



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA

SZATMÁRI GYÖRGYI

Dicsőség mint teremtő kapcsolat
János evangéliumában

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

A földi homályból az igazságban felragyogó szépségig.
John Henry Newman hitének útja

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Az ember a lét vonzásában és Isten hívásában.
Költői tapasztalat filozófiai kifejtéssel teológiai horizontban

HERNÁDI MÁRIA

Arc, test és lélek
Nemes Nagy Ágnes költészetében

CESARE VAIANI OFM

A megszentelt élet és a hit eszkatologikus
dimenziója

Sapientiana

12. évfolyam 2019/1

TARTALOM

Tanulmányok

SZATMÁRI GYÖRGYI

Dicsőség mint teremtő kapcsolat János evangéliumában 1

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

A földi homályból az igazságban felragyogó szépségig.
John Henry Newman hitének útja 24

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Az ember a lét vonzásában és Isten hívásában.
Költői tapasztalat filozófiai kifejtéssel teológiai horizontban 42

HERNÁDI MÁRIA

Arc, test és lélek Nemes Nagy Ágnes költészetében 61

Szerzetesség

CESARE VAIANI OFM

A megszentelt élet és a hit eszkatologikus dimenziója 69

Recenziók

PATSCH FERENC SJ

Görföl Tibor: A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység
korunk európai kultúrájában 84

BAKOS GERGELY OSB

Szombath Attila: „Ki ítél most?” A filozófia méltóságvesztése
és a civilizáció hanyatlása 85

TÓTH BEÁTA

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa: Végidő.
A halál és örök élet kérdései

Thomas P. Rausch SJ: Faith, Hope, and Charity.
Benedict XVI on the Theological Virtues

86

KÉK EMERENCIA

Németh Gábor: Bioetikai vázlatok.
Bioetika és más életerkölcsei kérdések

90

BAKOS GERGELY OSB

Rowan Williams: Meeting God on Paul

92

BAKOS GERGELY OSB

Johannes Scotus Eriugena: A szellem sasmadarának hangja.
Homília Szent János evangéliumának prologusához

93

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP

Paul Murray OP: Bizalommal imádkozni.
Aquinói Szent Tamás az Úr imájáról

94

Főiskolánk életéből

2019. február – július

97

Dicsőség mint teremő kapcsolat János evangéliumában

SZATMÁRI GYÖRGYI

Abstract

After a study of the vocabulary of glory in the gospel of John, in the present work I explore the concept of glory in the fourth gospel. Based on analyses of some prominent episodes (Jn 1:14; 2:1–12; 5–7; 11; 13–17; 21), I argue that the glory of God in the fourth gospel consists in a creative, re-creative, living and life-giving relationship. It is love which is able to face death; friendship that undertakes what is most despicable in human terms. Such love, by its pure presence, exalts the cross of shame. The Word “which dwelt among us” created the world and the community which is in this world but not of this world as a site of glory, the mountain of transfiguration.

Keywords: *fourth gospel, glory and faith, life-giving power, friendship, creative and life-giving relation.*

Kulcsszavak: *negyedik evangélium, dicsőség és hit, életre ítélő hatalom, barátság, teremő és életadó kapcsolat.*

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

SZATMÁRI GYÖRGYI teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének vezetője; szatmari.gyorgyi@sapientia.hu

valamit, ahhoz a kapcsolathoz kerülünk közelebb, amely az Atya és egyszülött Fia relációja. A Prológus közvetlenül megelőző verse¹ a világosságként világba lépő Ige² eljövételének céljáról beszél: „azoknak, akik az ő nevében hisznek, megadta a hatalmat (ἐξουσία), hogy Isten gyermekeivé váljanak” (Jn 1,13). A János-evangéliumban a dicsőség témájának következő „kulcstörténete” a kánai menyegző elbeszélése, ahol Jézus „kinyilatkoztatta dicsőségét, és tanítványai hittek benne” (Jn 2,11). Ez az első történet, ahol Jézust tanítványaival együtt látjuk (Jn 2,1.11). Ebben a közösségben, ezen a menyegzőn kezdődik annak a „hatalomnak” a kibontakozása, amelyben Isten gyermekeivé válhatunk. Utolsó alkalommal a Függelékben tesz említést a negyedik evangélium a dicsőségről: Péter halála „Isten dicsőségére” szolgál (Jn 21,19).

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

I. ΔΟΞΑ ÉS ΔΟΞÁΖΩ A NEGYEDIK EVANGÉLIUMBAN

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

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

² A *targumokban* is szerepel az Ige világosságként. Pl. a Kairói Geniza töredékén (CTg FF Ter 1,2): „Az első éjszaka, amikor az Úr Igéje kinyilvánult a teremtett világ felett, és a világ alakatlan és pusztaság volt, és sötétség terjengett [a] mélység felszínén. És az Úr [Igéje világosság] volt és beragyogta azt.” JOHN RONNING: *The Jewish Targums and John's Logos Theology*, Baker Academic Press, Grand Rapids, 2010, 25. *Tos. Tg. Zak* 2,10: „Ujjongj és örvendj Sion leánya, mert kinyilvánul majd az Úr dicsősége [Igéje], és megvilágosítja a világot dicsősége ragyogásából, amelyben – mondta –, elkészíti az ő *Shekina* sátorát közöttünk.” Uo. 27. A Logosz háttéréhez (Bölcsesség; Tóra; philóni Logosz) lásd uo. 1–9. KAUFMANN KOHLER – LUDWIG BLAU: *Shekinah* [online], in *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekinah> [2018.11.20.]

használat követi a *kbd* hatalmat, méltóságot, ragyogást, tiszteletre méltóságot közvetítő tartalmát.³

A negyedik evangéliumban figyelemre méltó a δόξα főnév és a δοξάζω ige használatának eloszlása. A δόξα főnév (Jn 1,14 és 21,29 versein kívül) inkább az ún. Jelek Könyvében (Jn 1,19–12,50) szerepel.⁴ Az igét kedveli János evangéliuma: nyolcszor találjuk Jn 1–12-ben, tizennégyszer Jn 13–20-ban, ahol szinte csak igei alakban fordul elő. A szókészlet jelenléte a legintenzívebb a Jn 12; 13; 17. fejezetekben.⁵

2. DICSŐSÉG KÁNÁBAN

A Prológus után először Jn 2,11-ben találkozunk a δόξα főnévvel: ἐφ'ανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. A tanítványok a negyedik evangéliumban először itt jelennek meg e minőségükben: Jézus anyjával és Jézussal együtt csoportjuk keretezi az elbeszélést (Jn 2,1–2.12).⁶

2.1. Úton Kánába – Kérdések szövege

Az elbeszélést megelőző, négy nap keretébe ágyazott elbeszélés során (Jn 1,19–51) Jézus úton van: Galilea felé tart, és néhányan csatlakoznak hozzá.⁷ Útjuk készület, mely egy Keresztelő Jánosnak szegezett kérdésből bontakozik ki: „Ki

³ Vö. HARALD HEGERMANN: doxa, in Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 1., T & T Clark, Edinburgh, 1990², 344–347. JACK MAHONEY: The Glory of God in St John's Gospel, *The Way* 50 (2011/1) 26–27.

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

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

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

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

vagy te?” (Jn 1,19). János válasza (Jn 1,20): „Nem én vagyok a Krisztus.” Akik kérdezik, Jeruzsálemből érkező papok és leviták. A negyedik evangélium horizontja a zsidó várakozások, a Templomban Isten dicsőségét, nevét, jelenlétét tisztelő nép hagyományának alapján emelkedik. „Ki vagy te?” Ki az ember? János válasza nem csak egy vélekedést tagad: implicit közlés. Az a kérdés, hogy ki az ember, csak annak a másik kérdésnek a felkutatásában tárul fel, hogy ki a Krisztus.

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

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

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

⁹ Vö. pl. Mk 13,26; 14,62; Mt 26,64.

¹⁰ R. Schnackenburg szerint Jn 1,51 az Emberfia közvetítő szerepét jeleníti meg anélkül, hogy felmagasztalására utalna. RUDOLPH SCHNACKENBURG: *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 1., Paideia, Brescia, 1973, 445. Malina és Rohrbaugh szerint az Emberfia pusztán Jézus mennyei eredetének megjelölése. Vö. BRUCE J. MALINA – RICHARD L. ROHRBAUGH: *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, 64. Simon T. László rámutat, hogy a fogalom jézusi használata mellett szól Kr. u. 1. századi képlékenysége: így alkalmas volt a korabeli várakozások korrekciójára. Ezért kerülhetett itt a messiási címek listájának végére. Kifejezi, hogy „Jézus otthona a menny, de az ítéletet már most, itt a földön hajtja végre.” SIMON T. LÁSZLÓ: Ahol a menny a földet éri. Adalékok a Jn 1,51 értelmezéséhez, in uő: *Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2018, 157.

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

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

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

A negyedik evangéliumban Jézus „személye az a hely, ahol Isten megmutatkozik, ő az Úr Nevének szentélye, és közli magát az emberekkel. Jézus az új Bétel, az új »Isten háza.«”¹⁷ Az a kérdés, hogy kicsoda Jézus, egybeforr a „helyre” irányuló „hol?” kérdéssel, mely ugyancsak jellemző az evangéliumban:

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

¹² XAVIER LÉON-DUFOUR: i. m., 280.

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

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

¹⁵ DALE MOODY: Shekinah, in George Arthur Buttrick et al. (eds.): *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Vol. 4., Abingdon Press, Nashville, 1996²¹, 317–319.

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

¹⁷ XAVIER LÉON-DUFOUR: i. m., 276. SIMON T. LÁSZLÓ: Ahol a menny a földet éri, i. m., 150.

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

„Hol van a te Atyád?” (Jn 8,19; vö. Jn 13,36; 14,5) A búcsúbeszédben: „Most elmegyek ahhoz, aki küldött engem, és senki közületek nem kérdi tőlem: »Hová mégy?»” (Jn 16,5).

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

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

A Templomból induló fenti kérdés (Jn 1,19) teológiai kérdéssé lesz Jn 4,20-ban a samariai asszony kijelentésében: „atyáink ezen a hegyen imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálemben van a hely, ahol őt imádni kell.” Hol van az a hely, ahol Istent imádni kell? Jézus válasza a földrajzi síkról a kapcsolat síkjára helyezi a választ: az Atya „törekvésére”, aki keresi azokat, akik imádják őt, a Lélekre és az igazságra (Jn 4,23–24). Az igazságra (ἀληθεία), amelyről János tanúságot tett (Jn 5,33); amely Istentől ered és Jézus által megismerhető, de nem magától értetődő: nem feltétlenül váltja ki az elfogadás, a hit választ (Jn 8,32.40.45–46). Ez az igazság maga Jézus (Jn 14,6), és ehhez az igazsághoz tartozik az Atyától származó Lélek (igazság Lelke: Jn 14,17 15,26), aki másik Szószólóként a tanítványokhoz küldve „meggyőzi a világot a bűnről, az igazságosságról¹⁸ és az ítéletről” (Jn 16,9; vö. még Jn 16,12–14). Ez az igazság a tanítványok megszentelésének eszköze (Jn 17,17–19). Jézus ennek az igazságnak a feltárulásaért született (Jn 18,37–38).

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

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

¹⁹ IGNACE DE LA POTTERIE: A „maradni” ige szerepe a jánosi misztikában, *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996) 15–28. A hellenizált zsidóság körében is él a jelenlét, vele lét kifejezése év, εἰς előljárószóval. Pl. MTörv 6,15Lxx; Lev 26,12Lxx; Bölcs 7,25.27; illetve Philónnál is megjelenik Isten Izrael körében való jelenléte kapcsán (*Som.* 1,148). Istennel kapcsolatban azonban ilyen *kölcsönösségben*, mint János evangéliumában (pl. Jn 17,21), másutt nem

2.2. Kánában

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

A „harmadnapon” bevezetés (Jn 2,1) Jn 2,19-cel a menyegző és a Templom epizódját keretezi, félreérthetetlen utalásként Jézus személyes útjára. A „harmadik nap” a zsidó hagyományban az Isten által gyorsan elhozott, nem remélt üdvösség ideje.²⁰ Társul hozzá a hazatérés, szabadulás és feltámadás, a nép összegyűjtésének és a szövetségkötésnek a gondolata (pl. a *GenR* 56,1 midrása).²¹ Itt az előző négy nappal egységben szemlélve felidézi a sínai teofánia elbeszélését: „Íme, én *eljövök hozzád* [...], hogy hallja a nép, amikor beszélek veled, és higgyen neked mindörökre [...] készen legyenek a harmadik napra, mert *a harmadik napon* leszáll az Úr az egész nép előtt...” (vö. Kiv 19,16.18; *kiemelés Sz. Gy.*). A sínai és kánai elbeszélések között további párhuzamot jelent a késleltetett expozíció: az Úr dicsősége tárult fel (Jn 2,11). Kiv 24,16–17 szerint a hetedik nap a dicsőséget feltáró „pillanat”: „az Úr dicsősége leszállt a Sínai hegyére. Miután azt hat napig eltakarta a felhővel, a hetedik napon szólította őt [ti. Mózes] a felhő közepéből, Izrael fiainak szeme előtt olyan látvány volt az Úr dicsősége, mint a hegy ormán égő tűz.” Közös a két elbeszélésben a ki nyilatkoztatás célja is: hogy higgyenek (Kiv 19,9; Jn 2,11). Jézus anyja – különös párbeszédben²² elhangzó – szavai (Jn 2,5) pedig a nép JHWH felhívására adott, készséges, végső soron szövetséget megpecsételő válaszát visszhangozzák (Kiv 19,5.8; 24,3.7. vö. Józ 24).

A menyegző és a bor képe is kötődik a sínai szövetség emlékezetéhez. Az Én 2,4 („Bevitt engem a bor házába, s a felirata fölöttem: szerelem”) egy mid-

jelenik meg. CHARLES H. TALBERT: The Fourth Gospel's Soteriology between New Birth and Resurrection, *Religious Studies* 37 (2010/2) 138.

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

²¹ FRÉDÉRIC MANNS: A Jn 11 midrási olvasata, in uő: *A Logosz bővületében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2016, 235–238.

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

rása a verset a Törvény Sínai hegyen őrzött borára vonatkoztatja, mellyel a szövetségkötést ünneplik meg.²³

A víz és a tisztulás szintén kapcsolódik a sínai-elbeszéléshez: az említett három nap a tisztulásra szánt készületi idő volt. A korsók száma (Jn 2,6) összhangban áll a Misna *Mikvaot* 1,1 megjegyzésével.²⁴ A tisztulás helyreállítás. A tisztátalan állapot, amely vagy valamilyen természetes okból következett be, vagy a tisztulás késleltetése, illetve akadályozása miatt,²⁵ kapcsolatbeli hiányt jelentett, a tisztátalan kirekesztett lett a közösség kultikus alkalmából. Ez 36,25–28-ban a tisztulás a Lélek ígéretével és Isten szétszóródott gyermekei összegyűjtésének reményével társul (vö. Jn 11,52; 14,15). A tisztulás a negyedik evangéliumban túllép a szinoptikusok etikai hangvételén, a tisztulás szótériológiai²⁶ és ekklesiológiai jelentése emelkedik ki: Jézus felmagasztalása által valósul majd meg (vö. Jn 13; 15,3). Jézus Kánában kinyilatkoztatta dicsőségét, megpecsételve, újjáteremtve a szövetséget. Jézus anyja alakjában (vö. Jn 19,25–27) jelen van az Isten ígéreteinek megvalósulását áhító Izrael, Sion leánya.²⁷

Az előző napok egymásra következésében (Jn 1,19–51), valamint Jn 1,1 (ἐν ὥρῃ) fényében a hatodik napon engedelmességre szólító „asszony” alakja (Jn 2,4) további megfontolások alapjául szolgál. A teremtés hatodik napja (Ter 1,26–28Lxx) az Isten képmására és hasonlatosságára (κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν) teremtett ember létbe hívásának és élet ajándékozására megszólítottágának napja. Ter 5,3Lxx szerint – a már Isten baráti közvetlenségétől eltávolodott – Ádám nemzett fiát „magához hasonlót a maga képmására” (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Majd nemzedékek táblája következik a maga monotonijában (Ter 5,3–32). Nincs másról szó, mint születésről

²³ FRÉDÉRIC MANNS: Papi hagyományok, i. m., 147.

²⁴ Hat, különböző méretű edényt ír elő, sorban egyre magasabbakat az előzőnél. https://www.sefaria.org/Mishnah_Mikvaot.1.1?lang=bi&with=all&lang2=en [2019.01.20.]

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

²⁶ Uo. 744. BERNHARD W. ANDERSON: Water, in George Arthur Buttrick et al. (eds.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4., Abingdon Press, Nashville, 1996²¹, 806–807. CRAIG R. KOESTER: *Symbolism in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Minneapolis, 2003, 182.

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

és halálról: nemzedékek sora, fiak és leányok követik egymást abban a hasonlóságban, amely atyák és fiak között mutatkozik.²⁸ Az ember, az emberiség állapotának tükré, aki Istentől eltávolodva elvesztette azt a kapcsolatot, amelyet az „ismer” bibliai terminológiája fejez ki (a negyedik evangéliumban is).²⁹ Az ember nem képes saját, igazi, eredeti identitását meglegelni.

A kánai menyegzőn Jézus anyja, az „asszony” az újjáteremtett emberiség képviselője, az új Éva, aki újra eleven kapcsolatban van Isten Szavával: „Jézus fiúi identitása az egyetlen olyan identitás, ami lehetővé teszi a hívő újjászületését.”³⁰ Jézus anyja az Isten Jézusban kimondott szava iránti bizalom új asszonya: „Tegyétek meg, bármit mond nektek!” Felhívása készséges, elővételezett válasz arra az „új parancsra”, amelyet Jézus ad tanítványainak, hogy részesévé tegyen annak a termékeny, teremtő kapcsolatnak, amelyben a menyegző öröme teljessé lesz: „Azáltal dicsőül meg Atyám, hogy sok gyümölcsöt hoztok, és tanítványaim lesztek. [...] Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradtok szeretetemben, mint ahogy én is megtartottam Atyám parancsait, és megmaradok az ő szeretetében. Azért mondtam nektek ezeket, hogy az én örömöm benne legyen, és örömötök teljes legyen.” (Jn 15,10–11)

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

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

3. A DICSŐSÉG KERESÉSE (JN 5–12)

Hinni e Jézustól – Istentől – eredő dicsőséggel való találkozás híján hogy volna lehetséges? Jézus szavaival: „Hogyan is tudnátok hinni ti, akik egymástól kap-

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

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

³⁰ DOROTHY A. LEE: i. m., 110.

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

tok dicsőséget, de azt a dicsőséget, amely egyedül Istentől van, nem keresitek?” (Jn 5,44). A negyedik evangélium dicsőségről szóló szakaszai között több az embertől kapott dicsőség kontrasztjában szemlélteti azt, amit Jn 5,44 így jellemez: „az a dicsőség, amely egyedül Istentől (παρὰ τοῦ μόνου [θεοῦ]) van”. Ezek mindegyike az evangélium ünnepek által jellemzett fejezetein (Jn 5–12) belül található. Mindegyik részlet az Atya és Jézus kapcsolatát a küldő – küldött kontextusban mutatja be. Minden esetben a zsidók a vitapartnerek, illetve a kritikával illették: Jn 5-ben és Jn 7,14–24-ben egyszerűen „a zsidók”; Jn 8,31–59-ben zsidók, „akik hittek neki” (Jn 8,31.48); Jn 12,41–43-ben pedig a „főemberek közül” sokan, akik „hittek benne”, de félve a zsinagógából való kirekesztéstől, ezt nem vallották meg. Mindegyik vita Jézus szavainak, magának Jézusnak az eredetére, jelentőségére kérdez rá. Jn 7–8 vitájában a küldött magatartásának opciói szerepelnek:

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

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

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

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

3.1. Az akarat (vö. Jn 5,7.21.41.44)

A beteszda-fürdői gyógyítást követő beszédben találkozunk először ezzel a szembeállítással (Jn 5,41.44). Az epizód emberi hiánnyal szembesít (Jn 5,7: „nincs emberem”), ami a beszéden keresztül egy mélyebb hiányra nyit ablakot. A gyógyítás Jézus kérdéséből bontakozik ki, mellyel a megszólított vágyára, akaratára kérdez rá: θέλεις ὑγιὲς γενέσθαι; (akarsz-e egészségessé válni?).³² A rákövetkező beszédben Jézus vitapartnerei szándékát értékeli: „nem akartok (οὐ θέλετε) hozzám jönni, hogy életetek legyen” (Jn 5,40). Akaratuk az ideig tartó öröm emberi „fényéhez” vonzza őket (Jn 5,35), szemben Jézussal, aki nem

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

fogad el emberektől dicsőséget (Jn 5,41). A törekvés hiánya mélyebb hiányból fakad: nincs bennük Isten szeretete (Jn 5,42: τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς). Ezért nem akarnak Jézushoz menni (Jn 5,40); nem fogadják be őt (Jn 5,43); nem keresik (οὐ ζητεῖτε) az „egyedül Istentől való dicsőséget” (Jn 5,44).

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

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

Számos tanulmány jelent meg, melyek Jézus működését, Atyával és tanítványokkal való kapcsolatát, küldetését, melyet azután a tanítványokra bíz, a Kr. u. 1. század közel-keleti világában elterjedt patrónus–kliens kapcsolatrendszerben értelmezik. Neyrey kiemeli a modellt negyedik evangéliumban betöltött szerepét.³³ A küldött közvetítő a jótevő patrónus és „kliensei” között a hierarchikus kapcsolatrendszerben (vö. Jn 8,23: „ti alulról vagytok, én pedig felülről vagyok”), a patrónushoz tartozik, őt képviseli, visszatér hozzá, a patrónus javait, szolgáltatásait biztosítja a klienseknek, akik hűséggel és tisztelettel tartoznak a patrónus iránt. Megbecsültsége, a neki adott tisztelet a patrónusra vetül és viszont. A becsület és szégyen e társadalmat jellemző, társadalmi kontrollt jelentő kategóriák voltak.³⁴ Ennek nyomai felfedezhetők Jn 5,19–23-ban: az Atya és a Fiú együtt-cselekvésének „célja”, hogy a Fiú részesüljön ugyanabban a tiszteletben (τιμάω), mint az Atya, ugyanakkor az Atya tiszteletének egyetlen módja a Fiú tisztelete.³⁵ A társadalmilag elfogadott, „igaz” magatartást tükrözi Jn 7,18: „aki küldőjének dicsőségét keresi, az igaz, és nincs benne hamisság”. A küldött szégyene, nyilvános vitában vallott kudarca foltot ejtene a küldő méltóságán is. Jézus sem tér ki a viták elől. Mi több, hitelessége igazolásaként tanúkat vonultat fel. Tanúskodnak róla tettei, az Atya és az Írások (Jn 5,36–

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

³⁴ BRUCE J. MALINA – RICHARD L. ROHRBAUGH: i. m., 121–124.

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

37.39). Keresztelő János (Jn 5,33) is az igazságról tanúskodik, de Jézus tanúi „nagyobbak”: *tettei* többet árulnak el valakiről, mint amit róla mondanak. Az Atya és az Írások az emberinél nagyobb tanúk.³⁶ Az Írások János evangéliumában hitelesítő tanúk, melyek „érvei” – értelmük, céljuk – Jézus „órájában” lesznek teljessé (vö. Jn 12,16).³⁷ E tanúk hitelesítik, hogy Jézus a *par excellence* közvetítő, aki a megszokottól eltérően nem másodlagos javakat közvetít, hanem a legkiválóbbakat. Neki ugyanis *mindent* megmutat (Jn 5,20) és *mindent* kezébe adott az Atya (Jn 3,35), mert *szereti* őt.³⁸

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

Azon szakaszok keretét, amelyek a küldöttet értékelik a maga dicsőségét és küldője dicsőségét összemérő magatartásban (Jn 5; 7; 8), a szeretet adja. Az Atya és a Fiú együtt cselekvése az Atya Fiú iránti szeretetéből indul ki a beteszda-fürdői gyógyítás után (Jn 5,19–20): „A Fiú nem tehet magától semmit, hanem csak azt, amit lát, hogy az Atya cselekszik. Mert amiket ő tesz, azokat cselekszi ugyanúgy a Fiú is. Az Atya ugyanis *szereti* (φιλεῖ) a Fiút, és mindent megmutat neki, amit tesz.”³⁹ És ez árulkodik a címzettek küldőhöz való viszonyáról: „Ha Isten volna az Atyátok, *szeretnétek* engem (ἡγαπᾶτε ἄν

³⁶ „Ha az ő [ti. Mózes] Írásainak nem hisztek, hogyan hisztek majd az én szavaimnak (ῥήματα)?” (Jn 5,47) Jn 5,38 és az evangélium egészének fényében jogos a megállapítás: ez nem felhívás az ellenfelek iránt, „hogy Mózes és az Írások hűségesebb tanítványainak kell lenniük ahhoz, hogy Jézusban hinni tudjanak, ellenkezőleg: a krisztológia a kiindulópont.” SIMON T. LÁSZLÓ: A negyedik evangélium és Izrael Írásai, in uő: *Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához*, Pápai Református Teológiai Akadémia – L’Harmattan, Pápa – Budapest, 2007, 34.

³⁷ Uo. 29. Vö. SZATMÁRI GYÖRGYI: „Hogy az írás beteljesedjen” (Jn 19,28). Néhány észrevétel a negyedik evangélium távlataihoz Jn 19,28–30 kapcsán, in Frankó Tamás (szerk.): „*Kincseiből régít és újat*”. Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára, Esztergomi Hittudományi Főiskola, Esztergom, 2016, 83–106, különösen 105. Az Írások használatának módjához és szerepéhez lásd még SIMON T. LÁSZLÓ: Sēmeia gegrammena. A negyedik evangélium Írás-képe, *Studia Biblica Athanasiana* 7 (2004) 37–89. Újabb kiadása: Könyvbe foglalt jelek. A negyedik evangélium Írás-képe, in uő: *Közelítések az Újszövetséghez. Válogatott tanulmányok*, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, Budapest, 2018, 161–226. FRÉDÉRIC MANNS: A negyedik evangélium történeti jellege, in uő: *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, Budapest, 2016, 70–84.

³⁸ JEROME H. NEYREY: i. m., 286.

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

ἐμέ), mert Istentől jöttem ki (ἐξῆλθον) és érkezem (ἤκω).” (Jn 8,42; *kiemelés Sz. Gy.*)⁴⁰

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

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

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

Jn 5 beszédében az Atyának és a Fiúnak az Atya szeretetéből fakadó közös cselekvése (maga a szeretet) az életadás és ítélet átadásában jut kifejezésre (Jn 5,20–21), JHWH szombati nyugalmának rabbinikus értelmezésben is megjelenő visszhangjaként.⁴² Az életadás (ζωοποιέω – élővé tesz)⁴³ és ítélet az Atyára utalt Fiú számára azáltal lehetséges, hogy az életet önmagában bíró Atya „megadta” (ἔδωκεν) neki, hogy életet bírjon önmagában és ítéletet tegyen (Jn 5,26–

⁴⁰ A kijöttem, ἐξῆλθον ige aktív aor. ind. alakú. Az aoristos tágabb pediódust is átfoghat: Jézus világban való jelenlétére vonatkozhat. A ἤκω főleg kultikus összefüggésben fordul elő. Az istenség érkezése, elsősorban vallási rítus keretében, vagy az ember istenségnél tett látogatása. Itt az ige imperfectum alakja a történet aktuális jellegét tükrözi: *ez az érkezés most van*. Vö. TIM SCHRAMM: ἤκω, in Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.): *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 2., Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1994³, 114–115. GIANFRANCO NOLLI: *Evangelo secondo Giovanni. Testo Greco, Neovulgata Latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, 326.

⁴¹ Lásd pl. Jn 19,12 kegyvesztés lehetőségét felvillantó mondatát: „Ha ezt elbocsátod, nem vagy a császár barátja.” Vö. BRUCE J. MALINA – RICHARD L. ROHRBAUGH: i. m., 119.

⁴² Pl. *Gen. Rab.* 11.10: „[Isten] a világ teremtésétől pihent meg. De nem pihent meg attól a tevékenységtől, hogy magához vegye a gonoszokat, vagy attól a tevékenységtől, hogy magához vegye az igazakat.”

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

akar vezetni, „mannát adott neked, melyet nem ismertél sem te, sem atyáid, hogy megmutassa neked, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, mely Isten ajkáról származik” (MTörv 8,6).

Jézus válasza a tanításának eredetét firtató kérdésre: „tanításom nem az enyém, hanem azé, aki küldött engem: ha valaki az ő akaratát akarja cselekedni, fel fogja ismerni (γνώσεται – fut.), hogy a tanítás vajon Istentől van, vagy magamtól beszélek.” (Jn 7,16) Isten akaratát cselekedni itt nem morális vagy vallási előírások betartását jelenti, hanem a szavak eredtének, végső soron magának Jézusnak a felismerését.⁴⁶ Jézus Istenhez való viszonyának (Jn 8,55) drámai ellenpontja a vádlók helyzete (Jn 7,19).⁴⁷ Nikodémus – a Jézust vádló elit tagja – (Jn 7,51; vö. MTörv 1,16)⁴⁸ más megvilágításba helyezi a farizeusok megbélyegző mondatát: „ez a népség, amelyik nem ismeri a törvényt, átkozott (ἐπάρτος)” (Jn 7,49). A jánosi irónia más alanyt hallat az olvasóval, mint amit a beszélő szándékolt.⁴⁹ A törvényteleniségből nem élet (áldás), hanem halál (átok) fakad: „Miért akartok engem megölni?” (Jn 7,20)

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

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

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

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

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

4. MEGLÁTNÍ ISTEN DICSŐSÉGÉT (JN 11,4.40)

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

Jézus a szeretett *barát* (ὄν φίλει) betegségének hírére kijelenti: „nem válik halálára, hanem Isten dicsőségére, hogy az Isten Fia megdicsőüljön általa (δὲ αὐτῆς).”⁵² Mondhatnánk egyszerűen, hogy klasszikus csoda, amelyben feltárul Isten ereje és hatalma.⁵³ Ám érdemes árnyalnunk a közelítést. Jézus imája Jn 5–8 idevágó szakaszainak témáját eleveníti fel: Jézus vágya a halállal szembenézve, „hogy higgyék, hogy te küldtél engem” (Jn 11,42). A φίλέω, amellyel Jézus Lázárt szerette (Jn 11,3.36; vö. még Jn 11,15), ugyanaz a szeretet, amellyel az Atya fordul a Fiú és a tanítványok felé (Jn 5,20; 16,27), és amely Jézus és tanítványai között él. Az a szeretet, melynek legteljesebb kifejezése a barátokért odaadott élet (Jn 15,13.14.15; 16,27; 20,2). Jézus „szerette Mártát, meg a nővérét, és Lázárt. Amint *tehát* (ὥς οὖν) meghallotta, hogy beteg, ott maradt még két napig” (Jn 11,5–6). Ez a szeretet két napi várakozásának in-

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

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

⁵² Kétértelmű ez az „általa” (δὲ αὐτῆς), tekintettel a fem. névmásra: Utalhat a dicsőségre (ἡ δόξα): a betegség által feltárul *Isten dicsősége*, amely Jézus dicsőségét tárja fel. De általában a betegsége (ἡ ἀσθένεια) értik: vagyis *a betegség* Jézus dicsőségére szolgál, és az ő dicsősége által Isten dicsősége nyilvánul ki. Így RUDOLPH SCHNACKENBURG: *Il vangelo di Giovanni*, Vol. 2., i. m., 535. „Isten [...] a Fiú tettén keresztül akarja kinyilatkoztatni önmagát.” Vö. még GIANFRANCO NOLLI: i. m., 411. RAYMOND E. BROWN: i. m., 561.

⁵³ Így RAYMOND E. BROWN: i. m., 567.

doklása. Jézus kiáltása, amely előhívja a sírból a holtat (Jn 11,43), Jn 5,26–30 reminiscenciája.⁵⁴ Ez a betegség Isten és a Fiú dicsőségére szolgál: jele és meghirdetője annak a nagyobb szeretetnek, amely az Atya és a Fiú örök kapcsolata, és amely kész önmaga odaajándékozására. És amely felülmúlja a halált. Lázár történetének végkifejlete több közös elemet mutat Jn 20 elbeszélésével: Jézus megrendülése mint előzmény (ταράσσω – Jn 11,33; 12,27); a gyász (Jn 11,33; 20,11.13); a sír kővel fedve, illetve a kő elhengerítése (Jn 11,38–39; 20,1); a hová tetté(te)k? kérdés (Jn 11,34; 20,2.13.15); a gyalcsok (Jn 11,44; 20,6–7);⁵⁵ a néven szólítás (Jn 11,43; 20,16). Lázár Isten dicsőségére szolgáló esete Jézus „szimbolikus kivégzéséhez”⁵⁶ vezet, illetve Jn 11,2 már Jn 12 betániai megkenésére, s azon keresztül (vö. Jn 12,7) Jézus temetésére utal. Így Jn 11 a fenti formai párhuzamokkal Jézus passióját közvetlenül előkészíti. Mi és miért történik?

Jézus imája: „Én ugyan tudtam, hogy mindenkor meghallgatsz, csak a körülálló népért mondtam, hogy higgyék, hogy te küldtél engem.” (Jn 11,42) Aki hisz, az látja meg a dicsőséget, ami ebben a kapcsolatban rejlik (Jn 11,40). Bármit kér Jézus, tudja, hogy meghallgatásra talál: szünetlenül ebben a meghallgatásban van, mert ő és az Atya egy (Jn 10,30). Amint Jézus az Atya tetteit teszi, és tudja, hogy meghallgattatott, úgy majd elmenetele, amely életre kelti a holtakat, azt is eredményezi, hogy tanítványai ugyanazokat tegyék – sőt nagyobbakat –, mint ő. Sőt, azt ígéri, hogy bármit kérnek majd az ő nevében, ő megteszi, „hogy az Atya megdicsőüljön a Fiúban” (Jn 14,12–14).⁵⁷ Majd később így szól: „Azon a napon kértek majd az én nevemben, és én nem mondom majd nektek, hogy kérni fogom az Atyát értetek, ugyanis maga az Atya szeret titeket (φιλεῖ ὑμᾶς), mivel ti szerettetek engem (ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε), és hittétek, hogy én Istentől jöttem.” (Jn 16,26–27) „Azon a napon”, amikor felismerik Isten különleges baráti szeretetét, és képesek lesznek ezzel a szeretettel fordulni Jézus felé, akkor már nem kérdezik Jézust (Jn 14,23). Tudni fogják, ami most még kérdéses: „Nem hiszed, hogy az Atyában vagyok és az Atya én-bennem?” (Jn 14,10.20).

Kána az embertől kérve kérdezett: „tegyétek meg, bármit mond nektek!” Készek-e az Atya Jézus által közvetített akaratának elfogadására? Készek-e a fel-

⁵⁴ RAYMOND E. BROWN: i. m., 568.

⁵⁵ Vö. FRÉDÉRIC MANNS: A húsvéti jelenet margójára, in uő: *Bibliai szövegek értelmezése a zsidó és keresztény hagyományokban*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2013, 123–127.

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

⁵⁷ RAYMOND E. BROWN: i. m., 567.

kínált benne lét, vele lét befogadására? Itt az embernek ígérve bátorít: „Akkor majd” közvetlenül fordulhatnak az Atyához a Fiú nevében: „bármit kértek az én nevemben” (Jn 14,23; 15,7.16). A Fiú-küldött küldetése a „benne lét” egységében valósul meg (Jn 14,20). Ez a „benne lét” alapja és lehetősége annak, hogy az „ő nevében” kérjenek. Cselekvésük e benne létben és csak az által lesz Jézus „tevékenységével” egységben (Jn 14,13; 15,5.10–11), az ő szeretetben megnyilvánuló akaratával összhangban. Ha pedig „sok gyümölcsöt hoztok és tanítványaim lesztek”, az Atya „azáltal dicsőül meg” (Jn 15,8).

Az említett „az a nap” a „harmadik nap” szinonimája, mely a zsidó hagyományban az Isten által gyorsan elhozott, nem remélt üdvösség ideje, amint arra a kánai elbeszélésnél már utaltam. Ezzel összefüggésben Manns négy, a Kr. e. 2. századtól egymással összekapcsolódó motívum jelenlétét mutatja ki Jn 11 háttérében: Izrael szétszóródott gyermekeinek összegyűjtését (Jn 11,52; vö. még 18,14), a holtak feltámadásának és a Messiás napjának témáját, Efraim Messiásának alakját, aki meghalt és nem kért mást, csak életet (b. *Szukka* 52a). A negyedik téma a négy kulcs Isten kezében: „az eső, az étel, a sírok és az élet kulcsai”.⁵⁸ A Frédéric Manns által megvilágított háttér fényében a betegség „Isten dicsőségére vált, hogy megdicsőüljön általa az Isten Fia” (Jn 11,4). Tehát a jel e betegség kapcsán – és a fejezet 20. fejezettel mutatkozó párhuzama által – tárja fel, hogy Jézus az, aki Isten szétszóródott népét összegyűjti, életre kelti. Isten dicsősége egy közösség, amely majd „azon a napon”, vagyis Jézus keresztjéről nyeri fundamentumát (Jn 19,25–27) és túllép Izrael határain.⁵⁹ Jézus nyitja meg „JHWH kincstárát”, nála van az élet kulcsa, amely Jézus istenségét is jelenti (vö. Jn 11,25–26). Isten dicsősége az emberré lett Fiú, Efraim halandó Messiása, akinek kérése meghallgatásra talált: hatalma van odaadni és újra visszavenni életét (Jn 10,17). „Ha hiszel, meglátod Isten dicsőségét”: meglátod a halált legyőző életet (Jn 11,40; vö. Jn 20,28–29).

5. ISMERJE MEG A VILÁG

Természetesen a negyedik evangélium dicsőségről szóló szemléletéhez hozzátartozik a „felemeltetés”, felmagasztalás témája és Jézus „királyi” bemutatása. E szemlélet háttérében rajzolódnak ki azok a szakaszok, amelyek Jézus megdicsőülését „órájával” kötik össze. Jézus kereszthalála és feltámadása (átmene-

⁵⁸ FRÉDÉRIC MANNS: A Jn 11 midrási olvasata, i. m., 226–251.

⁵⁹ Uo. 227–234.

tele e világból az Atyához [Jn 13,1]) az Emberfia megdicsőülése (Jn 12,23; 13,31), ami feltétele a Lélek ajándékának (Jn 7,37–39), Jézus tettei és szavai megértésének (Jn 12,16; vö. Jn 14,26). A megdicsőíteni (δοξάζω) ige jelenléte intenzívebbé válik a 13. fejezettől, és kölcsönösségben megnyilvánuló jellege is hangsúlyosabb: Isten megdicsőül az Emberfiában, az Emberfia Istenben (Jn 13,31–32); az Atya megdicsőül a Fiúban, aki az Atyában van (Jn 14,20); a Lélek megdicsőíti a Fiút azáltal, hogy „azt jelenti ki, amit hall” (Jn 16,13–15). A Lélek tehát azt nyilvánítja ki, ami a Fiúé, de a Fiúé az, ami az Atyáé. E kölcsönösséget kifejező szakaszok tetőpontja Jézus Atyához forduló imája (Jn 17,1.4.5.10). Jézus imádkozik önmagáért (Jn 17,1–5), közvetlen tanítványaiért (Jn 17,6–19) és a hívők későbbi nemzedékeiért (Jn 17,20–26).⁶⁰ Imádsága elején küldetése beteljesítéséről e szavakkal vall: „Megismerttettem nevedet az emberekkel, akiket a világból nekem adtál.” (Jn 17,6) Izajás könyvében Isten azáltal dicsőül meg, hogy megdicsőíti Izraelt, tehát Izrael (a közösség) dicsősége Isten dicsősége (pl. Iz 44,23; 60,1–2.7.9.21). Jn 17,2 választottja „minden test”, a világ. Ők a címzettjei annak, hogy megismerjék az igaz Istent. Az örök élet ez: a visszanyert kapcsolat.⁶¹ A Fiú a tanítványoknak mindent, amit az Atyától kapott, feltárt és átadott (Jn 17,7.10), hogy bennük dicsőüljön meg (Jn 17,22–24):

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

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

Isten Ige-Fia embersége által a teremtett világba helyezi Szent Jelenlétét. Jézus *elérkezett órájának* nézőpontjából szólal meg (Jn 17,1), „a dicsőséget a

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

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

legutolsó helyen keresi, ahol a világ várna”.⁶² Az Izraelt a Jelenlét által átjáró méltóság elhatol a leggyalázatosabb helyig, hogy megtisztítsa, Isten Neve helyévé tegye azt (Jn 17,6.26; vö. 12,28), „hogya az a szeretet, amellyel engem szeretted, bennük legyen, és én őbennük” (17,26). A dicsőség kinyilvánulásának egyik központi gondolata tehát a felemeltetés. Koester azonban figyelmeztet, hogy a dicsőség (megdicsőülés/megdicsőítés) ennél tágabb jelentésű a negyedik evangéliumban, hiszen az Jézus egész működését is jellemezte, és mert a tanítványokon keresztül folytatódik kinyilvánulása.⁶³

6. ÉLETRE ÍTÉLŐ HATALOM (ΕΞΟΥΣΙΑ) ÉS ISTENT DICSŐÍTŐ HALÁL

Lázár „betegsége” Isten és Isten Fia dicsőségére lett, feltárva Jézus élet fölötti hatalmát (Jn 5,24.28; 11,43): „hatalommal ruháztad fel őt minden test fölött, hogy mindenkinek, akit neki adtál, örök életet adjon” (Jn 17,2). Ez a hatalom az, amelyet maga Jézus is „kap” az Atyától: arra, hogy ítéletet tartson, „mivel ő az Emberfia” (Jn 5,27); arra, hogy ezt az ítéletet azáltal valósítsa meg, hogy szabadon odaadja és visszavegye életét (Jn 10,18); arra, hogy önmaga odaadása által örök életet adjon mindenkinek, „akit neki ad az Atya” (Jn 17,2), vagyis azoknak, akiknek megadta az Atya, hogy Jézushoz menjenek, benne higgyenek. A nála lét, benne maradás e hatalom kibontakozásának az Atya dicsőségét szolgáló közege: „Azáltal dicsőíttetett (ἐδοξάσθη)⁶⁴ meg Atyám, hogy sok gyümölcsöt hoztok, és tanítványaim lesztek.” (Jn 15,8) Azonban ez csak a kölcsönös „benne” lét által lehetséges: „Aki bennem marad, és én őbenne, az bő termést hoz, mert nálam nélkül semmit sem tehettek.” (Jn 15,5; *kiemelés Sz. Gy.*) A tanítványok helyzete „olyan” lesz, mint a Fiúé, akinek a cselekvése – a maga szabadságában – az Atya által való cselekvés: „A Fiú nem tehet magától semmit, hanem csak azt, amit lát, hogy az Atya cselekszik. Mert amiket ő tesz, azokat cselekszi ugyanúgy a Fiú is.” (Jn 5,19.30; *kiemelés Sz. Gy.*) A Fiú Atyával cselekvése az Atya szeretetéből fakadt. Most Jézus tanítványainak mondja: „Ahogya engem szeretett az Atya, úgy szerettelek én is titeket.” (Jn 15,9)⁶⁵ Megmaradni

⁶² CRAIG S. KEENER: i. m., 1052.

⁶³ CRAIG S. KEENER: i. m., 237.

⁶⁴ Az ἐδοξάσθη passzív aor. formája vagy prolepszis, vagy a szerző húsvét utáni nézőpontjának jele, vagy pedig a tanítványok és Jézus küldetésének egysége jut kifejezésre benne. GIANFRANCO NOLLI: i. m., 567–568.

⁶⁵ Jn 15,9 nem csupán a szeretet módját jelzi, hogy példát adjon a tanítványoknak, hanem okát is, a megelőző szeretetet: az Atya szeretetét a Fiú iránt, a Fiút a tanítványok iránt,

ebben a szeretetben a „parancsok megtartása” által lehet, azáltal, ha Jézus szavai bensővé, sajátta lesznek: „igém tibennetek maradnak” (Jn 15,7.10), azok az igék, amelyek életet adnak, újjáteremtene, teremtenek. „Nélkülem (χωρίς ἐμοῦ) semmit (οὐδέν) nem tehettek.” (Jn 15,5) – az Ige nélkül, amely nélkül (χωρίς αὐτοῦ) „semmi sem (οὐδὲ ἔν) lett (ἐγένετο), ami lett. Benne élet volt.” (Jn 1,3–4) Egy előljárószó (χωρίς), amely az evangéliumnak csak ezen a két helyén fordul elő, talán nem súlyos érv. Mégis figyelemre méltó, hogy ahol másodszor jelenik meg, ott az az Atyával egységben cselekvő Fiú hagyatéka a tanítványok számára. Annak a Fiúnak (szőlővessző) a kapcsolatát írja le a tanítványokkal, akinek Atyában (szőlőtő) forrászó (vö. Jn 5,26!) élete a teremtő Ige lényegileg Istenre irányuló kapcsolata (Jn 1,1). Talán nem az újjáteremtett ember alakját rajzolja meg,⁶⁶ akiknek így „hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek”, „Istenből születettek” (Jn 1,12–13; vö. Jn 3,3)?

Az Atyának a tanítványi közösség életében hatékonyan megnyilvánuló dicsőségének gondolata a szeretetparancs jánosi kifejtésébe illeszkedik (Jn 15,1–17). A parancsok megtartása és a baráti szeretet a rabbinikus irodalomban is társul, mi több, a Tóra nyilvános felolvasása a menyegző öröméhez hasonlítható (*Én. Rab.* 4,11).⁶⁷ Ennek az örömnak a reményében (Jn 15,11; vö. 3,29) hívja meg Jézus a tanítványokat az ő, barátaiért (φίλος) életét adni kész szeretetéhez mérhető szeretetre (Jn 15,12–17; vö. 16,24; 17,13). Isten barátainak egyik „archetípusa” Ábrahám, aki bízott az Úrban, s inkább barátja, mint szolgálja az Úrnak (Iz 41,8; vö. Jn 15,15). A másik Mózes, aki látta Isten dicsőségét (Kiv 33,11). Az ő alakjának előterében a tanítványok egyfajta új Mózesként jelennek meg, akik barátként szemlélhetik Jézusban Isten dicsőségét (vö. Jn 1,14).⁶⁸

A barátság és Isten dicsőségének témája a Feltámadott harmadik megjelenésének egyik epizódjában jelenik meg (Jn 21,15–19). A szeretetről zajló párbeszéd a Feltámadott és Péter között a felhívással zárul: „Kövess engem!”

melyben megvalósul Isten világ iránti szeretete (Jn 3,16). A szeretetparancs azt jelenti, hogy Isten engem elérő szeretete azt ébreszti bennem (mint választ), hogy az ő módján szeressem a másikat. Vö. JOHN PAINTER: Identity in the Fourth Gospel, *The Covenant Quarterly* 72 (2014/3–4) 249.

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

⁶⁷ CRAIG S. KEENER: i. m., 1004, különösen 155. lábjegyzet; 1012.

⁶⁸ CRAIG S. KEENER: i. m., 1013.

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

ZÁRSZÓ

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

A negyedik evangéliumban Isten dicsősége nem elsősorban a hatalom tekintélyével fellépő uralkodó jellemzője, hanem teremtő, újjáteremtő, élő és eleve-nítő kapcsolat, ami olyan szeretetként, barátsággként nyilvánul meg,⁷² amely képes szembenézni a halállal, amely felvállalja azt, ami emberileg a legmegve-tendőbb, és jelenlétével magasztossá teszi a gyalázat keresztjét. A *Shekina* Isten méltóságteljes megjelenése, leereszkedése az emberek közé, Izrael körében vagy

⁶⁹ A továbbiakban rövid összefoglalás szerepel az alábbi tanulmány egy részletéről: SZATMÁRI GYÖRGYI: „Aki ebből eszik...” (Jn 6,50–51). Az eddel motívuma a negyedik evangéliumban, in Várnai Jakab OFM (szerk.): Az Eucharisztia, *Sapientia füzetek* 33., Sapientia Főiskola – L’Harmattan, Budapest, 2019, 9–43.

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

⁷¹ DOROTHY A. LEE: i. m., 102.

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

a Szentélyben (pl. MTörv 12,11) lakozik.⁷³ Az Ige „köztünk sátorozása” a világot és a világban nem a világból élő közösséget „teremtette” a dicsőség jelenlétének helyévé, a színeváltozás hegyévé. Nem szűnt meg ezzel a világ gyöngesége, elutasítása, ellenállása. Nem ért véget a „sötétség”. Jézus imádáságában a tanítványok után a világért *könyörög*.⁷⁴ Átadott mindent tanítványainak, akik „nélküle semmit nem tehetnek”. Jézus felajánlja a világért reményét is, amelyet az Atya és a tanítványok kezébe helyezett.

⁷³ KAUFMANN KOHLER – LUDWIG BLAU: i. m.

⁷⁴ JOHN PAINTER: i. m., 258–259.

A földi homályból az igazságban felragyogó szépségig

John Henry Newman hitének útja

LUKÁCS LÁSZLÓ SCHP

Abstract

“Ex umbris et imaginibus in veritatem.” The epitaph of J. H. Newman was chosen by himself. In fact, his entire life was characterised by a constant search for truth, as his famous poem *Lead kindly light* expresses. Newman was the most famous and most contradictory personality of 19th century Anglican Church. Born in an Anglican family, he studied in Oxford and was ordained as a priest. Yet searching the writings of the patristic age, he had to realise that the only true follower of primitive Christianity is the Roman Catholic Church. After years of suffering and hesitation, he decided to convert to the Church of Rome. He was attacked from both sides. Anglicans accused him of betraying his original church, Roman theologians attacked him as heretical. He followed the voice of his conscience as the voice of God in the conviction that God is intimately present in his soul. The article follows his path from being a devoted Anglican theologian to becoming the doctor of conscience as the living voice of God in our souls.

Keywords: *Oxford Movement, Tractarianism, patristic heritage, infallibility of the Church, forerunner of Vatican II.*

Kulcsszavak: *Oxford-mozgalom, traktariánusok, patrisztikus örökség, az egyház tévedhetetlensége, a II. Vatikáni Zsinat előfutára.*

Newman bíboros élete és műve méltánytalanul feledésbe merült, s ezen nem változtatott az sem, hogy XVI. Benedek pápa 2010-ben boldoggá avatta, mégpedig Angliában, kivételt téve az általa hozott szabály alól, hogy a pápa csak a szentté avatásokat végzi.¹ Newman nemigen van jelen a mai teológiai

LUKÁCS LÁSZLÓ piarista szerzetespap, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola alapító rektora, a *Vigilia* főszerkesztője; lukacs.laszlo@sapientia.hu

közgondolkodásban, pedig kongresszusokat tartanak róla, a nevét viselő társaság ápolja emlékét. Nemcsak élete kavart óriási vitákat, de halála után is a legellentétesebb vélemények hangzanak el róla. Az egyik oldalon az angol egyház legnagyobb újkori szentjeként, a II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb előkészítőjeként, Shakespeare után az angol nyelv legnagyobb művészeként, a modern lelkiség archetípusaként emlegetik. Mások viszont eltúlzottnak tartják a tiszteletét, őt magát pedig köpenyegforgató, sértődékeny, örök elégedetlen és nyughatatlan, egocentrikus embernek ábrázolják, aki elárulta az anglikán egyházat, vagy – a másik oldalon – aki a legveszedelmesebb ellensége lett a katolikus teológiának. A II. Vatikáni Zsinaton – ismereteim szerint – nemigen hivatkoztak rá, pedig több dokumentumban visszaköszönnek az ő elgondolásai (a Biblia fontossága, a „vissza a forrásokhoz” elve, a világiak szerepe az egyházban, a *sensus fidelium* és a lelkiismeret fontossága, az ökumené...). Érdekes lenne nyomon követni azt is, hogyan hatott néhány jelentős 20. századi teológusra, Henri Brémondtól kezdve Erich Przywarán, Hans Urs von Balthasaron és Romano Guardinin keresztül a legutóbbi pápák gondolatvilágáig, II. János Páltól XVI. Benedeken át Ferenc pápáig.

Angliában, de Rómában is meglehetősen viharos volt ez a kor. Angliában egyfelől a liberalizmus térhódítása, másfelől a különböző megújulási mozgalmak, a katolikus hierarchia megalakulása, Rómában politikai szinten az Egyházi Állam végnapjai, az *Unità Italiana* megalakulása, a teológiában pedig az I. Vatikáni Zsinatba torkolló viták a római pápa lelki és jogi hatalmáról kavargák fel a kedélyeket.

Hogy Newmannek az „árnyakból és képekből az igazságra” vezető útját megérthessük, vázoljuk életének külső kereteit.

Vallási és kulturális szempontból egyaránt tipikus angol családban születik 1801-ben; számára a vallás kisgyermekkorától kezdve evidencia. Járja az oxfordi egyetem diákjainak, tanárainak szokványos állomásait: egyetemi fokozatot szerez, aztán különböző tanári kinevezéseket kap. Az anglikán egyház papjává szentelik, majd az oxfordi egyetemi templom lelkésze lesz. Kritikusan nézi kora egyházának állapotát. Néhány barátjával együtt kísérletet tesznek mélyreható reformok elindítására, ami később *Oxford-mozgalom* néven válik ismertté. Középutat keresnek a liberális protestantizmus felé hajló anglikán egyház és a merev, tekintélyelvű, konzervatív római katolikus egyház között (*via media*). Eszméik terjesztésére traktátusokat írnak, ezért nevezik traktáriá-

¹ Ferenc pápa pedig 2019. február 13-án jóváhagyta John Henry Newman szentté avatását. Erre tehát minden bizonnyal sor kerül a következő hónapokban.

nus mozgalomnak is. Newman az első századok egyházatyáit kezdi tanulmányozni annak érdekében, hogy tisztázza: a jelenlegi egyházak közül melyik az igazi követője, valódi jogutódja az apostoli egyháznak. Ennek nyomán érik meg benne a felismerés, hogy az ősegyház mai örököse a katolikus egyház. Válságos évek következnek, hiszen neveltetése, baráti köre, eddigi működése mind az anglikánokhoz kötök, a római katolikus egyházban pedig sok minden taszítja. Negyvennégy évesen katolizál, oratoriánus szerzetes lesz, majd két évre rá katolikus pappá szentelik. Angliában megalapítja az első oratóriumot. Ezután különböző fontos megbízásokat kap (alapítson katolikus egyetemet Dublinban, készítsen új bibliafordítást, vegye át a *Rambler* című katolikus folyóirat szerkesztését – mindezek azonban rövid idő alatt kudarcot vallanak. Belső vívódásait nehezítik a külső támadások. Anglikán részről árulással vádolják, katolikus oldalról pedig bizalmatlanul, gyanakvóan fogadják, egyes kijelentései miatt többször feljelentik Rómában. Rehabilitációját élete végén kapja meg: XIII. Leó pápa bíborossá nevezi ki 78 éves korában, egy évtizeddel ezután, 1890-ben hal meg.

ÚTON AZ IGAZSÁG RAGYOGÁSA FELÉ

Megtérése tizenöt éves korában következik be. Mint írja: „Gondolkodásom gyökeresen megváltozott. Egy határozott hitvallás befolyása alá kerültem, értelmi fejlődésemben a dogma meghatározó szerephez jutott.”² Magáról az eseményről nem sokat tudunk, de hogy milyen radikális következtetésre jutott, azt több alkalommal is megfogalmazta. „Van két abszolút, szembeszökően magától értetődő létező: én és a Teremtőm.”³ Később: „Csak két igazi valóság van az egész világmindenségben: a tulajdon lelkünk és Isten, aki teremtette. [...] A végén mindnyájunk számára csak két dolog marad a világon: önmagunk és Isten.”⁴ Első élménye végigkíséri az életén, de nem marad statikus állapot, hanem sajátos fejlődésen megy keresztül: az egyszer meglátott Fényt követve fáradhatatlanul keresi tovább az Igazság ragyogását, amelyre/akire rátalált, s amellyel/akivel egyre bensőségesebb, személyesebb kapcsolatba kerül: az Igaz-

² JOHN HENRY NEWMAN: *Apologia pro vita sua*, Európa, Budapest, 2001, 68. (ford. Balázs Zoltán) A továbbiakban: AP.

³ AP 70.

⁴ *Newman Breviárium*, Salacz Gábor válogatása és fordítása, Szent István Társulat, Budapest, 1961. 67. A továbbiakban: NB. Az idézetek eredeti lelőhelyét a magyar szövegek végén találjuk. Változatlan utánnymás 1977-ben.

ság számára nem elvont fogalom, hanem a személyes, élő, Mindenható és végtelen Isten. Kapcsolatuk leírása stiláris szépségében és személyes mélységében talán csak Szent Ágoston Vallomásaihoz vagy a nagy középkori misztikusok látomásaihoz hasonlítható. Legismertebb verse Angliában szinte nemzeti himnusszá lett:

„Vezess, jóságos fény, – körül homály – Te jársz velem! – Az éj sötét, messze a honi táj, – Te jársz velem! – Te vezesd lábam, ne a messzeség – Tereit lássam, – egy lépés elég. – Áldó hatalmad bizton, csendesen – Vezet tova, – Lápon, sziklán, vízen, míg elmegyem – Az éjszaka, – S mosolygó angyalok közt virrad reám a fény, – Kiket régtől szerettem s úgy elfeledtem én.”⁵

Ezt az egyre mélyülő kapcsolatot talán három mozzanat jellemzi leginkább: a folyamatos jelenlét Istenben; az Igazság keresése a lelkiismeret vezetésével; benső énjének átalakulása, tisztulása, sőt theószisza.

JELENLÉT ÉS IMÁDSÁG

Isten azokban az emberekben van különlegesen jelen, akik hitükben befogadják őt, és imádságukban válaszolnak neki. Newman főleg az egyházatyák tanulmányozása során jut el annak felismerésére, hogy ez feltétlen, engedelmes hitet kíván Isten szavában, és folyamatos, odaadó imádságban fejeződik ki: így élhet Isten jelenlétében. „Isten néz téged, bárki légy, úgy, amint vagy, személyesen. Lát és megért téged, úgy, ahogy teremtett. Átölel és karjában hord. [...] Te sem szereted magad jobban, mint ő szeret téged.”⁶ „Nem vagyunk a magunkéi, nem tudunk a saját magunk urai lenni. Ő adott nekünk mindent.”⁷ Az Isten útján már előbbre tartó keresztényeket Newman gyakran nevezi egyszerűen szenteknek. „A szentek élvezik Isten jelenlétét mint élő személyét, tudnak vele bizalmasan társalogni; [...] szemlélni és imádni a Láthatatlan, Megfoghatatlan Teremtőt.”⁸ Jézusra hivatkozik: „Kifejezetten arra hív, hogy újra meg újra imádkozzunk, maradjunk állhatatosak az imádságban. Nem egy vagy két imádság ez, hanem az imádság szüntelen folyamata, amely méltóvá tesz Isten

⁵ Sík Sándor fordítása (részlet).

⁶ NB 451.

⁷ NB 453.

⁸ NB 30.

kegyelmére”.⁹ Ehhez kéri Isten segítő kegyelmét. „Neked adom magam, bárhová vezess. Követni akarlak a homályban. [...] Kutass át ragyogó világossággal minden sötét rejteket, és vezess az örökkévalóság útjára.”¹⁰ Hogy Isten jelenléte mennyire folyamatosan betölti tudatát, azt talán a beszédei mutatják leginkább. A prédikáló stílus nemegyszer átvált személyes imádságba, amikor már nem hallgatóihoz szól, hanem Istenhez. Imádsága a boldog halálért is először szószéken hangzik el:

„Uram és Megváltóm, segíts engem abban az órában szentségeid erős karjával és vigasztalásod friss illatával. Hangozzék el fölöttem a feloldozás szava, és a szent olaj pecsételjen meg, Tested tápláljon és Véred üdítsen fel. Add meg a kitartás ajándékát, és haljak meg, ahogy élni vágyom, a Te hitedben, a Te egyházadban, a Te szolgálatodban és a Te szeretettedben.”¹¹

Newman nagyon is tisztában volt azzal, hogy a hit nem érzelmekből áll, az imádság sem valami illuzórikus eufória, saját tapasztalatából ismerte az ima nehézségeit. Fiatal lelkész korában tette föl magának a kérdést: „Könnyű dolog-e imádkozni?” Így válaszolt önmagának: „Könnyű az érzelmek áradására várni, s aztán erre ráönteni a kívánságainkat. De egyáltalán nem könnyű napról napra, óráról órára, minden körülmények között Isten elé tárni összeszedett, reá nyitott lelkünket. Nem könnyű megőrizni gondolatainkat a szétszórtságától.”¹²

Távol állnak tőle a misztikus elragadtatások, imáiban azonban felizzik az istenszeretet lángja. „Istenem, Te egészen nekünk adtad magadat. Töltsd be szívemet egészen és személyesen, és tégy buzgóvá, hogy veled teljék el. Egyedül Te tudod betölteni az ember lelkét, ahogy ezt megígérted. Te vagy az élő Láng, akiben örökké ég az ember szeretete: jöjj be hozzám, és gyűjts lángra képed és hasonlatosságod szerint.”¹³ A halála után kiadott kötet *Elmélkedések és imádságok* címmel jelent meg. Newman belepillant a Szentháromság misztériumába: a legszemélyesebb hangvétel itt a végtelen és örökkévaló Teremtő előtti hódolattal párosul, hogy egyetlen nagy magasztaló dicsőítésé változzon:

⁹ JOHN HENRY NEWMAN: *Parochial and Plain Sermons*, vol VI. 162.

¹⁰ NB 447.

¹¹ PHILIP BOYCE: *At Prayer with John Henry Newman*, International Centre of Newman Friends, Rome, é. n., 8. A továbbiakban: PB.

¹² PB 9.

¹³ WILLIAM NEVILLE (ED.): *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, Longmans, London, 1983. 431. A továbbiakban: MD.

„Imádlak, Istenem, igaz és egyetlen Világosságom. Örökkön örökké, mielőtt bármilyen teremtmény létezett volna, amikor egyedül voltál, de sosem magányosan, hiszen Te mindig három voltál az egyben, Te voltál a végtelen Fény. Nem volt senki, aki látott volna, csak Te önmagadat. Az Atya látta a Fényt a Fiúban, a Fiú az Atyában. Ilyen voltál kezdetben, és ilyen vagy most. Elválasztva minden teremtménytől a Te teremtetlen Ragyogásodban, legdicsőségesebb és legszebb.”¹⁴

Elmélkedéseiben megcsodálja az Istenfia megtestesülésének titkát, Jézus életét, halálát és feltámadását.

„[Isten] imádásra méltó művei szépségében, de leginkább imádásra méltó, legkirályibb, legmeggyőzőbb megalázottságában. Tekinteted szeretetreméltó, gyöngéd kifejezése [...] öröktől fogva megvolt tulajdonaidnak emberi alakban történt kinyilatkoztatása. Ó Jézus, amint most még titok vagy, úgy voltál mindig szeretet. [...] Szeretni tudlak most teljességgel, jóllehet nem tudlak teljesen megérteni. Ó lelkek szerelmese, amiként csodállak megalázottságodban, úgy akarlak csodálni és átölelni végtelen, örök hatalmadban. [...] Te vagy az egy, a végtelen teljesség.”¹⁵

Bármilyen boldogságot jelent is számára egyre teljesebben eggyé válni Teremtőjével, beléolvadni az Örök Szeretetisten lángjába, ez nem zárja el a földi világtól, embertársaitól. Az ószövetségi próféták nyomán „sokat imádkozik a népért és a szent városért” (2Makk 15,14). A birminghami oratoriánusok őriznek három csöppnyi, elrongyolódott jegyzetfüzetet, amelyekbe Newman följegyezte azokat, akikért imádkozni akart. Az első bejegyzés 16 éves korából, az utolsó egy évvel halála előtről származik, tehát hét évtizeden keresztül folytatta közbenjáró imáját.¹⁶ Ezen nem kellett változtatnia akkor sem, amikor katolikus pap lett, hiszen a római misekánonban külön helye van az élőkért és holtakért végzett imának. Ettől kezdve viszont rendszeresen kérte a szentek közbenjárását, elsősorban Szűz Máriáét – az ő tisztelete, hozzá forduló imái külön fejezetet alkotnak a könyvben. A Szentolvasó és a Loretói litánia imádkozása tette számára élővé és személyessé a Credo szavait:

¹⁴ MD 411.

¹⁵ NB 41.

¹⁶ PB 9.

„A Credo is bizonyos értelemben imádság, Isten előtti hódolatunk kifejezése – magyarázta egyszer fiataloknak –, de a Szentolvasó hozza közelebb a szívünkhöz Krisztus életét és halálát. Így könnyebben kontemplálhatunk életének nagy titkairól, születéséről, szenvedéséről és megdicsőült életéről.”¹⁷

Isten jelenlétének tudata első megtérésétől kezdve egyre jobban átjárja Newmant, annyira, hogy – szemben a természetes és magától értetődő földi életszemlélettel – végtelenül tökéletesebb és teljesebb valóságnak érzi Istent, mint a teremtett világot. Az ember itt él ugyan ezen a világon, és az örökkévalóságot messzi túlvilágnak tartja, reálisabbnak érzi a földi létet, mint az öröklétet, pedig az igazság ennek fordítottja. Az egyetlen igazi valóság az öröklétű Teremtő, a teremtés csak ideig-óráig áll fenn, elmúlik, mint minden az ég alatt. Az egyházatyák tanulmányozása nyomán írja: „Ezekből a szövegekből azt olvastam ki, hogy a fizikai és történelmi külső világ csak a nála magasabb rendű valóságnak megnyilvánulása érzékszerveink számára. A természet nem más, mint példabeszéd. A történelem nem más, mint allegória.”¹⁸ A kereszténynek „a menny a városa, nem a föld. Gondolatai és törekvései a láthatatlan, eljövendő világra irányulnak”.¹⁹

A teremtett kozmosz végső átalakulásakor ennek a testi világnak oly megszokott keretei, a tér és az idő, a kiterjedés és a térfogat, a formák és a színek nem egyszerűen megsemmisülnek, hanem beleolvadnak az Örök Szép Szereketistenbe, a színek a fehér ragyogásába, a testek a szeretet mindent magába olvasztó tüzebe. A világmindenség átalakul, és „Isten lesz minden mindenben”.

Az egész lényét átjáró hitből fakadó sajátos „inverz” látásmódja azonban nem teszi érzéketlenné ennek a világnak szépségeire. Ámulva nézi a teremtett világ szépségét, gyönyörködik a természetben, annak formáiban, színeiben, az évszakok változásában, a gazdag élővilágban. Mindez számára annak Alkotójáról beszél, hiszen ez a föld az ő teremtése.²⁰ Ez azonban nem mindenkinek magától értetődő. „A látható világ kísértés, olyan, mint egy függöny Isten és a lélek között.”²¹ Newman így fohászkodik: „Világítsd át Uram, e burkolatot.

¹⁷ Idézi PB 19.

¹⁸ Idézi NEMESHEGYI PÉTER SJ: *John Henry Newman vándorútja*, Szent István Társulat, Budapest, 2010, 10.

¹⁹ NB 233.

²⁰ Vö. NB 408.

²¹ *Drei Essays über John Henry Newman*, Internationales Zentrum für Newman-Freunde, Rome, 1885, 9.

Pompáztasd dicsőségedet, mint a fák virágjait és leveleit. Változtasd át a Te hatalmad erejével ezt a látható világot azzá az isteni világgá, amelyet mi emberek nem látunk!”²² Fájdalmasan érinti azonban, hogy a „Teremtő uralma annyira rejtett”. Lelkét „sebzi és kínozza [...] Isten távolléte saját világától”. Átéli a természetes vágyat, hogy Isten úgy járjon-keljen köztünk, ahogy az emberek egymással érintkeznek. Az „elrejtőzött Isten” „hallgatása beszédes”: „itt van ő mindig, suttog ő most is nekünk, ad most is jeleket. Hangja azonban oly halk s a világ zaja olyan hangos, hogy nehéz megállapítani, mikor szól Ő hozzánk”.²³

AZ IGAZSÁG KERESÉSE

Newman azonban nem éri be a természetben tapasztalható jelekkel, hiszen magát a kinyilatkoztatásban megjelent Istent fogadhatja be. „Maga a tény tehát, hogy Teremtő van és elrejtőzött, hatalmasan felemel és egyenesen a kinyilatkoztatás küszöbére helyez.”²⁴ „Isten lángoló szeretetének gazdagságából nyilatkoztatja ki önmagát, hogy meghívja és befogadja saját közösségébe” (DV 2). Newman szerint a világosság gyermekei vagyunk, lassanként ébredve rá a magunk ismeretére, élményszerű megértésére annak, amik vagyunk. Várva az Istent napról napra, előre haladunk napról napra, és közeledünk az igazi és tiszta látáshoz, amire Ő hívott meg bennünket Krisztusban.”²⁵ „Isten kinyilatkoztatott szava a legfőbb életszabályunk.”

Az anglikán egyházban szocializálódott fiatal hittudósnak nem okozott nehézséget, hogy a Bibliában Isten kinyilatkoztatott szavát lássa. Tisztáznia kellett azonban, hogy hogyan kell értelmezni a Szentírást; valóban egyedül az Írás tartalmazza-e az egész kinyilatkoztatást; hogyan viszonyul egymáshoz a Szentírás és a Szenthagyomány; az apostoli időkig visszanyúló hagyomány pedig hogyan adódott át hitelesen az egyházban. Valóban lépésről lépésre halad-e kérdések megválaszolásában, hozzátevé, hogy nem valami steril közegben, nem kitaposott úton halad, hanem számtalan külső és belső nehézséggel kell megküzdenie. El kellett szakadnia akkori egyházának biblicizmusától, amely a hit egyedüli forrásának az Írást tekintette.²⁶ Végül azonban elfogadja, hogy

²² NB 187.

²³ NB 43skk.

²⁴ NB 195.

²⁵ NB 118.

²⁶ AVERY DULLES: *John Henry Newman*, Continuum, London, 2002. 64skk. A továbbiakban: AD.

a Szentírás nem választható el a Szenthagyománytól, az egyház egyre fejlődő hitérzéke a kettő egységére építve bontja ki a kinyilatkoztatást. Ahogy száz évvel később a II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta: „A Szentírás és a Szenthagyomány szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mert ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő” (DV 9.).

Newman az apostoli korig visszamenően az egyházatyák írásait kezdi tanulmányozni, hogy tisztázza: az első századokban hogyan bontakozott ki az egyház hite, hogyan értették meg egyre teljesebben az evangéliumokat, hogyan fejeződött ki teológiai állításokban az egyház eredeti, apostoli hite – az a hit, amelyet az újszövetségi kánon tartalmaz. Következtetése: ez csak a Szentlélek vezetésével történhetett, az egyház hierarchikus magisztériumának vezetésével.²⁷ Itt beleütközik abba a kérdésbe, hogy jogosult lehet-e az egyház vezetésében egy intézményes tanítóhivatal működése, hogyan lehet dogmatikai tételekbe foglalni az embert megszólító és meghívó végtelen Istent, másfelől a hozzá forduló személyes hitet. A hit sajátos episztemológiáját dolgozza ki. „A keresztény értelem ugyan egy sor dogmatikai kijelentéssel érvel, [...] de ezek csak nemes jelei a legegyszerűbb, kimondhatatlan, imádandó tényeknek, amelyek átfogják és megvilágítják a hívő értelmet,” elősegítik tehát a végső isteni valóság megtapasztalását.²⁸

Minden dogmatikai formula korlátozott. „A kinyilatkoztatás vallási tan – annak világos oldaláról nézve; ugyanez a tan – misztérium a sötét oldaláról nézve. A Vallási Igazság így sem világosság, sem sötétség, hanem mindkettő.” A kinyilatkoztatásba vetett keresztény hit ezért nem redukálható dogmatikai tételek összességére, teszi hozzá Merrigan, majd utal Newmanre, aki „poétikusnak” nevezte a kereszténységet: „mérhetetlen, áthatolhatatlan, kikutathatatlan misztérium, amely nem az értelemhez szól, hanem a képzelethez és az érzelmekhez, imádáshoz, lelkesedéshez, áhítathoz és szeretethez vezet”. „A kinyilatkoztatott vallásnak különösen poétikusnak kell lennie.”²⁹

²⁷ BRIAN E. DALEY: The Church Fathers, in Ian Ker and Terrence Merrigan (ed.): *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, 2009, 33. A továbbiakban: CC.

²⁸ Nem ismerhette még a dogmafejlődés később kidolgozott elméletét. „Ami a dogmatikus formulák jelentőségét illeti, az az Egyházban egyszer s mindenkorra megmarad, akkor is, ha tartalmát jobban megvilágítják és tökéletesebben megismerjük.” Hittani Kongregáció: *Mysterium Ecclesiae*, nyilatkozat a katolikus egyháztan megvédéséről (1973. június 24.), 5, AAS 65 (1973) 403.

²⁹ TERRENCE MERRIGAN: *Revelation*, in CC 62.

Az igazságkeresés útján pályafutása derekán így jut el életének legnehezebb kérdéséhez, majd legsúlyosabb válságához és döntéséhez. A mai egyházak közül melyik az, amely hitelesen és maradéktalanul őrzi az apostoli örökséget? Egész eddigi élete, baráti köre, vallásossága az anglikán hagyományhoz kötődik, meg van győződve arról, hogy ez az igaz egyház. Kutatásai során viszont kénytelen ráébredni arra, hogy minden hibája, tökéletlensége ellenére a római egyház őrzi hitelesen az apostoli hagyományt. Az az egyház, amelyre kezdettől fogva idegenkedéssel, sőt ellenszenvvel tekintett, amelyben sok minden (talán nem is alaptalanul) taszította. „Megtérése” küszöbén, 1844-ben írta: „Senkinek se lehet rosszabb véleménye a római katolikusok jelenlegi állapotáról”.³⁰ Ugyanakkor viszont be kellett látnia, hogy ez az egyház az, amely „fenntartotta apostolai sorának folytonosságát minden korszakon és a világ minden zavarán és veszélyén keresztül.”³¹

Több évi vergődés után így jut el arra az elhatározásra, hogy belép a katolikus egyházba. Gyötrődését szinte az elviselhetetlenségig fokozta az, hogy ebben az időben már elindultak a törekvések a pápai tévedhetetlenség tanának dogmává emelésére. A részletekre itt nem térhetünk ki, csak Newman belső vívódásait, útkeresését vázolhatjuk. A viták hozzá is elérnek; a végsőig harcol a dogma kimondása ellen, nem fogadja el a meghívást az I. Vatikáni Zsinatot előkészítő teológus bizottságba, visszautasítja a zsinaton való megjelenést is – emiatt persze katolikus oldalról sok támadás éri. Egykori anglikán barátai pedig hűtlenséggel vádolják, azok a konvertita katolikusok, akik az ő hatására léptek át a katolikus egyházba, becsapva érzik magukat. Ebben a nehéz helyzetben írja meg a Duke of Norfolknek címzett levelét, bár tudja, hogy ezzel újabb haragot zúdít magára.³² Elismeri, hogy az egyház történelmében voltak méltatlan pápák, voltak, akik téves nézeteket képviseltek, akik hibás kiközösítő határozatokat hoztak, ennek ellenére vallja, hogy ha a kinyilatkoztatás őrzését Isten az egyházra bízta, akkor el kell fogadnia a pápa szolgálatát is ebben az egyházban. „Aki az egyházban hisz, annak hinnie kell a pápának is.” (1864-ben megjelent *Apológiája* nemcsak saját életútjának igazolása, hanem a pápai tévedhetetlenség védelmezése is a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának kihirdetése kapcsán.) Attól kezdve viszont, hogy a zsinat hittételként kimondta a pápai tévedhetetlenséget, Newman engedelmesen tudomásul veszi a dogmát.

³⁰ Idézi JOSEPH CARDINAL RATZINGER: Conscience and the Truth, *Communio* 37 (2010) 531.

³¹ NB 272.

³² GÜNTER BIEMER: *John Henry Newman*, Grünewald, Mainz, 1989, 157skk. A továbbiakban: GB.

Megnyugodva látja, hogy csak a legritkább esetekben fordulhat elő, hogy a pápa *ex cathedra Petri* nyilatkozik. Hozzáteszi azonban, hogy a katolikusoknak minden körülmények között a lelkiismeretükből fakadóan kell engedelmeskedniük. „Különben az egyes katolikusok hogyan dönthettek volna, amikor a pápa mellett ellenpápák is voltak, s mindegyik engedelmisséget követelt magának?”³³ Avery Dulles pedig Newmanre hivatkozva hozzáteszi, hogy egy ilyen dogma kimondásakor annak bele kell illeszkednie az egyház által vallott hit egészébe. „Ahogy az efezusi krisztológia egyoldalúságát ki kellett egészítenie Kalkhedón tanításának, Newman szerint egy jövőendő zsinatnak a hajó kormányát át kell állítania, hogy kiegyensúlyozza a vatikáni zsinat egyensúlytalanságát.”³⁴ Ha félremagyaráznák a tévedhetetlenség tanát, akkor – vallja Newman – „ebben az esetben jönnie kell egy másik Leónak”. Itt Nagy Szent Leó pápára utal, aki „anélkül, hogy megváltoztatta volna az Efezusi zsinat tanítását, kiegészítette azt”.³⁵

Így válik Newman a lelkiismeret egyik legnagyobb teológusává. Az igazságot kereső embert a lelkiismeret fénye – másutt: hangja – vezeti, hogy el ne tévedjen az útján. „A lelkiismeret az az ajándék, amely összeköti a teremtményt Teremtőjével, segít abban is, hogy a természet szépségében meglássák annak Teremtőjét, de eligazít a teológiai igazságok között is.”³⁶ „A külvilágról való első ismereteinket érzékeinkkel szerezzük, az Úristenről a lelkiismeret által tanulunk először. A lelkiismeret mindig ismétlődő tapasztalatai azok, amelyek egy hatalmasabb lény akarátát sejtetik meg velünk, és egyre világosabban meggyőznek egy legfőbb törvényszerző létezéséről.”³⁷ „A lelkiismeret annak követe, aki a természet és a kegyelem fátyla mögött szól hozzánk.”³⁸ Kettős szerepet tölt be. Egyrészt minden istenbizonyításnál erősebb bizonyossággá, jelenvalósággá teszi számunkra Isten létét, másrészt pedig erkölcsi tekintélyként engedelmisséget kíván tőlünk. „Katolikus vagyok Istenbe vetett hitem révén. S ha megkérdéznék, hogy miért hiszek Istenben, akkor azt felelem, azért,

³³ Mindkét mondatot Günter Biemer idézi az *A Letter addressed to the Duke of Norfolk* című iratból. GB 158.

³⁴ AD 95.

³⁵ IAN KER: *Newman on Being a Christian*, HarperCollins, London, 1990, 100.

³⁶ NB 29.

³⁷ SG 25.

³⁸ Idézi Newmant II. János Pál pápa 1990. április 27-én, a Newman halálának 100. évfordulója alkalmával rendezett szimpóziumhoz intézett beszédében. In Paul Bernhard Wodrazka (Hrsg.): *John Henry Newman Oratorianer und Kardinal. Ein grosser Lehrer der Kirche*, Nova&Vetera, Bonn, 2009. 63. A továbbiakban BW. Lásd az 52. jegyzetet is.

mert magamban is hiszek, mert lehetetlennek érzem létezésemben hinni (ebben a tényben pedig eléggé biztos vagyok) anélkül, hogy ne hinnék Annak létezésében, Aki lelkiismeretemben mindent látó és megítélő személyként él.”³⁹ „A lelkiismeret tehát [...] arra szolgál, hogy egy legfőbb Úrnak és Bírónak, egy szent, igaz, hatalmas, mindenható Megtorlónak és Jutalmazónak a képét oltsa a lelkünkbe.”⁴⁰ Mintha Newman szavai köszönnének vissza a *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúcióban: „Az ember a tudata mélyén olyan törvénnyel találkozik, amelyet nem ő szabott meg magának; amelynek engedelmességgel tartozik. E törvény szava mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat. A kellő pillanatban felhangzik a szív mélyén: tedd ezt, óvakodjál attól! Igen, van olyan törvény, amelyet Isten írt az ember szívébe” (GS 16).

Isten egzisztenciális megtapasztalásáról a legszemélyesebb hangon vall Newman. „Istent a szívemben érzem. Az ő jelenlétében érzem magam. Azt mondja nekem: tedd ezt, ne tedd amazt! Mondhatod, hogy ez a parancs pusztán saját természetem törvénye, mint az öröm vagy a szomorúság. Nem, ez egy hozzám szóló személy szavának visszhangja. Semmi sem tud meggyőzni arról, hogy ez végső soron nem egy rajtam kívül álló személytől érkezik. Magában hordozza isteni eredetének bizonyítékát.” Természetem úgy érez iránta, mint személyek iránt. „Ha engedelmeskedem neki, megelégedettséget érzek, ha nem engedelmeskedem, keserűséget, pontosan úgy, mint ha egy kedves barátomnak örömet szerzek, vagy pedig megbántom őt. [...] A szó visszhangja a hang, a hang beszélőt feltételez. Azt a beszélőt, akit szeretek és félek.” Isten szavának visszhangja, amely megerősítést kap az egyház tanításában.⁴¹

A lelkiismeret Isten küldötte, aki egy fátyol mögül szól hozzánk, és helytartója által tanít és igazgat. „A lelkiismeret Krisztus eredeti helytartója, intéseinek prófétája, döntéseinek fejedelme, áldásainak és átkainak papja. Még ha az egyház örök papsága megszűnne is létezni az egyházban, a lelkiismeretben folytatódna a papi principium, és gyakorolná hatalmát.”⁴² Állítását Newman fenntartja a lehetséges visszaélések ellenére is. Tudja, hogy a lelkiismeret szavát el lehet torzítani, sőt némítani. Látja azt is, hogy korának egyik legjellemzőbb vonása, hogy ki-ki a saját ízlése szerint alakítja a lelkiismeretét, állítja össze a

³⁹ AP 311. Utal rá: LUC TERLINDEN: *Conscience*, in Philippe Lefebvre – Colin Mason (eds.): *John Henry Newman Doctor of the Church*, Family Publications, Oxford, 2007, 218. A továbbiakban: ND.

⁴⁰ NB 27.

⁴¹ A *Callista* című regényéből idézi a főszereplőt: AD 50.

⁴² GB 160.

saját egyéni vallását. „Amikor az emberek a lelkiismeret jogaira hivatkoznak, semmiképpen sem a Teremtő jogaira vagy a neki tartozó kötelességekre gondolnak, hanem arra, hogy saját elgondolásuk és ítéletük szerint gondolkodnak, beszélnek, írnak és cselekszenek. Mindenki önmagának az ura, és azt teszi, ami neki tetszik.”⁴³

Ennek a folyamatnak háttérében két, nagyon is eltérő életfelfogás húzódhat meg: a liberális szekularizmus, illetve a szubjektív vallásosság. Ez utóbbról jegyzi meg Joseph Ratzinger: „A lelkiismeret nem önmagához ragaszkodó szubjektivizmus, hanem az engedelmesség útja az objektív igazsághoz. Egész életén át tartó megtérési folyamata végül elvezette Newmant a szubjektív evangéliumi vallásosságból a dogma objektivitására építő kereszténységhez.”⁴⁴

Nem lehet tehát ellentét a lelkiismeret és az egyház között, hiszen az egyház végső soron Isten evangéliumának őrzése és továbbadására van alapítva. „Ha a pápa a szó teljes értelmében ellentmondana a lelkiismeretnek, akkor öngyilkosságot követne el. Kihúzná a talajt a lába alól. Sajátos küldetése abban áll, hogy őrizze és erősítse azt a lángot, amely »minden embert megvilágosít« (Jn1,9).”⁴⁵ A két irányítás tehát nem kerülhet szembe egymással. „A pápaság értelmezése csak akkor helyes, ha egybelátjuk a lelkiismeret primátusával. A pápaság nem áll ellentétben a lelkiismeret primátusával, hanem arra épül és azt garantálja. A modern ember, ha szembeállítja a tekintélyt a szubjektummal, ezt nehezen érti meg.”⁴⁶ Ennek feltétele az egyik oldalon, hogy a lelkiismeret mindig valóban Isten szavát keresse, ne pedig a saját kívánságait, és figyeljen az egyház szavára is. A másik oldalon viszont az egyház végső soron nem taníthat tévedhetetlenség igényével olyat, ami nem egyezik a kinyilatkoztatással, Jézus Krisztus tanításával. Első helyre Newman mégis a lelkiismeretet teszi. Gyakran idézett szava: „Ha felkérnének, hogy egy vacsorán pohárköszöntőt mondjak a pápára, koccintanék a pápa egészségére, de először a lelkiismeretre, és csak utána a pápára.”⁴⁷

Newman ezért is tartja a helyes lelkiismeret legfontosabb kritériumának, hogy a kinyilatkoztatásban megszólaló Istennek engedelmeskedjen, akinek tanítását az egyház őrzi és értelmezi hitelesen. Abszurdnak tartja azt a vádat,

⁴³ JOHN HENRY NEWMAN: *A Letter Adressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*. Idézi Luc Terlinden: i. m., ND 218. Lásd még: AP 287.

⁴⁴ Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. über John Henry Newman, in BW 56.

⁴⁵ Idézi Biemer, in GB 161.

⁴⁶ JOSEPH CARDINAL RATZINGER: Conscience and the Truth, *Communio* 37 (2010) 537.

⁴⁷ GB 162.

hogy a lelkiismeretének helyére az egyház tanítóhivatalát tette.⁴⁸ „Newman ismételtén kimutatta, hogy nem lehetséges ellentét a lelkiismeret és az egyház tévedhetetlensége között” – írja Luc Terlinden. – „Ha az egyház valaha is tagadná, hogy jogunk és kötelességünk az isteni szóra hallgatni, amely a lelkiismeretünkben szól, ezzel saját létalapját ásná alá. Az egyház a lelkiismeret szolgálatában áll, amely gyakran igen törekeny, és támogatásra van szüksége.”⁴⁹ Idézi Newmant: „A lelkiismeret olyan érzékeny és kényes érzék, hogy könnyen eltévedhet, elsötétülhet vagy eltorzulhat; a legcsodálatosabb tanítónk, de a leg-homályosabb is. Ezért az egyház, a pápa, a hierarchia Isten szándéka szerint pótolja ezt a sürgető szükségletet.”

„Igyekezék hinni Isten egyházában. Tegyen különbséget közte és vezetőinek emberi gyarlóságai között. Ne feledje, milyen nehéz a feladatuk s mennyi bírálat éri őket, bármilyen helyesen cselekszenek is. Nem méltán számít-e a mi becsületes, hűséges odaadásunkra? Gondoljunk csak majdnem kétezer éves tapasztalataira: hány kemény, halálos próbán kellett keresztülmennie. Csak nem akarjuk saját, néhány évtizedes tapasztalatainkat többre értékelni? Oly sok nemzedéken át megőrizte számunkra az igaz hitet. Tegyük meg mi is a magunkét, hogy a jövőben is megtarthassa.”

Legrészletesebben talán az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* című művében fejt ki Newman a lelkiismeret szerepét, és veti össze a kinyilatkoztatást tévedhetetlenül őrző egyház tekintélyével. Szinte „a lelkiismeret fenomenológiáját”⁵⁰ foglalják össze a következtetései. Sajátos dialektika ez: „A kinyilatkoztató Isten szól az egyház tévedhetetlen tekintélyével, de ő szól a lelkiismeret szaván keresztül is”. „A vallás benső tanítója bennünk [...] a lelkiismeretünk. A lelkiismeret személyes vezetőnk, és azért használom, mert önmagamot használom: ahogyan képtelen vagyok bárki más értelmével gondolkodni, csak a sajátommal, bárki más tüdejével lélegezni. A lelkiismeret közelebb van hozzám, mint a megismerésnek bármi más eszköze.”⁵¹

⁴⁸ CC 63.

⁴⁹ ND 218.

⁵⁰ MAGNUS STRIET: John Henry Newman und die Moderne. In: Claus Arnold, Bernd Trocholepczy, Knut Wenzel (Hg.): *John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne*. Herder, Freiburg, 2009. 149.

⁵¹ JOHN HENRY NEWMAN: *An Essay in Aid Of A Grammar Of Assent*. The Project Gutenberg EBook. Release Date: October 1, 2010 [Ebook 34022].

A Newman halálának századik évfordulójára rendezett szimpóziumon mondott beszédében II. János Pál pápa beszél arról, hogy a lelkiismeret milyen fontos Newman számára.⁵²

A lelkiismeretre való utalást a *Callista* című regényéből már fentebb idéztük. A második kijelentés még konkrétabb: „A lelkiismeretnek való engedelmesség az Evangéliumnak való engedelmességhez vezet, amely semmi más, mint annak a vallásnak a beteljesítése és tökéletesítése, amelyet már a természetes lelkiismeret is tanít.”⁵³ *Veritatis splendor* című enciklikájában a pápa részletesen ír a lelkiismeret és az egyház kapcsolatáról: „A Tanítóhivatal a keresztény lelkiismeret számára nem idegen igazságot hirdet, hanem olyat, melyet a lelkiismeretnek a hitből eredően már birtokolnia kell. Az egyház mindig és csakis a lelkiismeret szolgálatára cselekszik, segítvén, hogy ne sodródjék ide-oda a téves emberi tanítások szeleitől.”⁵⁴

Érthető, hogy ezektől az évektől kezdve elsősorban az egyház mibenléte, lényege izgatja Newmant. Két meglátása csak évtizedekkel később érett be a katolikus teológiában. Az egyik: bár az egyház elsősorban látható intézményként, sőt világi hatalomként jelent meg a társadalomban és a politikában, Newman „Krisztus misztikus testének”, „a Szentlélek lakóhelyének” tekinti. „A látható egyházban fejlődik és érkei fokozatosan a láthatatlan egyház.”⁵⁵ Az egyházatyák tanulmányozásából szűri le, hogy az egyház elsődlegesen azok közössége, akik megkapták a Szentlelket a keresztségben. Bár „látható test”, mégis láthatatlan kegyelmeket hordoz, mivel „a Szentlélek különleges lakóhelye”, „Krisztus misztikus teste – amelyet a Szentlélek éltet. Newman az egyházat nem intézményes, hanem szentségi oldalról közelíti meg, az egyház nem más, mint Krisztus „misztikus teste és jegyese, a Szentlélek szentélye és eszköze”.⁵⁶ „A Közvetítő jött és ismét eltávozott; de hátrahagyta [...] misztikus testét, az egyházat, és a hozzá való csatlakozás a világ üdvössége.”⁵⁷

Megfogalmazza azt a sajátos paradoxont, amely az utóbbi évtizedekben oly fájdalmas konfliktusokat hozott: az egyház egyszerre szent és bűnös. „Az egy-

⁵² http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900427_card-newman.html. [online: 2019. február 27.]

⁵³ Newman egyik beszédéből idézi BW 67.

⁵⁴ II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Veritatis splendor*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 64.

⁵⁵ NB 267skk.

⁵⁶ IAN KER: Newman on the consensus fidelium as „The voice of the infallible Church”, in Terrence Merrigan & Ian Ker (eds.): *Newman and the Word*, Peeters Press, Louvain, 2000. 70skk. A továbbiakban MK.

⁵⁷ NB 325.

háza az Ő testének mondjuk; ami látható földi létező az Ő anyagból való teste volt, az az egyház most. [...] Az Ő húsból való teste ment volt minden bűntől, az egyház pedig egy tagjában sem szeplőtelen.”⁵⁸ Akik pedig felróják az egyháznak, hogy „nem tudja a maga kebelében a bűnt és istentelenséget kiirtani, azoknak azt válaszolhatjuk, hogy nemcsak nem is kötelezte magát erre, hanem óvta követőit a reménykedéstől, hogy ezt megteszi.”⁵⁹

A másik: az egyház tévedhetetlenségének része a hívők hitérzéke is. „Ezt a kiváltságos tulajdonságát akkor nyilvánítja ki az egész népben meglévő természetfölötti hitérzék birtokában, amikor – »kezdvé a püspököktől a legjelentékenyebb világi hívőkhöz« – kifejezi általános egyetértését hit és erkölcs dolgaiban” (LG 12). „A hívők testülete egyik tanúsítója a kinyilatkoztatott tan hagyományának, [...] egyetértésük az egész kereszténységben a tévedhetetlen egyház hangja.” Newman ezt passzív tévedhetetlenségnek nevezi, szemben a pápa és a püspökök aktív tévedhetetlenségével.⁶⁰

THEÓSZISZ / BENSŐ ÉNJÉNEK ÁTALAKULÁSA

Newman mint teológus két szempontból is eltér a teológus klasszikus ideáljától. Nem tudományos vagy filozófus kutató, aki a maga tudományterületén új felfedezésekhez jut el, nem is rendszerező, új hipotéziseket felállító elme. Nem objektív igazságokat kutat és rendszerez: az igazság az ő számára – személy, a Teremtő Isten végtelen misztériuma, akihez a legszemélyesebb odaadással közelít. Első megtérésének radikalizmusa végigkísérte életét: „két létező van, Isten és én”. Mivel – a Teremtő és a teremtmény közti végtelen különbség ellenére – mindketten személyek, az istenkeresés útja személyiségének teljes odaadását kívánja. Hogy élete folyamán hogyan módosult egyre személyesebbé váló, egyre teljesebb egyesülése Istennel, azt bíborosi jelmondata fejezi ki a legjobban: „*Cor ad cor loquitur*”. „Önmagunkat nem tudjuk vezetni. Isten kinyilatkoztatott szava a legfőbb életszabályunk – egyéb okok mellett ezért oly alapvető kegyelem a hit. Mert a hit az irányt adó erő, amely Krisztus utasításait átveszi és a szívhez alkalmazza.”⁶¹ „A vallásos ember a szívére hallgatva cselekszik, s

⁵⁸ NB 333.

⁵⁹ NB 217.

⁶⁰ IAN KER: *Newman on the consensus fidelium as "The voice of the infallible Church"*, in MK 67skk.

⁶¹ NB 451.

gondolatai erőltetés nélkül nyugszanak meg Istenében és Üdvözítőjében.”⁶² „Átadjuk szívünket Krisztusnak, és engedelmeskedünk Istennek.”⁶³ „Mindent a szívünkől kell tennünk, mintha az Úrnak tennénk és nem embereknek, tevékenyeknek és mégis szemlélődőknek kell lennünk.” „Ennek az átalakulásnak a szívünkben kell kezdődnie, az isteni igazság ragyogásának a szívünkől kell kisugározni mindenre, amik vagyunk és amit teszünk.”⁶⁴

Félretéve a Titok iránt kötelező tapintatot, ha az aszkétika-misztika megszokott sémáit próbáljuk ráerőltetni Newman Istennel egyesülő belső útjára, látnunk kell, hogy az ismert három fokozat nem választható el egymástól. A lélek a megvilágosodás állapotában lehet, sőt az egyesülés boldogságát élvezheti, közben mindig – vagy talán egyre inkább – érzi saját bűnösségét, méltatlanságát. „Kövesd belső világosságodat nehézségek közepette is.”⁶⁵ Az út azonban nemcsak küszködés, sóvárgás, hanem Istenben megnyugvó szeretet, gyönyörködés benne, részesedés Isten szeretetéből. A teljes önátadás imája ez:

„Tégy azzá, amivé akarsz. Nem kötök ki feltételeket, nem kívánom előre tudni, mi a célod velem, az akarok lenni, amivé Te akarsz tenni, és egészen az, amivé tenni akarsz. Neked adom magam, bárhová vezess. Követni akarlak a homályban, csak azt könyörgöm Tőled, adj erőt megpróbáltatásom mértéke szerint. Kutass át a Te magad ragyogó világosságával minden sötét rejteket és vezess az örökkévalóság útjára.”⁶⁶ „Az örök szeretet az összes dolgok köteléke égen és földön, a szeretet az, amiben az Atya és a Fiú egy a Lélek egységében, ami által az összes szentek egyek Istennel, ami által az egyház egy a földön.”⁶⁷

Aki már a földön egészen Istenben él, fokról fokra belé átalakulva, az nem vonulhat el a világtól: ez a szeretet kisugárzik a többi emberre is. „Olyan elszántan szeretni testvéreinket, amely semmi akadálytól sem hagyja legyőzteni magát, [...] fáradoznunk Isten ügyében remény ellenére és szenvedések közepette, egész szellemünket Krisztus törvényének foglyává tenni, mindig és mindig tovább haladva a tökéletesség felé”.⁶⁸ „Barátaink szeretetével kell kezdenünk s

⁶² NB 441.

⁶³ NB 263.

⁶⁴ NB 370.

⁶⁵ NB 87.

⁶⁶ NB 445.

⁶⁷ NB 123.

⁶⁸ NB 377.

szeretetünk körét fokozatosan bővítenünk, míg minden keresztényt és azután minden embert elér. A szeretet állandó magatartás, és csak tényleges gyakorlás révén érhető el.”⁶⁹

A *Lumen fidei* enciklika – Benedek és Ferenc pápa „közös” alkotása – hasonló gondolatmenetet követ. „A szeretetünk világosságot hoz magával, segít meg-
látni a szeretet útját az odaadás teljessége felé. E körforgásban a hit világossága megvilágítja minden emberi kapcsolatunkat, amelyeket Krisztus szeretetével és gyengédségével egységben lehet megélni.”⁷⁰ A szeretet világossága a hité is, a hit világossága pedig egyesül a szeretet igazságával.

Newman ezt a kettős világosságot kereste egész életén át, s így jutott el „árnyak és képek között az Igazság ragyogásához”, és lett – VI. Pál pápa szavával – „fényesen ragyogó világítótoronnyá” a modern világ bizonytalanságai között.

⁶⁹ NB 500.

⁷⁰ FERENC PÁPA: *Lumen fidei*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 32–34. Az enciklika később név szerint is hivatkozik Newmanre.

Az ember a lét vonzásában és Isten hívásában Költői tapasztalat filozófiai kifejtéssel teológiai horizontban

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

Abstract

Poetry is an important source of human self-knowledge and a rich resource for philosophical inquiry. The first part of the article interprets the powerful symbolic thought of a short poem with the help of concepts, such as, consciousness, illumination, world, substance, existence, being. What comes to the fore is a defining feature of human existence one may term “non-object-orientedness”, a relationship transcending the subject–object division. Could one draw a parallel between such existence and the biblical notion of human likeness to God? The second part of the article addresses this question.

Keywords: *consciousness, substance, human existence, likeness to God, Trinity, person.*

Kulcsszavak: *tudat, szubsztancia, egzisztencia, istenhasonlóság, Szentháromság, személy.*

Vonzások közt, de hívás nélkül
elég lehet az égbolt talán,
de nem annak a nyomorútnak,
ki lát és hall, vagy éppen megvakúlva
hideggel, hővel, méterekkel küszködik.

Mert hogyan is lehetnék előbb
a teljes égboltnál, ha nem
a hidegért, a hőért, és a
megalázó méterekért.¹

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ filozófus, teológus, a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi docense; cslgaspar@gmail.com

A filozófiai antropológia immár hosszú történelemre tekinthet vissza. Az ember mindig is gondolkodott önmagáról, de nem mindig a klasszikus filozófiai reflexió módján, hanem a vallás keretében vagy – kivált a nyugati kultúrában – a művészet közegében. Az itt olvasható gondolatok együttesen mozognak mindhárom területen. Szerzőjük úgy véli, akkor nyerhetünk teljesebb és szervezettebb képet az emberről, ha a teológiai kijelentést átszűrjük a filozófiai reflexión, melyet ugyanakkor a teológia horizontjába állítunk, és mindkettőt megvilágítjuk a művészet tapasztalatával, így téve érzékletessé és szemléletessé az emberre irányuló összetett filozófiai-teológiai gondolkodás amúgy sokszor elvontnak tetsző állításait. – Kezdjük is a művészettel!

I. VERS ÉS OLVASÓJA

A modern költészet nem *csak* költészet, a modern alanyi vers nem *csak* vers, hanem – mintegy átvéve a visszaszorulóban lévő filozófia szerepét – az emberi létezés kifejezése és kifejeződése, öneszmélése, olyan szellemi megnyilvánulás, amelyben az ember egyrészt kimond valamit, ami léte alapjában érinti, másrészt önmagát mondja ki, s ezzel önmagára ébred. A költemény tehát *cselekvés*, mégpedig az ember visszaható cselekvése. Nem világleírást ad, hanem az embert pozicionálja a világhoz, léthez való viszonyában. – Hogyan történik ez a *Pascal* címet viselő Pilinszky-versben? Hová helyezi az embert? Egyáltalán: mit tesz vele?

A leghitványabb féreg kimúlása
ugyanaz, mint a napfölkelte.²

A textus verbális szintjén két dolog, a féreg kimúlása és a napfölkelte közötti ekvivalenciát állítja, de nem ez az állítás a vers jelentése, hanem az, hogy e két egymástól roppant távolságra eső realitás *lényegében* azonos.

Az embert szíven üti ez az egyenértékűség, amely valójában minden érték kioltása. Mert a gondosan megválasztott két realitás – a féreg és a napfölkelte – a mikro és a makro, az éji és a nappali valóságot jeleníti meg, vagyis költői

¹ Pilinszky János: Vonzások közt, in PILINSZKY JÁNOS: *Összes versei*, Magvető, Budapest, 2016, 118.

² Pilinszky János: Pascal, in PILINSZKY JÁNOS: *Összes versei*, Magvető, Budapest, 2016, 154.

univerzumként a létteljességet. Ebben a létteljességben áll az ember, aki a két végpont közötti egyenlőséget mint vele szembeni néma és részvétlen közömösséget éli meg, és fájdalmát az egyszerű kijelentő mondat hűvös szenvtelen-ségébe rejti. Ha a féreg kimúlása – a negatívum, a pusztulás képe – ugyanaz, mint a napfölkelte – a születés, a pozitivitás szimbóluma –, akkor az egyik jelentése azonos a másikéval: a pusztulásból élet, az életből pusztulás lesz, egymásból fakadnak és egymást szüntetik meg. Egymásból táplálkoznak, tehát egymást falják föl. Összeérve kioltják egymást. Amit az egyik mond, azt a másik tagadja, nincs győztes kijelentés, és valójában nem történik, nincs semmi. Ez megrendíti az embert, aki lénye legmélyén jelentésre, jelenlétre vágyik³, de már nem is kiált, csak annyi ereje van, hogy tompán maga elé ejti a szavakat: „A leghitványabb féreg kimúlása / ugyanaz, mint a napfölkelte.”⁴

A vers nem egy különös, meglepő tény leírása, hanem értékelő kijelentés. Értékazonosságot állapít meg két, egymástól igen távolinak tűnő esemény, egy biológiai történet és egy fizikai folyamat között. Az egyetlen állítás szikáran felhangzik, majd hirtelen elhallgat, csak csönd szívároga belőle. A vers megtette a magáét. Mint valami *koan*, egyetlen harangütésként megkondult, hogy visszhangot verjen az olvasóban. A folytatás őbenne van. Pontosabban ő a folytatás. Ez jellegzetes tulajdonsága a modern költészetnek: szinte munkára fogja az embert, neki kell kifejtetni és befejezni a verset; nem helyezkedhet korábbi korok eposzt, elbeszélő költeményt vagy éppen tájleírást hallgató-olvasó emberének kényelmes pozíciójába. Varázsigeeként működik; nem leír egy tényállást, hanem performatív aktust hajt végre: a kijelentés révén megcselekszik, illetve előidéz valamit. A Pilinszky-vers egyetlen kijelentésmozdulattal belelök egy bizonyos helyzetbe, amelyben a vers született. Nem igazít el, hanem csak beleránt abba

³ „Nem a szív: a lét lett istentelen”, mondja Illyés Gyula (Esti dal).

⁴ A vers éppen nyitottsága folytán többféle értelmezést megenged; a dolgozatban olvasható változat csak az egyik lehetséges verzió. Nem csupán tőle eltérő, hanem egyenesen vele ellentétes értelmezés is lehetséges, mely szerint a vers éppenséggel az élet győzelme a halál fölött. A sorrend kétségtelenül támogatja ezt az értelmezést, hiszen a negatív képre következik a pozitív. Ekkor a napfölkelte jelentése már szimbolikus ereje folytán is felemeli és magába oldja a pusztulást. A vers teológiai megközelítése is erősíthetné ezt az értelmezést. Eszerint a feltámadás teológiai előzete – nem csupán kronológiai előzménye, hanem egyben misztikus előfeltétele – a halál. A féreg a halál negatív, taszító jellegét jeleníti meg, mellyel szemben a feltámadást jelző napszimbolika a tiszta, fenséges és ünnepélyes győzelem. A vers ezzel együtt is érzékelhető sötét tónusa a keresztény hit tagadhatatlanul megnyilvánuló sötét árnyalatát adja vissza. A sötét szín abból fakad, hogy mindkettő a mélyből indul (a versben a „féreg”, a teológiában a „bűn” ez a mélység), és a sötétséget és a világosságot, a mélységet és a magasságot kapcsolja össze az utóbbi végérvényességével.

a gondolatba, ami a költőt érte: „A leghitványabb féreg kimúlása / ugyanaz, mint a napfölkelte.” Aki óvatlanul elolvassa, az hirtelen ennek a gondolatnak a különös terében találja magát, és nem könnyen szabadul.

2. TUDAT ÉS MEGVILÁGOSODÁS

A modern vers az ember *tudatára* hat, a tudatát változtatja meg. Eredménye: *megvilágosodás*. Aki olvassa és hallgat rá, aki hagyja, hogy megtörténjék vele a vers, az megvilágosodik. A költemény perperspektívájába lépve és tekintetét követve nem valami új dolgot vesz észre a világban, hanem felismer valamit a világról, és ez a felismerés megváltoztatja azt a módot, ahogyan ezután a világban létezik, illetve ahogyan hagyja a világot létezni.⁵

A vers hatásként érvényesül, s ekként cselekvést, mozgást vált ki, változást okoz az olvasóban, akit jelentése megszólít, akire vonatkozik, akire lényegileg tartozik, és akit létében megmozdít, megrendít. A gondolat a tudatra hat. A tudatra irányuló hatás az ember egészét átfogja, ezért a legintenzívebb hatás és a legsúlyosabb cselekvés. Aki megváltoztatja a maga vagy egy másik ember tudatát, az átfogó cselekvést hajt végre, melynek eredménye a megváltozott tudat alanyának minden tetteire kihat. Egész világot mozdít meg, egy új világot épít, hiszen a tudathoz világ tartozik, a megváltozott tudathoz megváltozott világ. Pilinszky János verse a tudat megváltoztatásának csupán az első mozzanatát teszi meg. Az olvasót beleállítja egy szemléletbe, és magára hagyja, hogy immár ő maga alakítsa ki, építse föl azt az új tudatot, amely tudván tud a vers által megállapított ekvivalenciáról, és annak eredményeként a lét közömböségéről.

A tudat elsőslegesen nem tartalom, hanem valamely tartalmi tudás, információ birtoklásának a módja, a tudott tartalom elemei összességének egyetlen egységes integráns egészé szerveződése. A tudás mennyiség, a tudat minőség, a tudástartalom szervezősége, integritásának foka. Ez nem egy újabb tartalmi elem, hanem a tudásra vonatkozó tudás (con-scientia). Az antik ember tudásának tartalma vélhetően jóval kevesebb volt, mint egy mai átlagos középiskolásé, azaz kevesebbet tudott, de tudata a kor keleti és európai kultúrájának tanúsága

⁵ A filozófiával kapcsolatban mondja Wittgenstein: „Aki ma filozófiát tanít, az enni ad valakinek, mégpedig nem azért, hogy ezt az edelt megszeresse, hanem hogy megváltoztassa az ízlését.” LUDWIG WITTGENSTEIN: *Észrevételek*, Atlantisz, Budapest, 1995, 30. (Ford. Kertész Imre)

szerint átfogta léte teljességét, és a születéstől a halálig stabilizálta életét, bármennyire nehéz volt is az a technikai tudás szűkössége miatt.⁶ Teljesítette azt, ami a tudat feladata: biztosítani az ember teljes létének integritását, elhelyezve és stabilitást nyújtva számára léte *egészsében*. A tudat munkája sokrétű, feladata egyebek között élesztetni, kelesztetni és élhető egzisztenciává gyúrni az ember szerteágazó tudásának nap mint nap gyarapodó mennyiségét. Ez a vallás esetében a legnyilvánvalóbb: a vallási tudás (pl. az üdvösségtörténeti eseményekre vonatkozó információk) feladata nem ismeretek közlése titokzatos erők világi működéséről vagy a transzcendencia belső világáról (pl. angyali rendekről), hanem a vallási tudat kialakítása: az ember pozicionálása *coram deo*, Istenre hangolni a létezésben.

A mennyiség mértéke tehát közömbös, hiába tud valaki rengeteget, ha nem képes egységes tudatba fogni, a sok tudás mit sem használ neki. Hérakleitossal fogalmazva: „A sokféle tudás, nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek.”⁷ Mire megy a modern ember a rengeteg tudásával? Talán már nem is képes a minden irányból feléje zuhogó információból, tudáselemből konzisztens tudást kialakítani, még kevésbé *tudatot*.

A »megvilágosodás« nem a tudat tartalmi megváltozását jelenti, hanem az ember eredendő léthelyzetének tudatossá válását. Ébredést. Aki megvilágosodott, jottányit sem változtatott a világban elfoglalt helyén (még kevésbé magán a világon!), hanem éppenséggel rájött, hogy hol is állt a világban eddig is, hová helyeződött, mégpedig szükségképpen.⁸ A megvilágosodás nem új információ,

⁶ Bár a technika fejletlenségére, vagyis az élet fizikai nehézségére utaló megfogalmazás jellegzetesen a modern technika kényelmét élvező ember visszatekintő értékelése. A korabeli ember mit sem sejtve egy később elkövetkező „technikai aranykorról”, életét alkalmasint egyszerű adottságnak tekintette, melyben az arány tekintetében bizonyára éppúgy volt felemelő és nehéz, örömet adó és tragikus, mint manapság. A modern élet körül gondoskodó technika jottányit sem változtat az élet alapadottságán, hanem csak elfedi a kényelmet szolgáló eszközök illúziójával. Az élet drámai mintázata változatlan: élünk és meghalunk.

⁷ HÉRAKLEITOS: *Múzsái vagy a természetről*, Helikon, Budapest, 1983, LI., 30–31. (Ford. Kerényi Károly)

⁸ Egy bizonyos, archaikusnak mondható metafizikai szemlélet szerint a „van” világában szükségszerűség nyilvánul meg, mitikus megfogalmazással a világ összes dolga a *Szükség-szerűség* uralma alá tartozik. Az ember nemcsak érzékeli és észleli, hanem a tudatára ébred ennek, tudomásul veszi és megérti a „van”-ban megnyilvánuló szükségszerűséget, és önmagára is vonatkoztatja: azt a léthelyzetet, amibe beleszületett, s amelyben ténylegesen van, egyfajta szükségszerűségnek tekinti, és ekként fogadja el mint *sorsot*. Csak a modern nyugati ember kezd lázadni, és új metafizikát vallani, amely szerint a „van” nem szükségszerű,

hanem valamely esetleges új információ által a tudatban beállt kataklizma, mely felrázza és önmagára ébreszti, alanyát pedig létében újrapozicionálja. Eredményeként nem az ember világban elfoglalt helye, hanem a *helyzete* változik meg, a világgal szembeni viszonya – és persze ennek következményeként és a megvilágosodás mértékében megváltozik a világa is. A megvilágosodott ember világa más, mint a világba zuhant bukott emberé.⁹

3. EMBER A VILÁGBAN – VILÁG AZ EMBERBEN

„Ma már nem jelenthetjük ki egykönnyen, hogy egy egyenes járású, tüzet használó, és kőből szakócat készítő élőlény már ember. Csak akkor ember, ha gondolkodva, nyelvileg és szabadon szembeállítja magával és kérdésessé teszi a világnak és egzisztenciájának *egészét*, még ha tanácstalanul elnémul is ettől az egyetlen és totális kérdéstől. Így hát az is elképzelhető talán, hogy valamilyen kollektív halállal elpusztul az emberiség, miközben technikai-rationális lényként biológiaiilag továbbra is fennmarad, és hallatlanul leleményes állatok természetállamává változik át.”¹⁰

A továbbiakban elhagyjuk a költemény szövegét és jelentését, működését és hatását, és egy valódi filozófiai, mert transzcendentális kérdés nyomába indulunk: mi a Pilinszky-vers megfogalmazásának *lehetőségi feltétele*, mi jellemzi annak az embernek az ontológiai szituációját, aki efféle összehasonlítást tud tenni; másképpen fogalmazva: a létnek melyik pontjáról látszik és állítható kapcsolatba a költői kijelentésben szereplő két jelenség. A vers ugyanis mindezekelőtt megjelöli az ember pozícióját a világban: az ember a létezésnek azon a pontján áll, ahonnan ilyen mondást lehet megfogalmazni, amely egyetlen páros szimbólumba fogja a két létező segítségével megjelenített létet. A kérdés

hanem esetleges, az ember pedig, aki ezt az esetlegességet felismeri és e felismerés által tudatára ébred, bírálón, értékelőn áll szemben a „van” világával, sőt, saját elgondolása szerinti világ megalkotásába fog, ha másként nem, a „van” értelmezésének módján, olyan nietzscheánus hevülettel, amely nyom nélkül felszív minden tárgyi létet, és az értelmezett valóságot állítja a helyébe.

⁹ A boldogtalan ember világa más, mint a boldog emberé, mondja Wittgenstein.

¹⁰ KARL RAHNER: *A hit alapjai*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 65. (Ford. Endreffy Zoltán) Vö. MARTIN HEIDEGGER: »...költőien lakozik az ember...« *Válogatott írások*, T-Twins – Pompeji, Budapest, Szeged, 1994, 48-49.

tehát ez: hol kell állnia az embernek, hogy a versben megfogalmazott megállapítást tehesen, honnan lehet látni azt, amit a vers állít? Elvégre nem két dolgot hasonlít össze a tér valamely pontján állva, ahonnan mindkét dolog látható. Nem a két dolog tárgyi realitását látja és hasonlítja össze, hanem *létezésük* egy-egy döntő mozzanatát. Mert mit is állít valójában? Két természeti folyamat azonosságát? Természettudományi megállapítást tesz? Egyáltalán a Napról és a féregről beszél, mint valami természetkutató? Nyilvánvalóan nem, hanem az *elmúlásról és a születésről (feltámadásról?)*. Ez nem azonos a biológiai halállal, illetve születéssel, ami az életfolyamatok természetes mozzanata. Az elmúlás/születés (feltámadás?) nem természeti folyamat, hanem *létesemény*, olyan ontológiai jelentőségű esemény, amely legbelülről mozgatja a létezőt; nem külső hatásként éri, hanem létezése alapján határozza meg. Ami a létezést mint létezést alapján határozza meg, az már nem természet, nem fizika, az már *meta-fizika*; nem a létező tudományosan leírható működése, hanem a lét titokzatos eseménye, *ontológia*.

A vers létezőkről beszél, de a *létről* szól. Létezőket az állat is lát, de a lét látásához, észleléséhez nem szem kell, hanem átlépés egy olyan síkra, ahonnan a létezőknek nemcsak a tárgyi-dologi, természetes-fizikai állaga látszik, hanem a léte is, vagyis az, hogy *egyáltalán* vannak. Ennek a látásnak a síkja a *gondolkodás*, orgánuma az ész. Az ember ezen a megemelt síkon állva látja – gondolja – a létezőknek az ontológiai sajátosságát, a létét, jóllehet csak a létezők létén keresztül látja, és csak a létezők közvetítésével tud beszélni róla. Az ember – a látvány észlelője és megfogalmazója – ontológiai lény, aki nemcsak létezik, hanem tud saját létéről és ezen keresztül a létről. Az a pont tehát, ahonnan a verset meg lehet fogalmazni, ahonnan az ember elé tárul a versben megfogalmazott látvány – a lét látványa, ezúttal az elmúlás/születés/feltámadás léteseményének formájában –, nem a létezőkkel egy síkban helyezkedik el, hanem „fölötte”, metaszinten. És az ember mindig ennek a síknak valamely pontján van, akkor is, ha éppen az erdőben sétál, sorban áll a pénztárnál, vagy a vonaton ülve álmosan kibámul az ablakon. Perspektívájának ezt a gyújtópontját mindenhová magával viszi, mert ez a gyújtópont ő maga, hagyományos filozófiai fogalommal az ész, az értelem, a szellem.

Nem a világban vagyunk benne, mint az erdő a természetben. Ugyanakkor mégiscsak benne vagyunk a világban, de nem úgy, mint a szarvas az erdőben, hanem egyszersmind eloldva a világtól. Benne vagyunk a világban, mert testiségünk folytán mindig a világnak és a világban reális létezésnek bizonyos pontján vagyunk; és nem vagyunk benne a világban, mert nem vagyunk oda-szögezve reális tárgyi létezésünk természeti adottságaihoz, történeti-társadalmi

koordinátáihoz, hanem *viszonyban* vagyunk mindezzel: megismerjük, értékeljük, elfogadjuk vagy elutasítjuk, módosítjuk, alakítjuk formáljuk, magunk készítette újat állítunk a helyébe. Ezek az aktusok képezik a viszonyulást, és ezen aktusok által létrejövő viszonyban létezünk. Aki viszonyul, az a viszonyt alkotó két pólus *között* létezik.

Éppen e sajátos rögzíthetlenségben, borúsabb kifejezéssel hontalanságban rejlik a művészet szabad lehetősége és kötelező komolysága. A vándorlásra szorított ember otthont, biztonságot, életteret, -formát, -módot keres, amelybe beöltözhöz, beköltözhöz, ahol letelepedhet, amit belakhat, ahonnan szemlélődhet, ahol egyszerű szóval: valóságosan és emberi módra létezhet. Beköltözik a tudományba, és tudós lesz, beköltözik a mesterségbe, és ács lesz, beköltözik a hivatásba, és tanár lesz, és beköltözik a művészetbe, és művész lesz. Persze ezek egyben tevékenységek, melyeket a görög *techné* módján *csinálni* kell. Mindazonáltal nem ez a lényegük, hanem az, amiért az ember csinálja őket: hogy bennük létezzék, az általuk megnyitott egzisztenciális módban éljen. A csalogány énekel, de éneke pusztán biológiai ösztön, a csalogány egyik biológiai életmegnyilvánulása. A csalogány énekesmadár, de nem énekes. Az ember is énekel, de az ember énekes lesz. Ez azt jelenti, hogy egzisztenciát nyer az énekléstől. Számára az éneklés a középpont, és életének minden egyéb mozzanata köréje szerveződik, azt szolgálja és attól nyer értelmet. Az énekes beköltözik az éneklésbe, amely nem tevékenység (persze az is, nem is könnyű, és rengeteg gyakorlást igényel), hanem egzisztencia, létforma, amelyben az ember él. Valóságosan és szenvedélyesen. A szenvedély – sajátosan emberi képesség. Az állat nem szenvedélyes, nem fűti belülről semmi, nem veti bele magát, egész lényét valamely tevékenységbe, hiszen nem is rendelkezik magával. Az oroszlan nem szenvedélyesen vadászik, még csak nem is ügyesen vagy kitartóan, mert ezek is emberi fogalmak. Az oroszlan nem ügyes és kitartó, hanem *oroszlan*: az oroszlanság meghatározott testi működést jelent, genetikailag szabályozott mozgást, mely céljának eléréséig tart – ez a *vadászat à la oroszlan*. Nincs benne ügyesség, mert nem tudja másképpen csinálni, csak ahogyan oroszlan. Mert oroszlan és semmi más. Létében nincsenek üres egzisztencia- (temporálisan fogalmazva: idő-)terek, amiket valami általa kitalált, választott tevékenységgel lehetne-kellene kitölteni, szabadon és találékonyan; élete a biológiai rendezettség folyamatainak állandóságában zajlik mindaddig, amíg a testi működés tart.¹¹

¹¹ JOSE ORTEGA Y GASSET: *Elmélkedés a vadásatról*, Európa, Budapest, 2002, 7–11. (Ford. Csejtej Dezső)

Az „oroszlán” kifejezés itt nem főnév, hanem *ige*, meghatározott létezési forma, amely bizonyos cselekvésekben és működésben nyilvánul meg. Arra a kérdésre, hogy mit csinál az oroszlán, az a válasz, hogy *oroszlán* (mint *ige*).¹² Egyedül az ember az, aki *csinál valamit*, ami tőle különbözik abban az értelemben, hogy nem lényegének szükségszerű működése (mint az oroszlán esetében a vadászat), hanem szabad alkotás. Például – hogy a biológiai dimenzióhoz közel maradjunk – házat épít, holott biológiai értelemben sok más lényhez hasonlóan a nyers természetben is élhetne. Az állat vackától, odújától, fészektől eltérően a ház nem az ember mint biológiai élőlény életműködéséből fakad, hanem szabad, személyes alkotás: különböző stílust követ, díszítések ékesítik, belsőleg változatosan tagolt, és gondosan válogatott bútorzat tölti meg, míg a madárfészek merőben funkcionális, pusztán a madár biológiai életének egyik külső eleme, voltaképpen testi szerve. Az ember lakhelye a biológiai szint felől megfogalmazva *kultúrába öltöztetett biológia*, ahol az „öltözet” önállósulva saját belső célját követi, a hatékonyság diktátuma alatt álló biológiai *szükségletlogikától* merőben különböző *esztétikalogikát*, mely a *szép* hívására hallgat. Ez azután esztétikai-művészi egzisztenciát kínál a házkészítő ember számára, hogy ne csak a házban lakják testileg, hanem az esztétikumban is szellemileg. A házepítő emberből kőműves- és ácsmester, építész és lakberendező lesz, akinek ez a *személyes élete*. Valami *külsőt csinál*, ami tárgyként önállósul (mint ház, bútor, dísz stb.), de a csinálás a bensőjét építi fel, egzisztenciájává válik.

Az vagy, amit csinálsz. Az ember cselekvő lény, cselekvése alakítja egzisztenciáját, és egzisztenciája sűrűsödik fokozatosan személylété.¹³ Az emberi szubjektum nem valami monász, zárt és gyémántkemény szubsztancia, amely tartalmazza létezése megnyilvánulásának, aktivitásának, folyamatának minden mozzanatát; ez a merőben biológiai lény, a növény és az állat. Az emberi szubsztancia csupán képességek tárháza, és csak az egyén aktív életének folyamatában képződik egyedivé, egészen a személyességig. Mivel nincs az ember principiális lényegében mintegy gének módjára eleve és biológiai mintázattal beleírva a teljes életciklusa, ezért az ember *homo viator*: vándorolva egész életében keresi azt a cselekvés-egészt (hivatást), amellyel azonosulhat, és amely önzonosságot, valódi személyes arcot adhat neki. Az ember nyugtalan, sokat

¹² Vö. *operatio est virtus formae substantialis; actus est realisatio naturae entis*. (Értelemszerűen: a létező a lényegét adó belső formájának [forma szubsztantialis] erejéből működik; aktusai révén a természetét valósítja meg).

¹³ Vö. Gáspár Csaba László: Az ikonról és a képről. Teológiai-filozófiai vázlat, in OLAY CSABA (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika*, L'Harmattan, Budapest, 2010, 199. skk.

és sokáig keresgél, válogat, váltogat és változtat, és meglehet, soha nem találja meg „önmagát”.

Amit az ember csinál, az egyrészt az egzisztenciájává lesz, másrészt az egzisztenciája nyilvánul meg benne. Ez a kölcsönös előzetes feltételezettség teszi dialektikus létezmódját. Ehhez persze olyan cselekvési lehetőségek kellenek, amelyek egzisztenciatermők, emberi egzisztenciává érlelődhetnek. Az elidegenítő gyári munka nem ilyen, elidegenedést eredményez. Csak a *hívás* ilyen.

4. TÁRGYIATLAN LÉT¹⁴

A nyugati kultúra embere akarata legmélyén egyet akar: *lenni*. Teljesen és végtelenül lenni.¹⁵ A teljes lét nem szorul külsőre,¹⁶ önmaga háborítatlan és hiánytalan élvezete. Az emberi kultúrában ennek az akaratnak számos megnyilvánulása van, elsősorban a keresztény vallás, de idetartozik a művészet és bizonyos mélyebb vonásaiban a tudomány és a technika. A filozófia reflektál erre az antropológiai inklinációra, és a filozófus egyéni habitusától függően üdvözli vagy üldözi (pl. Gabriel Marcell, illetve Arthur Schopenhauer).

A lét első és utolsó, végső és teljes értelme az, hogy van. Nem eszközként, nem valamire valóként, hanem önmagában. Minden létezőnek ugyanez a lét adatik, de mindegyiknek csak bizonyos mértékben. A létező létének mértéke a szubsztancia. Ez a lét lehatárolása: tárgyi lét. Mármost ha igaz az iménti állításunk, mely szerint akarata legmélyén az ember határtalan létre törekszik – és határtalanságon nem végtelen időbeni fennmaradást értünk, amely akár a pokol is lehet –, akkor ez azt jelenti, hogy az ember *végső soron nem*

¹⁴ A „tárgyiatlan” kifejezés általam szándékolt értelme a „tárgyi” kifejezésből vezetendő le, melynek jelentése „tárggyal kapcsolatos”, „tárgyra vonatkozó”. A „tárgyiatlan” arra utal, hogy adott esetben nem áll fenn vagy nem lényeges bármiféle tárgyi vonatkozás. A tárgyiatlan lét olyan viszonyuló lét, amely ugyan pólusok között áll fenn, de a pólusok a viszony intenzitásánál fogva már nem játszanak tárgyi szerepet. Önálló saját – azaz tárgyilag, fogalmilag megragadható – létük a viszonyulás kiépülésének folyamatában teljesen beemelődött a relációba, és immár abból nyerik valóságukat, nem pedig a szembeállítás, találkozás, birtoklás és a reláció felépítéséhez szükséges tárgyi realitásukban léteznek. Megközelítő humán tapasztalati példa a barátság és a szeretet.

¹⁵ Vö. Maurice Blondel megkülönböztetését, mely szerint az „akart akarat” (*volonté voulue*) mindig kevesebb, mint az „akará akarat” (*volonté voulante*), és ez utóbbi a végtelenre törekszik.

¹⁶ Illetve, ha véges, márpedig az ember véges, akkor is olyan „külső”-re szorul, amely legsajátabbjaként egyben a legbensőbbje: Isten.

szubsztantív létező. Létakarata nem az ember-szubsztancia individuális példányának végtelen időbeni fennmaradását akarja, hanem minden tárgyiaságot meghaladó teljességet akar. De hogyan képes elérni tárgyatlan létet az a véges létező, amelynek – végessége folytán szükségképpen – szubsztantív lét adatik? Hogyan állunk az ember végső törekvésével, tárgyatlan létével?

Az embernek nem úgy van lényege, mint – radikális, de megvilágító példaként – a kockának. Az ember lényege nyitott, elemekből, képességekből áll, amelyekből az individuum maga alkotja meg a személyes lényegét, röviden személyvalóságát, amelyben nem csupán az számít lényegalkotó elemnek, amit birtokol („amit van”), hanem az a mód is, ahogyan birtokolja („vanja”). Létünk különlegessége, hogy nem egyedül a mértékadó szubsztancia szabja meg, mint az összes többi létező esetében, hanem egyszerre mind az a különleges *mód*, egyedi *minőség*, amiként az ember-szubsztanciát megvalósítjuk. Az *egzisztencia* egyedi valóságképző elemként lép a szubsztancia mellé, *szubsztanciális jelentőségre* tesz szert, olyannyira, hogy a szubsztanciából (ön)alkotó szubjektum, *személy* lesz. A személy a szubjektummá vált szubsztancia, amelynek legfőbb tulajdonsága a maga megformálta egzisztencia. Az ember létfeladata, hogy az ember-szubsztanciát mint általánost olyan egyedi személyes szubjektummá emelje, amely teljesen felszívja a szubsztanciát, és mintegy önmagában ragyog mint minőség.

A létezés tiszta pillanataiban az ember annak örül, hogy van. Ennek az örömek a hordozója kétségtelenül a szubsztancia, de nem a szubsztanciának örül, hanem a létnek. Véges létezőként nem tud teljesen leszakadni a szubsztanciáról, hiszen végességét nem tudja meghaladni, de el tud lépni tőle. Ilyenkor a tárgyi létezés öröme túlcsoordulva mintegy beleömlik a tárgyatlan létbe. A műalkotás esetében is kétféle örömben van részünk: egyrészt a konkrét mű értékessége okozta örömben, másrészt abban a mű konkrét valóságát meghaladó örömben, hogy egyáltalán létezik olyasmi, mint műalkotás, és hogy a művészet a lét egyedülállóan értékes megnyilvánulása. A végesség világi körülményei között a lét öröme soha nem tiszta, hanem konkrét létezőkhöz kapcsolódik, de csakis kiindulási pontként, kiváltó okként. Ebből a szempontból a létező értékét az adja, hogy részesedik a létből, és ennyiben számunkra a lét legközvetlenebb és legismerősebb hírnöke. Ugyanakkor ebben a közvetlenségben rejlik annak veszélye, hogy beleszeretünk a végességbe, és mivel a lét felé tartó út a végességen keresztül halad, de a lét mint cél soha nem látszik egyértelműen és világosan, valamint a betöltetlen vágyakozás is kifáradhat egyszer, ezért hajlunk arra, hogy letelepedjünk a végesség valamely pontján, berendezkedjünk a jelen adottságaiba, a vándorlástól megtörve beletörődjünk abba, ami „épp van”.

Szent Ágoston *uti-frui* terminológiájával úgy is fogalmazhatunk, hogy a véges létezők arra hivatottak, hogy az embert a lét felé irányítsák, de egyrészt tagadhatatlanul fontos praktikus önértéküknél fogva, másrészt az ember hajlama folytán megakaszthatják az útját, így a használatra szolgáló javak (*uti*) az élvezet forrásai lesznek (*frui*). „Nem könnyű haladni, ha az ember / mindig abba szorul bele, ami épp / van.”, fogalmaz Vasadi Péter.¹⁷

Az antikvitás és középkor emberénél a szubsztanciáról való beszéd dombo-rodott ki (*animal rationale* stb.), de valójában azon korok embere is elsősorban lenni akart. A modernitás folyamán a szubsztancialitás fokozatosan feltörede-zett, elveszítette világosságát, napjainkra pedig már minden konzisztencia nél-küli cseppfolyós fogalommá vált. A belső logikájuk szerint elkülönülten kiépü-lő társadalmi interakciókban szereplő szubjektum fragmentálódott, és maradt az egzisztencia, amely szellemileg megfogalmazott és kellő kulturális plauzibili-tással felmutatott szubsztanciaminták hiányában egyfajta tiszta egzisztálásként törekszik érvényesülni – annál határtalanabban, minél kevésbé áll rendelkezé-sére szubsztanciális minta, amelyből, költői képpel fogalmazva, mint bábból kifejlődhetne az egzisztencia pillangója. Csakhogy a tiszta létezés a véges em-ber számára és a végesség körülményei közepette lehetetlen. Így a szubsztancia támasztéka nélküli próbálkozás csak deficites egzisztenciát eredményez: nem szálldos, hanem csak verdes. Nyughatatlanul kísérletezik, szüntelenül és ha-tártalanul tágítja egzisztenciáját, de mivel mindig *valamit* (társadalmi szerepet, hivatást) kell egzisztensen lennie – hiszen véges lényként a végesség dimenzi-ójában nem lehetséges tisztán „csak” lenni –, ezért idegesen keresgél a maga által kigondolt legképtelenebb identitások és önkonstrukciók megállás nélkül szaporodó tömkelegében – nemes igyekezettel és kínos eredménnyel.¹⁸

A létezés *aktivitás*. Isten esetében egyetlen töretlen és örök aktus, anyagi léte-zőknél a szubsztancia egzisztálása, illetve élőlényeknél életműködés. Az ember – Istennel ellentétben – nem képes egyetlen aktusba fogni a létét, a létaktusok sokaságára töredeznek, ezért végességével megküzdve különböző aktivitásokkal próbálja megvalósítani önmagát. E próbálkozások, kísérletek sorozata adja az élettörténetét (egyedül az embernek van belülről fakadó története, Istennek, a tárgyaknak és a biológiai lényeknek nincs történetiségük), amelynek értel-me vagy összeáll az élet folyamán, vagy ha nem áll össze valamilyen egységes

¹⁷ (Kint, bent).

¹⁸ Lásd a genderideológia groteszk vadhajításait, a gombamódra szaporodó LMBTQ nemi identitásokat.

létaktussá, kudarccal végződik.¹⁹ Isten eleve birtokolja, az anyagi létező bele van állítva, az ember *kihordja* létét. A létezés Istennél abszolút alanyi-személyes – önmagát létezi –, a létezőknél tárgyi, személytelen – a szubsztanciájukat létezik –, az embernél egyszerre tárgyi és alanyi-személyes: mert bár már csak testisége folytán is van bizonyos lényege, szubsztanciája, de maga dönt arról, hogy miként valósítja meg, és e megvalósítás egyben a személy megvalósulása, annak a személyvalóságnak az előállása, aki már nem valamit, hanem tárgyiati-lan önmagát létezi.

A tárgyiati-lan lét nem azt jelenti, hogy az ember „csak úgy” lenne. Ez végessége folytán nem lehetséges, a végesség ugyanis szubsztanciában artikulálódik, ami a véges létező, így az ember létének a tárgya, amit létezik. A tárgyiati-lan lét úgy értendő, hogy abban az állapotban szubsztanciáját már nem megvalósítandó feladatként, kintlévőségként létezi, amit el kell sajátítani, hanem az már teljesen be- és felemelődött a létezésébe, így annak immár semmi más „tárgya” nincs, mint maga a létezés. Az esszencia, a szubsztancia – az egzisztencia inkubátora, vehiculuma – teljesen feloldódik az egzisztenciában, a szárny a szárnyalásban. Ez azonban nem lehetséges másként, mint az esszencia teljes és maradéktalan megvalósításán keresztül, amikor már nincs semmi kintlévőség, amely elérendő tárgyként állna az ember előtt –, egyedül Isten.²⁰

5. A TÁRGYIATLAN LÉT MINT AZ EMBER ISTENHASONLÓSÁGA

Hogy az emberi személyek nem a birtokolt lényeg tartalmában különböznek, hanem a birtoklás módjában, és ennek a módnak a sajátossága adja személyességüket, ez analógiát mutat a Szentháromsággal. A szentháromsági személyek sem az isteni lényekben különböznek, hanem az isteni lényeg birtoklásának mikéntjében. Mivel azonban a birtoklás mindegyikük esetében ugyanazon lényeg hiánytalan és teljes birtoklása, ezért a „miként”-et az egymáshoz való viszonyuk adja: az Atya a Fiúval, a Fiú az Atyához való viszonyában az, aki:

¹⁹ Mindenesetre Pilinszky szavával: „Táblára írva nyakadba akasztjuk történetedet” (Trónfosztás).

²⁰ Ezen a ponton ki lehetne és kellene térni arra kérdésre, vajon a jelenlegi kultúra képes-e felkínálni olyan konkrét ember-szubsztanciamintákat – a társadalom közegében ezek a hivatások –, amelyek alkalmasak arra, hogy hűséges megvalósításuk esetén közegükben kiformalódjék az a konkrét emberi egzisztencia, aki már teljesen magába emelte, személyessé tette a szóban forgó mintát, úgyhogy már nem abból él mint foglalkozásból, hanem azt éli mint hivatást, és onnan nyer kitekintést a létezés tárgyiati-lan tágasságára.

Atya, illetve Fiú; a Lélek pedig ennek a személyes kölcsönösségnek a személye. Lényeges eltérés azonban, hogy míg az ember fokozatosan válik személlyé – ebben a szubsztancia mint eszköz-ok vesz részt –, addig a szentháromsági személyek nem egy efféle kialakulási folyamat eredményeképpen állnak elő, hanem eredendően személyek. Esetükben a személy teljesen felszívja a szubsztanciát.²¹ Csak a mesterséges teológiai beszéd szól isteni lényegről, a valóságban istenszemélyek vannak, akik egymással szembeni viszonyukban azok, akik, és ez az alapja a „kifelé” megnyilvánuló üdvösségtörténeti személyességüknek.

Megjegyzendő, hogy Istennel kapcsolatban csak a filozófiai diskurzus végett használhatjuk a »szubsztancia« fogalmát. Isten önmagát létezi, a létet teljes terjedelmében, nem pedig egy lehatárolt létet, nem valamit, nem szubsztanciát, ami a konkrét létezésben megsokszorozódhat abban az értelemben, hogy több reális példány létezhet azonos szubsztanciával (pl. korsó – korsók). Az isten-szubsztancia csak egyetlen »reális létezőben« létezhet, egyedül Istenben. Istennek tehát nincs szubsztanciája, sem abban az értelemben, ahogyan az embernek, és végképp nincs abban az értelemben, ahogyan a tárgyoknak van. A gondolkodás és a nyelv korlátai teszik szükségessé, hogy Istenre is alkalmazzuk a »szubsztancia« fogalmát, mert jobbára ennek segítségével tudunk egyáltalán gondolkodni és beszélni róla. Mindenesetre úgy kell gondolkodni és beszélni róla, hogy a gondolkodásnak és beszédnek újra és újra reflektálnia kell abszolút egyedülvalóságára, ami egyebek között éppen abban nyilvánul meg, hogy meghaladja a szubsztancia kategóriáját. Az emberi gondolkodás és beszéd szükségszerű tárgyiságának Isten esetében torzító következményei lehetnek, ha nem tudatosítjuk, hogy Isten nem úgy tárgya a gondolkodásnak és beszédnek, mint a világ létezői vagy akár maga az ember. A létezők mindig konkrétak és lehatároltak, tehát szubsztanciák. Isten szintén konkrét és lehatárolt abban az értelemben, hogy az, ami, Isten és nem más. Ugyanakkor se nem tárgy, se nem szubsztancia, mindazonáltal nem semmi, hanem nagyon is valóságos... – Ezen a ponton azután a gondolkodás és nyelv elhallgat, és rábízza magát a vallási gondolkodásra, a meditációra és a vallási beszédre, az Istenhez szóló beszédre, az imára.²²

Hogy Isten mennyire nem ragaszkodik az isten-szubsztanciához, azt kiolvashatjuk a Filippi levél Krisztus-himnuszából (Fil 2,6–11): Krisztus „isteni

²¹ Jean Paul Sartre követelménye, hogy az egzisztencia előzze meg az esszenciát, a Szentháromságban teljes mértékben megvalósul, és csak ott valósul meg hiánytalanul.

²² Igazat kell adnunk Spinozának, aki szerint, ha Isten szubsztancia, akkor egyetlen szubsztancia létezik: Isten.

mivoltában nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette önmagát, szolgálai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember...” Ez úgy is értelmezhető, hogy a Fiúnak nem az isten-szubsztancia sértetlen birtoklására volt gondja, mint valami arisztotelészi önmagát gondoló gondolkodásnak, hanem a szubsztancialitást meghaladó határtalan isteni létre teremtett emberre, akinek a bűn folytán éppen az a képessége sérült meg, hogy az ember-szubsztancia segítségével a szubsztanciát meghaladó személyes létre tegyen szert, amely teljes értelemben az istenszemélyekkel való viszonyában valósul meg.²³ Míg Arisztotelész istene a filozófiai gondolkodás szigorú logikája szerint csak és szükségképpen önmagát gondolja, létének tárgya és birtoka önmaga, addig a bibliai Isten túllépve minden logikai szükség-szerűsége és filozófiai pedantérián az ember segítségére siet, aki a bűn folytán képtelenné vált kihordani istenhasonlóságát. A bűn ebben a kontextusban azt jelenti, hogy túlságosan is szubsztanciákban gondolkodik Istennel és törvényével, de önmagával kapcsolatban is, mert a szubsztancia világos fogalmakban megragadható és bizonyos uralmat jelent, jóllehet téves uralmat, ha olyasmit akar szubsztanciába fogni, ami több, mint szubsztancia. Szó szerint önveszejtő uralom ez, mert trónján és birtokában az ember létének azt a tágasságát veszti el, ahová istenhasonlósága szólítja. Sem Isten, sem az ember nincs hozzákötve szubsztanciájához: Isten emberré válik, hogy az ember megistenülhessen – szabadon közlekednek a szubsztanciák között.²⁴

A tárgyatlan létre emelkedett emberi önmaga – én – nem egy tökéletességére jutott és lényegét a tiszta tökéletességbe oltó, magában nyugvó monász, hanem relációban egzisztál, és abban nyeri el önazonosságát. A szentháromsági személyekhez hasonlóan, akik egymással való egzisztens viszonyukban azok, akik, az ember a tárgyatlan létezés – teológiailag az üdvösség – állapotában az Istennel való viszonyát éli-létezi egzisztenciaként, azt a viszonyt, amit világi élete során alakított ki, és amit a halál utáni isteni jelenlét mint ítélet megtisztított és végérvényessé tett: az Istenhez való viszony lesz az egzisztenciája,

²³ A félreértések elkerülése végett megjegyzendő, hogy az ember isteni léte nem azonos Isten létével, a *theion* a *theos*-szal. Az ember „isteni” léte, illetve „megistenülése” a bibliai kinyilatkoztatásban állított istenhasonlósága alapján, keretében és határai között értendő.

²⁴ A gondolatmenet minden kényes pontján, de itt különösen ügyelni kell a IV. Lateráni (XII. egyetemes) Zsinat (1215) megfogalmazására: „a Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget” [*inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*] (DS 806).

személyes valósága. És Isten, aki egykor még tárgya volt a gondolkodásnak és a hitnek, immár semmilyen értelemben nem tárgya az üdvözült emberi létezésnek, hanem személyes partnere.²⁵ Ahogyan ez a személy és személy viszonyában már most is megtapasztalható.

Az egzisztencia szubsztancialitása az ember isten hasonlóságának a megnyilvánulása, amit a természetes tapasztalat tanúsít, jóllehet elsősorban a kereszténység kulturális hatókörében kristályosodott ki. Hiszen amit a Biblia az ember istenképiségének, illetve isten hasonlatosságának mond, azt a klasszikus metafizika nyelvén úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az embernek a léte, létmódja hasonlatos Istenéhez, mert benne analóg módon a lét lényege valósul meg: azért létezik, hogy *legyen*. Öncélú. Ebben áll az ember Istenben alapozódó méltósága, amelyet tehát nem valamely tetteivel, cselekvésével vív ki, hanem egyszerűen azzal jut a birtokába, hogy létezik.

Az ember isten hasonlóságáról szólva természetesen ki kell emelni a hasonlóságnál nagyobb különbségeket. Isten eleve személy, az ember az egzisztálás aktív folyamatában *lesz* személy. Isten is aktivitás, de nem az önmaga megalkotása, kiformálása módján, hanem tiszta önbirtoklasként (teológiailag ezt nevezzük „élet”-nek). Isten eleve és teljes értelemben van, nem alakul, nem fejlődik. Az ember fokozatosan *lesz* annak mértékében, ahogyan az adottságait (sorsát) átveszi és magába emeli (ami egyben alakítás, formálás, viszonyulás, tehát nem merőben passzív eltűrés). Így lépésről lépésre épül fel és épül ki a tudata, öntudata, s válik egyre inkább azzá, ami: véges (anyagon keresztül megnyilvánuló) szellemmé. Ehhez szüksége van a tőle különbözőre, melynek összefoglaló neve: világ. Isten egyszerűen és teljes értelemben van, és ez a legfőbb „tevékenysége”. Az ember a tőle magától különböző létezőkkel találkozik és ilyenek megalkotásával jut el a tudathoz, az öntudathoz, és ezzel valósítja meg a szellemet. Számára tehát a létezés nem önmagában nyugvó létbirtokló aktivitás, hanem a világot alkotó létezők közvetítésével valósul meg. Létezésének végcélja maga a

²⁵ A karthauzi szerzetesnek a rendi élete során meg kell kísérelnie visszaszorítani, leépíteni azt az ént, amely valamiként mindig önmaga körül szorgoskodik, mindent önmagára vonatkoztat, még az abszolútumhoz való viszonyát is. „El kell tűnnie mindennek, ami viszonyítási ponttá vagy önálló középponttá tehetné énünket – el kell tűnnie, hogy olyanok lehessünk, mint a feltámadt Krisztus, akinek a léte semmi más, mint az Atyához fűződő viszony. [...] Szertefoszlik minden emberi érték, hogy tiszta viszonyná alakuljon.” GÖRFÖL TIBOR (szerk. ford.): *A csend útján. Karthauzi szerzetesek a belső életről*, Ursus Libris, 2017, 69. (kiemelés GCSL)

tárgyiatlan létezés, a tiszta létezés, ehhez azonban a világ közvetítésével, a tárgyi létezésen keresztül jut el.²⁶

Az embernek a tárgyiatlan, tiszta létre irányuló törekvése összefüggésbe hozható a származásával. Ha az ember a természet gyermeke, akkor a természettől csakis szubsztanciát kaphat, hiszen a természet merő szubsztancia, szubsztanciák végláthatatlan sora. A természettől kapott ember-szubsztancia lehet gazdagabb és fejlettebb, mint a természet összes többi szubsztanciája, akkor is természet és szubsztancia. Minden dologi-tárgyi szubsztancia tulajdonképpen folytatás, egy anyagi-természeti szubsztrátum folytatása bizonyos összetevők konstellációjának a formájában.

Minden aktivitás alapjaként alanyt gondolunk el. Az élőlények esetében ez az „alany” a szubsztancia. Mindazonáltal a szubsztancia itt valójában önműködés, ezért az „alany” kifejezés az állatokkal kapcsolatban csak grammatikailag értendő. Valódi alany az, ami/aki cselekszik. Egyedül az ember valódi alany: én.

Itt határponthoz érkezik a gondolkodás. Hogyan gondoljuk el az alanyi cselekvést, ha az alannak nincsen semmilyen előzetes struktúrája, amely által cselekszik, hiszen az előzetes struktúra *per definitionem* szubsztancia? Az én nem lehet teljesen semmi, de mégsem lehet szubsztancia. Akkor mi? Az arisztotelészi metafizika modelljében fogalmazva az én potencialitás. Csakhogy a potencialitás is már valami, hiszen valamire hangolva van, s ennyiben már konkrétum, jóllehet még nem aktus, ami már ténylegesség.

Az én genezise nehéz filozófiai kérdés. A pszichikai folyamatok, a társadalmi hatások empirikus felmérése nem oldja meg, nem is érinti, sőt nem is érti a filozófiai kérdést, azt, hogy mi az az elvi létadottság, ami a pszichikai folyamatok hordozója, illetve a társadalmi behatások fogadója, majd fokozatosan szabad, önálló aktusok kiindulási pontja.²⁷

²⁶ A tárgyiságnak az ember végső soron tárgyiatlan léte szempontjából különböző formái vannak. Az eleve adott természet és annak dolgai az egyik, az objektív tárgyi dimenziót képezik; ennek megismerésével, elsajátításával, alakításával tudatra, öntudatra tesz szert. Öncélú, tiszta létezése azonban világosabban mutatkozik meg ama tárgyalgó tevékenységben és az ott készített tárgyak közegeiben, amelyet nem szükségből, hanem azért készít, hogy azok *legyenek*. Ezek a létet alapjukban tisztán felmutató tárgyak maguk is tárgyiatlan létről adnak hírt. Ezek a műalkotások.

²⁷ A fejlődépszichológia processzuális modellje sem vezet el etikai alanyhoz, felelős énhez. Ha ugyanis folyamatok egymásra hatásaként keletkezik az én, akkor nem más, mint a folyamatok hozadéka, epizódja, bizonyos állapota. Egyszóval *epifenomén*. Semmiképpen nem önmagát birtokló felelős ágens, hiszen aktusaiban az őt létrehozó és fenntartó folyamatok folytatódnak, még ha esetleg más szinten is. Aktivitása lényegében működés,

Az emberi én nem folytatás, hanem *kezd*et. Ebben az értelemben beszél a hagyományos teológiai metafizika a lélek isteni eredetéről, teremtéséről. Ha az én kezdet, akkor nem valami, ami az előzményei révén már mindig van, hanem egy fichte-i értelemben vett *Tathandlung*: az én tételezi önmagát. É mar-káns, de logikus filozófiai megfogalmazás vallási változata: Isten közvetlenül teremti az individuális emberi lelket, az én-t.

Etikai, azaz felelős cselekvések abszolút kiindulópontjaként az én nem ve-zethető le semmiből, mert maga a kezdet, őскеzdet. Az emberi én végességét is figyelembe véve egy megoldás marad az én „születésére” – Fichte teljesen logikus filozófiai megoldásán kívül –, az isteni teremtés: az egyszeri Isten egy-szeri én-t teremt, mégpedig a teremtés teljes értelmében, azaz közvetlenül (a „semmiből”). Ezek szerint az én életében van egy pillanat, amikor közvetlenül érintkezik Istennel! És abban a pillanatban csak Isten van és az én! Ezzel az istenközvetlenséggel kezdődik az emberi én élete. Csak azután az élete során erről mindegyre elfeledkezik, betemeti az én világi sorsa. Miért feledkezik el? Az én istenfelejtésében nem feltétlenül negatívumot kell látni, hanem egy-részt talán inkább Isten tapintatát a törekeny emberrel szemben. Hiszen Is-ten közvetlensége az ember számára éber állapotban elviselhetetlen. Isten Éva teremtéséhez is álmot bocsát Ádámra. Másrészt a felejtésnek nevezett állapot teszi hús-vér drámává az emberi szabadságot: az Isten közvetlenségéről levált ember immár a maga erejéből, szabadságának a világ konkrét viszonyai között latba vetett erejével őrzi, alakítja, formálja énjét. És amikor véget ér a földi zarándoklat, az én ismét Isten színe elé kerül, ezúttal az ítélet közvetlenségébe, mely az én második és immár vérvényes megszületése, mint az ember által megélt, megőrzött, kidolgozott, eltékozolt stb. énnak a végérvényessé válása, s ezzel az emberi én teremtésének mint életfolyamatnak a befejezése.

A kezdetbe vagy a kezdet mögé nem lehet bepillantani, mert nincs előz-ménye, hanem csak következménye van. A kezdet – kezdet. Alapfenomén. Minden emberi én kezdet, és mint ilyen, archaikus-originális, alapfenomén. Kezdet, archaikus, originális, eredendő stb. – halmazhatjuk a kifejezéseket, mind valami végsőt, elemezhetetlen, kifejthetetlen tényt és megfeythetetlen misztériumot jelöl. Az emberről való gondolkodás abszolút kiindulási pontját.

nem pedig cselekvés. Az én csak akkor etikai alany, ha cselekedeteinek legalább elvben abszolút egyedüli kiindulási pontja, felelős szerzője.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Az ember véges létezők társaságában él, és a mindennapokban azokból táplálkozik testileg és szellemileg egyaránt. Mindazonáltal azért létezik, hogy a végtelen létben részesedjék, és a konkrét létezők létén keresztül a határtalan létet ismerje meg. Életének minden mozzanata, minden tevékenysége, még a legszellemibb is valamiként tárgyisághoz kötött, de a konkrét tárgyak és a metafizikai tárgyiság megtapasztalását és megismerését nem csupán önmagában tekinti értékesnek, hanem – és kiváltképpen – közvetítőként: általuk mint reális szimbólumok által a léttel érintkezik, a lét változatosságát, gazdagságát, mélységét, mozgalmasságát tapasztalja meg. A lét az ember érzékelése-észlelése számára mindig közvetlen tárgyak, empirikus konkrétumok formájában van adva, de mindig a lét a főszereplő, az adó, az adottba, az érzékibe belerejтеző.

Az ember létének sajátossága, hogy végső soron nem valamit van, nem merőben a szubsztanciát valósítja meg, hanem – a szubsztanciával mint esz-köz-okkal – önmagát, aki nem szubsztancia, hanem tiszta lét, még ha nem is a lét teljessége, mint Isten. Fogalmilag nehezen birkózunk meg a pontos megragadással, de bizonyos léttapasztalatunkban kirajzolódik a lét szubsztanciát meghaladó intenzitásának megsejtése. Ennek az intenzitásnak a teljességét a Szentháromságról olvashatjuk le – természetesen ismét csak fogalmi elégtelenséggel –, de az ember isten hasonlóságának bibliai tanítása alapján saját létezésünkben is felfigyelhetünk rá (barátság, szeretet, művészet, vallás). Ha a tapasztalat mindenkor tartalmaz értelmezést – sőt, éppen az értelmezés révén emelődik valamely konkrét érzéki vagy szellemi észlelés *tapasztalattá* –, akkor az ember isten hasonlóságát állító bibliai kijelentés orientációként és interpretációs modellként szolgálhat arra, hogy életünkben keressük azokat az eseményeket, történeteket, adottságokat, amelyek az isteni léthez hasonló formákra utalnak, mert jól értelmezhetők a teológiailag kidolgozott szentháromsági istenfogalom mint a tárgyiatlan létezés modelljével.

De még az is lehetséges, hogy nem csupán létezésünk egyes megnyilvánulásai engedik vagy egyenesen kívánják meg a szentháromsági modell szerinti értelmezést, hanem létünk *egésze* mint *coram deo* egzisztencia ebben az interpretációs modellben nyeri el teljes jelentését mint ontológiai valósággá váló *sensus plenior*-t.

Arc, test és lélek Nemes Nagy Ágnes költészetében¹

HERNÁDI MÁRIA

Abstract

This article investigates the relationship between face body and soul in the poetry of Hungarian poet Ágnes Nemes Nagy (1922-1991). While the immortal and ungraspable soul is invulnerable, the mortal face – visible for all – is exposed, defenceless and vulnerable. The poems suggest an interesting tendency: when the soul shows itself, the face hides from view, conversely, when the soul goes into hiding, the face stands as a shield between the self and the world. Faces may divide, multiply or empty out as masks. On rare auspicious occasions, and always in the dimension of interpersonal relationships, both face and soul become visible: the soul here flows freely and rapidly between two faces like air. In some poems, the face becomes transcendent over against the self, or it appears as the look of nature.

Keywords: *face, body-soul relationship, Ágnes Nemes Nagy, human self, poetry and transcendence.*

Kulcsszavak: *arc, test-lélek viszonya, Nemes Nagy Ágnes, az emberi én, költészet és transzcendencia.*

Nemes Nagy Ágnes fiatalkori lírájának fontos vonása az identitás keresése. Ennek egyik tipikus tünete az én testre és lélekre való szétbontása – fontos azonban, hogy a test és a lélek itt nem csupán az ember anyagi és szellemi természetű valóságát jelenti egy hagyományos platonikus viszonylatban. Ez a lírai világ

HERNÁDI MÁRIA irodalomtörténész, teológus, a PPKE BTK Óvó- és Tanítóképző Tanszékének oktatója, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola óráadó tanára; hernadi.maria@btk.ppke.hu

¹ Jelen írás *Az arc misztériuma – másság és reprezentáció* című interdiszciplináris konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata. A konferencia a PPKE BTK Francia Kapcsolat kutatócsoportjának szervezésében 2019. április 11–12-én került megrendezésre Budapesten.

a személyre először is nem kettősségként, hanem inkább hármasságként tekint. A lélekkel nem azonos, külön entitásként kezeli az emberi szellemet, amelyet a versekben az elme, a koponya, az értelem, a rend, a mérték, a forma és az ismeret szavak jeleznek.² A szellem mellett a személyiség további két részeként jelenik meg a test és a lélek.

A test beszéde a lélekhez című vers – rendhagyó módon – az anyagtalan lelket tekinti szilárd és maradandó valóságnak, hozzá képest a test mulékony és változó. Ezt fejezi ki az, hogy a versbeli metaforák a lélekkel a napot és a partot feleltetik meg, a testtel pedig az álmot és a folyót. Az illékony test mégsem kerül alárendelt szerepbe, hiszen a lélek rajta keresztül tud kifejeződni, így támasztékul és ellenpontul is szolgál a számára: „Mert én vagyok a bánat, hogy nevetess, / s hogy mindig élj, majd leszek a halál” (263.)³ – mondja a test a léleknek. A vers beszélője is a test, ő az, aki egyes szám első személyben megszólalva, „én”-ként nyilvánul meg a költeményben, s arra kéri a lelket, hogy becsülje meg őt.

Az identitás magja azonban a korai költészetben nem a test lesz, és nem is a szellem, hanem a mindkettőtől különböző, titokzatos és megfoghatatlan lélek. Az 1943-as *Napló* című versciklus egyik darabjában a testet ringató ágy mint a lélek sivatagában vonuló hajó jelenik meg. A költemény allegorikus képsora egyrészt test, szellem és lélek viszonyát modellezi, másrészt a lélek viszonyát az időhöz és a létezők világához: „Az ágyam ring, mint egy hajó, / mint egy tevé, élő hajó, / a sivatag hajója. // Persze, lelkem a sivatag, / és benne a rend sorvata / idegen-légiója. // És benne lét, hús, szép lomok, / lakások, szobrok, mind: homok, / időm futóhomokja.” (275–276.) Láthatjuk, hogy a legátfogóbb, legnagyobb valóság a lélek, s ez a sivataghoz hasonlított lélek foglalja magába a testet, a rend „idegen légiójának” nevezett szellemet s a létet, amiből a világ sarjad. Mindez (a test, a szellem és a világ) alá van vetve az időnek, a változásnak, a múlandóságnak és pusztulásnak – erre utal az „időm futóhomokja” metafora, amely a „porból lettél, porrá leszel” gondolatát idézi fel – a lélek viszont magába foglalja és felülmúlja még az időt is. A lélek tehát az a magasabb rendű valóság, ami egyrészt fölötte áll a változásnak és mulandóságnak, másrészt pedig – mivel magába foglalja a rajta átvonuló létezőket – mint eleven

² A korai kritikák azért is láthatták racionálisnak a fiatal Nemes Nagy Ágnes költészetét, mert a múlt, a jövő és a tudattalan felől fenyegető kaotikus, formátlan és uralhatatlan tartalmakkal (lásd *A szörny, Dagály után, Költő mondókája*) éppen a formát, az értelmet, az ismeretet és a rendet szegezik szembe a versek.

³ A tanulmányban szereplő zárójeles oldalszámok a következő kiadásra vonatkoznak: NEMES NAGY ÁGNES: *Összegyűjtött versek*, Jelenkor, Budapest, 2016.

entitás el is szenved mindazt, ami benne történik. A vers lírai énje itt is a test, amely sodródó vonulásában is tud arról a nagyobb, „transzcendens” valóságról, amely őt magába foglalja, s ezt a valóságot a saját lelkeként ismeri fel.

A lelket ugyanígy nem a testen belül, hanem elválaszthatatlanul hozzá kapcsolódva, de rajta kívül észleli a szintén 1943-ban keletkezett *Tavasszal* című vers. A lélek viszonya az énhez és az énhez kapcsolódni akaró másikhoz az a titok, az az elrejtett igazság, ami a tavaszi fényben – szó szerint – napvilágra kerül, erre utal a vers címe és zárata: „S a titkot rejtenénk, de mostanában / tavasszal senkit nem ámíthatunk: / a napsugárban oly nagyon világos, hogy ketten milyen egyedül vagyunk.” (273.) A lélek megmutatkozásának helyei a testen a haj, a kéz, a váll, a szem és a száj, ahol ez a lélek mint „furcsa, fényes köd ragyog”, ugyanakkor láthatatlan is marad. Az első versszak utolsó mondata („ott is takar, hol ruhátlan vagyok”) ismét azt a vonatkozást hangsúlyozza, hogy a lélek mint nagyobb valóság körülveszi, beburkolja, magába foglalja a testet. Ezen túl a ruhátlanság betakarása arra is utal, hogy a lélekbe való visszahúzódás a vágyott elrejtőzés egyetlen igazi lehetősége.⁴ A lélek az a „belső várkastély”, a belső világnak az a legmélyebb pontja, ahol az ember leginkább azonos önmagával,⁵ ezért ha ide képes alámerülni, itt védve van minden rossztól. A lélek Carl Gustav Jung rendszerében a „mélymagnak” vagy „mély-énnek” is megfeleltethető,⁶ melyet énünk legmélyén észlelünk, ugyanakkor egy olyan nagyobb, tágabb valóságra ismerünk benne, amely körülfogja és felülmúlja az ént. A vers beszélője tudatában van a láthatatlan léleknek, sőt, valamiképpen észleli is, legalábbis a versben észleletként jelenik meg a róla szerzett tapasztalat. A lélek azonban önálló, szabad entitás, amely nem áll az én irányítása alatt. Éber és figyelmes jelenléttel érzékelhető, de megragadhatatlan, megfoghatatlan – pontosabban épp a megragadás szándéka az, aminek ellenáll,⁷ s ami eltűnésre készíti: „...ha érte nyúlsz, eltűnik, mint a napfolt... Ha szembejössz, hátam mögé huzódik, / jobbról kerülsz: baloldalamra lép” (273.). A védelmező és elrejtő lélek tehát maga is rejtőzködik – nem azért, mintha veszélyben volna,

⁴ A lélek mint ruha jelenik meg Nemes Nagy Ágnes egy nem publikált, cím nélküli töredékében is: „Hisz mint rongyos, ócska zászló / lóg lelke testemen, / idestova letépik, / s maradok meztelen” [*Azt mondd, hogy ne írjak*]; NEMES NAGY ÁGNES: i. m., 277.

⁵ *Mustó Péter: A lélekről, Vigília* 84 (2019/2) 137. Mustó Péter: *Ahol otthon vagy*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2017, 68.

⁶ Vö. CARL GUSTAV JUNG: *Aion. Adalékok a mély-én jelképiségéhez*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.

⁷ MUSTÓ PÉTER: i. m., 138.

hiszen sérthetetlen és romolhatatlan⁸, hanem azért –, hogy jelenléte csak annak számára legyen nyilvánvaló, aki maga is jelen van, vagyis „magánál van”. A versben megszólított, de meg nem nevezett másik hiába is közeledne a beszélőhöz, talán éppen ennek a jelenlétnek a hiánya miatt nem tud a mélyben kapcsolódni hozzá,⁹ s valóságosan találkozni vele: „Hiába érintsz, el nem érsz egészen, / egyek s nem egy egyek vagyunk vele mi ketten, / s a vállamon szememben és a számon / megfoghatatlan és letéphetetlen.” (273.) A saját lélekkel való egység, a „belső várkastélyban” tartózkodás meggátolja a találkozást a megszólított másikkal, pontosabban megóvja az ént a felületes érintkezéstől, az illetéktelen közeledéstől, vagyis az egység illúziójától.¹⁰ Úgy is mondhatnánk, hogy a lélek kivonja magát abból a találkozásból, amely nem valódi, nem igaz, s távolmaradásával jelzi, hogy az egység a két személy között nem jött létre.¹¹ Az idézett strófa harmadik sora a többes számot szinte didaktikusan ismételve hangsúlyozza, hogy az emberpár mindegyike csak a saját lelkével egy, de nem egyek egymással: „egyek s nem egy egyek vagyunk vele mi ketten”. A „vele” névmás egyes számú alakja ugyanakkor azt is érezteti, hogy éppen a személyek fölötti, a transzcendensbe kapcsoló lélek lehetne a találkozás és az egység helye és biztosítéka.

Az arc a fiatalkori versekben a jungi „persona”, vagyis a szerepszemélyiség jelzője. Az *Napló* című versciklus (36–37.) témája az önismeret, a valódi identitás, amelynek keresésében a címmel ellátott (1942 és 1956 között keletkezett) ciklusrészek egyre mélyebbre vezetnek. Az arc motívuma – nem véletlenül – az utolsó négy darabban kerül elő (Ülsz és olvasol; Tükör előtt; Elmélkedő; Őszinteség). Az *ülsz és olvasol* című versben az „egyszeri arc” öntudatlan tanújává és kifejezőjévé válik a magánynak, s szinte elárulja az ént, mivel sokkal előbb megsejti és kifejezi annak magára maradottságát, mint a tudat – tehát egy még nem nyilvánvaló igazság feltárója lesz. A *Tükör előtt* és az *Elméledő* az arcot „plakátnak”, homlokzatnak, a kifelé való megmutatkozás frontvonalának tekinti: „Leveszed lassan arcodról a színt, / s az egész arcod szeretné levenni [...] A régi póz már nem felel meg. Vegyünk egy újat. Ezt

⁸ MUSTÓ Péter: i. m., 67.

⁹ „Amikor a személyességet hiányoljuk egy fontos kapcsolatunkból, akkor valamelyik fél nem jut hozzá a saját lelkéhez.” MUSTÓ Péter: i. m., 74.

¹⁰ „A lélek [...] lényegénél fogva egy veled. Egységet teremtet. Leválaszthatatlan önmagadról. A lélek ott van, ahol vagy. Nincs kívül és belül. Közel és távol. Itt van. Otthon.” MUSTÓ Péter: i. m., 66.

¹¹ A jelenlét hiánya hiúsítja meg az egységet és a valódi találkozást a *Férfi, nő* című korai vers szerelmi együttlétében is. Vö. NEMES NAGY ÁGNES: i. m., 297.

lehet.” (37.) Az egy gondolatmenetet alkotó két versben az arc változó, alakuló, képlékeny valóság, amely, „ha nem felel meg”, le is cserélhető – mivel nem érinti a lényegét. Hiszen végső soron nem fontos, hogy a „homlokzatot” látva mit gondol a világ az énről: „Oly mindegy, milyen öltözetnek / igazítod a testedet. // Mindegy a ruha, de a test is, a szellem meg – a mindenit! / nem sejtí, merre hajtja Thespis, / míg orcájára színt derít.” (37.) A szellem tehát éppen olyan képlékeny és sodródó, mint az arc, a test és a ruha, melyek mindegyike a personát jelenti. A felsorolás azonban arra irányítja a figyelmet, hogy mi van mindezek mögött, mi az, ami nem mindegy, mi az, ami maradó és lényeges, vagyis mi az identitás magja? A versciklus utolsó darabja, az Őszinteség inverz módon ad választ erre a kérdésre, mert első mondataival éppen a mélyebbre tekintés (a „maga-kibontás”) útját torlaszolja el: „Émelyedem, magam kibontván. / Be jó is annak, aki spontán.” (37.) A vers további részében a vágyott önazonosság metaforájaként megjelenő, lovakat mosó szódáskocsis képe mégis továbbvezet a válasz felé: „Mentem volna szódáskocsisnak, / ki a nagy, szőke lovakat / csak mossa, mossa hallgatag.” (37.) Ahogy a költő, úgy a szódáskocsis tevékenysége is feltár valamit, azonban ez a feltárás – a lovak hallgatag lemosásának szolgálata – nem a feltáró énre, hanem valaki vagy valami másra irányul. A gesztus a tárgyias költészet irányváltását jelzi: ahogy a költő „kibont”, „fénybe állít” egy tárgyat, egy tájat, egy mozdulatot, s ezzel emeli műalkotássá,¹² úgy mossa ki elfedettséükből a kocsis a „nagy, szőke” lovakat, melyeknek még a színe is ezt a napvilágra kerülést, ezt a felfénylést érzékelteti. Így lesz ez a vers – a *Napló* ciklus és egyben a *Kettős világban* kötet záró darabja – irányváltást jelző ars poeticává és az önazonosság forrását, a lelket elrejtve kimondó vallomássá.

Nemes Nagy Ágnes érett költészetében az arc jelentése már nem a persona, nem a kifelé mutatott „homlokzat”. A feltároló arc az 1967-es *Napforduló* kötetben az én megnyílását jelzi, tehát az a hely lesz, ahol a lélek szabadon megnyilatkozhat a vele szemközt álló másik számára, és szabadon találkozhat a másik arcon át a másik lélekkel. Az arc és a lélek tehát egyidejűleg, egymás jelenlétében és egymás által tárul fel: az arc a lélek kapuja lesz. Átfedésbe került „azonosságuk” kegyelemszerű pillanatait ragadja meg a *Lélegzet*, mindekelőtt pedig az 1966-os keletkezésű Éjszakai tölgyfa, amely így ábrázolja a tölgyfaarc és az emberarc találkozását: „A haj mögöl egy tölgyfa arca nézett. // Nagy, mohos arc. Talán. Vagy másmilyen. / Érezte akkor a járókelő / saját

¹² Vö. MARTIN HEIDEGGER: *A műalkotás eredete*, Európa, Budapest, 1988., 56–61.

körvonalait lazulni, / köd úszta be folyékony partjait, / mint aki hirtelen erdei / tóvá sötétül, / mert egy ilyen arcot tükrözhetett.” (133.)

Ugyanakkor az arc – kitettség és védtelensége miatt – roncsolódik is: ezt látjuk a *Szobrokat vittem* című költemény időtlen szoborarcain. Ez a roncsolódás és töredezés a kései költészetben az arc osztódásához, pontosabban sokszorozódásához vezet, amely mögött egy kitágult, személytelen és egyetemes lélek képzeje jelenik meg. Ez a lélek átível az időn, mint a *Teraszos tájkép* vonuló évszázadai, melyeket így jellemez a prózavers beszélője: „afféle vizimadárscapat a pusztá föld taván [...] zárandokok, vonuló olajkutak egy végtelenre megnőtt szemhatáron.” (154.) A *Föld emlékei* című prózaversben a lélek a tereken ível át, az arc pedig a terek között sokszorozza magát: „Göndör barna hajam levágták, hosszú szőke hajamban nefelejcs, halványvörös hajam közepében báránpilis [...] Aztán gyapjas fekete hajam a nullásgéppel, és a többi [...] Nem, nem. A jelenlét nem sziget. Legalábbis szigetsor. Hosszú sorban vonulok én, szigetsor – felülről nézd –, vonulnak lent, az óriási kéken, a Föld ismétlődő emlékei.” (160.) Ahogy tehát az idő múlásával az egyszeri arc lebomlik, darabjaira hullik és megsokszorozódik, ezzel párhuzamosan a lélek egyre teljesebb, teret, időt és minden arcot magába foglaló, egyetemes egysége jön létre.

Az 1983-as, Babits Mihálynak dedikált *Víz és kenyér* a költő-mestert szólítja meg. Ebben a versben ez élő beszélő és a halott megszólított arcai egymás felé fordulnak és táplálják egymást. Az élő arca sokszorozódik, a halott arca égbolt-tá tágul, a kettőjüket egységbe foglaló lélek pedig élet és halál határán ível át: „és élsz és élsz és éltek, nincs különbség. / S ha van köztünk, már eltéveszthető. / Ki ad kinek? Mit ad? Homályos arcom / hét arcom Rád emelem, ki milliók / helyett arc vagy előttem, szenvedő arc [...] Egy szenvedő égboltta szélesülsz, / egy sérült légkörre fölöttem, / amely felé / még fölemelhetem két tenyerem / tálkájában a vizet, kenyeret.” (163.)

Végezetül *A távozó* című versről lesz szó, amely az arc és a lélek végső különválásának megrendítő pillanatát ábrázolja. Bár a költemény 1960-ban keletkezett, először csak a költő halála után, a posztumusz kötetben jelent meg 1995-ben.¹³ A hagyatékban maradt kéziratos szövegvariáns és az 1990-ből származó versmásolat¹⁴ azonban arról tanúskodnak, hogy Nemes Nagy Ágnes, bár sosem jelentette meg *A távozót*, élete végéig foglalkozott vele. Az arc nélküli tekintet megdöbbenő képével induló első versszakban az arc lebomlása

¹³ *A távozó* című művet a téves keltezés miatt kései versnek tekintették sokáig, lásd erről Ferencz Győző utószavát és jegyzeteit: NEMES NAGY ÁGNES: i. m., 679–680.

¹⁴ Vö. uo.

már nem metaforikus, hanem egészen konkrét – és visszafordíthatatlan: „Hogy visszanézett, nem volt arca már. / Hogy visszanézett. / Akikben itt lakott, a maszkok, / földdé mosódtak zöldek és a kékek, / szétkent kupacokban arcok, homlokok, / hogy utoljára visszanézett.” (386.) Minden mondatból hiányzik a háromszor megismételt visszanézés alanya. A tekintethez arc, sőt, arcok tartoztak korábban – erre utal a „már” és az „utoljára” határozószó. Ezeket az arcokat maszkoknak nevezi a vers, ami a korai költészet arcértelmezését, a jungi „personát” idézi fel. De ezekben a maszkokban a megnevezetlen alany „itt lakott”, otthona volt bennük, tehát ez a kapcsolat az arccal már meghittebb, „belakottabb”. Az „akikben” vonatkozó névmás a maszkok személyjellegére utal, a földre és az égre vonatkoztatható zöld és kék szín pedig az arc egész világra való kiterjesztettségére, „ kozmikus” mivoltára. A földdé mosódás, a „szétkent kupacok” tárgyias haláltáncvíziójában az anyaghoz kötött arc és test enyészését, földhöz való visszatérését látjuk. Az enyészet természetes képeiben egyszerre jelenik meg az arc sokszorozottsága („kupacokban”) és darabjaira hullása (homlokok, mosódás, szétkenődés).

A második versszakban lesz nyilvánvalóvá, hogy ki is a távozó, ki az, aki utoljára még visszanézett. A látványból ebben a strófában még az arcát vesztett tekintet is eltűnik, mert a távozó hátat fordít: „S amikor hátat fordított, / két szárnya / röntgennel átvilágított / tüdőszárny, olyan ezüst – / és szét-szétnyílt – centiméteres / kis repülési szándék – s összezárult / kilélegezve.” (386.) A szárnyak mint a szellemi természetű létezés hagyományos attribútumai a lélekre utalnak, ugyanezt a jelentést erősíti a szárny tüdőlebensyhez való hasonlítása, mely a lélegzés és a lélek szó közös eredetét idézi fel. A földszerű arcokkal erős kontrasztba került lélek anyagtalanságára utaló áttetszősége az átvilágított röntgenkép metaforájában. A kinyíló és összezáruló szárnymozdulat és a tüdő ki- és belégzést végző pulzálása egymásra vetítődik: azonosságuk a lélek és az élet szoros összefüggését példázza. A lélek kiszállására, távozására utal a magyar nyelvben a „lélek kilehelése” – ezt a halálra utaló eufemikus kifejezést a vers egésze ugyancsak mozgásba hozza.

A távozó lélek továbbra is, s a költeményben mindvégig megnevezetlen marad, s csak mint az egyes szám harmadik személyű igék odaértett alanya jelenik meg. Csak mozgását és viszonyait látjuk, őt magát nem: megfoghatatlan marad, ellenáll a megragadásnak, a versbeli ábrázolásnak. Az utolsó versszak fordulatot hoz, mert itt jelenik meg először a szöveg nézőpontja, vagyis az a valaki, aki az enyésző arcról és a távozó lélekről beszél, magát pedig énként nevezi meg: „És láttam én, / láttam akkor, hogy az enyém, / nem másé, sajna, az enyém, / két vállam között távozott, / akár az átvilágított, / s maszk nem

takarta már, hogy visszanézett.” (386.) Az én tehát az arc és a lélek mellett nem egy harmadik komponens a versben, hanem az a nézőpont, ahonnan erre az éppen szétváló kettősre rá lehet látni. Az én az arc(ok)ban élete során belakott otthonait ismeri fel, amelyek lassan visszamosódnak a földbe, a lélekben pedig az a részét, amely romolhatatlan, halhatatlan – de most visszavonhatatlanul és fájdalmasan elhagyja őt. A „sajna” szó egyrészt erre a fájdalomra utal, másrészt a szétválásban megnyilatkozó saját halál tényét nyugtázza.

A vers első és utolsó sora annak a folyamatnak az ívét keretezi, amely az énben a lelkével való utolsó tekintetváltás során végbemegy. „Hogy visszanézett, nem volt arca már” – „s maszk nem takarta már, hogy visszanézett.” A kezdő sorban megjelenő hátborzongató arctalanság a záró sorban felszabadító maszk nélküliséggé értelmeződik. Vagyis a rémületet, hogy arc híján a lélek nem tud többé miben kifejeződni, egy olyan bizonyosság váltja fel, hogy a lelket az élet és halál közti határmezsgyén már nem takarja el, nem árnyékolja be semmi. Az arcokat elengedve és a lélekkel való egységét felismerve a szemlélő én a halál pillanatában válik – először és végérvényesen – önmagává.

A megszentelt élet és a hit eszkatologikus dimenziója¹

CESARE VAIANI OFM

Abstract

The basic proposition of the article is that consecrated life is a form of life in the Church that expresses the eschatological dimension of faith, that is, hope. It describes consecrated life not as an optional, insignificant part of the Church, but as an expression of a fundamental feature of Christian life, and thus it can be comprehensible for every Christian. This eschatological dimension can become a part of our lives if we live with the Risen Christ, based on the paschal mystery, which is a realization of the Kingdom of God. The three evangelical counsels, professed by those entering consecrated life, can become a project of life on the basis of the paschal mystery.

Keywords: *eschatology, theology of consecrated life, hope, perseverance, Kingdom of God.*

Kulcsszavak: *eszkatológia, megszentelt élet teológiája, remény, állhatatosság, Isten Ország.*

A keresztény hit arra a kinyilatkoztatásra adott válaszként születik meg, amelyet Isten művelt Jézus Krisztusban: az első szó kétségtelenül az isteni Szó, amely a Szentháromság közösségében öröktől fogva hangzik („Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige...”, Jn 1,1), amely felhangzott a világ teremtésében, és ez a Szó lett emberré is, miután az ember az ő mintájára teremtett: ez a Szó határozza meg azt is, hogy emberségünk kapcsolatokra épül, és alapvető vonása, hogy válaszoljon egy Szóra, arra a sokféle szóra, amely mindig megelőz és sarkall minket, hogy emberhez méltó életet éljünk.

CESARE VAIANI ferences szerzetespap, teológus, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Milano, jelenleg a ferences rend általános tanulmányi és nevelési titkára; caesarva@libero.it

¹ Forrás: CESARE VAIANI: Vita consacrata e dimensione escatologica della fede, in Paolo Martinelli (szerk.): *Custodi dello stupore. La vita consacrata: Vangelo, profezia e speranza*, Glossa, Milano, 2017, 283–304. Közzététel a szerkesztő, Paolo Martinelli szíves hozzájárulásával.

A hittel befogadjuk ezt a Szót, amely Jézus Krisztusban testté lett, és válaszolunk erre a kinyilatkoztatásra. A hit tehát engedi, hogy az határozza meg, aki megnyilatkozik: középpontját Jézusban találja meg, az Atya tökéletes kinyilatkoztatásában, aki egyúttal feltárja mindazt, ami egészen emberi, *perfectus*, mondjuk latinul, vagyis teljességre vitt. A feltámadt Krisztus megmutatja nekünk a színében elváltozott emberséget, amely eléri azt a teljességet, amelyet Isten gondolt el számára: ez a teljesség magával vonja az emberi lét egyik jellemző vonását, az időt is. A Krisztusban feltámadt idő az „örök élet”, amelyről az Evangélium beszél, ez mutatkozik meg már az ő húsvétjában is, de még be kell teljesednie általunk és a világ által. Ennek a beteljesedésnek a várása a keresztény hit alapvonása, ahogy a *Hiszekegyben* is mondjuk: „várom a holtak feltámadását és az örök életet”.

Ezt a várákozást nevezzük „a hit eszkatologikus dimenziójának”, és itt az „eszkatologikus” jelző azt jelenti: „a végső dolgokra vonatkozó”. A végső dolgokra való várákozás a keresztény nyelvezetben a remény nevet viseli, és a keresztény lét lényegi elemét alkotja a hittel és a szeretettel együtt.

Ha meg akarjuk vizsgálni, mi a kapcsolata a megszentelt életnek a hit eszkatológiai dimenziójával, amely várákozás a végső dolgokra, melyek már beteljesedtek a feltámadt Krisztusban, és be kell teljesedniük bennünk és a teremtésben, akkor hasznos lehet abból kiindulni, hogy jobban megnézzük, mi is a remény jelentése a keresztény életben. Úgy tűnhet, hogy nem vágunk egyből témánk közepébe, ami a megszentelt élet és a remény kapcsolata, de valójában ezzel az áttekintéssel magunk elé állítjuk a keresztény élet mindazon „közös” elemeit, amelyek a megszentelt élet nagy részét kiteszik. Már most megjegyezhetjük, hogy a megszentelt élet úgy tűnik majd fel előttünk, mint ami nem más, mint a keresztény élet: rögtön hozzátéve, hogy ez a „nem más, mint” nem valami kevesebbet, hanem valami többet akar kimondani.

I. A REMÉNY, A HIT ÉS A SZERETET

Mindenekelőtt tisztázzuk, hogy az a remény, amelyről beszélni akarunk, nem egy általában vett pozitív érzélem, hanem a három teológiai erény egyike a hit és a szeretet mellett. Tiszteletre méltó teológiai hagyományunk ezt a három erényt megkülönbözteti a többitől, amikor „teológális”-nak nevezi, mert ezek „közvetlenül Istenre irányulnak. A keresztényeket fölkészítik arra, hogy bensőséges kapcsolatban éljenek a Szentháromsággal. Ezeknek az erényeknek forrása, oka és célja a háromságos egy Isten” (KEK 1812).

Ezt előrebocsátva nyilvánvaló, hogy a hit és a szeretet szorosan kapcsolódni fog sajátos témánkhoz, ami a remény a megszentelt életben. Péguy szép hasonlattal három nővérként írja le az erényeket: két nagy, ezek a hit és a szeretet, és egy kicsi, ez a remény. Kéz a kézben mennek, és bár a felületes szemlélő számára úgy tűnik, hogy a két nagy vezeti a kicsit, valójában fordítva van: a remény húzza maga után a másik kettőt.²

A remény ugyanis kötődik a várakozáshoz, az azt kísérő vágyakozáshoz, a jövő irányába feszüléshez, ami ízt és izgalmat ad az életnek, és értelemmel világítja meg. A remény pedig ellentéte a kétségbeesésnek, amely korunk egyik fő baja.

2. A REMÉNY ÉS ISTEN ORSZÁGA

A keresztény reménynek – ahogy a hitnek és a szeretetnek is – a tárgya alapvetően Isten, és Istennek az a teljes megnyilatkozása, amit Jézus az Evangéliumban úgy nevez: *Mennyei Ország, Isten Ország*. Ez az Isten Országa mutatkozik meg már a feltámadt Jézusban és az ő húsvétjában, de még meg kell nyilatkoznia bennünk és a teremtésben is a keresztény hitre jellemző feszültség jegyében, amelyre a *már igen* és a *még nem* feszültségeként utalnak. Tudjuk, milyen fontos az Isten Ország mint téma Jézus igehirdetésében és a keresztény imádság szavaiban. „Szenteltesék meg a te neved, jöjjön el a te Országod” – ezek a keresztény remény szavai, első kívánságunk, amely az Úr imájának elején szerepel. A keresztény imádságban mélyen benne van az Ország tevékeny várása, eljövételének szolngatása, az Ország beteljesülésére vetett pillantás feszültsége, az erre való vágyakozás.

3. A REMÉNY ÉS A HÚSVÉTI MISZTÉRIUM

Ahogy részben már jeleztük is, ha meg akarunk pillantani valamit az Országból, amelyre várakozunk, akkor a húsvétra kell tekintenünk, a feltámadott Jézusra: az ő feltámadt, áldott és dicsőséges teste az elővételezése és modellje az Orzágnak, amely őbenne már beteljesülten mutatkozik, és amely nekünk és az egész teremtésnek majd az idők végén tárul fel. Ha így fejezzük ki, akkor azt is mondhatjuk, hogy a keresztény remény tárgya a dicsőséges feltámadás, az Úr

² Vö. CHARLES PÉGUÝ: *Il Portico del mistero della seconda Virtù*, Milano, Mondadori, 1993.

visszatérése, amelyet az idők végére várunk, ahogy a *Hiszekegy* végén mondjuk: „...a test feltámadását és az örök életet.” Krisztus húsvétja valóban ott van hitünk, reményünk és szeretetünk szívében: ez a három akkor lesz keresztény erény, ha húsvéti alapszerkezetük van, és Krisztus a mintájuk, az ő halála és feltámadása. A keresztény hitnek nemcsak azért van húsvéti alapszerkezete, mert Krisztus húsvétja a tárgya, hanem azért is, mert mindvégig az történik benne, hogy elveszítjük életünket az Atya iránti odaadás sötétjében, meghalunk a test bizonyosságának, hogy egy másik bizonyosságban találjuk meg ismét életünket, és ennek már nem vagyunk a birtokosai. A szeretetnek azért van húsvéti alapszerkezete, mert itt is az történik, hogy elveszítjük életünket, Jézus módjára és Jézussal odaadjuk testünket, hogy megízleljük – titokzatosan, a veszteség keserősége mögött – „testünk és lelkünk édességét”.³ És a keresztény reménynek is húsvéti alapszerkezete van: kinyilvánul benne a teljes élet utáni vágyakozás, és ezt a teljes életet nevezzük örök életnek vagy feltámadott életnek, de amelyet most csak úgy érzékelünk, mint várankozást, mint vágyat, mint különleges pillanatokban megízlelt, de még nem birtokolt valóságot. A keresztény reménynek is köze van tehát a halálhoz és a feltámadáshoz: soha nem csupán a halálhoz, és soha nem csupán a feltámadáshoz, hanem mindig ahhoz a titokzatos átmenethez, amelyben az egyik nincs a másik nélkül.

A II. Vatikáni Zsinat a *Lumen Gentium* dokumentumban világosan ki mondja ezt a húsvéti feszültséget, amely a keresztény remény sajátja:

„Elérkezett tehát már hozzánk az idők vége (vö. 1Kor 10,11), és e világ megújítása visszavonhatatlanul meg van alapozva, s ebben a látható világban valamiképpen elővételezve is van: ugyanis az Egyházat már a földön igazi, bár még nem tökéletes szentség ékesíti. Amíg azonban nem lesz új ég és új föld, melyekben igazságosság lakik (vö. 2Pt 3,13), addig a zárándok Egyház szentségeiben és intézményeiben, melyek ehhez a történelmi időhöz tartoznak, e világ mulandó alakját hordozza, és maga is ott él a teremtet dolgok között, melyek mindmáig sóhajtoznak és vajúdnak, és várják Isten fiainak megnyilvánulását” (vö. Róm 8,19–22). (48.)

³ Ez Szent Ferenc kifejezése, aki végrendelete elején, megtérésének leírásakor azt mondja, hogy amikor „irgalmasságot művelt” a leprásokkal, akkor „ami addig keserű volt, az lelke és teste édességére változott”.

4. A MEGSZENTELT ÉLET ÉS A KERESZTÉNY ÉLET

Mindeddig a keresztény élet alapvető elemeiről beszéltünk, amelyek minden keresztényre vonatkoznak, és megkérdendő valaki: de hát elmélkedésünk témája nem a megszentelt élet? Bevallom, számomra nehéz a megszentelt életről e keret nélkül beszélnem, amely a közös keresztségi hivatásból fakad, a Krisztus húsvétjába való belegyökerezésből, amely minden keresztény számára a keresztségben megy végbe, és amelyet a megszentelt élet olyan formában szeretne kifejezni, amit konsekrációnak hívunk, és amely lényegileg az alapvető, keresztségi konsekrációban gyökerezik.

A megszentelt élet ugyanis nem más, mint keresztény élet, még ha annak egyedülálló formája is. Azzal tudnám megértetni ezt, hogy a vértanúság és a tanúságtétel kapcsolatára utalok. Ismeretes, hogy a tanúságtétel görögül *martíria*, vagyis ugyanazt jelenti a *tanúságtétel* és a *vértanúság*. Az is nyilvánvaló azonban, hogy a keresztény tanúságtétel, amely mindenkinek a dolga, nem mindig jut el a vértanúsághoz, amit csak egyesektől kérnek. Úgy tűnik számomra, hogy a keresztény élet úgy viszonyul a megszentelt élethez, mint a tanúságtétel a vértanúsághoz: a kettő ugyanaz, és mindenkinek késznek kell lennie rá, de lényeges különbség is van közöttük, mert az utóbbi csak némelyektől kívántatik meg.

5. A MEGSZENTELT ÉLET MINT AZ ELJÖVENDŐ JAVAK JELE

Az azonosságnak és különbözőségnek ebben a viszonyában, úgy gondolom, a megszentelt életnek különleges mondanivalója van a végső feltámadásról, amelyet mi keresztények reménységben várunk. A megszentelt élet valamiképpen nemcsak várja, hanem már elővételezi is a végső feltámadást és a feltámadottak életét. Itt is a *Lumen Gentium* egy szakasza segít nekünk a szerzetesekről szóló VI. fejezetből, amelyet a zsinat az egyháznak szentelt dokumentumba be akart illeszteni, jól tudva, hogy ha egyházzal beszélünk, akkor a megszentelt életről és a *szerzetesekről* is beszélni kell, ahogy az akkori nyelvhasználatnál mondja a zsinat. Ezt olvassuk:

„Ezért az evangéliumi tanácsok fogadalma jel, mely az Egyház minden tagját ösztönzi és kell is ösztönöznie, hogy lankadatlanul teljesítse keresztény hivatásának köteleseit. Mivel pedig Isten népének itt nincs marandó hazája, hanem az eljövendőt keresi, a szerzetesi állapot, mely köve-

tőit jobban fölszabadítja a földi gondoktól, jobban kinyilvánítja minden hívő előtt a mennyei, de már evilágon is meglévő javakat, ékesszólóbban tanúskodik a Krisztus megváltása árán szerzett új és örök életről, továbbá hatásosabban hirdeti az eljövendő föltámadást és a mennyország dicsőségét.” (44.)

A megszentelt élet leírására itt a zsinat a *jel* kategóriáját használja, és megértésének ezt a módját akarta kiemelni. A jel kategóriájának első dimenziója eszkatologikus: a jel az eljövendő valóságokra vonatkozik. Kifejtése az általános keresztény állapotból indul ki, amely a végső dolgokra irányul (mellesleg érdemes megfigyelni, hogy a zsinat is először arra utal, ami mindenkire érvényes, hogy azután kifejtse a megszentelt élet állapotát): „Isten népének itt nincs maradandó hazája, hanem az eljövendőt keresi”.

Miközben mindannyian az eljövendő hazát keressük, a megszentelt élet „jobban kinyilvánítja minden hívő előtt a mennyei” javakat: a mennyei javak az eljövendő élet javai, amit úgy mondunk, hogy „a hit eszkatologikus dimenziója”. A zsinati szavak így is folytatják: „ékesszólóbban tanúskodik az [...] új és örök életről”. A „Krisztus megváltása árán szerzett új és örök élet” az ő húsvétjával indult el, ez az ő feltámadása. Így is olvassuk: „hatásosabban hirdeti az eljövendő föltámadást és a mennyország dicsőségét”, és ezzel a megszentelt életet mint húsvéti igehirdetést állítja elénk.

6. A MEGSZENTELT ÉLET ÉS AZ EVANGÉLIUMI TANÁCSOK: A TISZTASÁG

Ezeknek az állításoknak a megértése érdekében végig lehet gondolni, hogy mi a kapcsolat az evangéliumi tanácsok, a megszentelt élet jellemző elemei és a feltámadott élet között. Összegzően elmondhatjuk, hogy az evangéliumi tanácsok életre váltása már azt jelenti, hogy a feltámadottak módjára élünk (vagy próbálunk élni).

A tisztaság ugyanis már most elővételezi a jövő állapotot, ahol már nem házasodnak, legalábbis nem úgy, hogy ezt a kapcsolatot mi ismerjük. Az evangéliumi vers, amelyre utalunk, a Mt 22,30: „A feltámadás után nem nőülnek, férjhez sem mennek, hanem úgy élnek, mint Isten angyalai a mennyben.” Jézus akkor mondja ezt, amikor válaszol a szadduceusoknak, akik a hét testvér özvegyének példájával mondják ki ellenvetéseiket a feltámadás hite ellen. Az ellenvetést Jézus azzal védi ki, hogy kiemeli a különbséget a feltámadott élet és a mostani élet között, és ennek a különbségnek egyik példája a „nem nőülnek,

férjhez sem mennek”, vagyis az emberi személy szexuális dimenzióját nem így váltják valóra. Amikor a hagyomány újraolvassa ezt a szakaszt, gyakran köti össze a megszentelt élettel, amelyet a középkorban éppen erre a szakaszra utalva olykor „angyali életnek” neveztek. Eszerint tehát az „angyali élet” nem azt jelenti, hogy „angyalkák” vagyunk valamiféle együgyű jámbor felfogás szerint, hanem azt, hogy részt kapunk a feltámadott életből, amit a megszentelt életben elővételez a cölibátus választása, és már úgy élünk, mint a feltámadottak, akik „nem nőülnek, férjhez sem mennek”. Világos, hogy ebben a távlatban az eljövendő javak jele az Isten Országáért vállalt tisztaság. Nem véletlen, hogy a másik szövegrészben, amellyel megalapozzák a cölibátus választását, Jézus az eunuchok durva képét alkalmazza: „Van, aki azért képtelen a házasságra, mert úgy született. Van, akit az emberek tettek a házasságra alkalmatlanná. Végül van, aki a mennyek országáért önként mond le a házasságról.” (Mt 19,12) Amikor azt mondja, hogy „a mennyek országáért”, akkor a cölibátus vállalását nem az életsorshoz köti (születéstől fogva vagy más események miatt), hanem ahhoz a szabad döntéshez, hogy elővételezi az Ország vágyva vágyott valóságát. Jézus maga is meghozta ezt a döntést, nem nősült meg, és ezzel egy nagyon is nonkonformista gesztust tett a kor közfelfogásával szemben, amely a házasságot főleg a rabbiktól, a törvénytudóktól várta el. Egyes egzegéták szerint ellenfelei Jézus fejéhez vághatták az „eunuch” gúnynevet: ebben a szakaszban ezt magára veszi, és kimondja, hogy itt egy döntésről van szó.

7. A MEGSZENTELT ÉLET ÉS AZ EVANGÉLIUMI TANÁCSOK: A SZEGÉNYSÉG

A szegénység is mélyen összefonódik az eljövendő élettel: a feltámadás világában ugyanis a magántulajdon megszűnik, nem rendelet által, hanem a tökéletes kommunió által, amelynek révén mindenki birtokol mindent. A megszentelt életnek az a döntése, hogy lemondjon a javak magántulajdonáról, vagy korlátozza azt, vagy mellékesnek és viszonylagosnak mondja, vagy a közösségre bízza, kinyilvánítja annak tudatát, hogy az ember végső, állandó állapota nem fog kötődni a javak magántulajdonához és az ezzel járó gondokhoz.

Ennek kapcsán jónak tartom felidézni Ioannes Duns Scotus gondolatát, aki néhány évtizeddel Szent Tamás után élt, és eltért tőle a véleménye, mert úgy gondolta, hogy a magántulajdon nem természetes jog, még csak nem is másodlagos, hanem csupán pozitív jog, amit a társadalmi közösség hoz létre, amikor szabadon tartja magát egy normához, amely az eredeti bűn utáni romlás miatt vált szükségessé. Scotus tehát a magántulajdont úgy tekinti, mint

valamiféle szükséges rosszat. Az Édenkertben viszont Isten eredeti gondolata szerint a tulajdon mindenkié volt: így lesz a feltámadott világban is, amelyet most azok elővételeznek, akik egészen tulajdon nélkül akarnak élni.

8. A MEGSZENTELT ÉLET ÉS AZ EVANGÉLIUMI TANÁCSOK: AZ ENGEDELMESSÉG

Ugyanígy az engedelmisség is elővételezi az eljövendő állapotot, amelyben az üdvözültek egy akaraton lesznek. Nem lesz majd, hogy az én autonómiám ütközik azzal, amit mások akarnak: az Isten jóságával való teljes kommunióban, amely az üdvösség, már nem kell küzdenem az én jogos autonómiámért a másik ember másféle döntése miatt, hanem „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28).

Ezt a végső állapotot, amelyben Istenben minden üdvözültnek összhangban van az akarata, valamiképpen elővételezi az engedelmisségi fogadalom, amely az én akaratomat összhangba hozza a közösségével. Ez fejeződik ki a regulában, ezt váltja valóra az előljáró, aki a regula keretei között cselekszik annak célja érdekében.

Ez a példa talán még világosabbá teszi, mi a közös a három evangéliumi tanácsban: elővételezik az eljövendő állapotot, de még ennek a világnak a kínódásai közepette. Ilyen értelemben az a tisztaság, szegénység és engedelmisség, amelyet a szerzetesek élnek, elővételezi a jövő állapotot, de nem valósítja meg azt teljesen, mert a mi húsvétunk még nem teljeseedett be egészen, szemben a Krisztusével. Mi még a kereszt jele alatt élünk, amely elválaszthatatlan ugyan a feltámadástól, de nincs meg még benne annak üdvözült teljessége. Ahogy Szent Pál mondja: „megváltásunk még reménybeli”.

9. A REMÉNY, A MEGSZENTELT ÉLET ÉS AZ ÖRÖM

A remény egy másik jellemző vonása az örömmel való kapcsolata, azzal a boldogsággal, amely még lehetséges ezen a földön olyan mértékben, ahogy a horizont nyitott marad, és a jövőt már megpillantjuk.

A Katolikus Egyház Katekizmusa is állítja ezt a kapcsolatot, amikor elismeri a remény és a boldogságra törekvés viszonyát (1818.):

„A remény erénye megfelel az Isten által minden ember szívébe oltott boldogságra törekvésnek; fölemeli az emberi tetteket indító várankozáso-

kat, megtisztítja és Isten országa felé irányítja azokat; megóv a kislelkűségtől; támogat minden elhagyatottságban; és kitágítja a szívet az örök boldogság várásában. A remény lendülete megőríz a vak önszeretettől (egoizmustól), és elvezet a szeretet boldogságára.”

Ebben a szép definícióban megtaláljuk azt a mélyen katolikus témát, ami az alapvető megfelelés emberi természetünk és Isten ajándékai között, melyek kiteljesítik az emberi várankozásokat, és eljuttatják azokat igazi teljességükre. Az Isten, akiben hiszünk, egyúttal emberségünk valódi alkotója is. Közös tapasztalatunk is megerősíti a kapcsolatot, amelyet a Katekizmus tanít a remény és a boldogságra törekvés között: jól tudjuk, hogy sokszor a vigília szebb, mint az ünnep, mert a boldogságra való várankozás már a boldogság egyik legmagasztosabb formája. Az apostol szava biztat minket: „A reményben legyetek derűsek, a nyomorúságban béketűrők...” (Róm 12,12), és ez is jelzi a kapcsolatot a remény és az öröm között, amellyel kitartóan szembenézünk a próbatételekkel.

Ha tehát a reményről szóló elmélkedés az örömmel való kapcsolatra irányítja figyelmünket, akkor érdekes látni, hogy az örömhöz a megszentelt életet is oda lehet és kell kapcsolni. Az öröm egyfajta közös nevező a megszentelt élet és a remény között. Ferenc pápa gyakran felhossa ezt a kapcsolatot. A Megszen-telt élet évére írt levelében várankozásai között említi ezt is:

„Mi az, amit különösképpen várok ettől a kegyelmi esztendőttől a megszentelt élet számára?

1. Hogy mindig igaz legyen, amit egyszer mondtam: »Ahol szerzetesek vannak, ott öröm van.« Meg kell tapasztalnunk és meg kell mutatnunk, hogy Isten képes betölteni a szívünket, képes boldoggá tenni minket, olyanira, hogy nem kell máshol keresni boldogságunkat. Meg kell tapasztalnunk és meg kell mutatnunk, hogy a közösségünkben megélt hiteles testvéri szeretet táplálja örömmünket, és hogy önátadásunkban az egyház, a családok, a fiatalok, az idősek és a szegények szolgálatára teljesen elérjük önmegvalósításunkat, életünk eléri teljes kibontakozását.

Közöttünk ne legyenek szomorú arcok, örömtelen és elégedetlen emberek, hiszen »a szomorú Krisztus-követés szomorú egy Krisztus-követés«. Mindenki máshoz hasonlóan nekünk is vannak nehézségeink, ránk tör a lélek sötét éjszakája, csalódás tölt el, betegség dönt ágyba, korunk előrehaladtával erőink is megfogyatkoznak. Éppen ekkor kellene rátalálnunk a

»tökéletes boldogságra«, meg kellene tanulnunk felismerni Krisztus arcát, aki mindenben hasonlóná lett hozzánk, vagyis örülnünk kellene annak, hogy tudjuk, hasonlók vagyunk hozzá, aki irántunk való szeretetből nem utasította el a kereszten szenvedését.

Egy olyan társadalomban, amely hivalkodóan az eredményesség kultuszát ápolja, egészségmániás és a siker a mindene, emellett pedig elnyomja a szegényeket és kirekeszti a »lúzereket«, életünk által mi tanúságot tudunk tenni a Szentírás szavainak igazságáról: »Amikor gyengének bizonyulok, akkor vagyok erős« (2Kor 12,10).»⁴

10. A MEGSZENTELT ÉLET ÉS A REMÉNY A MAI TÖRTÉNELEMBEN

A feltámadásan való hit arra képesíti a keresztény embert, hogy ne csak a saját életének eseményeire tekintsen reménnyel, várva a végső feltámadást és életet, hanem az egész emberi történelmet is Krisztus húsvétjának fényében értelmezze. A megszentelt élet pedig nemcsak annak számára a remény jele, aki éli azt, úgy, hogy a személyes, egyéni jelleg már individualista vonásokat ölt, mintha a szerzetesi élet lényegében arra irányulna, hogy „megmentse saját lelkét”, hanem a világ számára is, ahová Krisztus küldetést kapott a remény jelenként, amire a világnak, vagyis mindannyiunknak nagy szükségünk van.

Azért van szükségünk, mert ha megnézzük a világ mai híreit, belepillantunk a híradóba, gyakran megkörménykez minket a kétségbeesés. A háborús események, természeti csapások, a faji és vallási gyűlölet arra késztet, hogy kutassuk az emberi történelem értelmét, és talán már nem tudunk bízni e vállalkozás sikerében.

Krisztus húsvétja, halálának és feltámadásának eseményei alapján állíthatjuk mindezek ellenére, hogy az emberi történelemnek van végső, pozitív értelme, és ez az ő második eljövetelekor teljeseedik be. Ez a húsvéti hit, amely nemcsak az egyéni tudat eseményeit világítja meg, hanem az egész emberiség történelmét is, fel kell hogy ragyogjon a keresztények életében, így a megszentelt életet élőkében is, hogy ne maradjon pusztá eszme.

A mindenség, az emberiség és a személyes életünk közötti kapcsolatot nagyszerűen mutatja be a Római levél ismert szakasza:

⁴ Fordítás: *Magyar Kurír*.

„Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. A természet ugyanis mulandóságnak van alávetve, nem mert akarja, hanem amiatt, aki abban a reményben vetette alá, hogy a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig. De nemcsak az, hanem mi magunk is, akik bensőnkben hordozzuk a Lélek zsengejét, sóhajtozunk, és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Mert megváltásunk még reménybeli. Az a remény viszont, amit már teljesedni látunk, többé nem remény. Amit valaki lát, azt reméli? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, várjuk állhatatosan.” (Róm 8,19–25)

Ami velünk történik, akiknek „megváltása még reménybeli”, a világ számára a remény meghirdetése lesz, és a megszentelt élet is részesül ebből az átalakító erőből, amely áthatja a világot, és kifejeződik a sóhajtozásban, amelyet az apostol említ. Napjainkban is halljuk ezt a sóhajtozást, amely olyan, mint egy véget nem érő vajúdás: a menekültek szenvedése, a nyomorban élők fájdalma, a vallási gyűlölet és intolerancia áldozatainak kínja. Ez a fájdalom nemcsak hogy jelentéssel telik meg Krisztus húsvétjának fényénél, hanem visszhangra talál bennünk is, „akik bensőnkben [...] sóhajtozunk, és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását”. Ez jelzi a keresztények és így főleg a szerzetesek egyik legmagasztosabb feladatát, egyfajta egyetemes papságot, amely magában hordozza és Istennek ajánlja a mai világ szenvedését, és ebbe a szenvedésbe lehívja a Lelket, a húsvét gyümölcsét.

Eszembe jut Lisieux-i Szent Teréz nagyszerű élménye, aki életének végső szakaszában arra érez hivatást, hogy helyet foglaljon a bűnösök asztalánál. Megdöbbenő szavainak világossága, amikor átéli a hit elleni kísértéseket élete végén, és úgy értelmezi, hogy a hitetlenek és bűnösök sorsában osztozik:

„Elfogadom, hogy a szenvedés kenyerét kell ennem addig, amíg akarod. Amíg nem mondod, addig nem akarok fölkelni ettől a keserűséggel teljes asztaltól, amelyet bűnösök vesznek körül... A magam és a testvéreim nevében mondom: »Könyörülj rajtunk, Uram, mert bűnösök vagyunk!« Uram, kérek, szabadíts meg minket a bűntől, és tégy minket igazzá és szentté színed előtt. Jézus, ha az kell, hogy egy Téged szerető lélek tisztítsa meg az aszalt, amit a bűnösök beszennyeztek, akkor elfogadom, hogy mindaddig a próbatétel kenyerét eszem, amíg nem méltóztat sz bevezetni engem fényességed országába.”

A megszentelt élet hivatásához az is hozzátartozik, hogy a világért így járjon közben.

11. A MEGSZENTELT ÉLET, A BOLDOGSÁGOK ÉS A REMÉNY

A megszentelt élet története arról tanúskodik, hogy mindig szoros kapcsolatban volt azokkal az evangéliumi mondatokkal, amelyeket a hetvenes évektől kezdve Thaddée Matura nyomán az „evangéliumi radikalizmus” szavaiként emlegetünk. Ezek közül kiemelkednek a boldogságok, amelyek sok kereszténynek, köztük sok szerzetesnek jelentenek inspirációt. A szerzetesek gyakran elmélkednek ezekről, és sokszor idézik: elég elolvasni a megszentelt élet alap-szövegeit, az alapítók műveit: ezek tele vannak a boldogságok idézésével. Megfigyelhető, hogy a megszentelt élet és ezen evangéliumi szövegek közti összhang azzal is magyarázható, hogy világosan érezhető eszkatológikus feszültség van jelen bennük. Kezdve attól, hogy a szegények boldogságát az Isten Országához köti, egészen a megígért jutalmakig, a boldogságokat a várakozás és a remény hatja át. Ez ismét csak húsvéti reménység, mert a „boldog” megnevezésben ismétlődő öröm olyan, amely *sub contrario latet*, vagyis a saját látszólagos el-lentétében rejlik, a paradox boldogságban, ami a szegény, síró, üldözött, a világ szemében vesztes emberé. „Megváltásunk még reménybeli” (Róm 8,24), tanítja Pál apostol, és a boldogságok meghirdetését ez a reménység színezi át. Ha tehát ezt a szövegrészt, amely ilyen nyilvánvaló módon kötődik a reményhez, a szerzetesek egyfajta azonosító jelükké tették, ez azt jelenti, hogy a remény mé-lyen hozzátartozik a megszentelt élet sajátosságához. Ha pedig a boldogságok Lukács-i verzióját nézzük, amelynek nemcsak a négyes szám, hanem a négy fenyegető „jaj nektek” is a jellemzője, akkor megtaláljuk a szerzetesi hagyomány néhány elemének magyarázatát, mind pl. a világ elhagyását és a világban elfogadott néhány gyakorlattal való szembenállást. Az évszázadok során a megszentelt életet élők sok döntését meghatározta a jaj-mondások keménysége és a boldogságok keserű öröme.

12. A REMÉNY ÉS AZ ÁLLHATATOSSÁG

A remény az állhatatossággal is kapcsolatban van. Ez a *hūpomoné* az 1Tessz elején, amit így fordíthatunk: „reményetek állhatatossága”. Ez az adomány képessé tesz, hogy a nehézségek között is szilárdak maradjunk és ne engedjünk, és

így mélyen összefügg a reménnyel. Olyan mértékben tudunk állhatatosak maradni, amilyen mértékben nemcsak a saját tetteink jó voltáról vagyunk meggyőződve, hanem valami jobbat várunk, amely majd eljön.

A megszentelt életnek erre az állhatatosságra van szüksége, akárcsak minden életre szóló döntésnek, amely megpróbáltatásokon és nehézségeken megy keresztül. Szüksége van az állhatatosságra a házasságban élőknek is, ahogy azt jól tudjuk a mindennapok tapasztalatából. Ezek az életállapotok kölcsönösen tanúskodnak egymásnak nemcsak az állhatatosság szükséges voltáról, hanem a lehetőségről is, hogy valaki kitartson a maga hivatásában azzal az állhatatossággal, amely Isten ajándéka, de a mi erőfeszítésünk gyümölcse is.

13. KÖLCSONÖSSÉG A HÁZAS ÉLETFORMA ÉS A MEGSZENTELT ÉLET KÖZÖTT

Ha már említettem a házasság életformát, szeretném elmélyíteni a kapcsolatát a megszentelt élettel. A két életforma egymásnak kölcsönösen olyan tanúságot nyújt, amely összefügg a reménnyel, a hittel és a szeretettel.

A szerzetesek arra emlékeztetnek minden keresztényt, különösen a családokat, hogy Isten elsőbbséget élvez minden érzelmi kötődéssel szemben, hiszen „aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám, és aki fiát vagy lányát jobban szereti, nem méltó hozzám” (Mt 10,37). A cölibátus vállalása arra emlékeztet mindenkit, főleg a családi köteleességek között élőket, hogy a család nem állhat az első helyen, mert az Istent illeti meg. Úgy tűnik számomra, hogy ez az evangélium üzenete a családról, és ez a család igazi felszabadítása: csak úgy lehet élni egészséges és szabad családi kapcsolatokat, hogy a család nem válik bálvánnyá, vagyis nem törekszik az első hely elfoglalására.

A kölcsönösség alapján pedig a házasság emberek döntése emlékezteti a szerzeteseket arra, hogy Isten szeretete mindaddig hamis és ideologikus, amíg nem válik konkrétá adott személy iránti gondoskodásban, életünk odaadásában: „ha tettek nélkül megmutatod nekem a hitedet, tetteim által én is megmutatom neked az én hitemet” (Jak 2,18). Valós a veszély, hogy valaki a szerzetesi életből csak az önzéséhez készít álcát, és azzal az ürüggyel, hogy csak Istent szereti, senkit sem szeret. A cölibátus vállalása nem a szingli életforma választása az ember saját kényelmére. A családi élet a maga terheivel és önátadásával az adott hitves és az adott gyermekek érdekében arra emlékeztet mindenkit és arról tanúskodik mindenkinek, főleg a megszentelt életet élőknek, hogy „aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti Istent sem, akit nem lát” (1Jn 4,20).

Mindkét hivatásban élőknek, akik egymás számára ezt a tanúságot nyújtják, élniük kell a hitnek, a reménynek és a szeretetnek azt a csomópontját, ami igazi lényege mind a házasság életformának, mind pedig a megszentelt életnek. Hitből, reményből és szeretetből döntök úgy, hogy nem házasodok meg, hanem rábízom magamat egy testvéri közösségre – mint ahogy hitből, reményből és szeretetből döntök úgy, hogy megházasodok és rábízom magamat feleségemre vagy férjemre. És csak a hit, a remény és a szeretet hordozza a lehetőséget, hogy a döntéshez hűséges maradjak. Döntésnek, választásnak neveztük, de talán nem mindenki érti helyesen: olyan mértékben döntések, amilyen mértékben válasszunk az Úr hívására. Ővé az első és alapvető döntés, amelyre olyan emberi cselekedettel válaszolunk, ami döntés a mi részünkről, de amiben egyúttal benne van a meghallgató engedelmesség és az ajándék hálás felajánlása is.

14. A PÁPA LEVELE

Ezeket a gondolatokat azzal zárom, hogy ismét a pápa szavait idézem a megszentelt élet éve alkalmából írt levélből, amelyben kifejezetten tárgyalja a reményt. Ezeket olvassuk:

„Ennek az évnek a harmadik célkitűzése: *átölelni a jövőt reménységgel*. Ismerjük, milyen nehézségekkel kell szembenéznie a megszentelt életnek a maga sokféle formájában: a hivatások számának csökkenése és az előregezés főként a nyugati világban, az anyagai nehézségek a súlyos gazdasági világválság következtében, a nemzetköziség és a globalizáció kihívásai, a relativizmus csapdái, a kirekesztés és a társadalmi jelentéktelenné válás... Éppen ezek között a bizonytalanságok között, melyeken osztozunk oly sok kortársunkkal, erőteljesen megjelenik a mi reményünk, a történelem Urába vetett hitünk gyümölcse, ő ugyanis továbbra is arra biztat: »Ne félj, mert veled vagyok!« (Jer 1,8)

A szóban forgó remény alapját nem a számok és nem is intézményeink adják, hanem az, akibe bizalmunkat vetettük (vö. 2Tim 1,12), és akinek »semmi sem lehetetlen« (Lk 1,37). Ez az a remény, amely nem csal meg, amely lehetővé teszi a megszentelt élet számára, hogy nagy történelmet írjon a jövőben is, amely felé tekintetünket fordítanunk kell, hiszen tudjuk, hogy a Szentlélek az, aki ösztönöz minket előre, mert továbbra is nagy dolgokat akar végbeinni velünk.

Ne engedjete a számok és a hatékonyság kísértésének, még kevésbé annak, hogy saját erőtlőkre hagyatkozzatok. Fürkősszéték életetek és a mostani időszak távlatait virrasztó éberséggel. XVI. Benedek pápával ismétlem nektek: »Ne hallgassatok a vészprófétákra, akik a megszentelt élet mai egyházban való végéről vagy értelmetlenségéről szónokolnak. Öltözzetek inkább Jézus Krisztusba, és öltözzetek fel a világosság fegyvereit – miként Szent Pál buzdít (vö. Róm 13,11–14) –, legyetek éberek és virrasztók.« Folytassuk és mindig az Úrba vetett bizalommal kezdjük újra utunkat!”⁵

Érdekes, hogy éppen a remény témájának bevezetésekor sorolja fel a pápa igen kíméletlenül a megszentelt élet mai nehézségeit: hivatások fogyása, elöregedés, gazdasági gondok, a nemzetköziség és a globalizáció kihívásai, a relativizmus, a peremre szorulás és a társadalmilag jelentéktelenné válás veszélyei.

Feltehetjük a kérdést, hogy miért éppen a reményről beszélve ad nekünk olyan felsorolást, amely bárkit elkedvetlenítene. A válasz: ilyen kegyetlen pontossággal csak a remény jegyében lehet leírást adni. A remény engedi meg, hogy realista módon, minden bűvös jelszótól mentesen lássa valaki a problémákat, és mégse essen abba a pesszimizmusba, mint a „vészpróféták”.

Az idézett szövegben a pápa nem véletlenül pontosítja, hogy az a remény, amelyről beszél, nem banális optimizmus, mert „alapját nem a számok és nem is intézményeink adják, hanem az, akibe bizalmunkat vetettük (vö. 2Tim 1,12), és akinek »semmi sem lehetetlen«” (Lk 1,37). Ez az a teológiai erény, amelynek jellemzőit megpróbáltuk összegyűjteni. Ez a remény éberségre készít, ahogy a pápa szuggesztív módon élénk tárja: „Fürkősszéték életetek és a mostani időszak távlatait virrasztó éberséggel.”

Ez a feladat minden szerzetesnek szól: éber elmével kell fürkősznünk az idők jeleit, keresni azokban Isten tervét, amely talán eltér az elvárásainktól. Azzal a bizalommal tehetjük ezt, hogy az Úr vezeti egyházát és benne mindannyiunkat.

(Várnai Jakab OFM fordítása)

⁵ Fordítás: *Magyar Kurír*.

Görföl Tibor: A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában
Gondolat Kiadói Kör, Budapest, 2018.

E kötetben olyan szerző adta közre önálló írásait, akire jól teszi, ha odafigyel a magyar teológiai közvélemény. A fiatal teológus Görföl Tibor már eddig is letett valamit az asztalra, hiszen közel száz (sic!) könyvfordítása jelent meg, elsősorban kortárs teológusok munkáiból (közülük olyan fajsúlyos szerzőktől is, mint Hans Urs von Balthasar). A most megjelent önálló tanulmánykötet – mely tíz tudományos esszé és egy tanulmánynak is beillő „rövid utószó[t]” (182.) tartalmaz – három fő részből áll. Az első „A kereszténység és az európai kultúra” kérdéskörét elemzi; a második „A teológiai gondolkodás[ról ad áttekintést] korunkban”; a harmadik pedig a „Spiritualitás [néhány kérdését tárgyalja] kortárs horizonton”. Nem monográfiáról van tehát szó, inkább nagyívű áttekintésről és néhány téma elmélyítéséről.

A szerző teológiai kultúrájáról már a nyitó tanulmány (9–22.) is ízelítőt ad, amelyben a közelmúlt és a kortárs teológia kiválóságai kapnak szót (Romano Guardini, Eberhard Jüngel, Friedrich Gogarten, Gavin D’Costa, Wolfhart Pannenberg, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Johann Baptist Metz), valamint néhány jelentős gondolkodó a profán értelmiségiek közül (Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Jürgen Habermas és Andrea Riccardi). E lista egyúttal kijelöli a kötet horizontját is: a szerző egyetemes és európai műveltségét jelzi, hogy egyforma kompetenciával tárgyal történelmi, szociológiai, filozófiai (esztétikai, antropológiai, metafizikai), valamint szigorú értelemben vett teológiai témákat (különös tekintettel a misztikára). Számos kérdéskörrel nemcsak hiánypótló írások olvashatók a kötetben, de valódi unikumok is: a posztsekuláris társadalom keresztény

repcióját ismereteim szerint ilyen színvonalon magyarul még senki sem tárgyalta; s hasonlóan egyediek a második és harmadik rész szerzőorientált elemzései, elsősorban Bernard Weltéről, Johann Baptist Metzről, valamint Thomas Keatingről. Teológiai szempontból a mű csúcspontja mégis a „Jézus áldozatá[ról]” szóló, szóteriológiai (megváltástani) témájú tanulmány (116–130.), amely szubtilis, mégis mindvégig érthető módon tárgyalja a húsvéti esemény jelentőségét a vonatkozó irodalom elmélyült ismeretében.

Görföl az általa elemzett teológusokhoz hasonlóan „a kereszténység nevében próbál szólni” (83.) – és erre minden alapja megvan! Korántsem liberális teológus: hitbeli elkötelezettségének katolicitására nemcsak a lépten-nyomon tettenérhető Balthasar-repció a garancia, hanem az az időnként kifejezetten is megjelenő, a szó legnemesebb értelemben vett *apologetikus* igény is, amely a „keresztény igazság bizonyosságá[t]” (79.) törekszik felmutatni. Elemzései soha nem elnagyoltak, még ha egyéni hangsúlyai helyenként vitathatók is. Tárgyát, a kinyilatkoztatást igyekszik méltón szóhoz juttatni, türelemmel és igényességgel felmutatni. Amit másról ír egy helyütt, az akár saját mottójául is szolgálhatna: „Minél összetettebb [...] és mellbevágóbb [...] egy esemény vagy egy műalkotás ([s] a bibliai kinyilatkoztatás bizonyos szempontból mindkettőhöz hasonlítható), valódi megismerése és mellbevágóságának kifejezése csak türelmes szemlélése révén lehetséges” (106–107.). A szerző lebilincselő tájékozottsága, választékos, míves nyelvezete (olykor teremtő nyelvi leleménye, pl. „középpontima”: 164.), a soraiból áradó, paradoxonokat is elbíró életerő („termékeny egyoldalúság”: 114.) könnyen magával ragadja az olvasót. A széles ívű leírások informatív jellege, tartalmi gazdagsága és önálló gondolati dianamikája mégsem vezet oda, hogy a szerző elveszítené józan, tudományos, majdhogynem tartózkodó stílu-

sát. Egy önálló teológiai gondolkodó hangja szállal meg, aki az elmúlt évtizedek szerény fordítói tevékenységének és gondolkodásának mára nagyrészt beérett gyümölcseit nyújtja át az olvasónak. Végül érdekes és sokatmondó a szerző azon szándéka, hogy egyetlen, a misztikáról szóló utolsó tanulmányra fűzze fel az egész kötetet gondolatmenetét (még ha az inkább önálló misztikatanulmánynak, mintsem „utószónak” számít). Egyébként ezek a misztikáról szóló utolsó szövegek – minden teológiai igényességük ellenére – lelki olvasmányként is használhatók, ami ritka erénye a szakmai íróknak. A kötet tehát fényes bizonyíték arra, hogy magyarul is lehet nemcsak magas színvonalú tudománypszerűsítést, de elsővonalbeli teológiai kutatást is művelni.

Legyen szabad a könyvvel kapcsolatban néhány kritikai megjegyzést is tennem. Elsőként, hogy a cím nem tűnik szerencsésnek, hiszen részben megismétli a jezsuita lelkiségi író Willi Lambert egy nemrégiben magyarul másodszor is megjelent sikerkönyvének címét (*A valóság szeretete*, 1999¹, 2018²). Tartalmi szempontból feltűnő továbbá a pszichológia hullámzó megítélése, ami az egyértelműen negatív-tartózkodó *cavete psychologiam* hozzáállástól (vö. 106.; vö. még 188.; 198.) egészen a pszichológia – *ancilla theologiae* értelmezés lehetőségéig terjed (vö. 170. o.). Mindez talán maga a szerző érlelődését, lelki-szellemi fejlődését is tükrözi, ami üdvözlendő. Fentebb dicsérőleg említettük a kötet nyelvi művességét, amely azonban időnként zavarólag is hathat (például a gyakran visszatérő „gestus” szó esetében). Tehát a kiemelkedően magas színvonalú (tudományos és gyakran lelki-spirituális) próza árát is meg kell valahol fizetni. Például akkor is, amikor a klasszika-filológiai képzettségű szerző egyes helyeken (a főszövegben is) lefordítatlanul hagy görög és latin mondatrövidítéseket (69., 72., 73., 74.), alkalmasint ezzel igencsak feladva a leckét az átlagolvasónak. Máskor pedig mintha a megfogalmazások komplexitásával

kapcsolatban hagyná el az önmérséklet (egy példa: „[...] a mai viszonyokhoz képest mérhetetlenül kiterjedt és gazdag megértési kísérletekre került sor a keresztény misztikával kapcsolatban [...]”: 134.). Továbbá, a reneszánsz művészet és a kereszténység összefüggéseit tárgyaló – egyébként páratlan erudícióval megírt – tanulmányban egy 16 soros mondatot egy 13 soros követ, majd egy 17 soros következők, s a sort egy 11 soros zárja (56–58. o.; lásd. még 91.; 141.; 197.). A szerzőnek tehát még nem sikerült a stilisztikai könnyedséget elsajátítania; egy szigorúbb nyelvi lektor sokat segíthetett volna a befogadón, aki ugyebár mégiscsak a könyvírás címzettje.

Egy recenzens jól teszi, ha tartózkodik a túlságosan lelkesült szavaktól, és józan önmérsékletre törekszik. Mégis megengedem magamnak az összehasonlítást, miszerint az enciklopedikus műveltségű szerző stílusát és reflexiójának mélységét tekintve méltó utódának mutatkozik a nemrégiben elhunyt, s a magyar teológiai életet évtizedekre meghatározó Fila Bélának (1933–2014), a PPKE Hittudományi Kara egykori dogmatikaprofesszorának. Görföl Tibor könyvének megjelenése valódi eseménynek számít tehát a magyar teológiai könyvkiadás életében. Kötete ritka intellektuális és lelki élményt ígér a kulturális és közéleti, valamint teológiai kérdések iránt érdeklődő, és további ismeretekre vágyó, igényes olvasóknak; szakemberek számára pedig egyenesen megkerülhetetlen.

Patsch Ferenc SJ

Szombath Attila: „Ki ítél most?”
A filozófia méltóságvesztése
és a civilizáció hanyatlása
Kairosz, Budapest, 2016.

Szombath Attila saját filozófiai álláspontját korábban rendszeresen és szabatosan kifejtet-

te (lásd uő.: *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*, Kairosz, Budapest, 2009.) Ezúttal az akadémiai filozófia határain túlra tekintve személyes hangon szólítja meg a művelt olvasóközönséget. „Az ember lényegéről és rendeltetéséről elfeledkező gondolkodás- és életforma [...] általánosnak mondható” – írja (26.). Kis kötet a *válság* súlyos kérdéskörével szembesít – hasonló jelentős filozófiai számvetésekkel újkori kultúránkban gyakorta találkozhatunk. Újkori filozófiánk tulajdonképpen nem egyéb, mint saját válságának ismételt megújuló tudata, pontosabban tudatosodása. Valójában az emberi önelfeledttség általános állapota miatt már az ókori Hérakleitosz panaszkodott (25–26.). Úgy tűnik tehát, a válság mindenkorai lehetősége és lényegi valósága mélyebben gyökerezik.

Szombath kiindulása első pillantásra meglepően időszerűtlen mozzanat, a *méltóság*. Szerzőnk mély meggyőződése ugyanis, hogy mind az embernek, mind a (filozófiai) gondolkodásnak van méltósága, csak hogy bizonyos értelemben mindkettőt el lehet játszani. Legalábbis az emberhez vagy a gondolkodáshoz méltatlan létmódokba merülhetünk. Közbeszédünk az emberi méltóság fogalmát hatalmi küzdelmekben fegyverként forgatja annak érdekében, hogy megszégyenítse az azt valóban vagy vélt módon sárba tiprót. Szombath azonban világosan látja a másikat, a saját oldalt: mi magunk, egy szakma, egy hivatás, bármely emberi közösség, akár az egész le tud zuhanni.

Ha ez bekövetkezik, méltán beszélhetünk válságos helyzetről. A fölismerés pillanata a változás, a jobbra fordulás, a megtérés kezdete lehet. Vagy pedig a kétségbeesés, a csüggedtség, a reményvesztettség kiváltója s ilyenképp a válság folytatója, elmélyítésének következő lépése. A válság tehát mindig fölveti a helyes mérték kérdését. Tulajdonképpen értékeinkkel szembesít – akár értéktelen-

ségünk kínzó tapasztalata árán. Helyzetünk tisztázására hív.

„Ki ítél most?” – kérdezi a könyv Hölderlinnel (90–100.). A szenvedélyes stílusban megírt kötet nyilvánvalóan tanúsodik a szerző személyes és szakmai érintettségéről. Nem boldog vagy szenvtelen kívülállóként, hanem a fájdalmas válság olykor méltán fölháborodott résztvevőjeként szól hozzánk. A cím, valamint Hölderlin versének elemzése olvasatomban mégsem leegyszerűsítő elítélésre hívnak, hanem mindenekelőtt a józan ítélkezés fájó hiányára mutatnak rá. Az írás pedig tömörsége és szenvedélyes stílusa ellenére sem pusztá szónoki gyakorlat, hanem fölhívás az együttes gondolkodásra. A szerző szándéka és célja a valóság egységéről tanúsodik – egy olyan közösségről, amelyben megközelítésünk lehetséges különbségei ellenére bizonyosan osztozunk. Ezen egységes valóság lényegi mozzanata a válság. A kötet érdeme, hogy a válság civilizációs és vallási oldalára egyaránt kitér: elgondolkodtató elemzéseket olvashatunk egy felelősen gondolkodó hazai filozófus kortársunktól.

Bakos Gergely OSB

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa: *Végidő. A halál és örök élet kérdései*

Jel kiadó, Budapest, 2017, ford. Török Csaba.

Thomas P. Rausch SJ: *Faith, Hope, and Charity. Benedict XVI on the Theological Virtues*

Paulist Press, New York – Mahwah, NJ, 2015.

A magyar nyelven hozzáférhető klasszikus teológiai művek sorát örömdeteszen gyarapítja Joseph Ratzinger eszkatológiája, amely

1977-ben való első megjelenése óta immár megkerülhetetlen alapművé számos kiadást ért meg, és a nagy nyugati nyelvekre is lefordították. A kötet eredetileg a *Kleine Katolische Dogmatik* sorozat kilencedik darabjaként látott napvilágot a teológiát tanulók számára írt kézikönyvként, azzal a céllal, hogy az eszkatológia hagyományos témáinak tárgyalásán túl a korunkban felmerülő új problémákra, a kortárs teológiai vitákra is reflektáljon, és egyben egyfajta eligazítást nyújtson a különböző álláspontok között. A magyar fordítás a könyv hatodik kiadása (1990) alapján készült, és tartalmazza az első kiadás előszaván túl Ratzinger – XVI. Benedek pápa 2006-ban írt új előszavát is, valamint a hatodik kiadáshoz fűzött utószót és függelékét, amely kiegészítő megfontolásokat tartalmaz a köztes állapottal kapcsolatban.

A mű azonban nem csupán önmagában, modern és nagyívű eszkatológiaként lehet érdekes számunkra, hanem a Ratzinger egész életműve, sajátos teológiája iránt az utóbbi években megújult hazai és nemzetközi érdeklődés részeként is, hiszen képet kaphatunk általa a teológus egész gondolkodásának alapirányultságáról és annak sarkalatos pontjairól. S míg a negyven évvel ezelőtti problémákat sem érezzük idejétmúltnak, a mai perspektívából azt is felfedezhetjük, milyen alakot öltenek XVI. Benedek pápa későbbi írásaiban, mint például a *Spe Salvi* (2007) enciklikában.

A könyv (egy kissé nehezen követhető felosztással) bevezetésből és három fejezetből áll, s ezen belül összesen hét, az egész könyvben folytatódólagosan számozott paragrafusból, amelyek azután több (szövevényes) szinten további alpontokra tagolódnak. A bevezetés felvázolja a kérdéskör tágasabb perspektíváját: miért érinti az eszkatológia a kereszténység legbenső lényegét; hogyan változott a történelem során a keresztény remény perspektívája (individualizálódás és

szekularizálódás); mi az alapvető kapcsolata a krisztológiával.

Az első fejezet közelebbről szemügyre veszi a bevezetőben jelzett eszkatológiai problémát, amely mögött a bibliatudomány módszertani kérdései is meghúzódnak, nevezetesen a történeti-kritikai módszer előnyeinek és korlátainak problematikája, illetve dogmatika és exegézis viszonyának hermeneutikai kérdése. Mindez pedig Jézus Isten Országára vonatkozó tanításának helyes megértéséhez szükséges, amely a keresztény eszkatológia alapját képezi. Ratzinger mindvégig hangsúlyozza, hogy a jézusi igehirdetés történeti rekonstrukciója önmagában nem vezet el a helyes megértéshez, mivel az egyházi recepció hitbeli reflexiója nélkül nem nyerhet értelmet. E szellemben tekinti át az immár klasszikussá vált megközelítések (Barth, Bultmann, Cullmann, Dodd) előnyeit és hátrányait, és szól a korban újdonságnak számító remény- és politikai teológiáról (Moltmann, Metz). A fejezet végkövetkeztetése, hogy a keresztény eszkatológia annyiban hű Jézus tanításához és művéhez, amennyiben nem feledkezik meg az üdvösség evilági módon meg nem valósítható, ajándék voltáról és arról a tényről, hogy általa a jövő már bizonyos értelemben jelenné lett. Ennek kell lennie a keresztény remény alapirányultságának, ellentétben a világi remény pusztán jövő idejű, utópisztikus önmegváltás-elképzeléseivel.

A második fejezet a halál és feltámadás kérdéseinek egyéni dimenzióját tárgyalja a könyv egyik központi kérdése, a görög filozófiai lélek halhatatlansága-tan és a vele feltételezett ellentétben álló bibliai feltámadáshit kapcsolatának tükrében. Egyrészt kimutatja, hogy a görög lélekkelképzelésekből nem bontakozik ki egységes vagy rendszerezett tanítás sem a test-lélek dualizmust, sem a lélek filozófiailag megalapozott halhatatlanságát illetően, másrészt pedig gazdag szentírási és történeti anyagra támaszkodva

bizonyítja, hogy a bibliai feltámadáshit mögött nem húzódik meg egységesen monisztikus antropológia (mint ahogyan azt sokan feltételezik), hanem nyitott a görög gondolkodás elemeinek befogadása és átalakítása felé. A fejezet elmélyült elemzéssel vázolja fel a keresztény köztes állapot hitének zsidóságban gyökerező előzményeit, az újszövetségi gondolkodás jellemzőit és a későbbi teológiai fejlődés ívét (mind a teológusok, mind a tanítóhivatal megnyilatkozásaiban), amely csak a középkorra, Aquinói Szent Tamás antropológiájában nyeri el rendszerezett formáját, és amelynek nem is az emberről alkotott felfogás, hanem a krisztológiai gondolkodás a kulcsa. A lélek kérdése pedig azért fontos Ratzinger számára, mivel fő vitapartnerei a halálban való feltámadás modelljének képviselői (Greshake, Lohfink), akik szerint a test halála után nincs köztes idő, és így testről különvált lélek sem, a Biblia általuk feltételezett monizmusára hivatkozva.

E polemikus szándékon túl a halál és a szenvedés keresztény teológiájának fontos szempontjaival is gazdagítja az olvasót, amikor az életben jelenlévő szenvedést és korlátokat a végesség és mulandóság tapasztalataként, a meghalás elővételezéseként értelmezi, melyek egyben a szeretet önátadásában megérlelhetnek az örök élet nyitottságára. A nyitottság a könyv további kulcsfogalma, amely mindvégig szem előtt tartja az üdvösség kapcsolati-közösségi dimenzióját. A halhatatlanság nem individualista fennmaradás, hanem – Ratzinger kifejezésével – „dialogikus”: az Istennel való viszonyban áll fenn, amelynek szerves része a szentek közösségéhez való kapcsolódás is. A viszonyon alapuló személyfelfogással együtt az egyháztani-közösségi megfontolások újrabeépítése az eszkatológiába a szerző fontos törekvése.

A harmadik fejezet továbbviszi a feltámadás kérdését immár az eljövendő élet távlatából szemlélve. Tulajdonképpen ez tartal-

mazza a hagyományos eszkatológiai témák kifejtését: a test feltámadása, Krisztus második eljövetele, a végítélet, pokol, tisztítótűz, egyéni ítélet és menny témáit. S bár a könyv felépítésében szűkösebb helyre szorulnak (a feltámadás kérdését kivéve, amely a fejezet első felét teszi ki), mégsem érezzük bemutatásukat elnagyoltnak, mivel egyrészt a mű gondolatmenetének egészében folytonos utalás történik rájuk, másrészt tömörségük ellenére lényegi, megújító szempontokkal szolgálnak, mint például az ítélet krisztológiai meghatározottsága, a parúzia kozmikus és közösségi távlatai, a pokol és a mások üdvözüléséért való munkálkodás kapcsolata, a tisztulás időisége (a fizikai és antropológiai idő különbsége), a tisztulás és a menny közösségi dimenziója, a *communio sanctorum* maradandó formáló ereje, az ökumenikus megfontolások.

A hatodik kiadáshoz fűzött utószóban a szerző a közben eltelt idő távlatából még világosabban megfogalmazza könyve fő törekvéseit, tágabb célkitűzését, s egyben a kapott bírálatok mentén alakítja téziseit. Megjegyzésével, hogy művében a más szerzőkkel folytatott vita olykor elfedi saját álláspontjának világosan megragadható kifejtését, egyetérthetünk, s éppen ezért nem is ajánlanánk tankönyvként, inkább fontos, kiegészítő olvasmányként, amely segít a könnyebben tanulható, ám éppen ezért szegényesebb tankönyvek anyagát tágasabb perspektívába helyezni.

A függelék kiegészítő megfontolásokat tartalmaz a Hittani Kongregáció 1979-es *Recentiones episcoporum synodi* kezdetű dokumentuma kapcsán, és újból szemügyre veszi a lélekre és a feltámadásra vonatkozó vita fejleményeit. A magyar kiadás az eredetitől eltérően sajnos nem tartalmaz név- és tárgymutatót, és a bibliai helyek mutatója is hiányzik.

Ratzinger mindvégig párbeszédben áll a teológiai hagyomány és a nagy kortársak

gondolataival, bőségesen dokumentálva idézetekkel és jegyzetbeli utalásokkal a bemutatott álláspontokat, és a könyv az egyes paragrafusok elején irodalomjegyzékkel is szolgál, megkönnyítve a tájékozódást.

A könyv magyar címe (*Végidő*) egyrészt mindenki számára figyelemfelkeltően jelzi a mű tárgyát, másrészt viszont elfedi, hogy valójában eszkatológiáról van szó, amely épp a mű fent elemzett szándéka szerint sem csupán a végidőről szól. A német eredetivel összehangban talán jobb lett volna megtartani a mindkét nyelvben idegenül hangzó, mégis pontosabb „eszkatológia” kifejezést. Egy újabb magyar kiadásban hasznos lenne majd a fordítás lektorálása, átdolgozása, az értelemzavaró hibák kiküszöbölése, az elírások javítása. Mindazonáltal e kötet rég várt, ám ma is időszerű kiegészítése a magyar nyelvű eszkatológiai irodalomnak.

A Ratzinger teológiája iránti megélnékült érdeklődés jele Thomas P. Rausch SJ kötete is, amely a címe alapján XVI. Benedek pápa reflexióját vizsgálja a hit, remény, szeretet teológiai erőnyeiről. Rausch, aki hosszú évtizedek óta a Los Angeles-i Loyola Marymount University dogmatikaprofesszora, és aki egy korábbi könyvében is foglalkozik Benedek pápa teológiájával (*Pope Benedict XVI.: An Introduction to His Theological Vision*, 2009), e kötetben alapvetően a pápa három enciklikáját elemzi (*Deus Caritas Est*, *Spe Salvi*, *Lumen Fidei* – amelyet már Ferenc pápa jelentetett meg). A vizsgált téma ily módon leszűkül e három iratra, s csak elszórt utalásokból, illetve az ötödik fejezet zárógondolataiban kaphatunk képet a kérdések egész életműben elfoglalt helyéről, a gondolkodás tágasabb ívéről.

A bevezetés röviden ismerteti az erény arisztotelészi és a teológiai erény Szent Tamás-i fogalmát, a hit, remény, szeretet hármának újszövetségi gyökereit. Az első fejezetben képet kaphatunk Benedek pápa

pályafutásáról, egyházi szolgálatáról, szellemi irányultságáról.

A következő három fejezet egyenként sorra veszi a szeretetről, reményről és a hitről írt enciklikákat. Mindegyikük azonos módon halad előre: először az enciklika felépítését és a keletkezés körülményeit ismerteti, majd a dokumentum olvasata, fő mondanivalójának összefoglalása következik, amelyben jól követhetjük annak gondolatmenetét és részeit. Rausch mindvégig utal más szerzők elemzéseire, meglátásaira is, sőt, olykor az az érzésünk támad, hogy a fő megállapításokat szívesebben kölcsönzi más szerzőktől, és saját véleményét inkább háttérben hagyja. Így azonban segít képet kapnunk a témáról folyó teológiai vita szereplőiről és álláspontjukról.

A fejezetek következő állomása a szövegek recepcióját vizsgálja (mind a médiában, mind a teológiai gondolkodásban). Ezek a részek még világosabban eligazítanak minket az angolszász nyelvterületen folyó teológiai eszmecsere világában: az enciklikákban kifejtett tanítással szemben felvetett kritikák tartalma, amelyeket a szerző jól követhető pontokban rendszerez, egyben mutatja a nézőpontok, irányzatok sokféleségét, heterogén voltát is. A fejezeteket záró végkövetkeztetésekben Rausch még egyszer kiemeli a pápa tanításának lényegi pontjait és a vitás kérdésekre adható választ.

A könyv utolsó, ötödik, fejezete végső összegzésként az enciklikákban megjelenő teológiai gondolkodás tágasabb perspektíváját hivatott felvázolni három fő kérdéskör vizsgálatán keresztül. Az első Benedek pápa „augusztinianizmusa”, amely a szerző szerint mind episztemológiájában, mind pedig antropológiájában kimutatható. E mostanában közkeletű nézetet (lásd például: Patrick J. Fletcher: *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, 2014) könyvünk meglehetősen elnagyoltan és sematikusan képviseli, amikor

Ágoston és Aquinói Szent Tamás gondolkodását mindenestül ütközteti, és Ágoston platonikus beállítottságát szembehelyezi Tamás vélt tiszta arisztotelianizmusával. Rausch szerint Benedek pápa Ágoston episztemológiájából és antropológiájából merít ihletet a száraz és absztrakt tomista és újskolasztikus irányzattal szemben, s másik fő ihlető forrása Bonaventura teológiája. Nem beszélve a tényről, hogy Bonaventura ugyanúgy a skolasztika gyermeke, mint Szent Tamás, e leegyszerűsített szembeállítás sajnálatosan elfedi Ratzinger teológiájának árnyaltan összetett voltát és eredeti szándékát.

A második vizsgált kérdéskör hit és ész kapcsolata a pápa műveiben, legfőképpen pedig politikai filozófiájában (amely kevésbé ismert, de nem kevésbé jelentős területe gondolkodásának), a politikai teológiával kapcsolatban és az emberi élet szentségéről írottakban. A harmadik témakör az egyház küldetése a világban az Isten Országa és a misszió tükrében, melyet egy rövid végső összegzés követ.

A könyv hasznos bevezetést nyújt az enciklikák gondolkörébe, tartalmába, fő törekvéseibe. Az egész életműhöz való kapcsolást azonban véleményem szerint felemás sikerrel oldja csak meg. Míg például a reményről szóló *Spe Salvi* enciklikával kapcsolatban megemlíti, hogy a reményről találhatunk fontos eszmefuttatásokat Ratzinger eszkatológiát tárgyaló könyvében (lásd a fentebb ismertetett *Végidőt*), e könyvnek csupán a 2006-os utószavára utal, azonban a könyvben magában található valóban fontos fejtegetéseket megjegyzés nélkül hagyja, csakúgy, mint az enciklika új tanítását, előrelépését a korábbi tanításhoz képest. Első ismerkedésnek, tovább olvasásra való ösztönzésnek, közérthető kalauznak (mind a pápa, mind az angolszász teológia gondolkodásmódjában) ajánlhatjuk a teológia iránt érdeklődő olvasó számára.

Németh Gábor: Bioetikai vázlatok. Bioetika és más életerkölcsi kérdések

Szent István Társulat, Budapest, 2018.

A Szent István Társulat kiadásában a Smith – Kaczor szerzőpáros bioetikai kérdéseket kérdés-válasz formában feldolgozó, 2017-ben kiadott művét követően (*Életbevágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*) 2018-ban is megjelent egy bioetikai témákkal foglalkozó, azokat részletesen bemutató mű egy fiatal magyar erkölcszteológus, Németh Gábor tollából. A felületesen tájékozott ember szájából elhangozhat a kérdés: miért volt szükség egy újabb bioetikakönyvre, nem jelent-e meg már elég ilyen témájú mű a katolikus könyvpiacon? Ha azonban elolvassuk Németh Gábor könyvét, rájövünk, hogy művével hiánypótló magyar kiadvány jelent meg. Ezt erősíti meg a Veres András győri megyéspüspök által írt ajánlás is, mely nemcsak a mű kuriózum voltát emeli ki, hanem azt a tényt is, hogy könyvében a szerző más tudományterületekkel is párbeszédet folytat a bioetikai témák teológiai bemutatása kapcsán.

A szerző, Németh Gábor győri egyházmenegyes pap, teológiai tanár. Teológiai bakkalaureátusát és erkölcszteológiai licenciátusát a római Pápai Gergely Egyetemen, valamint a Pápai Lateráni Egyetemen, teológiai doktorátusát Budapesten, a PPKE Hittudományi Karán szerezte, utóbbit ugyanott 2011-ben sikeres habilitációja követte. 2003-tól oktat erkölcszteológiai tárgyakat a Brenner János (volt Győri) Hittudományi Főiskolán, 2011–2017 között a Széchenyi István Egyetem Kautz Gyula Gazdasági Kar etikaoktatója volt, jelenleg a Magyar Katolikus Püspöki Kar Titkárságának irodaigazgatója. Számos erkölcszteológiai műve jelent meg, hazai folyóiratokban rendszeresen publikál morális és etikai témákban, 2005 óta állandó szerzője az évente megjelenő Erkölcszteológiai Tanul-

mányok sorozat egy-egy tanulmányának. Jelen művét 2019. március 21-én mutatta be a PPKE Hittudományi Karán Veres András győri megyéspüspök és Beran Ferenc egyetemi docens.

A könyv elolvasása után azt gondolhatjuk, hogy a kiadvány borítóképének megválasztása nem véletlenszerű volt: a szerző szándékára és munkamódszerére való utalásként értelmezhető. Az élő fa sziklafalon kapaszkodó vastag gyökérzete az erős megalapozásra utal: a tárgyalt bioetikai problémát nem felületesen, csak a napjainkban megjelenő kérdések által, hanem az alapoktól kiindulva mutatja be a szerző. Teszi ezt úgy, hogy az adott témakörben elsőként a fogalomtisztázást végzi el, majd az ókori klasszikus görög-római filozófiából kiindulva a bioetikai probléma történelmi, jogi, orvosi és szociológiai háttérét is ismerteti. Ezt követően a Szentírásban és a teológiatörténetben vizsgálja a téma megjelenéseit, majd az etikai és a teológiai reflexió következik, végül az egyházi megnyilatkozásokat veszi röviden sorra a témakör egészére reflektáló konklúzió előtt.

A mű 422 oldalán a fejezetszámokkal jeölt Bevezető és a Zárzó tizenegy bioetikai témát foglal keretbe. A rövid Bevezető után a szerző a II. és a III. fejezetben alapvető filozófiai és erkölcsi fogalmakat kíván tisztázni a bioetika tudományát és művelését illetően. A II. fejezet a bioetika mint tudomány kialakulását tárgyalja, bemutatva annak témaköréit, meghatározását, módszertanát, értékvilágát, valamint azokat a morálteológia más ágaiban is használt gyakorlati elveket (kisebbik rossz, epikeia, kettős hatás, totalitás), melyek a bioetikában is jelentősek. A III. fejezet a keresztény bioetika emberképét ismerteti meg az olvasóval a személy és a személylét jellemzőinek bemutatása által. Ebben a fejezetben szerepel kiegészítésként az agresszió, valamint az ölési gátlás kérdése,

mely témakörök már átvezetnek a rész témák tárgyalásához.

A IV. fejezetben első konkrét bioetikai témaként a gyilkosság kérdése jelenik meg, mely előzetes megjegyzéseként a szerző kifejti, hogy miért kell értéknek tekinteni a személyes emberi életet. Két témát mutat be részletesen: a terrorizmust és az igazságos háború kérdésköréit, melyek kifejtéséhez történelmi szemelvényeket is felhasznál.

A gyilkosság témaköréhez szorosan hozzátartozó öngyilkosságtémát vizsgálja a következő fejezet (V.), benne hangsúlyos szerepet kapnak szociológiai és pszichológiai vonatkozások is. A fejezet végén a szerző párhuzamba állítja az öngyilkosságot az életáldozattal, hangsúlyozva a kettő közötti fontos különbségeket.

A VI. fejezet szintén az emberi élet befejezéséhez kapcsolódó témát tárgyal, az eutanáziát. Kiemelve a történeti megközelítést újkori és 20. századi változásait, többszörös fogalmi tisztázást tár elénk ez a fejezet.

A VII. fejezet címe szerint az élet kezdetének kérdéseit járja körül, azonban a prenatalis diagnosztika egyetlen alfejezetben történő ismertetésén kívül nem tárgyal benne mást a szerző. Az olvasó várna a mesterséges megtermékenyítés témájának kifejtését, ám ez konkrétan nem történik meg, csupán két, a későbbiekben tárgyalt téma kapcsán (géntechnológiai kérdések és klónozás) történik rá utalás.

Az abortuszról szóló fejezet (VIII.) a leghosszabb fejezet a műben, összesen 79 oldalon kerül sor a témakör kifejtésére. A történeti bemutatáson kívül külön értéke e résznek nemcsak az animációval kapcsolatos viták ismertetése, hanem az abortusz megítélése kapcsán a pró és kontra érvek felsorolása is.

A IX. fejezet a jogos önvédelem, a X. a szervátültetés és -adományozás témáit járja körül röviden.

Az utolsó két fejezetben (XI. és XII. fejezet) a 21. századra elért technológiai fejlődés két bioetikai vonatkozású és egymással szorosan összefüggő ágai, a géntechnológiai kutatások és a klónozás állnak a középpontban. Mindkét témával kapcsolatban szóba kerülnek a növényi, illetve állati étellel kapcsolatos kutatások etikai dimenziói is, a klónozást illetően a kérdés politikai-társadalmi és etikai-jogi vetületei is ismertetésre kerülnek.

A Záróban a szerző leszögezi, hogy jelen világunkban nélkülözhetetlenek a világos és egyértelmű elvek és döntési kritériumok, különösen a bioetika területén: az élet kultúráját kell kibontakoztatni, melyhez az összes élőlény hozzátartozik. A tudomány és a technológiai fejlődés csak akkor értékes, ha egyaránt az emberi közösség és az egyes ember szolgálatában áll – e szerep megfelelő betöltésében az etikának és az erkölcsnek kell a segítségükre lennie.

Németh Gábor bioetikai műve több szempontból is értékes mű. A szerző széles látókörét, olvasottságát bizonyítja az, hogy számos tudomány (filozófia, szociológia, jogtudomány, orvostudomány) eredményeit bemutatva és értékelve fogalmazza meg etikai következtetéseit az egyes bioetikai témákat illetően. Kutatásának eredményeit rendkívül alaposan dolgozza fel, pontokba szedve, fegyelmezetten rendszerezi azokat, ezzel tudatosan is segítve az olvasót az adott téma tanulmányozásában és értelmezésében. Az etikai értékelések során saját véleményének is bátran hangot ad, mindvégig megmaradva a katolikus tanításban.

A műben csupán egy-két helyen érezhet hiányérzetet az olvasó. A bioetika témái között fontos helyet foglal el az asszisztált reprodukció témaköre, melyet konkrétan meg sem említ a szerző – remélhetőleg ennek csak terjedelmi okai voltak. Talán ugyanezen ok miatt hiányzik egy összefoglaló forrásgyűjtemény a műből, mely még értékesebb tette

volna a bioetikával komolyabban foglalkozni akarók számára a könyvet.

Meg kell említeni egy fontos elírást a műben, ami szerencsére a tartalomjegyzékben és az alcímek között helyesen szerepel: a 105–111. oldalak élőfejében az „Ölési tilalom...” alcím helyett „Ölelési tilalom...” található.

Összességében nézve Németh Gábor könyve olvasmányos, letisztult és világos gondolatvezetésű mű, amely érthetően magyarázza el a katolikus tanítást az adott bioetikai kérdésben a témában kevésbé jártasoknak is. Az egyes témákat a különböző tudományok oldaláról bemutató, azokat érthetően kifejtő, valamint mindvégig a katolikus tanítás talaján álló szakkönyvként ajánlható nemcsak a bioetikát tanítóknak és tanulóknak, hanem legfőképpen azoknak, akik az étellel kapcsolatos személyes, életbevágó kérdésekben a hitüknek megfelelően szeretnének tájékozódni és döntést hozni.

Kék Emerencia

Rowan Williams: Meeting God on Paul

Society for Promoting Christian Knowledge,
London, 2015.

Bárki, aki rövid bevezető készítésére vállalkozik Szent Pál apostol munkásságába, nagy fába vágja fejszéjét. Megkeresztelkedése után Saul mind gyakorló lelkipásztorainkat, mind tudós professzorainkat egyaránt nem mindennapi kihívással szembesíti. Kereszténységünk megkerülhetetlen alakja ő: üldözőből lett hithirdető, egyházszervező és szenvedélyes vitatkozó, levélíró és misztikus, Krisztus rendhagyó apostola és szenvedő tanúja, az egyház első általunk ismert rendszeres teológusa. Nélküle s működése nélkül aligha beszélhetnénk kereszténységről vagy újszövetségi Szentírásról. A későbbi hittudo-

mány – gondolhatunk Lanfrancus, Luther vagy Barth kommentárjaira – elképzelhetlen nélküle. A páli levelekben megőrzött Krisztus-himnuszok a mai napig alakítják a zsolozsmát. Egy népszerű kortárs szekuláris történeti író, Tom Holland megfogalmazása szerint Pál olyan, akár egy vízalatti robbanótöltet. Az egykor a mélységben végbement, már közvetlenül nem megfigyelhető robbanás lökéshullámai jókora időbeli késéssel jelennek ugyan meg a fölszínen, azonban az egyetemes emberi méltóság, szabadság, egyenlőség és jogszerűség liberális eszményeinek megvalósulása a Pál által megkezdett folyamat gyümölcseinek beérését jelenti (vö. Gal 3,28; 5,1.13; Róm 3,28; Kol 3,11).

A néhány esztendeje leköszönt canterburyi érsek, Rowan Douglas Williams munkái nem teljesen ismeretlenek a magyar olvasóközönség előtt (lásd pl. *A hit szerepe a mai világban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2014; *Tanítványként az úton. A keresztény élet esszenciájáról*, Harmat, Budapest, 2018.) A szerző egy személyben nagy műveltségű teológus, széles látókörű és nagy olvasottságú író, lekipásztor és kontemplatív ember. Kétség nem férhet hozzá, hogy napjainkban Williams nemcsak az Anglikán Közösség (*Anglican Communion*), hanem az egész földkerekség egyik legjelentősebb keresztény gondolkodója. Több könyvével együtt a Pált bemutató kis kötete érseki szolgálatára megy vissza: szövegének alapját a székesegyházában elmondott nagyheti előadásai képezik.

A száz oldalnál is rövidebb füzet három fejezetben tárgyalja témáját: először az apostol korát és környezetét jellemezi, majd Pál zavarba ejtő üzenetéről, végül pedig az új teremtsérről beszél. Mindegyik fejezet egy-egy páli idézettel kezdődik – egyébként bőven idézi az apostol leveleit –, s az olvasó minden fejezethez kap néhány gondolkodásra serkentő kérdést. A további tájékozódást és elmélyülést segítő irodalomjegyzék előtt a

nagybőjt napjaira elosztott olvasmányrendet találunk Pál leveleiből – a teljesség igénye nélkül rövid szakaszok vannak kijelölve, s minden heti adagot egy-egy rövid elmélkedés, valamint imádság zár. Időszerű, teológiaiailag elmélyült, mégis könnyen érthető stílusban megírt, egyéni szentírásolvasáshoz vagy csoportos bibliorákhoz kiválóan használható könyvet kaptunk az immár Cambridge-ben tanító szerzőtől.

Bakos Gergely OSB

Johannes Scotus Eriugena:
A szellem sasmadarának
hangja. Homília Szent János
evangéliumának prologusához
Gödöllő, Sursum, 2018, ford. Alácsi Ervin
János, Németh Bálint

Johannes (kb. 800–877) – akit egy kéziratban az Írföld szülötte (*Eriugena*) név jelez, kortársai pedig *scottus*-ként (*Scotia Maior* Írország korabeli neve alapján) emlegettek – a kora középkor egyik legizgalmasabb alakja. Boëthius és Canterburyi Anzelm között aligha találunk hozzá fogató eredeti filozófust. Munkássága a northumbriai bencés Alkuin által elindított Karoling reneszánszhoz kapcsolódik. Az enciklopédikus műveltségű író tudós Kopasz Károly nyugati frank király udvarában működött. Korában páratlan módon nemcsak olvasott görögül, hanem a középkor neki köszönhetette a teljes dionüszioszi korpusz, valamint Nüsszai Gergely, illetve Hitvalló Maximosz egy-egy művének latin fordítását. Johannes elsősorban keresztény szövegekre támaszkodva, nagyrészt az eredeti források híján képes volt egy keresztény ihletű újplatonikus kozmológia kidolgozására. Közvetlen utókora nem volt még fölkészülve befogadására, a chartres-i, valamint a szentviktori iskola azonban igencsak nagyra

becsülte Johannes fő művét, a *Periphyseont*. E könyvet aztán a 13. században pápailag megerősített elítélés sújtotta, nyomtatott kiadása pedig az újkorban került indexre. A vád panteizmus, Teremtő és teremtmény azonosítására való hajlam, valamint a Nüsszai Gergelytől megörökölt apokatasztázis-tan volt. A mű a tiltások ellenére fennmaradt, sőt oly nevezetes olvasókra talált, mint Eckhart Messter, Nicolaus Cusanus avagy Hegel követői.

Johannes egy másik szövege, a János szerinti evangélium prologusáról készült homíliája (a 860-as évek végéről vagy a 870-es évek elejéről) elkerülte az eretnekség gyanúját és – jóllehet, sokan Órigenész művének tartották – a középkorban széles körű ismertségnek örvendett. Aquinói Tamás például nem kevesebb, mint nyolc alkalommal idézi a *Catena Aurea*-ban, s vagy fél tucat alkalommal utal rá a János-evangéliumhoz írott saját magyarázatában. Eriugena fölfogásában „Krisztus sírja a Szentírás, amelyben istenségének és emberségének titkait a betű őrzi oly szilárdan, mint a szikla” (35.). Az első pillantásra meghökkenítő kép alapja a János 20,1–10 allegorikus exegézise, amelyben Péter apostol a cselekvő hit, a szeretett tanítvány pedig a szemlélődő értelem megtestesítője. Az utóbbi szempontjából olvassa tehát az ír tudós a János által írt evangéliumot. Vérteli középkori keresztény gondolkodóként ragaszkodik a hit elsőbbségéhez (vö. Iz 7,9), ugyanakkor következetesen kitart az értelmi látás magasabb rendű volta mellett. Szövegével nemcsak a hit és értelem egyik lehetséges összekapcsolására ad példát, hanem egyúttal a görög teológia és spiritualitás egyik központi témájának, a megistenülésnek, a *teózis*nak egyik első latin földolgozója. Prédikációja a középkori filozófia és teológia minden tanulmányozója számára hasznos olvasmány.

Alácsi Ervin János és Németh Bálint fordítása e szöveget teszik most hozzáférhetővé magyarul. A kis kötet ízlésesen díszített kiál-

lítása tudatosan a középkori író kódexek világát idézi föl. Így például a bibliai idézeteket szellemesen pirossal nyomtatott széljegyzetek (*marginalia*) jelzik – mind a fordítás, mind a magyar eredeti mellett. Alácsi Ervin János rövid bevezető tanulmánya (7–20.) és a jegyzetek (107–117.) mellett a magyarázat tárgyat képező bibliai szöveget (23–27.) szintén megtaláljuk benne.

Bakos Gergely OSB

Paul Murray OP:
Bizalommal imádkozni.
Aquinói Szent Tamás
az Úr imájáról

Kairosz, Budapest, 2018, ford. Szabó Ráhel

„Bizalommal imádkozni”: a gondosan megválasztott cím már valamit elárul arról, hogy egy viszonylag vékony kötet is sok értékes tanulságot tartalmazhat. Paul Murray nemrég megjelent könyve szép lelki élményt ígér. A szerző írországi domonkos szerzetes, teológus és prédikátor, akinek már jelent meg lelkiségi műve magyarul is (*A domonkos lelkiség új bora*, Kairosz, Budapest, 2018). A könyv jelentőségét tovább növeli az, hogy a szerző sikeresen mutatja ki azt az élő és gyümölcsöző kapcsolatot, amelyet felfedezhetünk a teológia és a lelkiség között.

Aquinói Szent Tamás 13. századi egyházdoktor neve sokáig inkább csak bonyolult skolasztikus kérdésekkel kapcsolatban volt ismert; a tomizmus eszméi emiatt a teológiai tankönyvekbe szorultak vissza. Mára ismeretek Szent Tamás lelkiségének szempontjai is, amelyek természetesen szorosan kapcsolódnak az Angyali Doktor teológiájához és filozófiájához is. Paul Murray könyvét azonban úgy írta meg, hogy a teológiában tájékozatlan, illetve a pusztán csak a lelkiségre nyitott ember is könnyedén el tudja olvasni.

A Miatyánk értelmezésével és elimádkozásával kapcsolatban sok írás látott már napvilágot. Murray könyve ezek között külön helyet foglal el, mivel egyszerre jellemzi a lelki igényesség és a tudományos felkészültség. A lelki élet elmélyítése itt valóban olyan szilárd teológiai alapokon nyugszik, amelyek az egyházi gondolkodás fejlődését évszázadokon keresztül meghatározták. A tudományos háttér pedig a bőséges lábjegyzetben minden oldalon kiviláglik: ennek segítségével az olvasó személyesen is bátran utánanézhethet a felhasznált forrásoknak.

Az Úr imádsága nemcsak abból a szempontból fontos, hogy Istentől származik, hanem azért is, mert évszázadokon keresztül kísérté és segítette a hívő embereket, és közösségbe fogta őket. Ez az imádság mérföldkönek bizonyult a keresztény lelkiség fejlődésében az egyházatyáktól kezdve. Tertullianus szerint a Miatyánk az egész evangéliumot összegzi. Szent Ágostonnál a Miatyánk minden kérésünket magában foglalja és így mélyen meghatározza az összes többi imádságunkat. A középkori teológiai rendszerek kikristályosodásánál is volt szerepe az Úr imájának, mivel hét kérést láttak benne. E kéréseket a mindenben logikus összefüggést kereső Szent Tamás a Szentlélek ajándékaival és a boldogságokkal hozza egységbe. A Miatyánk kérései szorosan kapcsolódnak lelki igényeinkhez és egész kegyelmi életünkhöz.

Amennyiben pedig azt gondoljuk, hogy a Miatyánk szavai pusztán csak kérések, és emiatt a hálaadás és dicsőítés miatt háttérbe kellene azokat szorítanunk, Murray már a könyv elején rávilágít arra, hogy az imádság elsősorban kérés; a dicsőítés alapja, a kéréshez hasonlóan, az emberi szegénység és Istenre szorultság. A hálaadás feltételezi a meghallgatott kérést, és újabb kéréseket is von maga után. Ezért a Miatyánk alapján az összes többi imádság egy kicsit más megvilágításba kerül, beleértve a hálaadást és a dicsőítést is.

A könyv teljesen világos módon összegzi az Angyali Doktor gondolatait a Miatyánk kéréseivel kapcsolatban: a szentenciás kommentártól a *Compendium Theologiae*-ig hét művében is visszatér Szent Tamás az Úr imájára. Ezek között bibliai kommentárokat és prédikációs műveket is találunk. Természetesen nem maradhat ki a *Summa Theologiae* sem, amelyben találunk egy artikulust a Miatyánkról (IIae IIae, 83. kérdés, 9. artikus). Könyvének végén Murray még egyszer összegzi, hogy Szent Tamás mely műveiből merített, és azt is, hogy azok hogyan illeszkednek bele az életmű egészébe. Újra és újra szükségesnek tartotta tehát Szent Tamás azt, hogy erre az imádságra visszatérjen. Egy olyan teológusnak a képe bontakozik ki előttünk, aki nemcsak nagy gondolkodó, hanem még inkább az imádság embere is, és akinek az életét meghatározza az Istennel folytatott párbeszéd.

Mindazok, akiket kifejezetten az érdekel, miképpen gondolkodik és ír az imádságról egy nagy teológus, nem csalódnak. A könyv címe Szent Tamásnak egy Nápolyban elmondott prédikációjára utal: az akkor már betegeskedő mester a bizalmat jelölte meg az imádság legfőbb feltételének. Ez a gondolat a könyvben mindvégig kiemelkedő fontosságú marad, és a mai kor embere számára is teljesen aktuálisnak bizonyul. A hit nagy kalandja a kinyilatkoztatásban is Ábrahám bizalmával kezdődött: a szívből jövő imádságnak mindig a bizalom az alapja. Nem éppen az Isten iránti bizalom-e az, amelynek a hiánya napjainkban oly gyakran tetten érhető? A Miatyánk pontosan arról szól, hogyan kell helyes lelkülettel imádkozni. Az imádságot mindig tanulni kell, és ezen az úton érdemes ráhatározni egy olyan tapasztalt mesterre, mint amilyen Szent Tamás.

Murray könyvében az Isten után vágyakozó embert találjuk meg, aki soha nincs könnyű helyzetben, mivel a helyes imádságtól hamar

el lehet térni az emberi gyengeség és szétszórtság miatt. Kissé fellélegezve értesülünk a könyvben arról, hogy a nagy szentek is elkalandozhatnak gondolatban az imádság közben... Szent Tamás egyik gyakran visszatérő gondolata a kapcsolat a remény isteni erénye és az imádság között. Hiszen a remény adja meg az imádságnak az igazi értelmét; amikor imádkozunk, vágyainkat Isten felé irányítjuk, mert ez a legbiztosabb útja annak, hogy azok másfelé ne vigyenek el minket.

Egy gyakran bizalmatlan és kételkedő világban éppen a Jézustól kapott imádság az,

amely által jobban megtanuljunk befogadni az Istentől jövő reménységet. A Miatyánk elimádkozása Szent Tamásnál és Szent Tamással igazi lelki orvosságnak bizonyul, mely által az emberi lélek kiutat talál a bűnből, és Istenben találja meg vigasztalását. Nemcsak személyes, hanem még inkább közösségi, egyházi jellege miatt is az Úr imája, Szent Tamás iskolájában és más lelkiségi iskolában is mindig lelki életünk útjelzője marad.

Szabó Sándor Bertalan OP

A recenziók szerzői

PATSCH FERENC jezsuita szerzetespap, filozófus, teológus, a Gregoriana Pápai Egyetem Fundamentális Teológia Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* folyóirat alapító szerkesztője; patschf@gmail.com

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

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

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

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

2019. február – július

2019. február 2. Szentmise és diplomaosztó ünnepség.

2019. február 5. *Szerzetesi lelkiségek.* Az előadássorozat keretében szerzetesrendek (ferences, bencés, domonkos, kármelita, jezsuita, piarista, szalézi és szociális testvérek) mutatkoznak be. Bevezetés: Várnai Jakab OFM.

2019. február 6. *Istenképek.* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.

2019. február 12. Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Bencés lelkiség.* Előadó: Fehérváry Jákó OSB.

2019. február 12. *Sok-e 1,5 Celsius-fok?* Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 2. félév 1. alkalom. Bevezeti Huszár András főosztályvezető (ITM, Klímapolitikai Főosztály). A beszélgetés előtt a teremtsévédők szentségimádása.

2019. február 13. *A szimbólumok működése a lelki életben. Imádság és liturgia.* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.

2019. február 19. Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Bencés lelkiség.* Előadó: Baán Izsák OSB.

2019. február 20. *A morálteológia aktuális kérdései.* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.

2019. február 26. Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Ferences lelkiség.* Előadó: Várnai Jakab OFM.

2019. február 28. Ökumenikus jótékonysági farsang. A főiskola együtt ünnepel más egyetemek teológiai karának hallgatóival. Adományaikkal a Károli Gáspár Református Egyetem Ráday utcai kollégiumának tüzesete során károsultakat támogatják.

2019. március 5. Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Ferences lelkiség.* Előadók: Várnai Jakab OFM, Hidasi Viktória Veronika (Szent Ferenc Kislővérei), Dobszay Benedek OFM.

2019. március 6. *A személyiség moralitása. Megbocsátás, gyónás.* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.

- 2019. március 7.** Beszélgetős előadások 1. *Önzés vagy énvédelem?* A Családteológiai Intézet előadása. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Asztalosné Elekes Szende és Papp Miklós.
- 2019. március 12.** Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Domonkos lelkiség.* Előadó: Deák Hedvig OP.
- 2019. március 12.** *Az alternatív üzemanyagok, különösen az elektromobilitás helyzete és fenntarthatósági szempontjai nemzetközi és hazai viszonylatban.* Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 2. félév 2. alkalom. Bevezetés: Nemes Csaba, Fenntartható Fejlesztések Főosztály vezetője (ITM). A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2019. március 13.** Kiemelt vendégelőadás. *A szerzetesek helyzete Magyarországon. Egy felmérés eredményei. Számadatok és ami mögöttük van. Egy élő és sokszínű valóság képei.* Előadók a Szerzetesi Iroda munkatársai: Matolcsy János szervezetfejlesztő tanácsadó és Mészáros Anett kommunikációs szakember.
- 2019. március 13.** *Papi életút (vallási fejlődés, döntés, sebek, életstílus).* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.
- 2019. március 19.** Szerzetesi lelkiségek szeminárium. *Kármelita lelkiség.* Előadó: Béri Renátó OP.
- 2019. március 19.** Könyvtári Esték. *A Szent Tér az iszlámban. A mekkai zarándoklat.* Előadó: Tüske László orientalista, könyvtáros, főigazgató (OSZK).
- 2019. március 20.** *Szexualitás, nemi szerepek, a pap mint férfi minta, határtartás.* Teológiai-pszichológiai továbbképzés papok és diakónusok számára.
- 2019. március 23.** Sapientia-nap. *Környezet, teremtés, felelősség.* Előadók: Székely János püspök, Ürge-Vorsatz Diána (az ENSZ Éghajlatváltozási kormányközi Testületének »IPCC« alelnöke), Bartus Gábor (A Nemzeti Fenntartható Fejlődési Tanács titkára), Nobilis Márió (Sapientia Főiskola, Gyakorlati Teológia Tanszék), Emmanuel Agius (a Máltai Katolikus Egyetem Teológiai Karának dékánja), Udvardy György püspök, Beran Ferenc morálteológus, Baritz Laura OP (Sapientia Főiskola, Morálteológia Tanszék), Nemes Csaba (az ITM Fenntartható Fejlesztések Főosztályának vezetője), Horváth Ágnes SDSH (Jézus Szíve Nővérek Társasága), Tauber Tamás biológus, középiskolai tanár. A konferenciát megnyitja és zárszót mond: Várnai Jakab OFM rektor.

- 2019. március 26.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium. *Jezsuita lelkiiség.* Előadó: Nagy Bálint SJ.
- 2019. április 2.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium. *Piarista lelkiiség.* 1. rész. Előadó: Guba András SchP.
- 2019. április 4.** Beszélgetős előadások 2. *A férfitét feladata és kihívása.* A Családtéológiai Intézet előadása. Előadók: Somogyiné Petik Krisztina, Asztalosné Elekes Szende és Papp Miklós.
- 2019. április 9.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium. *Piarista lelkiiség.* 2. rész. Előadó: Guba András SchP.
- 2019. április 11.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 1. A „Sion hegy” és a Cenákulum. *Jeruzsálem, az utolsó vacsora színhelye. Az „emeleti terem”, a Szentlélek eljövetelének emlékével. A Ferences Kustódia központja 1551-ig. Mi maradt a mozgalmas múltból? Látnivalók az ún. „Sion hegyén”.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. április 27.** Balla János piarista szerzetest Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek áldozópappá szenteli a Duna-parti Piarista Kápolnában.
- 2019. április 9.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium. *Szalézi lelkiiség.* Előadó: Ábrahám Béla SDB.
- 2019. április 30.** Megjelenik a Sapientia Füzetek sorozat 33. kötete Várnai Jakab OFM (szerk.): *Az Eucharisztia* címmel.
- 2019. május 2.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 2. Jeruzsálemi háztetők. *Felmegyünk néhány háztetőre és toronyba Jeruzsálem Óvárosában, és körülnézünk onnan. Városnézés „páholyból”: San Salvatore, Erlöserkirche, Hurva zsinagóga, Dávid vára, Flagellatio kolostor.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. május 7.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium. *Szociális testvérek lelkiiség.* Előadók: Szabó Katalin SSS, Fecske Orsolya SSS, Lothringer Éva SSS.
- 2019. május 14.** Szerzetesi lelkiiségek szeminárium lezárása. Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. május 14.** *Hasznos sokaság, szent közösség? Az egyház a teremtésvédelem mögött.* Naphimnusz Műhely. 2018/2019. 2. félév 3. alkalom. Bevezeti Nobilis Márió. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2019. május 14.** Megjelenik a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola szentírásu-

dományi folyóirata, a *Studia Biblica Athanasiana* 20. száma Xeravits Géza – Szabó Miklós Xavér OFM (szerk.): *Két szövetség, egy imakönyv* címmel.

- 2019. május 16.** Szentföldi képek. Vetített képes előadások 3. Szent helyek a „Falon” túl. *Jézus életében néhány fontos jelenet színhelyére látogatunk el: Betánia, ahol barátja, Lázár élt, Szikhem, ahol a samariai asszonnyal találkozott, és Emmausz, ahol a két tanítvány felismerte őt a kenyértöréskor.* Előadó: Várnai Jakab OFM.
- 2019. május 18.** Horváth Bence János premontrei szerzetest és Jurinka Szilveszter bencés szerzetest Várszegi Asztrik OSB áldozópappá szenteli a Pannonhalmi bazilikában.
- 2019. június 8.** Bucskó Nándor ferences szerzetest Várszegi Asztrik OSB áldozópappá szenteli az Esztergomi ferences templomban.
- 2019. július 6.** Tedeum szentmise és diplomaosztó ünnepség.

GYÖRGYI SZATMÁRIGlory as Creative Relationship in the Gospel of John

LÁSZLÓ LUKÁCS SCHP

From Gloom and Shadows to the Radiant Truth of Beauty. The Way of John Henry Newman's Faith

CSABA LÁSZLÓ GÁSPÁR

The Human Person Within the Orbit of Being and the Call of God. A Philosophical Analysis of a Poetic Experience in a Theological Perspective

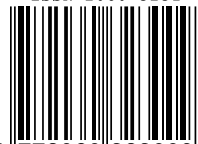
MÁRIA HERNÁDI

Face, Body and Soul in the Poetry of Ágnes Nemes Nagy

CESARE VAIANI OFM

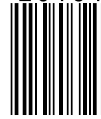
Consecrated Life and the Eschatological Dimension of Faith

ISSN 2060-3231



9 772060 323009

20191



800 Ft