeiről beszélnek, akkor ez alatt nem a konkrét extrém tetteket kell érteni („tartsd oda a másik felét”), hanem azt a helyet, ahová kötődünk kell: Jézus Atyjához fűződő szeretetkapcsolatába.<sup>51</sup> A kazuisztika innentől Jézus tanítványai kezében megváltozik: belebecsátkoznak a történelmi lefordítás kockázatába, az új kazuisztika pilótafunkciót vállal fel, hogy a kis lépések stratégiája szerint transzformálja az adott világot. A jobb cselekvési alternatívák csak lassan bontakoznak ki, s jelennek meg a világban (a hit hatása a jogi kultúrára, az emberi jogok érvényre juttatása, a jogos háború értelmezése). Az erkölcsi vitákban a keresztény erkölcsoteológusoknak a gyújtópont és az új kazuisztika segítségével a lehető legjobb cselekvési alternatívákat kell feltárniuk a világ minden embere számára. A legjobb magától vonzó is lesz.

<sup>46</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 69-76. Sem életvitele, sem törvénykritikája alapján nem beszélhetünk a törvény eltörölésének szándékáról. Örömhírét a sokkal mélyebb atykapcsolatra helyezi.

<sup>47</sup> A reformátori etika Szent Ágoston szelleméből táplálkozva gyakran szembeállítja a Törvényt és az evangéliumot. Az ágostoni szembeállítást inkább fokozatnak kellene érteni, hiszen egész életművéből (főleg krisztológiájából) a teremtés, az Őszövetség és az Újszövetség fokozatisága sugárzik.

<sup>48</sup> MERKLEIN, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschung zur Bibel 34.) Würzburg 1984, 217.

<sup>49</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 108-124.

<sup>50</sup> DEMMER, K., *Deuten und Handeln*, Freiburg 1985, 96-105.

<sup>51</sup> SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 99.

## A KRISZTUSBAN-LÉT

Krisztus hívása a tökéletesebb életre nem pusztán külsődleges hívás, még csak nem is etikai tanács. Jóllehet a Hegyi beszéd erkölcsi tanításai megjelenhetnek a Biblián kívüli világban is, ismerünk hasonló mondásokat az Antigonéból és Buddhától, a sztoikus világból és a hinduizmusból, de ezek sohasem érik utol Jézus üzenetének tekintélyét és intenzitását. Krisztus követése vallásos hívás, hogy önmagunkat teljesen szolgáltsuk ki a mindig nagyobb Istennek, hagyatkozzunk bizalommal hűségére. Krisztus bizalmát és ne Ádám bizalmatlanságát kövessük. Jézust követőjének lenni több, mint pusztán egy tanár tanítványának lenni.<sup>52</sup> A követés, a Krisztusban-lét nem pusztán azt jelenti, „mindent elhagyni”, nem pusztán egy tanító-tanítvány viszonyba lépni, nem pusztán „hitvallást tenni”, hanem ez egy vallásos megtérést jelent. A meta-noia, amit az elérkezett uralom megkövetel, megtérés Jézushoz, s ebben a megtérésben lesz a még eljövendő Isten uralma jelenlévő valósággá.<sup>53</sup> A megtérés követelménye azonban nem egyszerűen követelmény, hanem elsősorban ajándék. A megtérés az ember alapdöntése, válasza Isten cselekvésére, aki őt erre képessé teszi. Hogy képesek vagyunk a Hegyi beszéd hívásának eleget tenni, azt közvetlenül Jézus nem mondja ki, de mégis hirdeti egyszerűen olyan módon, hogy Jézus Istent Atyjának nevezi. Jézus tanítása és élete a szemléltető anyag, a közlés, hogy az Atya végül is hogyan bánik az emberrel. A keresztény erkölcsiség kezdőlépése ezért nem egy lelki ínség, nem az ember rászorult törekvése egy humánus ideál felé, hanem a kezdet a teljességből való élet, Isten nagyobb szeretetének kínálatából való élet.<sup>54</sup> **Előbb a kegyelem, utána az etika.** Előbb a vasárnap, utána a hétköznap. Előbb az ima, utána az életvitel. Előbb lenni, utána tenni.

Az etika eredendően az üdvösségre való meghívás perspektívájába van beleágyazva. A teológiai etika vezérperspektíváját nem lehet beszűkíteni sem a normák, sem a szisztémák síkjára. Nem a normákhoz való formális hűség, hanem a Krisztustól való elbűvöltség vezet a cselekvést. A döntő nem a szavak megformálása, hanem az előzetes belebocsátkozás a Krisztusban való létbe. Nem lehet kijelenteni, hogy Szókratész felebaráti szeretete és Jézus felebaráti szeretete ugyanazt jelenti, bármelyiket követhetünk, hiszen mindkettő ugyanarra tanít, egy külső szemlélő számára mindkettő csak motivál.<sup>55</sup> Aki belebocsátkozik a Krisztusban való létbe, az eleve kap egy hermeneutikus kulcsot, amivel lépésenként lehet előrébb haladni, így Krisztus tanítását nem lehet tetszőlegesen tartalommal megtölteni.<sup>56</sup> **A Krisztusban-lét eleve tartalmilag is behatárol,** mint az ismeretelméleti elméletben a potentia az actust (mint az Igazság a kereső sza-

<sup>52</sup> Mk 8,34-38; Lk 14,16-33; 9,23-26; Mt 10,38; 16,24-27.

<sup>53</sup> SCHILLEBEECK, E., *Jesus. Die eschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 198.

<sup>54</sup> BÖCKLE, F., *Fundamental-moral*, 217.

<sup>55</sup> Ha a tartalmiságot teljesen leválasztjuk Jézustól, akkor szituációs etikát űzünk: Krisztus csak motiválna a jóra, de a mi saját erkölcsi eszünk döntene el, hogy mi a jó. Pedig az ész lehetőségeit a hit tartalmilag eleve behatárolja, mint a potentia az actust.

<sup>56</sup> Egy erős identitás bátran nézhet körül, vehet át képeket és gondolatokat a világból, mert a saját tartalma szerint válogatja és alkalmazza őket. Egyáltalán nem passzív asszimilációról van szó, hanem aktív transzformációról, ez egy konstruktív történet. Így pl. már a rabbik is átvettek képeket, fogalmakat Biblián kívüli világból, de más tartalommal, és a kereszténység is átvett hellén fogalmakat, de mást értett alatta, ezért nem lehet a kereszténység hellenizálódásáról beszélni.

badságot): az actus nem akármerre halad előre, hanem a potentia eleve behatárolja. Aki él Krisztusban, az tud gondolkodni is benne. A „modell-elmélet” szerint a Hegyi beszéd gyújtópont az új „erkölcsi perspektívához”. Ez a perspektíva megőrzi Jézus magatartását, a perspektíva meghosszabbítható a későbbi korokba, így tartalmilag is behatárolt az üzenet lefordítása, tehát Jézus nem csak motivál.<sup>57</sup> A keleti teológiában kiemelt jelentőségű Krisztus követése: csak az részesülhet Krisztus ethoszában, aki részesedik létében.<sup>58</sup>

A Hegyi beszédben, s egyáltalán a Biblia kinyilatkoztatásában (ami Jézussal beteljesült) nem közvetlenül adott és kiollózható erkölcsi normák vannak, a Biblia csúcsgénye messzebbre céloz. Ez mégsem jelenti a hit és az erkölcsi ész elválasztását, még csak nem is az utólagos közvetítés szükségességét a hit és az etika között. **A Hegyi beszéd hatása „előbb” hat: a hívőben előbb egy új önértelmezést teremt, ami aztán keresi meg az erkölcsi konzekvenciáit. A hívő erkölcsi értelme előzetesen megváltozott transzcendentális feltételekben dolgozik az etikai megalapozáson.**<sup>59</sup> A Krisztusban való létbe bocsátkozva a hit új mértékeket fektet le. A hívő megváltozott szemüveggel, megváltozott előzetes megértéssel lép az erkölcsi normalizáláshoz, mint a nem hívő, és ez az előzetes megértés több, mint formális, egyszerre tartalmi is. A hit megváltoztatja a belátástörténet előfeltételeit.<sup>60</sup> A hitben atematikusan eleve adott minden, a hit eleve egy transzcendentális megértést ad, amit a szisztematizáló ész a történelem folyamán igyekszik kategorikusan kibontakoztatni. Az ismeretelméleti alapokat nem szabad feledni: a belátás és a konkrét megismerés viszonyára kell utalni. A belátásban egyszerre mintha mindent tudnánk, de ezt a történelem folyamán folyamatosan bontakoztatjuk ki a kategoriális ismeret síkján.<sup>61</sup> Az erkölcsi észnek van tehát a belátásban egy előrehaladása. A történelem azonban nemcsak a belátásban való előrehaladás (racionális felfedezőtörténet), hanem mozgása egyszerre szabad mozgás. Ennek hangsúlyozásával a hit és az etika viszonyának két végletét akarjuk elkerülni: a kettő laza kapcsolatát állító extrinsicizmust („a hit csak motivál” – mondja az autonóm etika) és a kettő szoros kapcsolatát állító pozitívizmust (a hit, a Biblia mindent rövid úton feltár, a hit teljesen érthető). A hit stimulálja, kritizálja és integrálja az erkölcsi észet (tartalmilag hat rá), az erkölcsi ész pedig keresi a hit tartalmát racionálisan feltárni, és a cselekvés számára lefordítani, még ha ez mindig csak aszimptotikusan sikerül is. A Krisztusban való létben gondolkodó ember számára a „hit által megvilágosított erkölcsi ész” az erkölcsi megismerés princípiuma.<sup>62</sup> Ez a megvilágítás nem közvetlenül történik, hanem az embernek a teljesség felé való előrehaladásában, amihez az igazság felismerése és a szabadság egymást lendítik előbbre. Aquinói Szent

<sup>57</sup> HOFFMANN, P., – EID, V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975, 23.

<sup>58</sup> MANTZARIDIS, G. I., *Grundlinien christlicher Ethik*, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 6) St. Ottilien 1998, 70.

<sup>59</sup> A transzcendentális krisztológia ide illeszkedik. RAHNER, K., *Christologie heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 15, 220. GUGGENBERGER, E., *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Innsbruck 1990, 121-184.

<sup>60</sup> SALMANN, E., *Offenbarung und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31 (1984) 109-154.

<sup>61</sup> A belátás ismeretelméleti megalapozása: LONERGAN, B. J. F., *Insight*, London 1958. DEMMER, K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, München 1971, 8-30.

<sup>62</sup> DEMMER, K., *Deuten und Handeln*, 85.

Tamás (Ágoston hatása alatt) az Újszövetség törvényét a Szentlélek kegyelmének nevezte, aki a hívők szívébe kiáradt. A Lélek tartja kapcsolatban a keresztényt a Szentháromsággal, a Lélek vezeti a reflexiót az Igazság felé. A Krisztusban élénk jövő erkölcsi többlet nem egy elérhetetlen ideál, hanem Lélekben odaajándékozott lehetőség a cselekvés számára. Így a befogadott kegyelem mértékében képességet kapunk a határok kitágítására, az újabb és jobb cselekvésmódok és célok felfedezésére, a jobb mérlegelési standardok felállítására. Az ész eredendően nem leolvasó, hanem felfedező. Isten kegyelemszerű önközlése a Lélekben mindig teremtő: a keresztényeket képessé teszi a jobb alternatívák felfedezésére.

A Krisztusban való élet impulzust és tartalmi behatárolást jelent a kutató erkölcsi ész számára. Nem új morális tan keletkezik, hanem a cselekvés új útjai tárulnak fel. Ez az új parancs, az új út a mindennapok erkölcsi életében talán nem nagyon látszik, de különös súlyával a határhelyzetekben, a konfliktusos szituációkban mutatkozik meg, a boldogságmondások is ezért elsősorban erről szólnak. A fordulat kiváltképpen ott mutatkozik, ahol a kényes kérdések felmerülnek. Minden erkölcsi erőbevetés értelmét a szenvedés és a halál fenyegetése árnyékolja be. A Krisztus-követés többlete éppen ott mutatkozik meg, ahol az ember eddig tehetetlenül állt a szenvedéssel és a halállal szemközt: Jézus halála és feltámadása a hívő minden élethelyzetébe befolyással van. A Szenvető Szolga, a megfeszített Jézus Krisztus sorsát látva rekonstruálódik a keresztények etikai cselekvésének profilja: a szenvedés a cselekvés formájának jelenik meg, a kereszt balgasága az erkölcsoteológia középpontjába kerül. A kereszt balgasága egy biztos vonatkozási pontot tár fel az etikai reflexió számára. A bölcsességi irodalom rendkívüli próba elé állítatják, hiszen a gondolkodás addig ismeretlen hátraarca zajlik: a bölcsesség azonos jelentésű lett Krisztus halálába való belebocsátkozással. **A Krisztusban-lét elkerülhetetlenül magán viseli a Hegyi beszéd feszültségeit, a keresztény egzisztencia elkerülhetetlenül magán viseli a Húsvét jegyeit.** A szenvedés a világban és a világ miatt egyenesen keresztény egzisztenciállá lesz.<sup>63</sup> Az antropológia így nemcsak előfeltétele a krisztológiának, hanem következménye is.<sup>64</sup> Az erkölcsi cselekvés is ebben részesül: a jóság erőszakot szenved, jónak lenni ebben a világban „nem éri meg”. Mégis azért tud másként cselekedni, mert már része van a feltámadásban, azért tud másként gondolkodni, mert a feltámadás magasságából látja a világot. A Hegyi beszéd és a Húsvét szabadabbá tesz: a keresztény mer engedni, mer szenvedni, sírni, a jogérvényesítésről, rehabilitálásról lemondani, meri előre a nehezebb utat választani, mert amint Isten igazolta magát Krisztusának történetében, úgy reménye szerint ugyanez lesz érvényes minden egyes keresztény élettörténetére is.

A Krisztusban-lét hátrahagyja a maga nyomait a teológiai etika tudományos szisztematizáló munkájára is: a nagypéntek a negatív teológia csúcsa, s ennek a tudományos szisztematizálásban nem szabad feledésbe merülnie. A teológus egyszerre köteles haladni a Titok felé, és egyszerre köteles csöndben maradni. A Titkot racionálisan meg kell közelítenie, ugyanakkor minden magabiztos abszolút rendszert, elszett evidenciát meg kell kérdőjeleznie. A krisztusi etika tudományos szisztematizálásának el kellett indulnia, és tovább kell haladnia, abban a tudatban, hogy a Krisztusban feltá-

<sup>63</sup> Szó sincs a szenvedést dicsőítő alapmagatartásról, inkább egy józan realizmusról, szellemi éberségről, az utolsó napra való éber feszültségről.

<sup>64</sup> KASPER, W., *Christologie und Antropologie*, 205.

rult teljességet hermeneutikus lépésekben napvilágra kell hozni a világ számára, az erkölcsteológus ugyanis adósa a világnak a tiszta etikai álláspontokkal. Ugyanakkor ez az élő munka mindig aszimptotikus marad, a pozitív teológia sohasem feledkezhet el a negatív teológia igényéről. A tökéletes élet a Krisztusban való élet, amit semmilyen szisztematikus-normaetikai sík nem érhet utol. A Krisztus-követő ember így sohasem ülhet önelégülten babérjain, ha „pusztán” kidolgozott egy jó etikai szisztémát, ha „pusztán” teljesítette a parancsokat. A Hegyi beszéd egy üdvös nyugtalanságot hagy mind az egyes hívő, mind a tudományos szisztematizálást űző erkölcsteológus lelkiismeretére, ami az egyre jobb megoldások kutatására lelkesít.

A keresztény ember erkölcsi magatartása és a teológiai etika tudományos szisztematizálása Jézus egyedülálló atyatudatán lobban lángra. Ezt a többletet, a Feltámadottal való élő találkozást a Hegyi beszéd szavaiban, az imádságban, de mindenekelőtt az Eukarisztiában ma is megélhetjük, és meg kell élnünk, mert csak innen indulhat útnak a személyes életünk igényes erkölcsé és a teológiai etika tudományos szisztematizálása.



PERENDY LÁSZLÓ

## Szent Jusztinosz tanítása Isten monarchiájáról

Szent Jusztinosz filozófiai és teológiai gondolatrendszerének megértéséhez szükséges, hogy megismerkedjünk életének fontosabb eseményeivel és korának szellemi miliőjével. Életének eseményeiről leginkább saját műveiből gyűjthetünk információkat. Mint közismert, három műve maradt fenn. Az *Apologia Maior* 1. és 6. fejezetében, az *Apologia Minor* 3. fejezetében, valamint a *Dialógus* 2. fejezetében találunk biográfiai adatokat. További forrás CAESAREAI EUSZEBIOSZ *Egyháztörténete* IV. könyvének 11. fejezete és az *Acta Iustini* 3. fejezete. Ezekből a forrásokból származásáról, életének kronológiájáról, a különböző filozófiai iskolákban végzett tanulmányairól, kereszténnyé válásáról, egy bizonyos Trifónnal Efezusban folytatott dialógusáról, római tanári munkásságáról és mártírhaláláról juthatunk adatokhoz.

Már HARNACK megkísérelte, hogy felvázolja életének kronológiáját, amelyet később más kutatók többé-kevésbé elfogadtak. Minden bizonnyal 100 körül, tehát Traianus császár uralkodása idején született. Valószínűleg 133 tájékán, vagyis Hadrianus uralkodása, és a második zsidó háború idején lett kereszténnyé, és körülbelül tíz év múlva telepedett le Rómában, vagyis azokban az években, amikor VALENTINOSZ és MARKION is megjelent az Örök Városban, Antoninus Pius császársága idején. Az *Apologia Maiort* valamivel 150 után írta, a *Dialógust* 155 és 160 között, az *Apologia Minort* talán a kettő között. 165 tájékán, vagyis MARCUS AURELIUS uralkodásának első éveiben szenvedett vértanúhalált, amikor Junius Rusticus volt a város prefektusa (162-167).

Családja görög-római eredetű. Apjának neve latin: Priscus, nagyapjáié görög: Bakkheiosz. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy őt Jusztinoszként szoktuk emlegetni, hiszen görög nyelven írt műveinek kézírataiban görögös változatban szerepel neve, amely egyébként valójában latin: IUSTINUS. Nagyapja és apja egyaránt *colonus* volt Flavia Neapolisban, amelynek jelenlegi neve Nablusz. Ezt a várost Titus uralkodása (79-81) idején alapították, mégpedig az ősi Szikhem lerombolása után. Flavia Neapolis lakóinak a császár megadta azokat a privilégiumokat, amelyek a római állampolgársággal jártak. Elképzelhető, hogy ezeket a letelepedőket később szamariainak hívták a terület földrajzi neve alapján. Valószínűsíthető, hogy – mint más helyeken – a telepesek nagy része katonai szolgálata végeztével kapott földet. Ebből következik, hogy bizonyára jelentős arányban nem családok települtek le, hanem helybeli nőket vettek feleségül az egykori legionáriusok. Egy alkalommal egyébként maga Jusztinosz is szamariainak nevezi magát. Az előbbieket alapján tehát nem zárhatjuk ki, hogy anyai ágon származása szerint is szamariai volt. Noha mindig pogány származásúnak mondta

önmagát, joggal feltételezhetjük, hogy komoly kulturális kapcsolatban volt azzal a helyi közösséggel, amely az első zsidó háború után fennmaradt, illetve létrejött. Erre utal az a tény is, hogy az *Ószövetség*ből vett idézetei között sok a szamaritánus szövegváltozat. HARNACK egyébként a körülmények szerencsés egybeesésének tekinti, hogy Jusztinosz szülőföldje Palesztina volt. Noha neveltetése görög volt, származása pedig az eddigiek alapján részben latin, születési helye fizikai és jelképes értelemben sem volt messze Jákob kútjától. Noha a szamaritánusok γένος-ához tartozott, némely kutató, például C. MUNIER szerint nem tudott héberül és nem ismerte a szamaritánus vallási tradíciókat sem. P. BOBICHON 2003-ban megjelent kritikai *Dialógus*-kiadása azonban már sokkal pozitívabban nyilatkozik arról, hogy milyen ismeretei lehettek Jusztinosznak a korabeli judaizmusról.

A *Dialógus* 2.8.-ból értesülünk arról, hogy Jusztinosz a korabeli filozófiai iskolák tanításának tanulmányozásával kívánt eljutni a teljes igazság ismeretére. Némelyek szerint már Flavia Neapolisban tanulmányokat folytatott. Szülei bizonyára elég tehetségesek voltak, hiszen a tandíjat és az utazási költségeket biztosítani tudták további tanulmányaihoz. Saját beszámolója szerint tanulmányozta a sztoikusok, a peripatetikusok, a pithagóreusok és a platonikusok tanítását, vagyis valamennyi jelentősebb filozófiai irányzatot. Az ismeretek megszerzésének ez a formája, vagyis hogy több helyszínre utazva igyekeztek a legnevesebb mesterektől elsajátítani egy-egy filozófiai rendszert, tipikusan mondható ebben a korban. Mártíráktájából is kiderül, hogy valóban törekedett sokféle ismeret megszerzésére. A többi rendszerből kiábrándulva végül úgy döntött, hogy a filozófia területén egy platonikus mester tanítását fogadja el. A platonizmussal vagy Palesztinában, vagy Efezusban ismerkedhetett meg.

Szintén a *Dialógus*ban számol be arról, hogy később egy tiszteletre méltó öregemberrel találkozott, aki javasolta neki, hogy olvassa el a próféták műveit. Ha ez a beszámoló történelmi tényt tükröz és nem irodalmi fikció, akkor ez az esemény vagy a Holt-tenger partján, vagy Efezusban következett be.<sup>1</sup> Mivel a beszélgetés után Jusztinosz beszámolója szerint az öregember hirtelen eltűnt, ez a megjegyzés utalhat arra, hogy nem feltétlenül fizikai értelemben való találkozásról volt szó. Elképzelhető, hogy megtérése még a Bar Kohba-féle felkelés kitörése, vagyis 132 előtt következett be.<sup>2</sup> Némely szerző úgy vélekedik, hogy felnőtt kora előtt nem ismerte meg Mózes és a próféták tanítását. Mások szerint már Szamariából magával hozhatta a *Tórának* legalább részleges ismeretét. Nem tudjuk, hogy a kereszténység tanításával hol ismerkedett meg, de bizonyára oly módon lett kereszténnyé, hogy az *Ószövetséget* keresztényekkel együtt, keresztény módra olvasta. Ő maga azt is említi, hogy megcsodálta az üldözött keresztények helytállását, vagyis a személyes példamutatásnak is szerepe lehetett döntésében. Euszebiosz és JEROMOS is beszámol arról, hogy megtérése után is viselte a filozófusok palliumát.<sup>3</sup> Így akarta kifejezésre juttatni, hogy a kereszténységben a filozófia igazi formáját és teljességét találta meg, vagyis a keresztényekhez való csatlakozását nem tekintette szakításnak az addig megismert szellemi értékekkel.

<sup>1</sup> I. M. PFÄTTISCH, *Justinus' des Philosophen und Märtyrers Apologien*, I. Teil: Text; II. Teil: Kommentar, Münster i. W., 1912, VI-XII.

<sup>2</sup> L. W. BARNARD, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies* (Ancient Christian Writers, 56), New York - Mahwah, N. J., 1997, 3-5.

<sup>3</sup> E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, 6-10.

Némely szerző úgy vélekedik, hogy a Trifónnal folytatott párbeszéd nem okvetlenül Efezusban zajlott le<sup>4</sup>, de a legtöbben ezt a várost tartják a legvalószínűbb helyszínnek.

Abban az időszakban más tanítók is sokat utaztak, és különböző városokban tanítottak, gondoljunk például a már említett VALENTINOSZra. Emiatt nem zárható ki, hogy Jusztinosz is több városban tanított, de az biztos, hogy tanári pályafutásának leg-hosszabb része Rómához köthető, ahol legalább kétszer huzamosabban is tartózkodott. A második században a kereszténnyé vált filozófusok, tanítók iskolái legfeljebb indirekt módon lehettek a hierarchia irányítása alatt. Egyértelmű, hogy nem szenteltek pappá.<sup>5</sup>

Római tartózkodása kapcsán számol be Euszebiosz arról, hogy gyakran vitázott egy bizonyos Crescens-szel, aki künikosz filozófusnak tartotta magát. Euszebiosz beszámolója tulajdonképpen TATIANOSZ információjára támaszkodott, de TATIANOSZ maga sem tud arról, hogy közvetlenül Crescens mesterkedései miatt kellett volna Jusztinosznak meghalnia.<sup>6</sup> Noha TATIANOSZ egyébként nem mindig megbízható információforrás, elképzelhető, hogy Jusztinosz valóban nyílt vitában kerekedett Crescens fölé<sup>7</sup>, és az ő bosszúja következtében került a hatóságok látókörébe.<sup>8</sup> Mindenesetre, az *Acta Sancti Iustin*ben Crescens neve nem szerepel. Amint a mártíráktából kiderül, Jusztinoszt és társait szabályos bírósági tárgyalás során ítélték el. Ennek során meg kellett jelenniük Rusticus prefektus előtt, aki felszólította őket, hogy mutassanak be áldozatot az isteneknek. Mivel erre nem voltak hajlandók, a prefektus parancsára megkorbácsolták, majd kivégezték őket.<sup>9</sup>

Jusztinoszt pusztán apologétaként szoktuk számon tartani, valójában azonban teológiai értekezéseket is írt. Ezek azonban – néhány töredéket leszámítva – nem maradtak fenn. Azonban fontos tudatosítanunk, hogy ezek is munkásságának szerves részei voltak, Ezeknek a műveknek a létéről gyakran elfeledkeznek azok, akik a fennmaradt művei alapján egyoldalúsággal vádolják bizonyos teológiai kérdések terén. Lássuk tehát, hogy mit tudunk Jusztinosz elveszett műveiről.

DAMASZKUSZI SZENT JÁNOS *Sacra Paralella*-jában maradtak fenn töredékek Περί ἀναστάσεως című művéből. Írt egy művet az összes eretnekségek ellen, amelyről ő maga tesz említést az *Apologia Maior*ban. Címe: Σύνταγμα κατα πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συτταγμένον. Ebből a műből tudomásunk szerint semmi nem maradt fenn. TERTULLIANUS ismerhette ezt a művet, mert Jusztinoszról azt állítja, hogy ő volt VALENTINOSZ első ellenfele. IRENEUSZ említi, hogy írt egy művet *Contra Marcionem* címmel, de az is lehet, hogy ez csak az előbbi mű egyik fejezete volt. IRENEUSZ forrásként bizonyára felhasználta *Adversus Haereses* című művének megírásához. Euszebiosz tesz említést egy valószínűleg rövidebb és kevésbé fontos műről, amelynek címe: Λόγος πρὸς Ἑλληνας. De idézzük fel Euszebiosz katalógusának egy részét:

<sup>4</sup> G. ARCHAMBAULT, *Justin: Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909, LXVIII.

<sup>5</sup> A. G. HAMMAN, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, Bruges 1977, 26.

<sup>6</sup> E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, 6-10.

<sup>7</sup> C. MUNIER, *L'apologie de Saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg 1994, 7-13.

<sup>8</sup> L. W. BARNARD, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies* (Ancient Christian Writers, 56), New York - Mahwah/N. J., 1997, 3-5.

<sup>9</sup> SZENT JUSZTINOSZ, *Kharitón, Kharitó, Euelpisztosz, Hierax, Liberianus és társaik vértanúsága* („A” változat), in VANYÓ L. (ed.), *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, Budapest 1984, 35-37.

„Először is van egy beszéde, melyet a 'jámbornak' nevezett Antoninushoz, fiaihoz és a római szenátushoz intézett tanaink ügyében; aztán van egy másik beszéd, mely tartalmazza azt a hitünk védelmében írt beszédet, melyet az említett császár utódához és névrokonához, Antoninus Verushoz intézett, akinek az uralkodása alatt történt eseményekről épp most számoltam be. Aztán írt egy másik beszédet a görögök ellen, melyben miután kifejt számos olyan kérdést, amelyet mi és a görög filozófusok vetünk fel, a démonok természetéről tárgyal. Most ezt egyáltalán nem sürgős bemutatni. Eljutott hozzánk ismét egy másik, görögök elleni írása, melynek a 'Cáfolat' címet is adta, ezeken felül egy másik műve Isten monarchiájáról, melyet nemcsak a mi írásainkból, hanem a görögök könyveiből is merítve állított össze. Ezeken felül írt még egy 'Zsoltáros'-t és egy másik kommentárt a lélekről, amelyben különféle kérdéseket fejt ki a szóban forgó tárgyról, és idézi a görög filozófusok véleményeit, és megígéri, hogy egy másik műben majd megcáfolja őket, és kifejti saját véleményét.”<sup>10</sup>

Valóban létezik három mű, amelyeknek *Oratio ad Gentiles*, *Cohortatio ad Graecos* és *De monarchia* a címe, azonban ezekről régóta tudjuk, hogy valójában nem Jusztinosz művei, csak az ő neve alatt maradtak fenn.

A tárgyalt témák sokfélesége mutatja, hogy milyen számos területen végzett alkotó munkát Jusztinosz. A *Ψάλτης* nyilván exegetikai mű volt, a *Σκολικὸν περὶ ψυχῆς* által tárgyalt téma pedig előkerül a *Dialógusban* is. Az a tény pedig, hogy neki tulajdonítottak később írt, teológiai témájú műveket is, közvetve bizonyítja, hogy nagy tekintélynek számított a kifejezetten teológiai témák tárgyalása terén is.

Jeromos beszámolója szerint írt egy művet az *Apokalipszisz*ről, amelyben bizonyára kihíjazta nézeteit ismertette. DAMASCENUS *Sacra Paralellája* idéz egy másik, a zsidók ellen írt művet, MAXIMUS CONFESSOR pedig tud egy műről, melynek címe: *Πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως*. Érdekességként végül megemlíthetjük, hogy PHOTIOSZ egy olyan művet ismert, amelyet ARISZTOTELÉSZ *Fizikája* ellen írt Jusztinosz.

Jusztinosz jelentőségét az is mutatja, hogy a fenti címek a következő évtizedek többi egyházi íróinak műveinek címeiként is megjelennek, gondoljunk például TATIANOSZra, ATHÉNAGORASZra, ANTIOKHIAI THEOPHILOSZra, vagy IRENEUSZra, sőt TERTULIANUSra.

Mivel tehát Jusztinosz *Περὶ θεοῦ μοναρχίας* című műve elveszett, kizárólag fennmaradt műveiből kísérelhetjük meg rekonstruálni nézeteit erről a kérdésről.

A fennmaradt három műben elsősorban a teremtéssel kapcsolatos kijelentései utalnak Isten monarchiájára. Vegyük tehát sorra ezeket. A magyar nyelvű idézetek (időnként némileg módosítva) az *Ókeresztény Írók* című sorozat 8. kötetéből (*A II. századi görög apologeták*) származnak. A magyar szövegbe ágyazottan szerepelnek a görög szöveg fontosabb elemei. Az apológiák szövegének forrása: M. MARCOVICH, *Iustini martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin - New York 1994. A *Dialógusból* vett görög nyelvű részletek forrása G. ARCHAMBAULT szövegkiadása: *Justin: Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909.

Az *Apologia Maior* 9. és 10. fejezetében arról szól, hogy Istennek nincs szüksége anyagi természetű áldozatokra. Ilyesmire csak a bálványoknak és a gonosz szellemek-

<sup>10</sup> BAÁN I. (tr.), *Euszebiosz egyháztörténete*, Budapest 1983, 173-174.

nek van szükségük, hiszen Isten az ember jóléte érdekében teremtette a világot, és ő ad nekünk minden anyagi létezőt:

„Velük szemben mi olyan Istent fogadtunk el, akinek anyagi áldozatot nem kell bemutatni, mert mi úgy tartjuk, hogy ő az, aki mindent adományoz. Mi úgy tanultuk, fogadtuk el és hisszük, hogy ő azokat ismeri magáénak, akik őt követve jót cselekednek, mértékletesen, igazságosságban és emberszeretetben élnek, meg Istenünk más tulajdonságainak megfelelően, kit semmiféle tőlünk származó névvel nem szólítunk. Mi azt tanultuk, hogy kezdetben, az alaktalan anyagból jóságában és az emberért ő formált meg mindent (Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν, ἀγαθὸν ὄντα, δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα), főként azokért, akik cselekedeteikben az ő szándékának megfelelően méltónak mutatkoznak arra – és ez a mi hitünk –, hogy vele együtt éljenek halhatatlanságban, szenvedéseiktől megszabadultan.” (X,1-2.)

A 13. fejezetben ismét ez a gondolat jelenik meg:

„Mi nem tartjuk magunkat istenteleneknek (ateistáknak), mert megadjuk a tiszteletet a világmindenség alkotójának (Ἄθεοι μὲν οὐκ ἔσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι), neki ugyanis nem véres vagy illatáldozatra van szüksége, hanem ahogy mi ismerjük, a mi ügyünkben végzett imádás és hálaadás szavaival – amennyire csak erőnkből telik – magasztaljuk őt, mert hozzá egyedül az méltó, hogy nem emésztyük el tűzbe, amit ő táplálékul teremtett, mivel ezek a mi javunkat és a szegényeket szolgálják; neki pedig ünnepi szavakkal adunk hálát, himnuszokat zengünk a teremtésért, hogy mindent boldogulásunkra alkotott: a dolgok sokféleségét, az időszakok váltakozását; és arra kérjük őt, hogy újra a halhatatlanságban élhessünk a belé vetett hit által – ki ne ismerné el mindezt az értelmes emberhez illőnek?” (XIII,1-2.)

A 20. fejezetben a különböző filozófiai iskolák és a keresztények tanítása közötti hasonlóságokat mutatja ki:

„Szibilla és Hüsztaszpész egyformán hirdették, hogy a mulandó dolgok tűz által pusztulnak el. A sztoikusoknak nevezett filozófusok azt tanítják, hogy még maga az Isten is tűzben enyészik el, és azt is hirdették, hogy ezen átváltozás után a világ kezdődik; mi ugyan valami többnek, a változások felett állónak gondoljuk az Istent, a mindenség megalkotóját. (Οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὐτὸ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν· ἡμεῖς δὲ κρείττον τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν.) Ha pedig mi a nálatok oly megbecsült költőkhöz és filozófusokhoz hasonlóan tanítunk valamit, sőt nem egy esetben többet, Istenhez méltóbbat, és egyedül csak mi hozunk fel bizonyítékot is mellette, akkor miért, hogy senki másra nem, csak ránk zúdul jogtalanul a gyűlölet? Ha azt mondjuk, hogy Istentől ered minden és ő rendez el mindent, úgy tűnik, mintha Platón tételét állítanánk; ha a világégésről beszélünk, a sztoikusokét, ha pedig a gonoszok lelkének érzékeikben való megbűnhődését a halál után, meg a jóknak a szenvedésektől távol egy boldog életben való megszabadulását hirdetjük, úgy tűnik, mintha azt tanítanánk, amit a költők és a filozófusok. Menanderrel a komikussal, meg a többiekkel, akik hasonlóan tanítottak, mi is azt hirdetjük, hogy az ember kezek alkotásai előtt nem kell leborulni, mert ők is nagyobbak mondták a tárgyak elkészítőit.” (XX,1-5.)

Az 59. fejezetben kifejti azt a számunkra különösnek tűnő nézetét, hogy a keresztények és PLATÓN tanítása közötti hasonlóság arra vezethető vissza, hogy ő MÓZESTŐL

vette át nézeteit, vagyis, hogy a *Timaios* 51a7-8 és 69b8-c1 a *Genezis* 1,1-3-ból származik:

„Hogy a mi tanítóinktól, vagyis a prófétáktól hagyományozott tanításból vette Plátón is azt, amit mondott, hogy a formátlan anyag átalakításával alkotta meg Isten a világot (Ἰνά δὲ καὶ παρά τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, λέγομεν δὲ τοῦ Λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν <λαλήσαντος>, λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε [τὸ] εἰπεῖν „Υἱὸν ἄμορφον οὖσαν τρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι”); hallgassátok meg Mózes elbeszélését, mi úgy mutattuk be őt, mint első prófétát és minden görög írónál ősbibbet, általa hirdette a prófétai Lélek, hogy kezdetben az Isten hogyan és miből teremtette a világot, és ezeket mondotta: Kezdetben alkotta meg Isten az eget és a földet, a föld pedig láthatatlan és megformálatlan volt, és sötétség volt a mélység felett, és az Isten Lelke ott lebegett a vizek felett. És így szólt az Isten: Legyen világosság. És úgy lett. Ilyenképpen tehát az Isten Igéje által a meglevő anyagból lett az egész világ, mint Mózes rámutatott, és Plátón, meg mindazok, akik így tanítják, amiről ti is meggyőződhetek. És amit a költők Erebosznak (sötétségnek) mondanak, arról úgy tudjuk, hogy Mózes előbb beszélt.” (LIX,1-6.)

Az *Apologia Minornak* a 6. és 7. fejezete érdekes számunkra:

„A mindenség Atyjának, mivelhogy születetlen, nincsen neve, de ha valamiféle nevet mégis adnak neki, ő mindig korábbi annál, mint aki nevet ad neki. (Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα.) Az atya, az isten, a teremtő, az úr, az uralkodó nem nevek, hanem jótéteményeiből és tetteiből származó elnevezések. Az ő Fia, akit egyedül lehet valóban Fiúnak mondani, az Ige, aki minden teremtést megelőz, aki vele van és született, vele teremtett meg mindent a kezdetben, ő a Krisztus, ami annyit jelent, hogy Fölkent, és hogy általa rendezett el mindent az Isten, de még ezzel a névvel is valami megfoghatatlant jelölünk, ugyanúgy, mint az Isten szóval, ez az elnevezés sem név valójában, mert egy kimondhatatlan valaminek az emberi természetbe oltott kifejezése.” (Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων <καὶ> συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι’ αὐτοῦ πάντα ἐκτίσσει καὶ ἐκόσμησε, „Χριστὸς” μὲν κατὰ τὸ „κεχρῖσθαι” καὶ κοσμηῆσαι τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν, ὄν τρόπον καὶ τὸ „θεὸς” προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.) (VI. 1-3.)

„Még a sztoikus filozófusok is erkölcsi tanításukban határozottan nagyra értékelik ezeket (a törvényeket), még ha az alapelvekről és a testetlenekről való tanításukban nyilvánvalóan nem is járnak helyes úton. Mert ha azt állítják, hogy az emberek a sorsnak megfelelően cselekednek, azzal azt is állítaniuk kellene, hogy az Isten nem különbözik a változó, a folyton ugyanazokban az elemekben feloldódó valóságoktól, és azt mondhatnánk, hogy a romlandón kívül semmit sem lehet felfogni, és a részek és az egész által maga Isten is benne lenne minden rosszban, de akkor semmi sem lenne bűn vagy erény, és ez nem egyezik semmilyen józan gondolkodással, megfontolással és értelemmel.” (VII,8-9.)

A *Dialógus* 11. fejezetében olvashatjuk a következőket: „Nem lesz sohasem más Isten, Trifón, és nem is volt sohasem – mint ahogy én is vallom ezt – rajta kívül, aki megteremtette és elrendezte a mindenséget. Nekünk sem más, és nektek sem más az Isten, azt gondoljuk, ő volt az, aki atyáitokat kivezette Egyiptom földjéről, hatalmas

kezével és fenséges karjával.” (Οὔτε ἔσται ποτέ ἄλλος θεός, ὦ Τρύφων, οὔτε ἦν ἀπ’ αἰῶνος, ἐγὼ οὕτως πρὸς αὐτόν, πλὴν τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τόδε τὸ πᾶν. Οὐδὲ ἄλλον μὲν ἡμῶν, ἄλλον δὲ ὑμῶν ἡγοῦμεθα θεόν, ἀλλ’ οὐτόν ἐκείνους τὸν ἐξαγατόντα τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ·) (XI. 1.)

Az 50., 55. és 56. fejezetben is többször hangsúlyozza, hogy nincs más Isten, mint a mindenség teremtő Istene.

A 127., 128. és 129. fejezetben többféle módon szemlélteti az Atya transzcendenciáját. A 127. fejezetben például a következőképpen:

„A kimondhatatlan Atya és a mindenség Ūra ugyanis nem megy sehová, nem is sétál, nem is alszik, fel sem kel, hanem – legyen az bárhol – saját helyén marad (‘Ο γὰρ ἄρρητος πατήρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφίκται οὔτε περιπατεῖ οὔτεκαθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ’ ἐν τῇ αὐτοῦ χώρα, ὅπου ποτέ, μένει), éleslátású és éleshallású, nem szemmel és nem füllel, hanem kimondhatatlan erővel. Mindenbe belelát, mindent ismer, egyikünk sem marad rejtve előtte. Nem mozgatja semmi, akit hely és az egész világ sem tud körülfogni, aki volt, mielőtt a világ lett.” (CXXVII. 2.)

Úgy vélem, hogy a Jusztinosz fennmaradt műveiből vett fenti idézetekkel is megvilágítható, hogy miképpen vélekedett néhány alapvető istentani kérdésről. Sőt, talán nem túlzás azt állítanunk, hogy a kozmológiai kérdések tárgyalásának legfontosabb célja istentani nézeteinek illusztrálása.

A keresztények elleni vádak közül a legsúlyosabb volt az ateizmus vádja. Ennek cáfolatára hangzik el tehát az egyik idézett kulcsmondat: “Αθεοὶ μὲν οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι. A többi idézett hely segítségével megállapítható, hogy milyen nézeteket vallott Jusztinosz a világ Teremtőjéről. A mindenség megformálója egyben a mindenség atyja is, akinek – mivel születetlen – neve sincs („Az atya, az isten, a teremtő, az úr, az uralkodó nem nevek, hanem jótéteményeiből és tetteiből származó elnevezések”), aki kimondhatatlan Atya, aki mindent ismer, akit nem mozgat semmi, akit az egész világ sem tud körülfogni, aki volt, mielőtt a világ lett. Ez az istenkép ellentétes a sztoikusokéval, akik azt tanítják, hogy még maga az Isten is tűzben enyészik el. Velük szemben a keresztények többnek, a változások felett állónak gondolják el Istent, aki nem azonos a mindenséggel, nem is része neki, hanem megalkotója. A sztoikusok ugyan értékes gondolatokat fogalmaztak meg etikai téren, istentanuk és kozmológiájuk azonban nem megfelelő.

A másik kulcsmondat a *Dialógusban* hangzik el: Οὔτε ἔσται ποτέ ἄλλος θεός, ὦ Τρύφων, οὔτε ἦν ἀπ’ αἰῶνος, ἐγὼ οὕτως πρὸς αὐτόν, πλὴν τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τόδε τὸ πᾶν. Fontos a következő mondat is: „Nekünk sem más, és nektek sem más az Isten, azt gondoljuk, ő volt az, aki atyáitokat kivezette Egyiptom földjéről, hatalmas kezével és fenséges karjával.” A keresztények Istene tehát azonos a próféták teremtő és szabadító Istenével. Amit pedig Platón közölni tudott erről az Istenről, az valójában Mózesről, illetve az őt ihlető Lélektől származik, aki jelen volt a világ teremtésénél.

Bizonyára kevésbé szembetűnő, de keresztény szempontból nagyon jelentős még a következő mondat: „Még ezzel a névvel (ti. Krisztus névvel) is valami megfoghatatlant jelölünk, ugyanúgy, mint az Isten szóval, ez az elnevezés sem név valójában, mert egy kimondhatatlan valaminek az emberi természetbe oltott kifejezése.” Úgy vélem, hogy ezt a mondatot tekinthetjük úgy, mint Krisztus istenségének állítását.

Eme egyértelmű kijelentések ismeretében elég különösnek tűnhet, hogy az elmúlt mintegy száz évben milyen sokféleképpen értékelték a kutatók Juszti­nosz munkássá­gát. E. DE FAYE például még úgy vélekedett, hogy közvetlenül PLATÓN hatása alatt állt, de az ő istentanát félreértette. A 20. századi kutatás azonban kiderítette, hogy szer­zőnk istentani megállapításai inkább a platonizmus korabeli áramlatainak ismeretében értelmezhetőek helyesen. Ezeknek az áramlatoknak fontos eleme, hogy Istennek név nem adható, vagyis ő nem foglalható emberi kategóriákba.

Már M. PFÄTTISCH megállapította, hogy Juszti­nosz szerint a teremtés előtt Isten a káosszal szemben mutatta meg hatalmát és transzcendenciáját. A. PUECH mutatott rá arra, hogy Juszti­nosz hangsúlyozza Isten transzcendenciáját, és kiemeli, hogy egyedül Isten ἀγέννητος. Ez a megjelölése tehát nem alkalmazható a létezők egyetlen más csoportjára sem. E. R. GOODENOUGH ismerte fel, hogy Juszti­nosz elsősorban a sztoikus immanencia-felfogással szemben védi meg Isten transzcendenciáját. Véleménye sze­rint Isten felette áll a térbeli mozgásnak, és egyik fő jellemzője a változatlanság. Ő minden létező teremtője és fenntartója. Ugyanakkor a dualista nézetekkel, a gnosztikusokkal szemben azt hangsúlyozza, hogy Isten a δημιουργός, aki a teremtés kezdete óta szüntelenül aktív az anyagi világban és a történelemben egyaránt.

Isten térbeli, időbeli és ontológiai transzcendenciájának szemléltetésére használja azt a kijelentést, hogy Istent semmi nem foglalja magába (*akhorétosz*). Isten nem azonosítható a világban zajló változásokkal sem. E. F. OSBORN mutatott rá, hogy Juszti­nosz kijelentései a gnosztikusok ellen is irányulnak akkor, amikor kijelenti, hogy ennek a világnak a teremtője és megváltója ugyanaz a személy. A teremtés tehát nem valamiféle tragikus baleset következménye, mint ahogyan a gnosztikusok állították, hanem Isten kifejezetten jóságában alkotta meg az anyagvilágot.

G. MAY emeli ki, hogy Juszti­nosz rendszerében Isten hatalmát még az őanyag sem korlátozta teremtő munkájában. Ő egyébként vitatja, hogy a térbeli transzcendencián kívül beszélhetünk-e ontológiai transzcendenciáról Juszti­nosz rendszerében. Vélemé­nyem szerint igen, hiszen az Istenre alkalmazott számos negatív jelző – a platóni tra­díció ismeretében – éppen azt a célt szolgálta, hogy kiemelve Isten ontológiai értelemben vett világfelettségét is. S. VERGÉS mutat rá arra, hogy Juszti­nosz megkísérli Isten transzcendenciájának és immanenciájának együttes szemléltetését, mégpedig annak hangsúlyozásával, hogy Isten a *Logosz* elküldésével sietett az elbukott ember megvál­tságára. D. BOURGEOIS hívja fel figyelmünket arra, hogy Isten atyai szeretete már a te­remtés művében megnyilvánult, és a teremtés jóságából ismerhető fel. E. ROBILLARD hívja fel a figyelmünket arra, hogy a kozmosz koherens egységet képez, és ebből von­ható le az a következtetés, hogy alkotójának is egyetlennek és mindent megelőzőnek, ἀγέννητοςnak kell lennie.

Isten immanenciája Juszti­nosz szerint tehát egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a teremtett világ jó, másrészt pedig abban, hogy *Logosza* révén tartja fenn, stabilizálja és kormányozza a mindenséget. Itt kétségtelenül érezhető Platón tanításának hatása a Világlélekről. Mindezen felül Isten a világ megváltására is elküldte *Logoszá*t. A meg­váltói műnek az előkészítése pedig már régen a megtestesülés előtt elkezdődött. H. CHADWICK hívja fel a figyelmünket arra, hogy az apologéta számára a megváltás a gonosz kozmikus szellemek bukása is volt. Arra is felhívja figyelmünket, hogy a meg­váltott természet rendje szinte létraként vezet fel bennünket a Teremtőhöz. A megvál­



tás nem pusztán egyetlen esemény, hanem hosszú folyamat, amely során az Atya akarata fokozatosan tárul fel a Fiú által az emberek számára.

J. DANIÉLOU megfigyelése, hogy az ἀγέννητος jelző Jusztinosz rendszerében kizárólag az Atyára alkalmazandó, mégpedig a Fiúval való relációjában. Sokat mondó megállapítása továbbá, hogy az ἄρρητος jelző mindig szorosan kapcsolódik az ἀγέννητος-hoz. Tagadhatatlan, hogy mindkét kifejezés mutatja Jusztinosz kapcsolatát a középplatonizmussal, amely azonban semmiképpen sem egyoldalú függés, mint azt néhány kutató korábban állította. A korabeli platonizmus gondolatainak ismeretére kétségtelenül szüksége volt ahhoz, hogy a sztoikusokkal szemben kiemelje Isten abszolút transzcendenciáját. Tanítása szerint a kozmosz nem isteni szubsztancia, ugyanakkor mégis egyesült Istennel, mégpedig a megváltás révén. A kozmosz, a teremtett rend nem öröktől fogva létezik, hanem tulajdonképpen Istennek a káosz felett megnyilvánuló hatalmának következménye. Létrejötte nek hogyanjáról tehát Mózes beszámolójából értesülünk, aki Platónat megelőzve és sokkal teljesebben számol be az eseményekről, mint a *Timaios*. Meglátása szerint Mózes a teljes igazság birtokában volt, míg Platón és követői csak a részleges igazságot mondhatták magukénak. A sztoikusokkal szembeni véleményükkel egyet tud érteni Jusztinosz, hiszen Isten valóban nem vethető alá a teremtett világ kategóriáinak. Azonban Platón követői sincsenek a teljes igazság birtokában. Szerinte ez abból is látszik, hogy a platonizmuson belül sincs egyetértés néhány alapvető kérdésben, többek között a *Timaios* értelmezésében. Ő a platonizmuson belül az ún. ortodox csoport álláspontját képviseli, miszerint a *Timaios* leírása nemcsak didaktikai leírás, hanem valódi teremtéstörténet.

Az elmúlt évszázad kutatásai során többször felvetődött az a nézet, hogy Jusztinosz rejtett formában dualista, hiszen nem beszél *creatio ex nihilo*ról, sőt a ὑποκειμένον kifejezés elfogadásával egyes kutatók szerint örök létet tulajdonít az ősanyagoknak. Valójában azonban ez a kifejezés éppen Isten abszolút monarchiájának szemléltetésére szolgál, amelyet még a káosz sem tud korlátozni.

A másik gyakori vád ellene, hogy szolgálai módon alkalmazta a platóni kategóriákat. Valójában azonban számos példát találhatunk fennmaradt műveiben is arra, hogy autonóm módon, a különböző platonikus iskolák nézeteit egymással szembesítve és felülbírálván, PLATÓN műveiből vett idézetek kombinálásával és a mózesi teremtéstörténethez mint etalonhoz való viszonyítással fejezi ki a kinyilatkoztatás istenfogalmát.

A Jusztinosz-korabeli intellektuális miliő jobb megértése érdekében röviden ismertetnünk kell a korabeli platonizmus főbb áramlatait. KHAIRONEIAI PLUTARKHOSZ († Kr. u. c. 125-ben) Istennel kapcsolatban azokat az attribútumokat használja, amelyeket a többi platonikus is: ő a Jó és az Egy. Rendszere azonban alapvetően dualista, mivel véleménye szerint a meghatározatlan *Düad* nem azonos az ősanyaggal. Nemcsak a *Timaios* negatív princípiuma, hanem az a Gonosz Lélek, aki elszakadt az értelem birodalmától. Ő a szublnunáris világban megjelenő irracionális mozgások kezdeményezője. XENOKRATÉSZTÓL eltérően, aki az Akadémia vezetését Kr. e. 339-ben vette át SZPEUSZIPPOSTÓL, ő azt állította, hogy a világ teremtése egy adott időpontban ment végbe. Plutarkhosz különbséget tesz az erőtlen ősanyag és egy rendetlenséget okozó princípium között, amely a szó szoros értelmében nem gonosz, azonban mégis számos baj forrása. Feltűnő, hogy ezt a meghatározatlan *Düadot* időnként Ahrimannak nevezi, ami valószínűleg elképzeléseinek perzsa, dualisztikus eredetére utal.

Plutarkhosztól eltérően a szintén második századi CALVENUS TAURUS (talán 170-ig volt az Akadémia vezetője) a *Timaios*szban elhangzó teremtés-elbeszélés nem egy időben lezajló esemény leírása, hanem részben didaktikus célokat szolgál, részben pedig a vallásos érzület növekedését segíti elő, nehogy az emberek azt higgyék, hogy a lélek Istenhez hasonlóan örök. Ő egyébként a γενητός kifejezésnek négyféle jelentést tulajdonít. Ezt a szót szokás teremtettnek, illetve létbe jövőnek fordítani, de az általa megadott negyedik jelentés nem időhöz kötődő, hanem olyan létezőre utal, amely létében külső forrástól, vagyis Istentől függ. Calvenus Taurus egyébként a mindenséget jónak tartja.

Taurus után Atticus volt a platonizmus vezető egyénisége Athénban. Lehet, hogy nem az Akadémia feje volt, hanem a Marcus Aurelius által alapított filozófiai tanszékek közül a platonizmus tanszék vezetője, akit talán HERODES ATTICUS nevezett ki erre a posztra. Erőteljesen támadta a peripatetikusokat, és azzal vádolta őket, hogy megtagadják Istentől a világban való aktív tevékenykedést. Plutarkhoszhoz hasonlóan ő is feltételezte, hogy a kozmosz létrejötte előtt valamiféle rendezetlen mozgásban volt az anyagi világ. Ha pedig volt mozgás, akkor idő is volt, amelynek azonban véleménye szerint nem volt kezdete. Az ő rendszerében a Világlélek veszi át a *Timaios*szban szereplő *Démiurgosz* funkcióját, a *Démiurgosz* pedig a Jóval azonosul.

A következő jelentősebb szerzőnk ALBINOSZ (akit egy időben ALKINOOSZként is emlegettek). Róla csak azt a kronológiai adatot ismerjük, hogy valamikor 149 és 157 között GALENOSZ, a híres orvos Szmirnában tőle tanult platonizmust. Albinosztól két tankönyv maradt fenn, amelyek közül a *Didaszkalikosz*, Platón tanításának rövid összefoglalása jelentősebb. A *Timaios*sz 49A stb. összefoglalása során „anyag” jelentésben használja a ὕλη szót, amelyet pedig Platón ebben az értelemben soha nem használt. Felsorolja azokat az epithetonokat, amelyeket a Legfőbb Istenre alkalmazhatók (ἄρρητος, αὐτοτελής, ἀειτελής, παντελής), amelyekről kifejti, hogy nem valódi nevek, tehát nem definícióértékűek. A *Timaios*sz nyomán beszámol arról, hogyan formálta ki a *Démiurgosz* a kozmoszt a káoszból, de rögtön megjegyzi, hogy nem volt olyan időszak, amikor a világ nem létezett.

Albinushoz hasonlóan APULEIUS is a titokzatos GAIUSnak volt tanítványa. Az észak-afrikai Madaurában született 123 tájékán. Karthágóban tanult retorikát, majd 150 körül Athénba utazott filozófiai tanulmányok céljából. *De Platone* című művében Albinushoz hasonlóan írja le Isten epithetonjait, és úgy foglal állást, hogy a világ nem időben teremtett. Említést tesz arról, hogy PLATÓN a világ alkotóelemeit betűkhöz hasonlítja, στοιχεῖα-nak nevezi. A kozmosz teremtett volta számára csak azt jelenti, hogy alkotóelemeire a teremtettség jellemző.

A kortárs filozófusok közül végül NUMENIOSZt kell megemlítenünk, akinek *floruitja* 150 tájékára vagy valamivel későbbre tehető, tehát Taurus és Albinus kortársa lehetett. Műveiből csak töredékek maradtak fenn, amelyek egyébként hasonlítanak a *Káldeus Orákulumokra*. Hangsúlyozta a brahmanok, a zsidók, a mágusok és az egyiptomiak bölcséletének fontosságát. Véleménye szerint az Első Isten felette áll minden aktivitásnak. Ő a Jó, és a Lét első princípiuma. CALCIDIUS *Timaios*sz-kommentárja számol be arról, hogyan vélekedik NUMENIOSZ az anyagról. Meghatározatlan *Diüadnak* tekinti, amely rendezetlen állapotában örök, és a *Démiurgosz* hozza létre benne a rendet. Ez a

rendezetlen princípium már létezett Isten rendező tevékenysége előtt, azonban a rendezetlenség soha nem győzhető le teljesen.

Úgy vélem, hogy a kortárs filozófiai-teológiai háttér felvázolása segít bennünket abban, hogy felismerjük Jusztinosz gondolatainak egyetemes fontosságát. A környező világ számára megfogalmazott keresztény üzenetének központjában Isten abszolút monarchiájának hangsúlyozása áll. Üzenetének szemléltetése érdekében legcélszerűbb volt a korszak egyik legvitatottabb témájával, vagyis a teremtéssel foglalkoznia. A teremtésről vallott nézeteit a hellenizált judaizmusból örökölhette. Lényeges eleme volt, hogy a világ két lépcsőben jött létre: Isten először a káoszt emelte ki a nemlétből, majd Logosza segítségével rendezte el. Isten uralma már a káosz felett is megnyilvánult, hiszen kiformálta belőle a világot, amely jó. Isten úr továbbá a kozmosz elemei felett is, és nem is azonos velük, ahogyan a sztoikusok állították. Úr a tér felett, hiszen nem foglalja magába semmi: ἀχώρητος, ἄρρητος, ἀγέννητος, ἄρρητος.

## BIBLIOGRÁFIA

(a művek megjelenésének sorrendjében)

### Szövegkiadások:

- J. C. T. OTTO, *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, I-III, Jena 1876-79<sup>3</sup> (reprint Wiesbaden 1969-71).
- G. ARCHAMBAULT, *Justin: Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française*, I-II (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme), Paris 1909.
- E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1914.
- C. MUNIER, *Saint Justin: Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction* (Paradosis 39), Fribourg 1995.
- M. MARCOVICH, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien 47), Berlin - New York 1997.
- P. BOBICHON, *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon*, I-II (Paradosis 47/1-2), Fribourg 2003.

### Tanulmányok:

- G. ARCHAMBAULT, *Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un Peri Anastaseos attribué à Justin l'apologiste*, in: *Revue de Philologie* 29 (1905) 73-93.
- W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus* (FRLANT NF 6), Göttingen 1915.

- E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923.
- E. ALEITH,  
J. BARBEL,  
*Paulusverständnis in der alten Kirche* (BZNW 18), Berlin 1937.
- Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Theophania 3), Bonn 1941.
- G. L. PRESTIGE,  
C. ANDRESEN,  
L. GOPPELT,  
*God in Patristic Thought*, London 1952.
- Justin und der mittlere Platonismus*, in: ZNW 44 (1952-53) 157-195.
- Christentum und Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II/55), Gütersloh 1954.
- J. DANIELOU,  
J. DANIELOU,  
O. GIORDANO,  
L. W. BARNARD,  
D. E. AUNE,  
*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris 1958.
- Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958.
- S. Giustino e il millenarismo*, in: *Aspernas* 10 (1963) 155-171.
- Justin Martyr's Eschatology*, in: *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 86-98.
- Justin Martyr's Use of the Old Testament*, in: *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 9 (1966) 179-197.
- E. BAMMEL,  
H. CHADWICK,  
L. W. BARNARD,  
L. W. BARNARD,  
T. D. BARNES,  
B. Z. BOKSER,  
A. BIRLEY,  
J. DILLON,  
*Die Täufertraditionen bei Justin*, in: *Studia Patristica* 8 (1966).
- Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966.
- Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967.
- The Logos Theology of St. Justin Martyr*, in: *DR* 91 (1971) 132-141.
- Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.
- Justin Martyr and the Jews*, in: *JQR* 64 (1973-74) 97-122; 204-211.
- Marc Aurel. Kaiser und Philosoph*, München 1977.
- The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
- L. W. BARNARD,  
A. BRUNT,  
C. ANDRESEN,  
L. ABRAMOWSKI,  
*Apologetik*, in: *TRE* III (1978) 371-411.
- Marcus Aurelius and the Christians* (Latomus 164), Brussel 1979.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1982.
- Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justin*, in: P. STUHLMACHER (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge zum Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), Tübingen 1983.
- G. A. BISBEE,  
*The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study*, in: *The Second Century*, 3 (1983) 129-157.
- R. GRANT,  
*Gods and the One God. Christian Theology in the Graeco-Roman World*, London 1986.
- M. J. EDWARDS,  
*On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, in: *Journal of Theological Studies*, 42/1 (1991) 17-34.
- M. HENGEL,  
*Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes*, in: J. G. DUNN, *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135. The Second Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September 1989) (WUNT 66), Tübingen 1992, 39-82.

- A. J. GUERRA, *The Conversion of Marcus Aurelius and Justin Martyr. The Purpose, Genre, and Content of the First Apology*, in: *The Second Century*, 9/3 (1992) 171-187.
- C. NAHM, *The Debate on the 'Platonism' of Justin Martyr*, in: *The Second Century*, 9/3 (1992) 129-151.
- J. W. PRYOR, *Justin Martyr and the Fourth Gospel*, in: *The Second Century*, 9/3 (1992) 153-169.
- C. MUNIER, *L'apologie de Saint Justin, philosophe et martyr* (Paradosis 38), Fribourg 1994.
- D. CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Leuven 1995.
- M. J. EDWARD, *Justin's Logos and the Word of God*, in: *Journal of Early Christian Studies* 3/3 (1995) 261-280.
- M. EDWARDS *et al.* (ed), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999.
- T. RAJAK, *Talking at Trypho. Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew*, in: M. EDWARDS *et al.* (ed), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999 59-80.
- A. RUDOLPH, „Denn wir sind jenes Volk ...“. *Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht* (Hereditas 15), Bonn 1999.
- F. YOUNG, *Greek Apologists of the Second Century*, in: M. EDWARDS *et al.* (ed), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999, 81-104.
- P. ARGÁRATE, *La filosofía en el prólogo del «Diálogo con Trifón» de San Justino*, in: *Communio* (España), 33 (2000) 5-32.
- P. BOBICHON, *Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin Martyr*, in: *Apocrypha*, 11 (2000) 93-121.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr* (Cahiers de la Revue Biblique 50), Paris 2000.
- R. F. SHEDINGER, *Notes and Observations. A Note on the Variant Form of the Shema in the Writings of Justin Martyr*, in: *HTR* 93 (2000) 161-163.
- G. THOMPSON, *A Question of Posture. Engaging the World with Justin Martyr*, *George Lindbeck and Hans Frei*, in: *Pacifica*, 13 (2000) 267-287.
- D. VIGNE, «Pneuma prophetikon». *Justin et le prophétisme*, in: *FS A. Faivre*, 2000, 335-347.
- D. BOYARIN, *Justin Martyr Invents Judaism*, in: *Church History* 70 (2001) 427-461.
- B. M. GUEVIN, *Listening to Trypho. Uncovering the Subtext of Justin's Dialogue*, in: P. M. PARVIS *et al.* (eds.), *Studia Patristica*, 2001 (36) 249-255.
- T. J. HORNER, „Listening to Trypho“. *Justin Martyr's Dialogue Reconsidered* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 28), Leuven - Paris - Sterling/Virg. 2001.
- B. MEUNIER, *Le cloïage entre juifs et chrétiens vu par Justin (vers 150)*, in: P. ABADIE - J.-P. LÉMONON (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, 2001, 333-344.
- P. PARVIS, *The Textual Tradition of Justin's Apologies. A Modest Proposal*, in: P. M. PARVIS *et al.* (ed), *Studia Patristica*, 36 (2001) 54-60.

- A. RUDOLPH, *Die Judenchristen in Justins Dialog mit Tryphon*, in: P. M. PARVIS et al. (ed), *Studia Patristica*, 36 (2001) 300-306.
- A. RUDOLPH, «Abraham» in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, in: *Ostkirchliche Studien*, 50 (2001) 10-33.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *Analyse littéraire du Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, in: *Revue Augustinienne*, 42 (2001) 1077-1114.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *La tradition du texte du Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, in: *Rev. August.* 42 (2001) 221-262.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *Portrait de Justin Martyr*, in: *Rev. Réformée*, 52 (2001) 215, 51-71.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *Problèmes historiques du Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, in: *Rev. August.* 42 (2001) 653-714.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *La tradition du texte du Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, in: *Rev. August.* 42 (2001) 221-262.
- P. WIDDICOMBE, *Justin Martyr's Apophaticism*, in: P. M. PARVIS et al. (ed), *Studia Patristica* 36 (2001) 313-319.
- C. D. ALLERT, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (Supplements to Vigiliae Christianae 64), Leiden - Boston - Köln 2002.
- D. ROKÉAH, *Justin Martyr and the Jews* (Jewish and Christian Perspectives Series 5), Leiden - Boston - Köln 2002.
- S. J. G. SÁNCHEZ, *Justin Martyr. Un homme de son temps*, in: *Sacris Erudiri*, 41 (2002) 5-29.
- C. MUNIER, *L'Apologie de Justin. Notes de lecture*, in: *Revue des sciences religieuses*, 77/3 (2003) 287-300.

SZABÓ FERENC SJ

## Keresztes Szent János költő és misztikus teológus

Különös jelenség: az egyre inkább szekularizálódó és elkereszténytelenedő Nyugaton a misztika újjáéledésének lehetünk tanúi. Még a szekularizálódás egyik atyja, Peter Berger is elismeri – mintegy önkritikát gyakorolva –, hogy egyre hamisabbnak tűnik az a vélemény, mely szerint a vallás elhal: a racionalitással jellemzett modernség után a posztmodernben feltör az irracionális vágy/megérezés: valami sóvárgás az ezoterikus, a misztikus után. A keleti vallások iránti érdeklődés, a szekták szaporodása és valami szétfolyó, illetve szinkretikus „vallás” (New Age) terjedése azt jelzi, hogy a mai ember vágyik valami mélyebb lelkeség után.

A Kultúra Pápai Tanácsa és a Vallásközi Párbeszéd Tanácsa által 2003-ban kiadott dokumentum a New Age-ről (Jézus Krisztus, az élő víz hordozója, Szent István Társulat, 2003) pozitív kihívásnak tartja a New Age népszerűségét: „őszinte vágyakozás a mélyebb lelkeség után, valami után, ami megérinti a szívünket, ami értelmessé teheti zavaros és sokszor elidegenítő világunkat. Van valami pozitív hangvétel abban a kritikában, amellyel a New Age bírálja 'a mindennapi élet, a filozófia, sőt az orvoslás és a pszichiátria materializmusát; a redukcionizmust, amely nem hajlandó komolyan venni a vallási és természetfeletti tapasztalatokat; a zabolátlan individualizmus ipari kultúráját, amely önzésre nevel és arra, hogy rá se hederítsünk más emberekre, a jövőre és környezetünkre' (Introvigne).” (14-15. o.) A dokumentum később (62. o. skk) rávilágít a keresztény és a New Age misztika közötti lényeges különbségre.

A keresztény teológián és lelkeségen belül is egyre fokozódik az igény a misztika, a misztikus élmények és intuíciók iránt. Lelkeségi folyóiratok és misztikával foglalkozó könyvek nagy sikernek örvendenek, miközben a hagyományos „aszketika” és az iskolás teológia alig vált ki érdeklődést.

Tény az, hogy a nagy spanyol évszázad – a XVI. – a misztika aranykora tanulmányozása is fellendült az elmúlt század második felében. A nagy karmeliták: Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz, jezsuiták: Loyolai Szent Ignác és Borgia Szent Ferenc, a ferences Alkantari Péter II. Fülöp királyságának óriásai.

A misztika szó a görög *müein*ből származik, jelentése: becsukni a szemet, hogy bizonyos titkot bensőleg szemléljünk. A keresztény misztikus Isten rejtett titkát, elfátyolozott jelenlétét igyekszik „látni”, a szív intuíciójával megérezni. Igazában a hit élmélyítéséről van szó, ahogy H. de Lubac magyarázta. „A keresztény tapasztalat nem csupán – mint mondták – részesedés Krisztus tapasztalatában, még ha azt felsőbbrendűnek, egyedülállónak mondjuk is, hanem részesedés Krisztus Valóságában. (...)”

A misztikus tapasztalat a hit gyümölcse: Ez nem menekülési kísérlet befelé, hanem maga a kereszténység...”

Természetesen túl vagyunk már a régi (szétválasztó) megkülönböztetésen: aszketikára és misztikára osztották a teológiát. A két utat nem szabad szétválasztanunk, hiszen egymást feltételezik: a keresztény ember arra hivatott, hogy a hit, remény és szeretet megélése által – a Szentlélek kegyelmi segítségével – törekedjék a szentháromságos Isten életében való részesedésre; ez pedig önmegtágadást, bűnbánatot, tisztulást követel.

## 1. KERESZTES SZENT JÁNOS JEGYESI MISZTIKÁJA

A spanyol karmelita (1542-1591) költő, misztikus, teológus és szent volt. Hogy kellőképpen behatoljunk művébe, mindezzel rokonszenveznünk kellene, tehát eszményileg költőnek, misztikusnak, szentnek kellene lennünk. A költő és a misztikus a kimondhatatlant akarja kimondani, ezért teremt szimbólumokat, képeket, amelyek valamiképpen érzékeltetik a kimondhatatlan istenélményt. A Biblia közismerten tele van szimbólumokkal. És Ozeástól, meg az Énekek énekétől Órigenészen és Szent Bernáton át a spanyol karmelita misztikusokig az Isten és a lélek szeretetkapcsolatát a jegyesi szerelem szimbólumaival fejezik ki. Ezt tette Keresztes Szent János is. A jánosi misztika kutatói újabban sokkal inkább hangsúlyozzák a szent költeményeit, mint azok kommentárját. Keresztes Szent János költeményei (bármilyen magyarázatot fűzött is utólag hozzá utólag).<sup>1</sup>

G. Morel már Keresztes Szent Jánosról írt monográfiája előszavában felhívja a figyelmet a lényegre: különbséget kell tennünk a misztikus költő és a kommentáló teológus között. „Műveinek nagy része nem teológiai traktátus a szó szigorú értelmében. Ez a munkám megmutatja konkrét példákon, hogy egészében véve Keresztes Szent János nyelvi kifejezése nem éri el tapasztalatát: itt nem a szimbolikus kifejezésről beszélek, hanem arról a diszkurzív alépitményről (magyarázatról), amely kommentárjai háttérben meghúzódik. A spanyol misztikus igazi költő volt, de nem volt a reflexió szakembere, és félelemből vagy hozzáértés hiányában nem mindig tudta átalakítani azokat a fogalmakat, amelyeket egyetemi tanulmányai során kapott. Egyébként ugyanezt mondhatnánk a misztikusok nagy részéről, akik – gyakran környezetükkel szembeni reakciójuk folytán – nem tudtak megszabadulni a kapott fogalmaktól; persze nem életükben, hanem a szakszerű kifejezésben. De nem kell itt sem túlozni, és azt hinni, hogy a misztikusok nem segítenek bennünket a reflexió fogalmi készletének felújításában. Gondolhatunk pl. a rajnai misztikusok ragyogó csoportjára, akik meg-

---

<sup>1</sup> Elemzéseimben a következő műveket használtam: GEORGES TAVARD, *Jean de la Croix*, Poète mystique. Cerf, Párizs 1987; GEORGES MOREL S.J., *Le Sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I-III. k. Aubier, Párizs, 1960-1961; HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit II*, 465kk. – *La mystique ignatienne*. Une tradition vivante. *Christus*, mai 2004. (Ebben főleg Hugo Rahner S. J. tanulmánya érdemel figyelmet. – *Keresztes Szent János összes versei és válogatott prózája*. Válogatta, fordította és az utószót írta Takács Zsuzsa, Európa, 1992. – SZABÓ FERENC, *Keresztes Szent János „jegyesi misztikája”*, in: *Szomjúság-forrás*, Róma 1989, 121-152. (A tanulmány után Keresztes Szent János költeményeinek fordítása. Most saját fordításomra hivatkozom.)



próbáltak életet önteni a skolasztikus fogalmakba, amelyeket egyesek már dolgokként kezeltek” (I,46-47). Ugyanezt hangoztatja H. U. von Balthasar fontos tanulmányában („Juan de la Cruz”, *Herrlichkeit*, II, 463-531).

A misztikus megtapasztalja az Abszolútum és a kontingens (esetleges) találkozását, illetve valamiképpen megérzi a szeretett lény jelenlétét. Ennek kifejezése történhet a logikus (fogalmi) beszéd szintjén, de leginkább a szimbolikus nyelvezet révén. A misztikus vagy a költő, amikor a jelenléte akarja kifejezni, visszahajol az eredethez, mintegy egybeesik a teremtéssel; ilyenkor teremt a szimbólumot, az eredethez visszahajló nyelvezetet. A szimbólum valamit jelöl, a valóságra utal, és mivel ez kimeríthetetlen, tagadnia kell azt is, amit képben ki akar fejezni, önmagát is tagadnia kell. Egyébként az istenmegismerés teológiájában mindig alkalmazni kell az állítás-tagadás-szintézis dialektikáját, hogy elkerüljünk mindenfajta antropomorfizmust. A jegyesi misztika szimbólumaira is alkalmaznunk kell ezt a dialektikát.

Keresztes Szent János költeményei (bármilyen magyarázatot fűzött is utólag hozzájuk), illetve a toledói börtönben megélt „sötét éjszaka”, megtapasztalt valóságot fejeznek ki: nem a feneketlen mélységű örvénybe való reménytelen bezuhanást, hanem olyan „utat”, amely a sötét éjszakán, sivatagon (az érzékek és a szellem tisztulásán) keresztül vezet a hajnal, illetve a csúcs, majd a Szerelmessel való izzó egyesülés felé.

Ebben a szimbolizmusban – a korabeli irodalmi műfajoknak megfelelően – keresztesződnek a természet és az emberi szerelem képei. A szerelem nyelvezete, szimbolizmus – minden változó modalitása ellenére – lényegében örök; minden kor megérte, mit jelent az égő vágy vagy kín, a szerelemtől sebzett szív sajgása mardosó láng, szomjúság... Szakemberek megmutatják, hogy Keresztes Szent János elsősorban a Szentírás (*Énekek éneke*, próféták...), illetve az egyházatyák és a rajnai misztikusok szimbolikájából merített, amikor szerelmi költeményeit megírta, illetve magyarázta: Isten és a lélek (egyház) szeretet-drámáját illusztrálva.

Az egész *Cantico* tulajdonképpen az *Énekek éneke* művészi átköltésének tekinthető. Keresztes Szent János kifejezetten hivatkozik kommentárjaiban az *Énekek énekére*, továbbá Ozeás prófétára, aki Jahve és népe viszonyát a hitvesi kapcsolat nyelvezetével illusztrálja. Hogy mennyire konkrét a *Cantico*, azt Szent János kommentárja elárulja pl. *A lélek éneke* 27. strófájával<sup>2</sup>, kapcsolatban: „Miként a testi házasság konzumálásánál a kettő egy test lesz, amint az Írás mondja, ugyanúgy a lelki házasságnál, amikor Isten és a lélek egyesül, két természet van egyetlen szellemben és Isten szeretetében.” Ebben az esetben valóságos szimbólumról van szó, nem pusztán metaforáról. Valóságos találkozás az ember és az Abszolútum (Szeretet) között (Morel III, 177). A spanyol misztikus a Teremtésre utal (a kettő testben egy lesz), tehát a testi kapcsolatra. De az igazi, mély szerelem, a férfi és a nő valóságos (teljes) egyesülése nem lehetséges a végtelen Szeretet jelenléte nélkül.

---

<sup>2</sup> A Menyasszony behatolt  
A szép kertbe, melyre vágyott,  
Itt kedvére lepihent már,  
Nyakát karjával könnyedén  
Átfogja most a Vőlegény.

A testi egyesülés még a „földi” házasságban is (nemcsak a lelki házasságban!) a transzcendencia jele: bizonyos vallási tapasztalat kifejezése. Mert igazában Isten a Szerelmes (a Szeretet), Ő minden szerelem-szeretet forrása. Nélküle a szerelmi kapcsolat öncélú erotikává, epidermikus érintkezéssé „mechanizmussá”, gyönyörhajtó hedonizmussá válhat. Ha nem is kifejezett a transzcendencia-élmény, a férfi és a nő, mivel szellemi lények, mivel létük értelem és szabadság vég nélküli lendülete, valami örököt, véglegest, végtelent keresnek egymásban, illetve találnak meg, ha egymáson túlhaladva, végességüket virtuálisan túlszárnyalva a Végtelen felé lendülnek. Minden egyes személy korlátozott másokhoz viszonyítva, de egy bizonyos szempontból mind-egyik túlszárnyalja az összes többit. *Az ember végtelenül túlszárnyalja önmagát*, ahogy Pascal mondotta. Az ember – férfi és nő – szerelmében is, miként létében, a legfőbb Te, a végtelen Szeretet függvényeként és ígézetében lehet önmaga; de ez a függés és vonzás valóságos létet ad, az ember annál inkább önmaga, minél inkább függ a Teremtőtől, annál gazdagabb, minél inkább merít a Lét- és Szeretettörzsből. De ugyanakkor – amíg itt a földön él – annál inkább éhezi és szomjúhozza a teljes Valóságot és a kimeríthetetlen Szeretetet, minél többet merített belőle. *Igazában Isten az Élő Víz-Forrás, de egyben (üdvös) Szomjúság-Forrás!*

## 2. A TAGADÁS DIALEKTIKÁJA

Keresztes Szent János művének ismerői valamennyien hangsúlyozzák lelki, misztikus tapasztalatának negatív, „éjszakai” szempontját. Kétségtelen, hogy a toledói börtönben töltött hónapok (1577. december eleje – 1578. augusztus közepe) olyan lelki élményt jelentettek számára, amelyek előkészítették a misztikus egyesülésre:

Ó, tűzlángok tündöklése!  
Ebben a szűz ragyogásban  
izzik érzék barlangéje  
– vak éjszaka sötétsége –  
furcsa fehér csodalángban  
fényt-tüzet szór Kedvesére!

(A szeretet élő lángja)

Morel egyik nagy érdeme az aktualizálás. A II. kötetben (139kk), ahol az ember és Isten viszonyát filozófiailag is elemzi, helyesen mutat rá, hogy Keresztes Szent János misztikájának radikalizmusa – a *Todo y Nada*-világzemlélet – túlszárnyalja Heidegger-t. A teremteszme már magában is felveti az alapvető kérdést: *Miért van egyáltalán valami és nem a semmi?* (Heidegger ezt tartja a metafizika alapkérdésének.) De a spanyol misztikus radikálisabb; mert a teremtményi esetlegességet meghatványozza, a végletekig fokozza: a hitben és szeretetben megéli a legsötétebb éjszakát, a teremtményi semmi szédületén túl a Szeretet-Isten távollétének sajgó tapasztalatát.

G. Morel jó meglátásai és kiváló elemzései ellenére eléggé eltúlozza a „negatív dialektikát” (túlságosan Hegel befolyásolta). Hans Urs von Balthasar Keresztes Szent

János-portréja kiegyensúlyozottabbnak, teljesebbnek tűnik (főleg teológiai szempontból), mint Morelé vagy az újkantiánus Baruzi korábbi értelmezése.

A költő és az értelmező kommentátor közti különbségre Balthasar a *Cantico (A lélek éneke)* 11. strófájának példáját hozza fel. A költemény fordításomban így hangzik:

Ó, tündöklő kristályforrás,  
Ha ezüst tükrödben hirtelen  
A Kedves képe megjelen:  
Az annyira vágyott szempár,  
Amint azt őrzöm szívem rejtekén!

A misztikus a felszökellő forrásban a hit szimbólumát látja. (Ugyanígy a *Forrás* c. költeményben). Magyarázata lényegében ez: az ezüsttükör (*felszín*) mintegy a hit kijelentéseit jelképezi, a külső kifejezési formát, amely itt a földön „ezüstös”, a belső aranyvalóságot csak odaát, az örök életben látjuk meg. Ugyanezzel a logikával az „annyira vágyott szempár” az isteni sugarakat jelöli, az „*isteni igazságokat*”, amelyek ideleln még csak homályosan világítanak meg bennünket a hitigazságok közvetítésével. E szempár az emberi szív rejtekén rajzolódik ki: a szív ezeket az igazságokat a belénk öntött erények révén birtokolja, de még homályosan, tökéletlenül. Ezen túl – mondja a kommentár – ott van még a szeretet, amely a szív rejtekén kirajzolja a szerelmes szempárját: „*a szerelem, amely átalakítja azokat, akik egymást szeretik, olyan hasonlóságot hoz létre közöttük, hogy ezt lehet mondani: egyikük is, másikuk is kölcsönösen a másik, és ugyanakkor a kettő egy*”.

– Balthasar így folytatja: „Mindez szép és igaz, de mily kétségbeejtőn távol áll a költői látomástól! Mily különös az a hiányról és nosztalgjáról árulkodó 'ha'! ('Ha ezüsttükörben hirtelen...'); *ha* megtörténhetne ez: *ha* a mozgó, ezüstösen csillogó felszínen (ami azonban mégiscsak maga is forrás, kristálytisztá, átlátszó egészen a mélyéig, tehát ezért kikutathatatlan), *ha* te hirtelen feltárnád az igazi tekintetet, a szem kikutathatatlan mélységét – *Videntem videre!* – amelynek árnyéka, körvonala, jele lelke szemében jelen van, lelke forrása mélyén kirajzolódik: *ha* tehát te szemed *rám* nyitnád, és mégis *bennem* lennél, szemem *előtt* és mégis *szembenem!* A kommentárnak igaza van, ha itt az objektív krédóra utal, mert csak ha a szentháromságos Isten objektív kinyilatkoztatása a testté lett Isten Fiában érintetlenül megmarad, a kölcsönös tekintet csak akkor nyeri el a Szentlélekben igazi távlatát, igazi mélységét, és csak így óvható meg minden hamis azonosítástól” (*Herrlichkeit* II, 485-486).

Ez az egy példa is mutatja, milyen *minőségi különbség* van a misztikus költői kifejezése és prózai kommentárja között. Keresztes Szent János a Szentírásból kívül felhasználja az egész keresztény hagyományt (főleg a Pseudo-Dionysius hat rá, de annak újplatonikus filozófiájától megszabadult), a patrisztikus-teológiai-misztikus hagyományt, amelyet a salamancai egyetemen magába szívott. Sokszor azonban prózai kommentárjaiban különcként akadályozza a későskolasztika fogalomrendszere. Ennek ellenére meglepő, hogy „*dialektikájában*” mennyire érvényesül a *tagadás*. Az is igaz, hogy a patrisztikus teológiában és misztikában Juan de la Cruz megtalálta a *via negatív*át, illetve az egyesüléshez vezető „*meg-tisztulás*” és „*megvilágosodás*” útját. A teremtmény *semmi* Isten nélkül; *semmiféle teremtmény nem Isten*; mivel a teremtmény csak visszfény, alakzat, ezért *el kell hagyni mindent*, hogyha az ember meg akarja látni Istent.

Tulajdonképpen ez csak a *halállal* lehetséges. Világos, hogy az érzékszervek nem ragadhatják meg Istent. De még az értelmi megismerés is tehetetlen önmagában, hiszen a szellem a jelen, földi állapotban a test börtönébe van zárva. Ezért a *természetfeletti hit vezet a vak értelmet*: „megmondja azokat a dolgokat, amelyeket sohasem láttunk, meg sem értettünk”. Ezeket az igazságokat csak „hallásból” tudjuk, a kinyilatkoztatásból; a hit hallásból ered – mondja Szent Pál, a hallás pedig Krisztus szavához kapcsolódik (Róm 10,17).

De bármennyire radikális is Keresztes Szent János a „tagadásban”, a pusztá hit, az éjszaka, a sivatag hangsúlyozásában, nem jut el a lutheri *sola fides*hez, és nem követi a protestáns „képrombolást”. *Vezére a teremtett szépség és a szerelem*: ezeken keresztül jut el a Szépség és a Szeretet Forrásához, amint költeményei, főleg *A lélek jegyesi éneke*, ezt tanúsítják. Mivel a szerelmes lélek mindenben felfedezi a Kedves (az isteni Vőlegény) jelenlétét, szinte azonosítja a teremtett dolgokat Teremtőjükkal:

Mi Amado, las montanas,  
Los valles solitarios nemorosos...

Szerelmem *mint* a hegységek,  
Magányos árnyas völgyvonulatok.  
Mint egzotikus szigetek,  
Mint zúgó folyamok,  
Szerelmes szelek sívítása...

Igazában a *mint* fölösleges (csak a könnyebb érthetőség kedvéért fordítom így), mert a spanyol költeményben nincs *copula*. (A magyar nyelv alkalmas ennek érzékeltetésére a névszói állítmánnyal: „Szerelmem: a hegységek”, vagy így: „A hegységek: Szerelmem”). Nem csupán bukolikus olasz-spanyol pásztorköltészet elemeit látjuk tehát a *Cantico*-ban, hanem Keresztes Szent János kicsit „panteista” színezetű világfelfogását is. Költőknél, misztikusoknál ez mindig kísért. Valójában azonban a szerelmes lélek és a hit szemével látó „pan-en-theizmusáról” van szó, hogy Teilhard-t idézzem, aki Szent Pál (és Szent Ignác) nyomán mindenben meglátta Isten jelenlétét: „Isten minden mindenben”, és az areopáguszi beszéd: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk”, amit Teilhard az *Isteni milió* mottójául írt fel: „Benne élünk”. Egyszóval: Keresztes Szent János is, miként a hívő költők, misztikusok, a teremtésben felfedezte Isten *diaphániáját*, átlátszóságát. Jegyesi misztikája nem olyan „negatívna”, „sötétnek” mutatja őt, amint a hegeli dialektikát ráerőltető Morel sejteni enged. Persze, azért igaz, hogy a Kármelhegy útja, az Istenhez vezető út meredek, hogy sötét éjszakán át vezet, hogy az érzékiség és a szellem bűneinek megtisztulására van szükség, ami *halált, elszakadást kíván*; hogy sivatagon keresztül haladunk, ahol égő szomjúság gyötör; hogy a szerelmi egyesülést az aggódó, gyötrődő keresés, a hiány miatti kín előzi meg. De a kín lehet édes is, mert a szerelmes mintegy *elővételezi* a végső egyesülést – a *hitben*. Mert „a szeretet mindent elhisz, mindent remél, mindent elvisel” (1Kor 13,7). Az *Élő szeretetláng* ezt sejteni enged:

Ó, te édes lángmardosás!  
Ó, te áldott sebhelysajgás!  
[...]

Mily szelíd és szerelmetes  
itt keblemen ébredésed  
– egyedül a Te lakásod!

### 3. HIT, REMÉNY ÉS SZERETET

Keresztes Szent János *tagadó*, minden képet elvető „éjszakai” beállítottságáról, világmegvetést sugalló szellemiségéről írva Balthasar megjegyzi, hogy lelki nővére, Avilai Teréz sokkal „realistább”, „pozitívabb” volt.

„Tudjuk, hogy ezen a ponton János nem ért teljesen egyet Terézzel, aki túlságosan hosszú ideig és szántszándékkal megállapodott az alakokban bővelkedő látomásokról és a meghatározott tapasztalatokról. A Terézt égető *erosz* pontosan a számtalan részleges szépségnél gyulladt fel és tisztult meg. Ebből a szempontból Teréz túlságosan „spiritualistának” tartotta ezt a Jánost, akit annyira becsült és szeretett: „Isten őrizzen meg bennünket az annyira spiritualizált emberektől, akik kivétel nélkül mindenből tökéletes szemlélődést akarnak csinálni.” Teréz János módszerét az ignáci *Lelkigyakorlatok*éhoz hasonlítja (...): „Ez sokba kerülne nekünk, ha Istent csak úgy kereshetnénk, ha meghaltunk. Nem volt halott Magdolna, a samariai asszony, a kánaáni nő, amikor megtalálta Jézust!” A szenvedélyes hang elárulja – fűzi hozzá Balthasar –, hogy ez a kezdeti kritikája lehet annak a kritikának, amelyet János minden földi forma ellen irányít...” (*Herrlichkeit*, II, 493).

Keresztes Szent Jánost az éjszakában a „szent szerelem” vezérli:

Ó, éjem, hű vezérem!  
Ó, éj, hajnalnál drágább fényem!  
Ó, éj, te frigybe fűzöd szépen  
a mátkalelket szúzi Jegyesével,  
ha már kiégett szerelme tüzében.

(*A sötét éjszaka dala*)

Az ilyen költemény minden kommentárnál többet mond. Keresztes Szent Jánosnál az éjszaka tapasztalata: önmegtágadás, a megtisztulás kemény, „tisztítótűzi” próbája, keresztre feszítettség. Ez az a folyamat, amely révén – Szent Pál szerint is (Ef 4,24) – a hívő levetkőzi a régi embert, hogy az újat öltse magára, meghalt Krisztussal, hogy Vele új életre támadjon (Róm 6). Az „aktív éjszaka”, amelybe a *Kármelhegy útja* vezet be, illetve a „passzív éjszaka”, amelyet *A sötét éjszaka dala* ír le, igazában nem is egymást követi, hanem egyik a másikba fonódik: „ugyanazon folyamat két szempontját jelöli; miként az „érzékeny éjszakája” és a „szellem éjszakája” is tulajdonképpen egybekapcsolódik. A hagyomány csak didaktikai szempontból különbözteti meg a „*via purgativa*”-t és a „*via illuminativa*”-t: valójában a *megvilágosító (isteni) fény legelőször tisztító tűz*.

Hangsúlyoznunk kell Balthasarral, hogy Keresztes Szent János nem akar filozófiai misztikát megszerkeszteni, hanem „utat akar nyitni az élő Isten megtapasztalásához, a Biblia Szeretet-Istenéhez, és feltárni a tudatossá vált *isteni erények távlatát, amennyiben*

ezek az erények (hit, remény, szeretet) a szentháromságos Isten életét 'öntik', árasztják az emberbe: ez a Szentlélek világa. Legfeljebb azt lehet kérdezni, hogy vajon a *beata nox* (boldog éjszaka), amelyet leír, inkább a *theologia crucis*, avagy a *theologia gloriae* körébe tartozik-e. Erre a válasz nem könnyű. A *Kármelhegy útja* elején olvashatunk az éjszaka hármas felosztásáról: eszerint olyan folyamat zajlik le, amely a Kereszt dicsőségén áthaladva, az örök élet és az örök Isten-látás hajnalig megy (...) Ha az 'éjszaka' ezt a nagy ívet feszíti: a gyökeres lemondás és a világtól való elszakadás aszkézisétől – a minden dologban (sőt az Istenben!) való gyönyörködés passzív mellőzésén keresztül, a tiszta vak hit éjféli sötétségén át – egészen addig a hajnalig, amikor a lélek elkezdi Isten útjainak új lényegi élvezését és az áttetsző Isten-látás ízlelését, akkor azt lehet kérdezni: mi is a közös az annyira különböző útszakaszokban és tapasztalatokban. A költemények válasza világos: a közös a *szeretet*, amely nélkül János nem tudja elképzelni a hit egyetlen pillanatát sem. (*Herrlichkeit*, II, 498-499).

G. Tavad is hangsúlyozza a hitről szóló fejezetben, hogy a spanyol misztikus hitértelmezése eltér Szent Tamásétól a költeményekhez fűzött kommentárokbán: „A *Kármelhegy útjában* a hit ellentétei nem a tulajdonképpeni bűnök, mint a *Summában*; az akadályok a természet rendjéhez tartoznak, ezek állják útját a hitnek, 'a vakvezetőnek'. Az ellentétek: a természetes ész fényei, a lelki megelégedettségek, a különleges megszerzett ismeretek, amelyek az anyagi teremtségre vagy a belső, lelki élet valóságaira vonatkoznak; mindezek a *semmi* oldalán vannak ellentétben a *Mindennel*. Keresztes Szent János költeményei értelmezésében megpróbálta integrálni a hit skolasztikus teológiáját misztikus teológiájába. Ez a kísérlet az olvasó számára bizonyos kétértelműséget jelent, amint ezt megmutatja A *Kármelhegy útja* hitre vonatkozó szövegeinek elemzése.” (G. Tavad: *Jean de la Croix, poète Mystique*, 134-135.)

Keresztes Szent János számára tehát a hit: *szeretettapasztalat*. Innen van az, hogy paradox módon azonosítja a hitet és a szemlélődést. Mert a hitet mint nem látást, nem értést írja le, viszont a szemlélődés látás. E paradoxont is a misztikus szerelem élménye oldja fel. Mert aki szeret, a Szerelmes (a Vőlegény vagy Menyasszony) jelenlétét a *távollét módosításában* éli meg. Vagyis: a hiány, az űr kimutat magából a hiányzó, sajnó fájdalmat okozó Kedves felé: tudja, hogy ő létezik, szerelme nem illúzió, de távollététől gyötrődik. Ez a szenvedély-szenvedés nemcsak kint szül, hanem olyan vágyat is, amely szinte elővételezi a véget, a végső boldog egyesülést. A szerelmes kész a halálra, pokolra, ha ezen át eljuthat a szeretett lényhez.

A hívő ember számára az éjszakába való belépés *geneszis*. Amikor Isten megérinti a lelket, elindul a keresés, a vándorlás az éjszakában, pusztaságban, magányos úton, megpróbáltatások közepette, szomjúságtól gyötrődve. Keresztes Szent János szerint a szomjúság olyan égő lehet, hogy az ember azt hiszi, belehal. Az Isten szenvedélyes szerelme is szenvedéssel jár. Kín és kéj a szerelem. A lelki ember megszületése gyötrelmekkel jár, de a vajúdás öröme fordul. A hívőt a halál árnyéka veszi körül. De a „sötét éjszaka” nem örök. Az éj után jön a virradat, a sivatag kivirágzik. A lélek megtalálja – majd odaát! – Jegyesét. Szent Pál a Szeretethimnuszban figyelmeztetett: „Most tudásunk töredékes, prófétálásunk is töredékes. Mikor azonban eljön a beteljesedés, véget ér az, ami töredékes. (...) Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem, ahogy én is ismert vagyok. Most megmarad a hit, remény, szeretet, ez a három, de köztük a

legnagyobb a szeretet. Törekedjete a szeretetre!" (1Kor 13,9-10.12-13). A keresztény tudja, mert hiszi, reméli, mert Isten ígéretere hagyatkozik, hogy egyszer jön a virradat, tudja, hogy a remény nem csal meg, hiszen Isten végtelen szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által (Róm 5,5).

# Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

## Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprimás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházi kasszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
10. *Doctor et apostol*. Szent István-tanulmányok, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása*. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban*. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete*. Tanulmányok. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás*, Bp. 1995.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter, Gábor Bertalan, Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházi kasszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházi bibliográfia 1917–1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532–2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende*. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000. (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig*. Teológiai Tanárok Konferenciája. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.



## VÁLÓCZY JÓZSEF

## A monoteizmus posztmodern kritikája

Egyetlen filozófiai rendszert, egyetlen gondolkodót sem szabadna a kulturális-személyes kontextusból kioldva vizsgálni és megítélni. Ez fokozottan igaz azokra az irányzatokra, amelyek korfordulókhöz kötődnek; mint ahogyan igaz a reneszánsz vagy a felvilágosodás gondolkodására, úgy igaz a „posztmodern” szóval jelzett szellemi áramlatra-léggörre is. Értelmetlen és meddő volna csak az elmélet, a logika szintjén konfrontálódni vele; inkább meg kell kísérelni megérteni a maga egészében. Különösen indokoltta tehet egy ilyen bevezetést az a tény, hogy a posztmodern még mindig csak felületesen ismert, a konfrontálódás és az esetleges válaszadás pedig feltételezné valamivel mélyebb és árnyaltabb ismeretét.

A posztmodernbe való általános bevezetés után, második lépésként megpróbálom összefoglalni a posztmodern kifejezetten a vallás, majd a monoteizmus kérdésével kapcsolatos álláspontját. Ezután megkísérlem föltárni ennek az álláspontnak a gyökereit, hogy aztán ennek fényében lehetségessé váljon a monoteizmus esetlegesen szükséges újrafogalmazása. Mindeközben szeretnék nem egyszerűen információkat közvetíteni, hanem együtt-gondolkodásra hívni.

## A posztmodernről általában

Még mielőtt filozófiai irányzat lenne, a posztmodern egyfajta mentalitást, gondolkodás- és érzésvilágot jelent, amely az ötvenes évek végétől fokozatosan, majd a '68-as kulturális forradalom nyomán rohamosan vált meghatározóvá: természetesen elsősorban a fiatalabb generáció számára, de nem kizárólagosan, úgy, hogy ma gyakorlatilag senki sem tudhatja teljesen kivonni magát a hatása alól. Ahogyan igaza lehet a posztmodern egyik legelső és legjobb katolikus ismerőjének, ELMAR SALMANN-nak abban, hogy ma észrevétlenül meghatározza a XX. század jó néhány zsidó gondolkodója illetve tudósa még azoknak a gondolkodását is, akik egyetlen sort sem olvastak tőlük,<sup>1</sup> úgy jelöl meg a posztmodern valamiképpen mindnyájunkat, akik ma kilépünk

<sup>1</sup> „Ők, akiket a Zsidókhöz írt levél és a János-evangélium óta túlhaladottaknak és anakronisztikusnak tekintettek, éppen ők alakították korunk tudattalan mentalitását. Századunk minden nagy kulturális áramlatának zsidó az ósatya: az új fizikának, az új regénynek, a szociológiának, a pszichológiának, a zenének, a nyelvészetnek, a Frankfurti iskolának stb.; és ma bármelyikünk, anélkül, hogy ezen tudományágak szerzőinek akár egyetlen sorát olvasta volna, spontán módon azok szerint a kánonok és minták szerint reagál, amelyeket ők találtak föl.”, SALMANN, E., „*Il linguaggio e la comunicabilità dello 'spirituale' oggi*”, in: ID., *Presenza di spirito*, 476. Megj.: Ahol az idegen nyelvű szövegek fordítója nincs külön feltüntetve, ott a fordítás e dolgozat szerzőjének munkája.

az utcára, TV-t nézünk, újságot olvasunk, zenét hallgatunk stb. Olykor talán, hogy „mentsük a menthetőt”, a kereszténységünk hagyományos értékeit, nem veszünk tudomást erről a minket körülvevő „másik világról”, pedig a hitünknek, a misszióknak is javára válnék az érdemi szembesülés...

A posztmodern tagadhatatlanul *lázasból* született, egy minden korábbinál radikálisabb és egyetemes lázadásból, amely úgy érezte, joga és kötelessége leszámolni mindennel, ami része volt annak a világnak, ami a XX. századi történelem tanúsága szerint végképp kudarcot vallott:<sup>2</sup> az igazság ideologikus értelmezésével és minden érre épülő intézménnyel és intézményességgel, minden hegemoniával, minden tekintéllyel és minden tabuval, minden addigi gondolkodási paradigmával. A lázadásban mindig megvan a korlátlan szabadság illúziója, és mindig van benne valami nosztalgia az addig nem élt élet, valamiféle elveszett paradicsom, aranykori ifjúság után. A múlt traumái után az ember szeretett volna újra vagy még egyszer gyerek lenni, ahogyan a *Szerellem első vérig* c. film címadó dalában kimondatik: „Még engedem, hogy ár sodorja, szél kavarja életem, ameddig jó nekem...” A lázadás által motivált posztmodern így egyszersmind a valóság játékos újra-felfedezésévé vált, amely nemcsak a felfedezés örömeivel-élvezetével ajándékozta meg, hanem a megszokott sémáktól különböző megközelítések, olvasatok sokféleségének boldogító tudásával, „vidám tudományával” is. A posztmodern ember inkább az érzékeivel és az érzéseivel, mintsem az értelmével véli megragadhatónak a valóságot; az *aisztihészisz* fölértékelődésével együtt fölértékelődik az esztétikum, eszmény a stilizálás („nemcsak funkció, hanem fikció is”),<sup>3</sup> a formai (nyelvi) vagy tartalmi bravúr, a „fordítás művészete”.

A valóság újra-felfedezése azonban nemcsak új gondolkodási stílussal, hanem egy új gondolkodási horizonttal is megajándékozta a posztmodern embert. Amikor a posztmodern a hetvenes évek végén filozófiai kodifikációt nyert, ezt az új horizontot mindenekelőtt a pluralitás illetve a pluralizmus feltétlen értéként, végső princípiumként elfogadása és állítása jelentette, körülbelül e szerint a logika szerint: mivel a valóság a megfigyelés, az átélés számára sokszínűnek mutatkozik, sokkal hitelesebben képes leírni és értelmezni bármilyen olyan gondolkodási modellt, amely ezt a sokféleséget nem akarja minden áron visszavezetni az egységre. Ennek a gondolatnak a legradikálisabb képviselői, akik abszolutizálják a pluralizmust, a francia és angolszász nyelvanalízisre építenek: eszerint a nyelv egymással egyenértékű heterogén elemek rendszere (nincs benne egyetlen pont sem, amelyből a többi, az egészet le lehetne vezetni), amely mintegy önmagát mozgatja (nem rajta kívüli szabályoknak engedelmeskedik), amelyben a jelentés az elemek pillanatnyi véletlenszerű kombinációinak függvénye. Mivel szerintük a *nyelvnek* ez a viszonylagossága, flexibilitása direkt módon tükrözi, sőt bizonyítja magának az igazságnak és a valóságnak a képlékeny, változékony és így mindenféle jövődő kibontakozásra teljesen nyitott voltát, tagadják minden a pillanatnyin túlmutató szubsztancialitást, s így minden zárt rendszer, egység lehetőségét. (Ennek az irányynak talán legismertebb és legjelentősebb képviselője volt

<sup>2</sup> „Drágán megfizettünk az Egész és Egy utáni, a fogalom és érzékiség kiengesztelése utáni, áttetsző tapasztalat utáni vágyunkért.”; LYOTARD, J.-F., „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“, in: *Id., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, 30, idézi HOFF, G. M., *Aporetische Theologie*, 64.

<sup>3</sup> HEINRICH KLOTZtól idézi WELSCH, W., *Unsere postmoderne Moderne*, 22.

JACQUES DERRIDA.<sup>4</sup>) Azonban nem ez az egyetlen posztmodern filozófiai álláspont. Egyrészt a posztmodern, hogy továbbra is komolyan vehető filozófiai alternatíva maradhasson,<sup>5</sup> kénytelen volt (főként a JÜRGEN HABERMAS által megfogalmazott kritikák<sup>6</sup> hatására) a maga intuícióit a korábbi metafizika kategóriáival konfrontálni és az egyoldalúságait korrigálni, másrészt a szintetizálásra mindig is hajlamosabb német filozófiai tradícióval találkozva eleve árnyaltabban fogalmazódott meg: így létezik egy „mérsékeltebb” posztmodern is, amely számára a sokféleség nem az egységen kívüli, hanem az egységen belüli elgondolásának lehetősége az igazi kérdés. Ezzel a szemlélettel, noha ez is hamisítatlan posztmodern gondolkodás, találhat közös nevezőt a keresztény teológia – adott esetben értékes impulzusokat kaphat felőle pl. az istenképnek, Istenről való beszédmódjának folyamatos megtisztításához is.

## A posztmodern a vallásról

A posztmodern, amint az eddig mondottakból kiderült, kategorikus elhatárolódás jellemzi minden olyan gondolkodásmóddal vagy gondolati rendszerrel szemben, amely az *egyetlen*, a *végző*, az *abszolút* igényével lép(ett) föl, legyen az a metafizika, bármilyen (politikai, társadalmi vagy akár vallási) ideológia, túlhajtott racionalizmus

<sup>4</sup> Ő is a nyelv struktúrájának elemzéséből olvassa ki pluralizmuseszméjét. Kulcskifejezése a „*différance*” („*elkülönböződés*”): ezt a szót ő maga alkotta az (eredetileg is kettős jelentésű: „különbözés” és „halasztódás” értelmű) „*différence*” szóból, és nyelvi formája is alátámasztja azt, amit kifejezni szeretne. Az eredeti és az új szó csak írott formájában különbözik egymástól, kiejtve nem, s így markáns példáját szolgáltatják annak a felismerésnek, illetve tételnek, hogy a nyelv (szavainak jelentése) instabil, folytonosan változik. Másik kulcskifejezése az „*intertextualitás*” fogalma, amely (bár végtelen számú, de) csak a szövegen belüli utalásokat enged meg, a szövegen túlra mutatókat nem, vagyis eszerint nincs a szöveg (a szavak) mögött semmilyen objektív és állandó jelentés, nem jelenítenek meg semmit – ezért illúzió a „*logocentrizmus*” meggyőződése, vagyis hogy a szavak jelentése a beszédben mintegy jelen van, evidens, és illúzió az igazság egyre mélyebb megközelítésének, pontosabb megfogalmazásának és fogható közlésének lehetőségébe vetett hit is, ez pedig (vég)érvényes állítások illetve bármilyen gondolkodási rendszer lehetetlenségét is jelenti. A filozófia sem lehet az igazság döntőbírója; a legértelmesebb, amit tehet, hogy bekapcsolódik „az alteritás játékába”. Vö. WELSCH, W., *Unsere post-moderne Moderne*, 144-148; HUIZING, K., *Der erlesene Mensch*, 56; SIM, S., *Derrida és a történelem vége*, Alexandra.

<sup>5</sup> „Botrányt egyfelől a metafizika utáni terminusok metafizikai rang iránt támasztott igénye, másfelől ezeknek a terminusoknak a gondolati igénytelensége, sőt a gondolkodói szemfényvesztés közötti szakadékot látva tapasztalunk. (...) Ha előbb nem, akkor legkésőbb a 90-es években rá kell azonban eszmélnie a posztmodernnek arra, hogy a tanulást nem mellőzheti. Korábban sodródhatott a jóléti állam felszínén; tetszeleghetett ellenkultúrában, a nyugati világrendszer fölét ellenzéki címkével keleti világrendszerbe importáló szerepben, vagy a globalizálás harmadik (és akárhányadik) világokra kiterjedő médiájában; tulajdoníthatott magának kritikai potenciált a modern vagy bármi ellen, anélkül, hogy kritikáinak fogantatójáról vagy a kritizált hibák kevésbé hibás alternatíváiról számot adott volna magának vagy bárkinek; fellelélezhetett, mentesítve magát a kötelességek és kötelezettségek alól, kifújva magát, még akkor is, ha a saját szabadságával sem gondolt; vélhette és hirdethette, hogy siklik, szörföl, kénye-kedvére játszmákat játszik korunk hullámain, a bukás, elmerülés és ütközés kockázatát minimumon tartva, de még ezzel sem törődve.”, PETHŐ, B., „*Posztmodernológia*”, in: ID., *poszt-posztmodern*, 14-15, 27.

<sup>6</sup> „A filozófiai gondolkodás, ha Derrida ajánlásainak megfelelően föloldatik a problémamegoldás kötelezettsége alól, és irodalomkritikává alakul, nemcsak komolyságától, hanem hatékonyságától és teljesítő-képességétől is megfosztatik... (...) Aki az ész radikális kritikáját a retorika területére helyezi, hogy elvegye önmagára-vonatkoztatottsága paradoxonjának élet, magának az ész-kritikának a pengéjét tompítja.”, HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, idézi HOFF, G. M., *Aporetische Theologie*, 114.

és „mítosztalanítás”, vagy a mai globalizáció uniformizáló tendenciája-hatalma. Mivel a posztmodern a nyugati civilizáció talaján született, ez az elhatárolódás a vallás vonatkozásában konkrétan a kereszténységgel szembeni kritikát jelent, de kérdés, hogy ez az elutasítás mennyiben szól a dogmákban, *anathémákban* és az egyház tekintélyi rendjében megjelent konkrét formájának, és mennyiben *elvi* tagadása olyan alapigazságainak, mint pl. az egyistenhit. Azt biztosan állíthatjuk, hogy nem (feltétlenül) hitetlen a posztmodern ember, vagyis nem utasít el eleve minden transzcendenciát, csak éppen vallásosságának formáiban is visszatükröződnek alapvető hangsúlyai; ezért ahhoz, hogy megértsük a kereszténységkritika illetve monoteizmuskritika tartalmát és lényegét, nemcsak a kritika alátámasztására fölhozott elméleti érvekre kell figyelnünk, hanem pl. a kritizált valósággal szemben fölmutatott alternatívára is: arra, hogyan képzei helyesnek a vallásosságot, az ember transzcendenssel való kapcsolatát.

A *pluralizmus* nevében a posztmodern vallásosság hajlik a „vallási tolerancia”, sőt a *politeista* illetve *szinkretista* szemlélet felé,<sup>7</sup> legalábbis abban az értelemben, hogy akár Isten egyetlenségének elvi feltételezése mellett megengedi (hitelesnek és egyformán legitimnek tartja), és magában összebékíteni igyekszik Isten sokféle, egymástól különböző megjelenési módjait. Az *egyetlen* vallási formával *sem* azonosulás programja konkrétan például abban fejeződik ki, hogy a posztmodern szívesebben beszél „*isteni valóság*”-ról, esetleg a „*szent*”-ről (főnévi formában), mint (a személyes) Istenről.<sup>8</sup>

Az „*aiszthészisz*” nevében a posztmodern vallásosság szívesen visszanyúl a *mítoszok* elfeledett nyelvéhez, képeihez, mentalitásához azzal a meggyőződéssel, hogy sokkal többet befognak az isteni világból, és így sokkal inkább alkalmasak arra, hogy *beavassanak*, mint a pusztán racionalitás.<sup>9</sup> Megelevenednek pogány ókori keleti vagy távol-keleti mítoszok, amelyek a maguk ismeretlenségében, titokzatosságában a frissesség, az életközelség, a valóság erejével hatnak – és előbukkannak a kereszténység (eddig „*tiltott*”) „*mítoszai*” is (pl. az apokrifek: lásd a *Stigmata* c. filmet), amelyek az evangélium *igazi* értelmének föltárását-kinyilatkoztatását ígérik.

A *szubjektivitás* nevében a posztmodern vallásosság szinte kizárólagosan az érzelmek, a *személyes átélés* területén keresi és tudja elképzelni Istent, az elméleti, filozófiai vagy logikai érvek nem jelenthetnek számára kapaszkodót (ld. a KISPÁL ÉS A BORZ nevű együttes *Kép mindenkiről* c. dalában: „És nem volt Isten, de akkor úgy tűnt/ Nem is hiányzik nagyon/ Csak ha apuék a viharral ordítottak/ Magyar nótákat a tavon”). Isten megragadásának egyedüli kritériuma, hogy *ad-e értelmet* a személyes létezésnek (ahogyan az kifejeződik MARCO MASINI *Dio non c'è* c. dalában, amelyben az énekes számára egy pap barátsága jelenti Isten létének egyetlen bizonyítékát), illetve hogy *hogyan jelenik meg* a személyes tapasztalatban (ennek függvényében mindenki *választhat magának* Istent; ahogyan kifejeződik RENATO ZERO *Potrebbe essere Dio* c. dalában: „Ha esetleg nincs istened, följánlom az enyémet”).

<sup>7</sup> Vö. WELSCH, W., *Unsere postmoderne Moderne*, 40; SALMANN, E., „Il linguaggio e la comunicabilità dello 'spirituale' oggi”, in: ID., *Presenza di spirito*, 476.

<sup>8</sup> Vö. TIMM, H., *Das ästhetische Jahrzehnt*, 16 illetve 39-40.

<sup>9</sup> Vö. TIMM, H., *Das ästhetische Jahrzehnt*, 51-57,65; SALMANN, E., *Contro Severino*, 38-90.

Az evangélikus teológus HERMANN TIMM szellemes és elgondolkodtató módon kísérli meg összekapcsolni az utóbbi két mozzanatot: a „sapor” („íz”) és a „sapere” („tudni”) szavak rokonsága alapján megfogalmazza, hogy az „aiszthésisz” bölcses-ségre, végső soron az isteni valóság ismeretére vezet, ezért nem sértőnek, hanem nagyon is találónak kell tartanunk azt a szólást, hogy „a vallás ízlés dolga”.<sup>10</sup>

## A posztmodern a monoteizmusról

Ezen motívumok azt sejtetik, hogy a posztmodernnek a Nyugat vallásával, a monoteista kereszténységgel szembeni fenntartásai nagyrészt azon alapulnak, hogy az túlságosan is foglya a racionalista világszemléletnek, amellyel szemben viszont a posztmodern amúgy is bizalmatlan. Ennek a bizalmatlanságnak a filozófiai artikulációja alapvetően a NIETZSCHE és HEIDEGGER által már megfogalmazott elemzésekre illetve diagnózisra épül. A posztmodern filozófia monoteizmuskritikáját ezért két olyan olasz filozófus, (az ismertebb) GIANNI VATTIMO<sup>11</sup> és (a kevésbé ismert) MARIO RUGGENINI<sup>12</sup> tálalásában szeretném összefoglalni, akik merítettek ezekből az érvekből. Ők (többek között) azért lehetnek érdekesek a teológia figyelmére, mert – miközben kereszténynek vallják magukat – kifejezetten a keresztény filozófia illetve teológia történetének, a keresztény istenfogalomnak a kritikus elemzéséből vezetik le a maguk metafizika-kritikáját.

Vattimo, említett inspirátorait követve, azt állítja, végérvényesen lelepleződött a (klasszikus) metafizika, kiderült, hogy „ösztonösen” tárgyiasítva voltaképpen félreértette, félreismerte magát a létet (és azután légvárat épített erre a félreértésre). Noha egészen a görög filozófiáig vezet vissza ezt a metafizikus önámítást, fennmaradásában és megmerevedésében tulajdonít bizonyos felelősséget a *keresztény filozófiának* illetve teológiának is, amely a léttel együtt Istent is fölruházta a „szubsztancialitás” (az objektivitás, a változatlanóság) jegyeivel, noha az ő esetében a szubsztanciális meghatározottságot paradox módon a mindenhatóság, az abszolút és örök mivolt, a transzcendencia<sup>13</sup> állítása jelentette. Vattimo számára egy „erőszakos Isten” képe ez, aki aligha különbözik a természeti vallások áldozatokat követelő istenségeitől,<sup>14</sup> és kiválóan alkalmas legitimációt találhatott benne az egyház autoritarizmusa.<sup>15</sup> Vattimo ezzel a kudarcot vallott metafizikus gondolkodással szemben (ugyancsak Heidegger nyomán) a *történelmi* gondolkodást tartja egyedül adekvátnak (így a pluralizmust nem annyira szinkron, hanem inkább „diakrón” módon értelmezve), amely szerint a lét csak a „történelmi hitelesítések”<sup>16</sup> sokféleségében érinthető, ismerhető meg, ezért a metafizika, a metafizikai törekvések története magának a létnek a tör-

<sup>10</sup> Vö. TIMM, H., *Das ästhetische Jahrzehnt*, 14.

<sup>11</sup> GIANNI VATTIMO (sz. 1936) a Torinói Egyetemen tanít elméleti filozófiát, főleg a XIX. és XX. század német filozófiáját tanulmányozta.

<sup>12</sup> MARIO RUGGENINI (sz. 1940) a Velencei Egyetemen tanít filozófiai hermeneutikát.

<sup>13</sup> Vö. VATTIMO, G., *Credere di credere*, 14,50.

<sup>14</sup> RENÉ GIRARD elemzéseire ill. nézeteire hivatkozik; lásd VATTIMO, G., *Credere di credere*, 28-30.

<sup>15</sup> Vö. VATTIMO, G., *Credere di credere*, 43.

<sup>16</sup> Vö. VATTIMO, G., *Credere di credere*, 55.

ténete,<sup>17</sup> amelynek a differencia, a szüntelen keletkezés és elmúlás a lényege, „transzcendenciája” éppen abban áll, hogy mindig új módon mutatkozik meg. „...A lét pontosan abban a pillanatban mutatkozik meg a számunkra autentikusan, amelyben ‘elpárolog’, feloldódik, elveszti konzisztenciáját, amely még a létezőhöz hasonlatossá tette...”<sup>18</sup>

Ruggenini „a be nem vallott cinkosságok feltárásának”<sup>19</sup> igényével-elszántságával elemzi a (keresztény) filozófia történetét, és a jelen kor nihilizmusáért VATTIMO ítéleténél hangvételében talán nem élesebb, de mélyebben végiggondolt, és ezért végül is „sarokba szorítóbb” következtetéssel a kereszténységet teszi felelőssé: „...a skolasztikus teológia világ nélküli Istene, akinek tulajdonítható az Isten nélküli világot a metafizikai felelősség”;<sup>20</sup> „...[a tiszta ész] erre az ateizmusra nevelte, és bizonyos értelemben kényszerítette a keresztény teológiát”;<sup>21</sup> „...Isten inkább a teológia miatt halt meg, tehát a féltékeny elkülönülésben, amelyet a hit metafizikai Istene rögzített önmaga és a világ között. (...) végül a hívő elbizakodottságában, hogy a hit által kivételezett bejárást élvez az abszolútumhoz...”<sup>22</sup> Ezek súlyos kijelentések; látnunk kell a mögöttük álló érveket...

Ruggenini gondolatmenetének egyik pillére az a megállapítás, hogy a kereszténységgel való találkozás elemi erejű, mindent fölforgató élmény volt a(z antik) világ számára:<sup>23</sup> egyfelől megsemmisítő szembesülés egy minden addigi elképzelést felülmúló hatalommal bíró Istennel, másfelől az ezzel az Istennel szembeni merész bizalom, hit (a köztük lévő szakadékot áthidaló) erejének tapasztalata. Ez az élmény aztán radikálisan átforgalmazta minden istenfogalmat, és az emberi megismerés fölfogásában is paradigmaváltást okozott; mindkét faktor szerepet játszott a metafizika (nihilizmusba torkolló) útján.

Ruggenini szerint a filozófia az „isteni csodálkozásból”, a világban található megmagyarázhatatlan, ingyenes „más(ik)-ság” felfedezéséből született; ezt tekintették az isteni valóság jelenvalóságának, éppen manipulálhatatlansága miatt, és nem is akarták igazolni: „Filozófus legelőször is az, aki remegett a csodálkozástól és meglepetéstől a világgal szemben, amelynek a szent-titokzatos jellege megnyilatkozott előtte.”<sup>24</sup> A keresztény (bibliai) Isten azonban nem fért bele ebbe a felfogásba; hatalmát nem a világon belüli, hanem a világon túli „más(ik)-sággként” kezdték illetve tudták csak megfogalmazni. A *teremtés* fogalmával együtt észrevétlenül bekerült a filozófiába a lét kauzatív, produktív értelmezése („*actus essendi*”): ahogyan Isten, a lét „legfőbb kézművesként”<sup>25</sup> létrehozza a világot, úgy a létezők is (lehetnek) létesítő okok, és ahogyan a világ egésze az isteni mindenhatóság produktumaként magyarázható,

<sup>17</sup> Vö. VATTIMO, G., *Credere di credere*, 25-26.

<sup>18</sup> VATTIMO, G., „Heidegger és a modernitás Verwindungja”, in: PETHŐ, B., *poszt-posztmodern*, 448-450, illetve VATTIMO, G., *Credere di credere*, 39-40.

<sup>19</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 255.

<sup>20</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 57.

<sup>21</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 227.

<sup>22</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 72. (kiemelés az eredetiben); illetve további szövegek, amelyek a kereszténység felelősségét állítják: 54., 62., 71., 96., 107., 228., 234., 242., 257.

<sup>23</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 185., 221-226.

<sup>24</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 84.; illetve lásd még 117., 127., 136., 138., 244-245.

<sup>25</sup> BONAVENTURÁTÓL idézi RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 54.

úgy a világ, a természet jelenségei is immanens okok okozataiként („A modernek mechanikus világfelfogásának, amely majd feleslegessé teszi Istent, a metafizikai előfeltevései teológiai jellegűek.”).<sup>26</sup> A lét produktív felfogásából következik a *semmi* új fogalma is (mint a lét teljes hiánya), ez pedig végképp szakadékot húz a világ és Isten közé, akinek így, transzcendenciájának, örökkévalóságának stb. állítása ellenére is, pusztán a világ legitimálásának szerepe jut, „funkcionális Isten” lesz, „kiegészítő”, „pótlék”.<sup>27</sup> S mégis: „Milyen hálásnak kell éreznie magát ennek az (...) Istennek...”<sup>28</sup> Ezt a logikát nevezi HEIDEGGER *ontoteológiának*; Ruggenini „az onto-teo-logikus transzcendencia botrányáról” beszél.<sup>29</sup>

Ruggenini azután megkísérli beazonosítani ennek a gondolkodásmódnak egy másik előfeltevését is. Az általa nyújtott bizonyosságtapasztalat *minden megismerés* modelljévé avatta a *hitet*: ettől kezdve a hithez hasonló *biztos tudás* elérése lett a cél (a filozófia célja is, a csodálkozás helyett...), és ezt a biztos tudást a tapasztalatok (jelenségek, dolgok, történések) *értelmének, jelentésének megfejtésétől* remélték.<sup>30</sup> Így azonban a világ *megalapozása*, még ha a transzcendens Isten is az alap, mégiscsak az emberi ész műve, az ember „önmagának adott biztosítéka”; ez abszolút értékkel ruházza föl az észet,<sup>31</sup> és vele szemben megoldandó problémává fokozza le a világ titkát.<sup>32</sup> Az „abszolút ész” (és a nyugati filozófia) hibája végső soron az, hogy egyedül saját magát ismeri el mércéül és bíróul önmaga fölött.<sup>33</sup> „Az önmagával azonos megszállott ismétlése elárulja a különböző felé nyitottságra, illetve a megkülönböztetésre való képtelenséget...”<sup>34</sup> – és végül a („szükségképpen plurális”)<sup>35</sup> valóság megismerésére és megértésére való képtelenséget is. A csak önmagához igazodó ész aztán Istent is (bár a világtól elszakítva, de mégiscsak) „saját képére és hasonlatosságára” képzei el,<sup>36</sup> mint a „legfőbb létezőt”: „Az ontoteológia Istene a *legfőbb dolog*, amely ideális módon tartalmazza a dolgok sajátosságait, és ezért magyarázatot adhat mindarra, ami történik a világban...”<sup>37</sup> Így hiába „az analógia tana által sugallt elővigyázatosság”, „a metafizikus teológia túl sokat tud Istenről, mert, miután foga-

---

<sup>26</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 54 (illetve 48-54).

<sup>27</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 55-56., 66. illetve az idézett kifejezések: „funkcionális Isten”, 12.; „kiegészítő Isten”, 99.; „pótlék Isten”, 101.

<sup>28</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 98.

<sup>29</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 105., 137.

<sup>30</sup> „A világ végső megalapozásának biztonsága, amit a hit terjesztett és parancsolt mint a létezés önértelmezésének paradigmáját, bizony motiválta a filozófiát.”, RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 88. illetve 176-177.

<sup>31</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 63., 67.

<sup>32</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 123., 137.

<sup>33</sup> „Önmagukba zártan, a tekintélyi rendszereknek az a vége, hogy egyszerűen csak önmagukra vonatkoznak...”, RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 284-285., illetve lásd még 102. RUGGENINI ezen hamis „*autarkia*”-tudat megnyilvánulásának tekinti a modern tudomány világnézeti semlegességre, „módszertani ateizmusra” vonatkozó axiómáját is, vö. 180-182., 211.

<sup>34</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 94.

<sup>35</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 14.

<sup>36</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 100.

<sup>37</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 125. (kiemelés az eredetiben) illetve lásd még 141.

natosította a megfelelő módosításokat, mindazt tudja, amit a létezőkről.”<sup>38</sup> Így „hal meg”, válik dologgá Isten.<sup>39</sup>

Miközben tehát a monoteizmusnak a keresztény teológiában ismert klasszikus formáját – a benne implikált szükségszerű, de mégis hibás filozófiai és teológiai következtetések leleplezésével – elutasítják, ugyancsak éppen a keresztény tanításban találnak támpontokat a maguk alternatív szemléletének igazolására. Erre szép példa Vattimo legismertebb, a „*pensiero debole*” fogalmába foglalt elmélete: nem egyszerűen a gondolkodás határainak, korlátainak elismerését-elfogadását akarja vele kifejezésre juttatni, hanem azt a felismerését, hogy a ráció, az emberi logosz nihilizmusba hajló kudarca, „kenózis” kísértetiesen és bizonyosan nem véletlenül hasonlít az Isteni Logosz kenózisára, vagyis a szekularizáció nem más, mint magának a kereszténységnek a visszaigazolása, a beteljesülése.<sup>40</sup> Ez azt jelenti, hogy a lét lényege nem pusztán a szüntelen változás, hanem kifejezetten a nihilizmus, a „visszahúzóds”, az „elgyengülés”, a kenózis.<sup>41</sup> Ma ezeknek a tapasztalatoknak a tudatos vállalása adhat esélyt metafizikától, „metafizikai előítéletektől” emancipálódott létmegértésre, „a léttel való, végre autentikus kapcsolatra”.<sup>42</sup> Egy másik példa, ahogyan Jézusra hivatkoznak: nézetük szerint iránymutató (és paradigmátikus a teológia számára), hogy JÉZUS sem adott „tartalmi leírást” a Messiásról – a teológia sem beszélhet Istentől mint tárgyról, nem azonosíthatja őt sem a léttel,<sup>43</sup> sem a Jóval,<sup>44</sup> nem képzelheti el *szubsztanciaként*,<sup>45</sup> és az „erőszakos metafizika” lepleződik le a megközelíthetlensége, fölfoghatatlansága, „abszolút Másik” voltának állítása mögött is. Talán még a mai (ugyancsak gondviselészerűnek nevezett) bábeli nyelvzavar: Isten megnevezéseinek homályossága és sokrétegűsége is többet fog Istentől, mint a metafizikus megközelítés, a lényegmegragadás, a beazonosítás igyekezete.<sup>46</sup>

A metafizikus teológia helyett Vattimo egyfajta „*evilági misztikát*” keres illetve ajánl, amelyben a teremtményi-történelmi tapasztalatból kikristályosodott leírások-körülírások mintegy aszimptotikusan közelítik és teszik ezáltal jelenvalóvá Istent; „inkább horizontként, tervként, mint alapként”.<sup>47</sup> Ruggenini gondolata pedig, hogy éppen a „*távollét ontológiája*” tiszteli meg Istent végre újra úgy, amint istensége megkíváná: épp ez a hiánya, „visszavonulása” nyit teret az ember szabadságának, épp ez jele az ember iránti szeretetének, *tiszteletének*: „Isten, aki elrejtí az arcát és a jelen-

<sup>38</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 282.

<sup>39</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 17-18., 72.

<sup>40</sup> „A szekularizáció maga a kereszténység lényege.”, VATTIMO, G., *Credere di credere*, 44.; lásd még 9., 27., 69-70.

<sup>41</sup> „...Ha nem metafizikus fogalmakban akarjuk elgondolni a létet, azt kell gondolnunk, hogy a metafizika történelme a lét története és nemcsak az emberi tévedéseké. De ez azt jelenti, hogy a létnek nihilista küldetése van, hogy a csökkenés, visszahúzóds, meggyengülés az ő vonásai...”, VATTIMO, G., *Credere di credere*, 26. illetve lásd még 31-33., 35., 41., 44., 47., 54., 58., 70., valamint VATTIMO, G., „Heidegger és a modernitás *Verwindungja*”, in: PETHŐ, B., *Poszt-posztmodern*, 449-450.

<sup>42</sup> VATTIMO, G., „Heidegger és a modernitás *Verwindungja*”, in: PETHŐ, B., *Poszt-posztmodern*, 450. illetve VATTIMO, G., *Credere di credere*, 56., 70.

<sup>43</sup> Vö. VATTIMO, G., – SEQUERI, P., – RUGGERI, G., *Interrogazioni sul cristianesimo*, 22-23.

<sup>44</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 141-145.

<sup>45</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 129., 163.

<sup>46</sup> Vö. VATTIMO, G., – SEQUERI, P., – RUGGERI, G., *Interrogazioni sul cristianesimo*, 23., 33.

<sup>47</sup> VATTIMO, G., – SEQUERI, P., – RUGGERI, G., *Interrogazioni sul cristianesimo*, 89.



létét, Isten, aki visszahúzódik az emberek világából annyira, hogy távollévőnek és érdektelennek tűnik, az az Isten, aki megkímél minket.”<sup>48</sup> „Egy olyan Isten, aki nem rivalizál az emberrel, aki nem méri össze magát vele, mert nincs szüksége arra, hogy fölényben lévőnek mutakozzon vele szemben, hogy győzzön ott, ahol az ember elbukik... (...) Egy olyan Isten, aki megtartóztatja magát, hogy hiányozhasson az embernek...”<sup>49</sup> Ruggenini a nihilista krízisből kivezető utat a „*posztmetafizikus szegénység*”<sup>50</sup> állapotának választásában illetve elfogadásában látja, amely mentes az antimefizikus indulattól,<sup>51</sup> de határozottan elutasítja az „(ön)igazolás”, „az értelemadás paradigmáját”;<sup>52</sup> amely lemond a feltétlenség igényéről, „privilegiumáról és garanciáiról”,<sup>53</sup> képes elviselni és tiszteletben tartani az idegent, a megérthetlent és a paradoxont.<sup>54</sup> „A gondolkodás feladata tehát nem a *világ alapjának* megtalálása, hanem a *világ 'alapként'* való megtapasztalása (...) az egyetlen igazság, amelyre képes a létezés (...) a *rózsa miértje*”<sup>55</sup>: ez a „*végesség hermeneutikája*”,<sup>56</sup> amely egyfelől ügyel arra, hogy a filozófia kerülje a metafizika szubsztancializáló gondolkodásmódját,<sup>57</sup> másfelől ébren tartja a gondolkodás történelmiségének tudatát,<sup>58</sup> a világban jelenlévő-feltáruuló *alteritás* (eseménye) felé való nyitottságot és megkülönböztetésének készségét.<sup>59</sup>

### A posztmodern rejtett „logikája”

A két bemutatott szerző lényegében fősorakoztatta a posztmodern minden fontos érvét a monoteizmussal (a monoteista kereszténységgel) szemben, és azokat a szempontokat, amelyek alapján szerinte újra kellene fogalmazni az istenkérdést. Nyilvánvaló, hogy a (keresztény) monoteizmussal nem valamiféle politeizmust akar szembeállítani a posztmodern, hanem inkább egyfajta „megtisztított” monoteizmust, ami elsősorban az istenkép és a teológiai stílus kérdése. Azt gondolom, el kell gondolkodnunk az érveken, és érvényesnek tarthatjuk a fölhozott általános szempontokat is (hiszen a misztikában illetve a negatív teológiában van hagyománya a kereszténységben belül is ilyesféle szemléletnek). Ha adódnak is elbizonytalanító (teológiai természetű) következtetések, amelyeket az illető szerzők ezekből az általános elvekből le-

<sup>48</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 241.

<sup>49</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 259.

<sup>50</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 90.

<sup>51</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 108.

<sup>52</sup> „Ez egyet jelent az arról való lemondással, hogy annak mértéke szerint értékeljük [a valóságot], mennyire vagyunk képesek benne eligazodni, a saját kérdéseinkre válaszokat és a saját szükségleteink elismerését elnyerni tőle...”, RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 113.

<sup>53</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 14., 178., 207.

<sup>54</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 13., 103., 115.

<sup>55</sup> RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 130-131. (kiemelés az eredetiben).

<sup>56</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 15-18., 238., 250.

<sup>57</sup> Vö. RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 129.

<sup>58</sup> „Valójában a filozófia nem született egyszer s mindenkorra, hanem folyamatosan születik minden találkozásban...”, RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 184.

<sup>59</sup> „Az igaz sokoldalú története iránti vallásos tisztelet”, RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, 248. illetve lásd még 127-129.

vonnak (Vattimo pl. a lét történelmiségének tételéből levezeti, hogy nem lehetséges sem végérvényes kinyilatkoztatás, sem végérvényes tanítás,<sup>60</sup> ami ebben a formában nyilvánvalóan nem egyeztethető össze a kereszténység önértelmezésével),<sup>61</sup> ennek nem szabad elbátortalanítania: a feladat egy új *szintézis* megalkotása. Ahhoz, hogy a posztmodern kritika beépülhessen a kereszténység istenfogalmába, szükség lehet a kritika mélyebb indítékainak megértésére – mint ahogyan a posztmodern is megpróbálja a maga részéről a klasszikus metafizika szándékát fölfedezni; pl. PETHÓ BERTALAN reflexiójában: „Nem az a csodálatos, hogy a nyugvást és a többi ontologémát hosszú időn át nem kérdőjelezte meg az ember, noha ezeket az ontológiákat ma öncsalásnak minősítjük, hanem az a csodálatos, hogy éppen ezek az ontologémák (és nem mások) keletkeztek és voltak érvényben, illetve hogy éppen ezen a módon csapta be magát az ember.”<sup>62</sup>

Az eddigi összefoglalásból is világossá válhatott, hogy a posztmodern számára csak *a pillanat bizonyossága* létezik. Ez fölidézheti bennünk JOHN LOCKE és főleg JOHANN GOTTLIEB FICHTE gondolatát, akik már a XVII. illetve a XVIII. században megfogalmaztak, rendszerükbe építettek valami hasonlót: Locke a külső világgal kapcsolatosan (vagyis hogy csak addig lehetünk biztosak egy tárgy létezésében, ameddig az érzékelése tart),<sup>63</sup> FICHTE pedig az énnel kapcsolatosan (vagyis hogy „az én tudatos énként saját tevékenységének az eredménye”).<sup>64</sup> Ezek a filozófusok emblematikusan jelzik az emberi megismerés nézőpontjának megváltozását: hiszen Ágoston, az ember önmagáról birtokolt bizonyosságát a *memoria* kategóriájába sűrítve, illetve azzal illusztrálva („...úgy ismerte magát, ahogy ismeri az emlékezetben elraktározott dolgokat akkor is, ha nem gondol rájuk.”),<sup>65</sup> még feltételezte a bizonyosságnak valamiféle folytonosságát, ami az újkorra föloldódott. A fejlődéslélektan ismeri a *tárgyállandóság* fogalmát, amellyel a kb. 8 hónapos kisgyerek azon vívmányát juttatja kifejezésre, hogy megtanulta, a tárgyak akkor is léteznek, amikor ő nem érzékeli őket. Fölvetődhet a kérdés: vajon az újkori ember elveszítette azt a magától értetődőséget, amelyet a gyerekek meg kell szereznie azért, hogy eligazodjon a világban (és amely Ágoston korában, úgy látszik, még megvolt)? Azt gondolom, bizonyos szempontból jogosan tűnhet veszteségnek, de egy más „koordinátarendszerben” lehet egyszerűen adottság, akár korábban ismeretlen előnyökkel. A „koordináta-rendszer”-változás pedig tulajdonképpen abban állhat, hogy míg az újkorig a kozmosz illetve a tárgyak világa volt a mércéje illetve mértéke minden valóság megismerésének és megítélésének, addig az újkorra ez a mérce illetve mérték az emberi tapasztalat lett. Az emberi tapasztalat területén nem létezik az a fajta folytonosság és szubsztancialitás, amely a tárgyak világában igen: a bizonyosság mindig a szubjektumé, így mindig pontszerű, a folytonosság pe-

<sup>60</sup> „Szinte semmit nem látok a bibliai örökségben és a hagyományos hitben, ami ne változhatna, hacsak azt nem, hogy Isten szeretet...”, VATTIMO, G., – SEQUERI, P., – RUGGERI, G., *Interrogazioni sul cristianesimo*, 60.; „...a kereszténység lényege leszűkítve a szeretetre, és minden egyéb a különböző történelmi tapasztalatok ideiglenességére bízva...”, VATTIMO, G., *Credere di credere*, 78.

<sup>61</sup> Megjegyzendő, hogy Vattimo, tulajdonképpen önmagával ellentmondásban, Jézusnak mégis tulajdonít valamiféle feltétlenséget – ezzel szintén nyitva hagyva a párbeszéd lehetőségét.

<sup>62</sup> PETHÓ, B., „Posztmodernológia”, ID., *Poszt-posztmodern*, 28.

<sup>63</sup> Vö. REALE, G. – ANTISERI, D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi 2*, Brescia 1990, 389.

<sup>64</sup> NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 2003, 298.

<sup>65</sup> AUGUSTINUS, A., *A Szentháromságról*, Ókeresztény írók 10, Budapest 1985, 406.

dig mindig „kiegészítés”, konstrukció. Ha az újkori (és így a posztmodern) ember csak ezt a pillanatnyi bizonyosságot fogadja el igaznak, ez fölfogható úgy is, mint hogy a korábbi koroknál valamivel többet ért az emberi megismerés (törékeny) természetéből. A monoteizmus (vagyis pl. a bibliai istenfogalom) megőrzésének illetve újrafogalmazásának feltétele tehát, hogy tekintettel legyünk erre a megváltozott helyzetre, erre az új paradigmára (természetesen a szükséges korrekciókkal együtt, amelyek azonban a klasszikus metafizika illetve teológia esetében is nélkülözhetetlenek). Befejezésül egy ilyen újrafogalmazási kísérletet szeretnék bemutatni, ELMAR SALMANN<sup>66</sup> gondolatait – többek között az teheti érdekessé, hogy olyan *teológiai* érveket találunk bennük, amelyek mind a klasszikus monoteizmus kritikáját, mind az alternatív megfogalmazását megalapozhatják.

### A monoteizmus újrafogalmazásának kísérlete

A (külön-külön szuverén érvényességre igényt tartó) bibliai koncepciók, hangsúlyok, istenképek sokfélesége, vagy akár csak a Jézus által elmondott példabeszédek és végbevitt jelképes cselekedetek többértelműsége egyszerre okoz gyönyörűséget és szakadást, elbizonytalanodást; a kinyilatkoztatást (és a kereszténységet) e miatt a kettősség és szakadás miatt nem lehet egyértelmű és végérvényes, vegytiszta fogalmi rendszerbe önteni, hanem mindig csak „*re-flektált*” formában, ezerféle (ál)ruhában létezik. És ha a kinyilatkoztatás, a Szentírás közvetítő szerepe ilyen törvények szerint valósul meg, ez egyszersmind azt is jelenti, hogy *maga Isten* csak ilyen *közvetített* módon jelenik meg: „inkognitóban”, törékeny jelekben, mintegy elmúlt jelenlétről árulkodó nyomokban.<sup>67</sup> „Végző soron Isten az, ami megtörténik ezekben az elbeszélésekben és példabeszédekben: a minden szituációban megvalósuló átalakulás és túllépés titka és ereje...”<sup>68</sup> „Isten nem egyszerűen itt van, sokkal inkább csak a teremtmény autonómiájának önértelmezésében és -megvalósításában lesz valóságossá...”<sup>69</sup> Ez az Isten, aki megőrzi anonimitását, aki „szinte megkülönböztethetetlen a pillanatnyitól”<sup>70</sup> (úgy, hogy nincs mit csodálkozni az agnoszticizmus, Isten elfejtése lehetőségén), megszabadít az ideológia kényszerétől, a lét sokoldalúságának és gazdagságának fölfedezésére inspirál, sőt ő maga a garanciája annak, hogy a lét valóban a maga sokféleségében tárul(hat) föl.<sup>71</sup>

Salmann meggyőződése, mint ahogyan (újra) a XX. századi teológiáé is, hogy „csak egy háromságos Isten, aki önmagában relacionális, csak egy olyan Isten, aki képes magára venni és átalakítani az élet és a bűn töréseit és halálos logikáját is, érdemli meg az 'Isten' nevet; csak egy ilyen Isten nem volna alacsonyabb rendű a

<sup>66</sup> ELMAR SALMANN OSB (sz. 1948) filozófiát és teológiát tanít a római S. Anselmo és Gregoriana egyetemeken illetve a müncheni Filozófiai Főiskolán; főleg Olaszországban jelen van számos (pl. filozófiai) fórumon az egyházi közegek kívül is.

<sup>67</sup> Vö. SALMANN, E., *Der geteilte Logos*, 500.; ID., *Contro Severino*, 214., 229-231., 261., 316.

<sup>68</sup> SALMANN, E., *Contro Severino*, 245.

<sup>69</sup> SALMANN, E., *Der geteilte Logos*, 398.

<sup>70</sup> Vö. SALMANN, E., *Contro Severino*, 234.

<sup>71</sup> Vö. SALMANN, E., *Contro Severino*, 228-230. illetve lásd még 201.

cselekvés és szenvedés emberi képességeinél...<sup>72</sup> Ez a jelen téma vonatkozásában annak állítását jelenti, hogy a *monoteizmus csak a szentháromságos formájában felelhet meg* a posztmodern által támasztott tartalmi és teológiai stílusbeli követelményeknek. A Szentháromság-Isten titka a *kölcsönösség*, amely szó talán képes kifejezni, hogy nem uniform azonosságról vagy egységről van szó, hanem végtelen, abszolút különbözőség (minthogy az Én, a Te és az Ő egymásra vissza nem vezethető, eredeti mozzanatok) összhangjáról<sup>73</sup> – és az *egyidejűség*, hiszen éppen a különbözők *egybeesése* jelenti a harmóniát.<sup>74</sup> Az *egybeesés* ugyanakkor törékeny egyensúlyt jelez: a viszonyulás dinamizmust feltételez, amely teret nyit egymás „meglepésének” is, de magában rejt az „*egyensúlyvesztés*” kockázatát is: „A szentháromságos közök törékeny valóságok, nem szubsztanciálisak, hanem viszonyok, kapcsolatok karakterizálják őket, amelyek jobban kifejezhetők előljárószókkal és határozószókkal, mint főnevek által.”<sup>75</sup>

Isten törékenységét, „gyengeségét”, belső életében (is) megvalósuló *kenózisát* a XX. századi teológia több jelentős alakja megfogalmazta (SALMANN S. WEILT, MOLTMANN, BALTHASART, BARTHOT, PANNENBERGET és J. L. MARIONT említi), ezzel szemben a *kenózis teremtésben* betöltött szerepének, illetve ezáltal a teremtett valóságot megjelölő hatásának megértésére (szerinte) még nem történt komoly kísérlet; annál meggyőzőbbnek (és megrendítőnek) tűnik az ő általa felvázolt-felkínált értelmezés, amely megérdemli, hogy részletesebben idézzük.

Eszerint az isteni élet belső *kenózisának* gyökere-lényege az, hogy Isten már önmagában is (az Atya a Fiúban) úgy mondja ki önmagát, hogy egyszermind elrejtőzik ebben a „*másikban*”; a teremtésben ez a gesztus, dinamika, létmód folytatódik, radikalizálódik. A teremtésben megvalósuló *kenózis* (bizonyos értelemben) sokkal radikálisabb, mint akár a megtestesülésben megvalósuló: „Anonimmá válik a mindenütt jelenvalósága miatt, érthetlenné amiatt, hogy minden az ő Igéjének visszhangja, tehetlenné, mert a világ minden sejtje szellemmel és szeretettel terhes. A teremtés mint a Legszentebb kiszolgáltatása.” Az eddigi értelmezések általában a szeretet túlsordulásának a tettét látták a teremtésben (a „*bonum est diffusivum sui*” elve alapján) – „mégis, a teremtésnek nem minden útja magyarázható így. A végtelenből a végesbe tett lépés magában foglal egy (halálos?) ugrást is, maguknak az isteni motívumoknak az elhomályosulását, azoknak az elemeknek az eltolódását, amelyek Istenben tökéletes összhangban és szinkronban vannak. (...) a véges teremtésében az, ami Istenben egyidejű, szétterjed, időivé válik. Ezért teremteni azt jelenti: létrehozni az időt, a késedelmet, az elhúzódot, a szét-tolódást szó és a válasz, atyaság és fiúság között (...) emlékezet és jövő, értelem és szeretet között, önszeretet és eksztatikus, altruista szeretet között, szükségyszerűség és kiválasztás között. (...) Ez az Isten választás tárgyává teszi magát, rejtőzködővé, többé nem felismerhetővé... (...) A világ egész változó, elbűvölő és visszataszító ambivalenciája erre a törékeny helyzetre épül (...), amelyet a kígyó, ez a zseniális első teológiaprofesszor, annyira

<sup>72</sup> SALMANN, E., *Contro Severino*, 276.

<sup>73</sup> „...Az egység a megegyezés, a kölcsönösség erejében áll (össze)...”, SALMANN, E., *Contro Severino*, 252. illetve lásd még 302-303.

<sup>74</sup> Vö. SALMANN, E., *Contro Severino*, 253.

<sup>75</sup> SALMANN, E., *Contro Severino*, 261. illetve lásd még 231.

kihasznaált (...) A választás tárgya felől nézve, úgy tűnik, a Sátán és Isten könnyen összetéveszthetők.”<sup>76</sup> A *Logosz megtestesülése* tulajdonképpen csak ennek a Szentháromságon belül illetve a teremtésben megvalósuló kenózisnak a foghatóvá-tapinthatóvá válása, erről szóló tanúság Isten részéről<sup>77</sup> – bár ez is csak az emberi történelem ambivalens nyelvén, hiszen a Logosz lényege szerint, Istenen belül is „tisza átjárás és átmenet, kiüresedés, küldött, utalás a Másikra”.<sup>78</sup> „Egy ilyen Isten nem rögzíthető le és zárható be jelenlétébe, hanem az érkezés a maradandó állapot...”<sup>79</sup>

Azt hiszem, SALMANN (akinek meggyőződése, hogy a kereszténység rendelkezik erőtartalékokkal, és így önmagából merítve képes lehet megfelelni a posztmodern kihívásának) szép és főleg vállalható példát ad arra, hogyan lehet Istenről másképp, a monoteista hagyományt őrizve és a posztmodern ember szempontjaira-érzékenységre is figyelemmel beszélni.

---

<sup>76</sup> SALMANN, E., *Contro Severino*, 259., 263-265., 268.; ID., *Der geteilte Logos*, 446. illetve lásd még ID., „*Ormai solo un Dio ci può salvare*”, in: ID., *Presenza di spirito*, 173-177.

<sup>77</sup> Vö. SALMANN, E., *Contro Severino*, 276-277., 288.

<sup>78</sup> Vö. SALMANN, E., *Der geteilte Logos*, 501.

<sup>79</sup> ALMANN, E., *Der geteilte Logos*, 467. illetve lásd még: „...innen kellene szemlélni a 'lét nélküli Istent' (Marion), akit mindig újra ki kell/lehet találni, aki távolság és köztes lét ['inter-esse'] volna, a dativus, a szabad és törekeny önátadás tere.”, *Der geteilte Logos*, 447.

## SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT KIADVÁNYAI

1066 Budapest, Teréz krt. 28. I/6. sz.; Telefon: 1/332-2260; Fax: 1/312-2478

Nytitva: hétfőtől csütörtökig 9-17-ig.

honlap: [www.biblia-tarsulat.hu](http://www.biblia-tarsulat.hu); email: [jeromos@biblia-tarsulat.hu](mailto:jeromos@biblia-tarsulat.hu)

<b>KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA</b>	2600.-
<b>ÚJSZÖVETSÉG és ZSOLTÁROK</b> (10,5x16 cm)	1400.-
<b>CIGÁNY-MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG</b>	2600.-
<b>JEROMOS BIBLIAKOMMENTÁR I-II-III. KÖTET</b>	22.000
I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata	8000.-
II. kötet: Az Újszövetség könyveinek magyarázata	7000.-
III. kötet: Biblikus tanulmányok	7000.-
<b>BIBLIATUDOMÁNY CD 3.0</b> (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 600 színes kép a Biblia világából)	5000.-
<b>BIBLIATUDOMÁNY CD 4.0</b> (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 35 biblikus szakkönyv, 600 színes kép a Biblia világából)	8000.-
<b>Opálény-Balázs: KONKORDANCIA</b> (Újszövetségi szövegmutató szótár a SZIT-i fordításhoz) (2. kiad. 1999)	2000.-
<b>Pollák Kaim: HÉBER-MAGYAR SZÓTÁR</b>	2800.-
<b>Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 1. kötet</b>	780.-
<b>Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 2. kötet</b>	780.-
<b>Tarjányi Béla: TALÁLKOZÁSOK</b> (Evangéliummagyarázatok I.)	680.-
<b>Tarjányi Béla: PÉLDABESZÉDEK</b> (Evangéliummagyarázatok II.)	900.-
<b>Tarjányi Béla: CSODÁK</b> (Evangéliummagyarázatok III.)	880.-
<b>Tarjányi Béla: ÖRÖMHÍR MÁRK EVANGÉLISTA SZERINT</b>	
1. rész (a Mk 1,1-15. magyarázata) (Budapest, 1998)	980.-
<b>Kocsis Imre: „Isten elküldte Fiának Lelkét”</b> (A Szentlélek Pál apostol tanításában)	840.-
<b>Székely János: Az Újszövetség teológiája</b>	1960.-
<b>SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN</b>	
(A Pápai Biblikus Bizottság nyilatkozata) (Biblikus írások 1. 1998)	480.-
<b>Mócsy Imre S.J.: MI A BIBLIA?</b> (A néhai biblikus professzor legendás sorsú biblikus szakkönyveinek egyike) (Biblikus írások 2. 1998)	420.-
<b>Tarjányi Béla: BIBLIKUS TEOLÓGIA - Tanulmányok</b> (Biblikus írások 3. 1998 )	560.-
<b>Gyürki László: A BIBLIA FÖLDJE</b> (Biblikus írások 4. 1998)	420.-
<b>Mócsy Imre S.J.: AZ EVANGÉLIUMOK HITELESSÉGE</b> (Biblikus írások. 5. 2001)	640.-
<b>Jacob Kremer: 2. KORINTUSI LEVÉL</b> (Stuttg. Kiskomm. 8. kötete)	520.-
<b>Walter Radl: GALATA LEVÉL</b> (Stuttgarteri Kiskommentár 9. kötete)	440.-
<b>Bernhard Mayer: FILIPPI LEVÉL, FILEMON LEVÉL</b> (Stuttg. Kisk. 11. kötete)	420.-
<b>Otto Knoch: 1. ÉS 2. TESSZALONIKI LEVÉL</b> (Stuttg. Kiskomm. 12. kötete)	380.-
<b>Paula-Angelika Seethaler: 1. ÉS 2. PÉTER LEVÉL,</b>	
<b>JÚDÁS LEVÉL</b> (Stuttg. Kiskomm. 16. kötete)	580.-
<b>Anneliese Hecht: KÖZÖS UTUNK A BIBLIÁHOZ</b>	
(A csoportos bibliaolvasás módszerei) (Budapest, 2000)	480.-
<b>MÚBÓR BIBLIA BORÍTÓ</b>	1750.-

*Saját kiadványainkból 20 példány feletti vásárlás esetén 30 % engedményt adunk.*

*Postai megrendeléseket is szívesen teljesítünk!*

# KÖNYVSZEMLE

JAVIER HERVADA

*Kritikai bevezetés a természetjogba*

Szent István Társulat, Budapest 2004, 199. old.

Javier Hervada, a Pontificia Università della Santa Croce kánonjogi fakultásának professzora, az egyik legismertebb jogfilozófiával és az egyházjog teológiai megalapozásával foglalkozó teoretikus a kánonjogtudomány területén. Munkássága, amely alapvetően kötődik az úgynevezett 'Navarrai Iskolához', lényegében a természetjog modern kori – a keresztény bölcsélet és az egyházjog hagyományait szem előtt tartó – alkalmazásához és újra-gondolásához kapcsolódik. A jelen mű magyar fordítása Dr. Hársfai Katalin, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi graduális Intézete tanszékvezető egyetemi docensének munkáját dicséri.

A kötet Dr. Kuminetz Géza előszavát követően (9-10) nyolc nagyobb egységre oszlik. Bevezetesként a szerző a jogászi mesterségről és az igazságosság erényének jellegzetességeiről tárgyal, mellyel kétség kívül erkölcsi horizontba helyezi a jogalkotást és a jogalkalmazást (13-19). A második fejezet az igazságosság elemzésének, illetve tárgyának, az igazságos cselekménynek van szentelve (20-79). Hervada szerint a jogi mesterség tárgyának az igazságos tettetnek kell lennie, ami egyúttal jelenti azt a dolgot, vagy dolgok csoportját, amely egy konkrét személyt vagy emberi közösséget megillet. Az *igazságos* tehát az, ami jár, mégpedig meghatározott mértékben. Ez a kijelentés megadja az *igazságos* másik jellemzőjét, azaz

az egyenlőséget, mivel csak az nevezhető igazságosnak, ami a jogosultság arányával egyenlő. Ami ennél több, az nagylelkűség, ami ennél kevesebb, az jogtalanság (vö. 44-45). Az igazságosság viszonyát elemezve (49-52) kitér a jogviszonyban szereplő összetevőkre, azaz a személyekre; a jogi kötelékre; és a jogi helyzetre. A jog és az igazságosság lényegét kutatva a szerző leszögezi, hogy annak az alapja a személy ontológiai körülménye. A közösség pusztán csak a személyen keresztül közvetett úton részesedik belőle. Ez az a pont, amely érthetővé teszi a kollektivisták elképzelések tarthatatlanságát (65). A harmadik fejezet a természetes igazságosság kérdését foglalja össze (80-117). Hervada a jog metafizikai megközelítésével kutatja a jog feloszthatóságának alapját, amely túlmegy az ember által alkotott pozitív jogi normák rendszerén. A minket körülvevő dolgok diszkontinuitásából és különbözőségéből így ontológiai adottságként jelentkezik a természetjog létezése. Ennek állítása nem újdonság, hiszen a jogpozitivismus általános elterjedése előtt (XIX. sz.) magától értetődő volt a természetjogi alapú érvelés, elég, ha csak Aquinoi Szent Támásra vagy Francisco Suarezre utalunk. Éppen a II. világháború traumája világított rá, hogy mennyire tarthatatlanok a relativista, empirista, egyszóval pozitivisták nézetek. A pozitív jogszabályok létrejöttének alaki és eljárási

kritériumai még egyáltalán nem biztosítják azt, hogy az emberi közösség reprezentatív része által így megalkotott norma ne tartalmazhatna jogtalanságot, ami alapvetően ellentétes az egyes személyek ontológiai adottságával. A természetjogi normák tagadása egyet jelent az ember létezésének objektív adottságként való megkérdőjelezésével, hiszen ezt pusztán csak a közösség által alkotott pozitív törvénnyel lehetne biztosítani, amely hiányában az emberi élet akár minden megszorítás nélkül kioltható lenne (vö. 83-90). Ezzel szemben az emberi természet nem pusztán a mindenki által, nem külső, írott forrásból, hanem veleszületetten megsejtett normákat feltételezi, hanem egyúttal a hozzájuk kapcsolódó mértéket is, hiszen ez teremti meg az igazságosság és a jog érvényesülésének lehetőségét. A kérdés metafizikai megalapozása már csak azért is indokolt, mivel posztmodern korunkban a mindennapi gyakorlat szkeptikusan fogadja az objektív igazság létezését. A világban létező dolgok és az emberi személy természetének egymásrahangoltsága viszont egyértelműen jelzi a természetben minden és mindenki számára adott viszonyok és arányok, végső soron normák létezését. A természetjog osztályozásában (94-96) a szerző megkülönböztet eredeti és másodlagos jogokat, illetve az előbbin belül elsődleges és származtatott jogokat (élethez való jog – táplálkozáshoz való jog), melyek jó megvilágítását adják az ember személyi és közösségi tevékenységének.

Az elméleti alapok tisztázása után találjuk a kötetben a jogalany fogalmának kifejtését (118-132); a jogszabály sajátosságainak vázolását (133-140); a természeti törvény mibenlétének részletes elemzését

(141-176) és a természetjog sajátosságainak összehasonlítását a pozitív joggal (177-192). Hervada befejezésül néhány megállapítást tesz a természetjog-tudományról, melyben visszautasítja annak azonosítását a jogfilozófiával, hiszen az pusztán csak vizsgálja a természetjog-tudományt. A természetjog-tudomány éppen – mind általános, mind részleges értelemben – a pozitív jog rendszerének természetjogi alapját és viszonyait tárja fel (193-199).

A kötet magyar megjelenése annak a műhelymunkának köszönhető, amely már jó néhány éve folyik a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében, újabb és újabb hangsúlyokkal gazdagítva a jog és a kánonjogtudomány magyarországi művelését. Reméljük, hogy ez a mű még számos kiadást megér, melyekben már tárgymutatóval és a további tájékozódást elősegítő bibliográfiával is bővíthet.

Az utóbbi évtizedben nyomon kísérhető szerte a világon a jogrendszer strukturális szétszakadása. Egyfelől egyre minuciózusabbá válik a különböző területek normáinak szövevénye, másfelől ezek az aprólékos részletszabályok egyre inkább eltávolodnak az eredeti általános normáktól és elméleti alapoktól. Az objektív igazság keresésének ténye emberi adottság, de napjainkban még az ezt kutatók is hajlamosak nem egyszer a szubjektív igazság objektív tételezésére. Ebben a környezetben üdítően hat Javier Hervada művének megjelenése, mely kitágítja a jogalkotó és jogalkalmazó horizontját annak igaz és valódi forrása, a természeti törvény, végső soron a Teremtő felé.

*Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.*



Néhány hónapja már a harmadik kötete jelent meg a három esztendővel ez előtt útjára indult, Tarjányi Zoltán szerkesztette *Erkölcsteológiai Tanulmányok* (ETT) című sorozatnak. A sorozat már puszta létével is kifejezi egyrészt azt, hogy a hazánkban erkölcsteológiát oktató tanárok együttműködésre törekszenek; másrészt pedig azt, hogy e szándékuk megvalósulásába minden érdeklődőt szívesen bevonnak. A sorozat tehát egyrészt közös fórumot teremt a tudományág jeles képviselői számára, másrészt világos, pontos, közérthető és érdekfeszítő útmutatót kínál mindenkinek, akit valamelyest is érdekel az egyház korszerű erkölcsteológiai tanítása. Az ETT első két kötete (2002, 2003) különböző erkölcsi problémákat taglalt, a most megjelent harmadik tanulmánygyűjtemény azonban egyetlen kulcsszó, a *törvény* köré szerveződik. A szerzők ezt járják körbe az ószövetségi örökségtől kezdve a különböző szellemi korszakokon átvélve, végül eljutva jelen korunk kérdéseihez.

Az ószövetségi korról *Soltész János*, az újszövetségről *Deli Lajos* írt tanulmányt. Előbbi azt a tévhitet oszlatja el, amely szerint Jézus Krisztus tanításával a régi normától független, új élettörvény keletkezett, s választ keres az egyik legfontosabb kérdésre: ha az ószövetségi üzenet elévülhetetlen, akkor az Újszövetség mértéke szerint mi marad fontos az Ószövetség erkölcsi tanításából? Utóbbi ezt a kérdést bontja tovább: megmutatja, hogy az újszövetségi Szentírás szakít a törvény aprólékos, betű szerinti megvalósításával, s a törvény teljes, eredeti értelmét próbálja megfogalmazni. Ez pedig nem lehet más, mint Jézus élete, példája, a szeretet törvénye.

Helyszűke miatt nem tudunk minden tanulmányra részletesen kitérni, legyen elég kedvcsinálónak annyi, hogy *Laurinyecz Mihály* az ókeresztény kort tárgyalja, *Tarjányi Zoltán* pedig *Aquinói Szent Tamás* törvényről alkotott fogalmát mutatja be. *Beran Ferenc* a sokak által és sokat bírált kazuisztika módszerével veti egybe a törvény fogalmát. *Tuba Iván* a modern német nyelvű teológiai irodalomra nyújt tekintést, *Takács Gábor* pedig a szituációs etika és a törvény kapcsolatát boncolgatja. *Nemes György* a tanítóhivatal megnyilatkozásaiban mutatja be a törvény fogalmát, végül pedig *Harsányi Ottó Pál* válaszol a tanulmányának címében feltett kérdésre: Minek alapján lehetséges az emberi méltóság védelme?

Ez utóbbi tanulmány – immár a szorosan vett kronologikus elemzésektől elszakadva, helyesebben a kronologikus elemzés lehetőségét önmagán belül megvalósítva – arra keres választ, hogy vajon a természetes erkölcsi törvény léte hogyan és mi alapján igazolható. Harsányi megmutatja, hogy az ember képmási léte, azaz Isten képmására való teremtettsége a többi emberrel alkotott közösségének legvégső alapja, s ebből a kiindulópontból értelmezhető, magyarázható és értékelhető minden tett, minden szándék és minden gondolat.

Az értékes tanulmánykötet címében meghatározott céljánál messzebbre is mutat. Köszöntés ez a könyv a 75. életévét betöltő morálteológusnak, *Boda Lászlónak*, tisztelgés tanári és publikációs életműve előtt. A kötet minden szerzőjének van valamilyen személyes élménye Boda Lászlóval kapcsolatban: egyesek nála doktoráltak, mások vizsgáltak és szigorlatoz-

tak, s végső soron mindannyiukat befolyásolta erkölcszociológiai gondolkodásuk kialakulásában. Az ETT harmadik kötete – éppen kiváló tudományos dolgozatai révén – méltó jókivánság és további bizta-

tás Boda professzor számára. (A törvény, in: *Erkölcszociológiai Tanulmányok*, III., JEL Könyvkiadó, 2004.)

Balázs István



## JOAKIM GARFF

### *Kierkegaard*

Biographie Hanser, München, 2004; dán eredetiből fordította németre Herbert Zeichner és Hermann Schmid.

A szerző (szül. 1960) a koppenhágai Søren Kierkegaard Research Centerben tanít, Kierkegaard írásainak társkiadója, 911 oldalon beszél el a különönc gondolkodó, író, filozófus-teológus (?) érdekesítő élettörténetét. A kötetet 32 oldalnyi képmelléklet gazdagítja. Köztudott, hogy Kierkegaard gondolkodása csak viharos életével összefüggésben érthető és értékelhető. Életútját már az atyai ház meghatározta: apja, miután megözvegyült, teherbe ejtette a szolgálót, s kénytelen volt feleségül venni. Tőle született Søren is. Ugyanígy hozzátartozik Kierkegaard életéhez, hogy apja gyermekkorában fölment a hegyre (már amilyen hegy Dániában van), s megátkozta Istent nehéz sorsa miatt. Ennek büntetését, úgy vélte, egész életén át viselte.

Kierkegaard apja, noha ügyes kereskedő volt, puritán háztartást vezetett. Olvasmányai közé tartozott Christian Wolffnak az igazság megismeréséről szóló műve (35), amint ezt korábbi életrajzok is kiemelték (O. P. Monrad, 1909). Vendégei között ott találjuk Mynster püspököt, akivel Kierkegaard később szembefordult. Kierkegaard maga ír az életút stádiumairól (esztétikai, etikai, vallásos). Ezen az úton végigkíséri a szerző a gon-

dolkodót, elbeszélve Regine Olsonnal való eljegyzésének felbontását, audienciáit a királynál (Nem csak a Schellingről folytatott közismert beszélgetést, hanem Kierkegaard esetlen viselkedését és a királyné tudálékoskodását, aki elmondja, hogy ismeri Kierkegaard Vagy és vagy – Entweder *und* Oder című könyvét) (553), és azt, hogy rövid idő alatt eltékozolta atyjának 1262 birodalmi tallerra rúgó vagyonát.

Külön érdekesekek azok az információk, amelyek Kierkegaardnak Mynster és Martensen evangélikus püspökkel való ellentétét világítják meg közelebbről. Az előzővel Kierkegaard nem értett egyet békülékeny konformizmusa miatt, hiszen Kierkegaard az ellentétek között megfeszített embert és hívőt hirdetett. Mynster támogatta Martensent, aki az előbbit nem vonakodott temetési beszédében hitvallónak (a hit tanújának – martys – nevezni). Kierkegaard távol tartotta magát Seeland új püspökének megválasztási vitájától, különösen miután a királynak is volt saját jelöltje, aki azonban nem volt sem lelkész, sem teológus. Mikor ezt szóvá tették a királynak, azt kérdezte: ez miért baj? Martensen terjedelmes Dogmatikája, amelyet németre is lefordítottak, újabb provokációt jelentett Kierke-

gaard számára, hiszen ebben a keresztény tanítás rendszerét akarja nyújtani, Kierkegaard pedig szenvedélyesen lázadt és lázított Hegel és a rendszer ellen, az egyén és az egyedi döntés védelmében. Martensen Dogmatikája külön fejezetben veszi védelmébe az intézményt az önmagát karizmatikusnak tartó egyénnel szemben. (655) Kierkegaard figyelmét feltehetőleg elkerülte Martensen előszava, amelyben ironikus megjegyzéseket tesz azokra, akik csak aforizmákban, apró cikkekben képesek kifejezni magukat, de gondolataikat nem tudják összefüggő rendszerbe foglalni. Amikor Martensen Szent István protomartyr ünnepén két új püspököt ordinált, Kierkegaard megjegyezte: újabb két „martyr”. Kierkegaard igen válogatós volt vallásosság kérdésében. A kereszténység általa ismert formái (pietizmus, lutheránus orthodoxia, felvilágosult kereszténység) közül egyiket sem tekintette hitelesnek.

Amikor **150 évvel ezelőtt**, 1855. XI. 11-én **meghalt** Kierkegaard, kellemetlen érzés uralkodott el a dániai evangélikus egyházi körökben, kivált Kierkegaard testvérén, aki maga is lelkész, később pedig püspök lett, de lelkileg teljesen összeomlott. Végül mégis úgy döntöttek, hogy egyházi temetésben részesítik. Nem más, mint Andersen beszéli el, hogy a ravatalhoz a templomba piros és kék kalapos hölgyek is eljöttek, de még szájkosaras kutyákat is lehetett látni. A beszédet Kierkegaard fivére tartotta. A temetőben a sírba tételkor előre törte magát Lund, Kierkegaard orvosa, s a következőket mondta: „A mohamedán és zsidó közösség

minden bizonnyal megtagadná az egyházi végtisztességet attól, aki úgy viszonyulna hozzájuk, mint Kierkegaard a saját egyházához. A dán államegyház viszont megadta a végtisztességet, s így igazat adott bírálójának, aki azt pusztán szolgáltató szervezetnek minősítette.” Ezután síri csend támadt, majd valaki megszólalt: „Gyere Kristyán, menjünk haza!” És hazamentek. (894. köv.) (Mindössze annyit jegyeznek meg: figyelmet érdemelnek ezek a temetés körüli bonyodalmak. Vö. KARL JASPERS, *Filozófiai önéletrajz*. Osiris. Budapest. 121; Plakativ. Luther. Ein Film von Eric Till. In: Christ in der Gegenwart im Bild. XII.2003.12. /14/ 180.) Az egész életrajz háttérében színfalként végig vonul a korabeli Koppenhága képe, amelynek egyik legmesteribb része a kolera leírása (795), de a korabeli kórházi viszonyokról is értesülünk (pl. hogy a fizetőbetegek szobája mérleggel volt felszerelve, amellyel a beteg ellenőrizhette, eljutott-e hozzá az őt megillető mennyiségű élelem.)

Kierkegaard élete és egyházához való viszonya nem szolgálhat követendő például. Ő nem is tartott igényt követőkre, hiszen mindenkinek magának kell megvalósítania kereszténységét, mindig csak az „egy jut célba”, még akkor is, ha sokan elérik a célt. II. János Pál pápa Fides et Ratio enciklikája azonban név szerint említi Kierkegaard-t Szent Pállal és Pascallal együtt, mint a szubjektív keresztény filozófia példáját, amely által a hit megtisztítja az észet (SZIT, 1999, 86.).

Rokay Zoltán

A 2004. év a Kant-publikációk bőségét nyújtotta a nyilvánosságnak, érdeklődőknek, szakértőknek. Az életrajzok közül meg kell említeni MANFRED KÜHN, *Kant. Eine Biographie*. Beck (München), 639 oldal, 28 kép. A szerző marburgi professzor, bőséges anyag segítségével mutatja be, mennyire hatottak Kant életére és gondolkodásra korának politikai és kulturális eseményei. Hasonló hangvételű MANFRED GEIER, *Kants Welt*. Rowohlt (Reinbek) 320 oldalas könyve, amely esszé-formában mutatja be Kant gondolkodásának és környezetének összefüggéseit. (A szerzőt a bécsi körről és Karl Popperről írt tanulmánya tette ismertté.) STEFFEN DIETZSCH, *Immanuel Kant. Eine Biographie*. Reclam (Leipzig) 368 oldal képekkel. A berlini Humboldt egyetem professzora königsbergi környezetbe helyezi el Kantot, az ottani egyetem levéltárában végzett kutatásai alapján. Az életrajzok sorát a Spiegel-Editionnál megjelent Immanuel Kant. Sein Leben hat CD (hét óra)-lemezzel zárhatjuk, Frank Arnold színész és felolvasóművész előadásában.

A Kant-tanulmányok közül említést érdemel: OTTFRIED HÖFFE, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Beck (München) 378 oldal. Amint a cím is mondja, a szerző szándéka Kant tiszta ész kritikáját úgy bemutatni, mint a modern filozófia meg-alapozását. A német nyilvánosság előtt úgy mutatták be a könyvet, mint szak-kommentárt, interpretációt és egyben út-mutatót az érdeklődő kezdők számára. A szerző a tübingeni politikai-filozófiai kutatóműhely vezetője. Publikációi a filozófia és az etika területére terjednek ki.

A továbbiakban két tanulmánykötet felé fordítjuk figyelmünket: 1. *Metaphysik*

*und Kritik*. Kiad. Sabine Doyé, Marion Heinz és Udo Ramnel (De Gruyter, Berlin - New York 2004). Valójában emlékkötet Manfred Baum számára, 21 tanulmány, 396 oldal. A tanulmányok közül néhányat ismertetünk pár mondat erejéig. *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*. Wolfgang Janke. Véleménye szerint a Leibniz-Spinoza-féle metafizika-válságot Kant transzcendentális logikája múlta felül, mégpedig a modalitás kategóriájának segítségével. KLAUS DÜSING, *Spontane, und diskursive Synthesis*. Rámutat, milyen közel jutott Kant a tiszta apercepció, az „én gondolkodom” és az én szubsztancialitásának, valamint a platóni arbor porphyrianára emlékeztető dihairézis eljárás útján a Fichte-féle én, mint ténykedés (Tathandlung) meghatározásához. JOACHIM HRUSCHKA, *Auf dem Wege zum Kategorischen Imperativ*. Az erkölcsi maxima általánosításának elméletét összefüggésbe hozza Puffendorf és más korabeli jog- és államfilozófusok elméletével. BERNWARD GRÜNEWALD, *Form und Materie der reinen Vernunft*. Tanulmányának célja kimutatni, mennyire alaptalan a kategorikus imperativus-t és annak kifejtését formalizmussal és szolipszizmussal vádolni. HARIOLF OBERER, *Honeste vivere*. A szerző véleménye szerint a kanti erkölcsfilozófia kezdettől fogva azon a ponton van, ahová a diskurzus-etika el akarja juttatni. Visszautasítja Max Scheler „formalizmus-vádját”, hivatkozva többek között J. B. Lotz S.J. tanulmányára (1955; 1997). GEORG GEISSMANN, *Über Pflicht und Neigung in Kants Moralphilosophie*. Rávilágít arra a félreértésre, amely szerint Kant életidegen és az életet megvető gondolkodó lenne. A hajlam és a kötelesség közötti konfliktus soha sincs kizárva, de ez nem jelenti, hogy nem maradhat el. Kötelességünk teljesítésében akkor lesz igazán

köszönet, ha azt jó hajlamból tettük. Oliver Robert Scholz: „... den obersten Proberstem der Wahrheit in sich selbst suchen.” Azzal, hogy Kant felállította a programot, miszerint az igazság kritériumát az észben kell keresni, valójában a felvilágosodás programját tökéletesítette és formalizálta. Ennek eredeti szándéka és célja: a dogmatizmus és szkepticizmus elkerülése. MARTIN BONDELI, *Maimon über Kants Beweis synthetischer Urteile a priori*. Salamon Maimon a „petitio principii” vádjával illeti Kantot, vagyis Kant feltételezi a tapasztalati állításokat, s ezekből a tapasztalati fogalmak objektív realitására következtet. Ez a vád akkor lenne találó, ha Kant számára a szintetikus a priori ítéletek nem konstitutív, hanem regulatív szerepet töltenének be. Kant különbséget tesz a lehetséges és tényleges tapasztalatok között, s ezzel elkerüli a circulus vitiosus csapdáját érvelésében. Az utolsó tanulmány írója a híres Heidegger-szakértő, OTTO PÖGgeler, *Metaphysische Perspektiven*. Julius Ebbinghaus und Martin Heidegger. A tanulmánynak annyiban van köze Kanthoz, hogy Heideggerrel együtt, aki elfordult Schelertől és odaforodt Lutherhez, újból felmerül a metafizika lehetőségének kérdése, de nem csak ez: igaza van-e Derridának, amikor Heideggert Iszokratészből kiindulva akarja megérteni?

2. *Warum Kant heute?* Kiad. Dietmar H., Kristina Engelhardt (De Gruyter Studienbuch. Berlin - New York 2004). 15 neves szerző tanulmányát tartalmazza a nagy filozófus halálának 200. évfordulója alkalmából – mintegy kihívásként. Ezek közül az alábbiakat említjük [a kiadók előszaván túl, amely nagy vonalakban ismerteti Kant filozófiájának hatástörténetét]: DIETMAR H. HEIDEMANN, *Vom Empfinden zum Begreifen*. A Kant ismeretelméletére vonatkozó jelenlegi vitában a

fenomén, a szemlélet és az érzéki tapasztalat kanti értelmezésének helyessége és a megismerésben betöltött szerepe áll a középpontban. Kant megtagadhatja arra, hogy az idealista és realista egyoldalúsággal és a naturalista egyszerűsítések elkerülésével az ember képes megismerőként viszonyulni a világhoz, a világ részéről pedig normatív meghatározást tapasztal. KARL AMERIKS, *Apperzeption und Subjekt*. A szubjektum fenomenalitásának és idealitásának kérdésével foglalkozik; már Kant első recenzensei (így Pistorius fehmarni prépost is) kétségbe vonták a transzcendentális idealizmus alkalmazhatóságát a „belvilágra”. A szerző a következő Kant-értelmezést tartja helyesnek: ahogyan mint létezőt és gondolkodót meg tudjuk magunkat ragadni, úgy (amíg az ellenkezője nincs bizonyítva), megragadhatjuk magunkat fenomenálisan és nem-fenomenálisan, vagyis mintha lennének olyan tulajdonságaink, amelyek térben és időben megjelennek, és másnyelven, mint például az abszolút szabadság, amelyet nem lehet tér és idő szerint érteni. Ismereteinknek van határa. Van, amit nem ismerhetünk meg. Ez az „agnoszticizmus” azonban a legjobb útja annak, hogy Kant mentes maradjon az inkoherenca, a dogmatizmus és az irrelevancia vádjától. (Kissé irritáló, hogy az irodalomban tíz tétel magától a szerzőtől származik.) KLAUS DÜZING, *Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart*. A szerző visszautasítja Tugendhat vádját, aki ellenzi a kategorikus imperativusz végső megalapozásnak vett értelmezését. Ilyen végső megalapozások ma már nem léteznek. A szerző rámutat, hogy éppen Kant etikája az, amely az erkölcsi törvény viszsza nem vezethető és más ebből le nem vezethető voltát hangsúlyozza. A személy öncélúsága (vagyis, hogy nem lehet eszköz) azt bizonyítja, hogy ez az elv

önmagammal szemben is kötelez. DIETER STURMA, *Was ist der Mensch?* A tanulmány írója rámutat, hogy Kant filozófiája átmenetet jelent a filozófiai antropológiából a személy filozófiájába. Kiindulópont a tiszta ész harmadik antinómiája, ahol a tézis és antitézis (szabadság-szükség-szerűség) nem zárják ki egymást, csak nem ismerjük fel az összeegyeztethetőséget. Kant az emberi személynek (amely lényege már nem a szubjektum és szubsztancia) a következő képességeket tulajdonítja: 1. az érzék és értelem összefüggése; 2. az öntudat azonossága az időn túl; 3. a külső megfigyelő számára hozzáférhető azonosság; 4. autonómia; 5. öncélúság. Az ember tehát nem az animal genus proximum egy különös esete – a rationale differentia specifica révén, hanem aktivitások önmagára vonatkozó szubjektuma, amely igényeket támaszt, amelynek elvárásai vannak, és kötelezettségeknek tesz eleget, ugyanakkor azonban más személyek igényeinek, elvárásainak és mások kötelezettségeinek címzettje. A „mi az ember” kérdésre azt lehet felelni: az emberi életforma önmagában való célja abban áll, hogy egy öntudatos és autonóm személy életét éli. (Sturma „csak” hat saját neve alatt álló egységet sorol fel az általa idézett irodalomban.)

A szerzők ilyen mértékű „ön-idézése” mellett talán nem tekinthető szerénytelenségnek, ha megemlítem a következő két tanulmányt: ROKAY ZOLTÁN, *War Kant ein Mystiker?* (In: *Folia Theologica* 15/2004, 131-149). Kantot bírálói misztikával vádolják, mivel az erkölcsöt és a boldogságot összekapcsolja egymással. Maga Kant *A fakultások vitájában* idézi Karl Arnold Wilmans-t, s megemlíti ennek *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* c. értekezését. Ezt az írást sehol nem találtam feldolgozva, noha mint korabeli kant-interpretáció, figyelmet érdemel. A másik, még szerényebb írás alkalmi jellegű. ROKAY ZOLTÁN, *Immanuel Kant (†1804) – Karl Rahner (\*1904) ohne Alternative?* (In: *Studia Wesprimiensia* VI [2004] 131-135.) Azt a kérdést veti fel, mennyire lehet egymással szembeállítani Kantot és Hamannnt, hogyan értékeli Rahner a tapasztalatot?

2005 áprilisában jelent meg a 2004-ben, Eichstättben tartott: *Kant und der Katholizismus* konferencia tanulmánykötete (szerk. Norbert Fischer, Herder). Sajnos ezt a kötetet nem sikerült lapzártáig beszerezniem és feldolgoznom.

Rokay Zoltán

## A JEL Könyvkiadó ajánlata

### ÚJ KÖNYVEK:

<i>H. Schmoldt:</i> Bibliai tulajdonnevek lexikona	2800 Ft
<i>Birher N.:</i> Az egyházi oktatás szabályozása	1900 Ft
<i>W. Nigg:</i> Nagy szentek élete II.	1100 Ft
<i>Vanyó L.:</i> Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században	1800 Ft
<i>V. E. Frankl:</i> Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben	1850 Ft
<i>Kék Emerencia:</i> Luther erkölcsi tanítása	1450 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 4.	1100 Ft
<i>Bertalan P.- Birher N.:</i> A paradigmák áldozatai (A Központi Szemináriumból 1957-ben kiutasított kispapok története)	1400 Ft
<i>Szent Ambrus:</i> A kötelességekről; A bűnbánatról (Óker. Öröks. 9.)	2100 Ft
<i>M. Zundel:</i> A csend egyedülálló mester	780 Ft
Imádkozzatok velünk! (kifestő gyermekeknek, hitoktatói segédanyag) (6 szent színes képe, rövid életrajzzal és imádsággal)	540 Ft
Az egyházatyák beszédei - Karácsony (Ókeresztény Örökségünk sorozat 1.)	880 Ft
Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. 2.)	1550 Ft
Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. 3.)	1150 Ft
A III-IV. század szentjei (Óker. Öröks. 5.)	950 Ft
Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (Óker. Öröks. 6.)	970 Ft
Kortárs szentek, kortárs szentekről (Óker. Öröks. 7.)	1150 Ft
<i>Szent Ambrus:</i> A szentségekről; A misztériumokról (Óker. Öröks. 8.)	1400 Ft
<i>Böckle:</i> A morálteológia alapfogalmai	1150 Ft
<i>Bolberitz P.:</i> A metafizika alapjai	1170 Ft
<i>Bolberitz P.:</i> Bevezetés a logikába	980 Ft
<i>Bolberitz P.:</i> A keresztény bölcelet alapjai	3650 Ft
<i>Bolberitz P.:</i> A megismerés és értelmezés filozófiája	1490 Ft
<i>Csanád:</i> Keresztény valláspedagógia	850 Ft
<i>Csanád:</i> A keresztény nevelés általános alapjai	850 Ft
CSEPÜ, LAPU, GONGYOLA (mondókák és dalok gyermekeknek és nevelőknek)	2800 Ft
<i>Dolhai L.:</i> A liturgia teológiája	1820 Ft
<i>Erasmus:</i> A szabad döntésről	1400 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 2. (ETT)	940 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok 3. (ETT)	1080 Ft
<i>Frenyó Z.:</i> Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban	980 Ft
<i>Gyurkovics M.- Eisenbarth K.:</i> Isten gyermekei vagyunk	700 Ft
<i>Jáki Sz.:</i> A zsolnárok imádkozása	1950 Ft
<i>Jáki Sz.:</i> Newman kihívása	1600 Ft
<i>Kempis T.:</i> Krisztus követéséről (latin-magyar) (Pázmány Péter fordítása)	1740 Ft
<i>Kocsis I.:</i> A hegyi beszéd	1400 Ft
<i>Korherr, E. J.:</i> Hogyan tanítsunk imádkozni? Hogyan tanuljunk imádkozni?	1150 Ft
<i>Kuminetz G.:</i> A barátaim vagytok! (elmélkedések)	1200 Ft
Latin-magyar zsolnároskönyv	950 Ft
<i>Längle, A.:</i> Értelmesen élni (Életvezetési útmutató) (Értelmes Élet 2.)	1080 Ft
<i>Liguori Szent Alfonz:</i> A Jézus Krisztus iránti szeretet gyakorlása (E. T. Források I.)	1300 Ft
<i>Luciani, A.:</i> A hitoktatás művészete	850 Ft
<i>Nagy Mihályi G.:</i> Krisztus-ikonok szóban és színben	980 Ft
<i>Nigg, W.:</i> Nagy szentek élete I. (Assisi Szent Ferenc, Avilai Szent Teréz, Vianney Szent János)	1360 Ft
<i>Ranwez, P.:</i> A kisgyermek vallási nevelése	850 Ft
<i>Rózsa H.:</i> A világ és az emberiség eredete a Bibliában	1400 Ft
<i>Rózsa H.:</i> Mi a Biblia?	980 Ft
<i>Struppe, U.:</i> Bevezetés az Ószövetségbe	1550 Ft
<i>Szántó K.:</i> Egyháztörténelem	1400 Ft
<i>Tillman, K.:</i> Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?	750 Ft
<i>Vanyó L.:</i> Az ókeresztény egyház irodalma (I.)	2150 Ft
<i>Vanyó L.:</i> Az ókeresztény egyház irodalma (II.)	2100 Ft
<i>Vanyó L.:</i> Az ókeresztény művészet szimbólumai	2100 Ft
<i>Vanyó L.:</i> Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere története	1980 Ft

**A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28.**

A **TEOLÓGIA** folyóirat megjelenik évente kétszer:  
júniusban és decemberben.

A 2005. évi példányonkénti ár: 390 Ft,  
előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón  
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók  
11711041-20901848 sz. csekkszámlára vagy postautalványon.

**A TEOLÓGIA ELŐFIZETÉSEKKEL KAPCSOLATOS LEVELEKET  
KÉRJÜK A JEL KÖNYVKIADÓ CÍMÉRE KÜLDENI!**

1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28.