

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az erősség erénye

Giuseppe BARZAGHI

- Az erősség erénye Aquinói Szent Tamás szerint

Louis BOUYER

- A bizánci templomok

David L. SCHINDLER

- Modern, posztmodern, és az ateizmus problémája

Silvano ZUCAL

- Guardini és az erősség erénye

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba,
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:



Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

Az erősség erénye

A budapesti Egyetemi-templomot pálos szerzetesek építették a XVIII. században és annak belső berendezése az ő gondosságuknak, elgondolásaiknak köszönhető. A szószék hangvetőjén a *Salvator Mundi* szobra áll, s lábainál az akkor ismert négy földrész allegorikus alakja hirdeti a krisztusi tanítás és megváltás egyetemes jellegét. A szószék négy sarkán szintén négy szobor látható, lábuk a párkányon nyugszik, vagy a levegőt verdesi, és a művészettörténészeken kívül senki nem tudja, kik is ők. A négy sarkalatos erényt hivatottak megjeleníteni, s feladatukat tökéletesen betöltik, mert amilyen elfeledettek ők mindenki szeme láttára, olyan elfeledettek az erények között a névadóik. A teológiai erények (akik szintén jelen vannak a szószék három oldalán) teljesen háttérbe szorítják őket, noha nélkülük nem létezhetnének.

A *Communio* szerkesztősége ezért gondolta, hogy követvén a nemzetközi szerkesztőség példáját, az erősség erényét állítja a jelen, Mindenszentek ünnepének dátumát viselő szám középpontjába.

Annál is inkább illeszkedik a két vezető tanulmány a Hans Urs von Balthasar szellemében művelt teológia vonulatába, mert Aquinói Szent Tamás és Romano Guardini maradandó gondolatai figyelmeztetnek arra, hogy az a teológiai gondolkodás, amely a korszellemmel könnyedén frigyre lép, hamar kiüresedhet. A másik szempont, ami örök témát javallt, a jelen év sok-sok ünnepélye, mozgalmas zarándoklata, különböző gyűlések tömkelege szerte a világegyház minden pontján, s itthon is. Mindezek szükségesek, jogosultak, ám a látványosságot nélkülöző, mindennapi hitéletet, teológiai eszmélődést, töprengést nem

feledtethetik, hiszen az alapozza meg az ünnep mondandóját. Ezért a kettős millennium előtt tisztelgő tanulmány-gyűjtemény után az időtlen téma megteremti a szükséges egyensúlyt.

Olvasóink szíves elnézését kérjük e szám késése miatt, az ok a szerkesztőség tagjainak túlterheltsége a kettős millennium miatt, hiszen számos előadást tartottak az országhatárokon belül és kívül; még több, rövidebb-hosszabb tanulmányt, könyvet írtak - adtak ki - tettek közzé, hogy szellemi-lelki kenyér legyen a magyar katolikusság kettős ezredfordulóra megterített ünnepi asztalán. A *Communio* következő két száma, a szerkesztőség reménye szerint még ezen évben megjelenik. Köszönet a megértésért:

a szerkesztőség

Tartalom

Előszó	1
<i>Giuseppe BARZAGHI</i> Az erősség erénye Aquinói Szent Tamás szerint	3
<i>Louis BOUYER</i> A bizánci templomok	17
<i>David L. SCHINDLER</i> Modern, posztmodern, és az ateizmus problémája	24
<i>Silvano ZUCAL</i> Guardini és az erősség erénye	47

Giuseppe Barzaghi

Az erősség erénye Aquinoi Szent Tamás szerint

Egy teológiai olvasat

Mi az erősség?

Az erősség egy sarkalatos erény. Mint erény egy pszichológiai-morális minőséget jelöl, amely bizonyos cselekedetek végbevitelére tesz alkalmassá szemtől szembe, habozás nélkül és örömmel. Ez azonban minden operatív habitusnak¹ jellemzője, és az erény éppen ilyen operatív habitus. Az erősség mint sarkalatos erény a többi, bizonyos módon vele kapcsolatban lévő erény támasztéka, sarokvasa.

Amikor azt halljuk, hogy erényről beszélnek, gondolatunk nyomban valami barátságosnak, kifinomultnak, kellemesnek a ideája felé kalandozik el. Nos, az erősség erényéről való filozófiai-teológiai elmélkedés alkalom lehet az ilyen irányú vélekedés megváltoztatására. Az erősségnek, ahogy éppen maga a szó is sugallja, semmi köze sincs a manierizmus bármilyen formájához; másrésről – ahogy megint csak maga a szó sugallja

¹ Jóraképesítő, tevőleges készség – a ford. megj.

– az erősség sokkal megfelelőbb módon értetheti meg velünk az erény erőként, energiaként felfogott általános fogalmát.

Aquinói Szent Tamás olyan általános kifejezésekkel határozza meg az erősséget, mint például „a lélek szilárdsága”: ebben az értelemben az erősség nem egy különleges erényt jelöl, hanem minden más erény feltételét. Azonban az erősségnek Aquinói Tamás által javasolt meghatározása sajátos módon egy különös helyzetre: mégpedig a súlyos veszélyre való lehatárolást sejtet. Minden erény rendelkezik matériájaként egy bizonyos érzelmi élménnyel², amelyre tekintettel a maga helyes mérték szerinti feladatát gyakorolja. Figyelembe véve, hogy a súlyos veszélyre vonatkozó érzelmi élmények a félelem és a vakmerőség, az erősség a következő meghatározást nyeri: a léleknek azon szilárdsága, amely a legsúlyosabb veszélyekkel szemben mérsékeli a félelmet és a vakmerőséget³. Az erősség nem más, mint a bátorság.

² Lat.: *passio* – a ford. megj.

³ Vö. S. Th., II-II, q. 123, a. 2. Az érzelmi élmények a *concupiscibilis* (vágyakozó lüktetés) és az *irascibilis* (agresszív lüktetés) érzéki törekvés (*appetitus sensitivus* – a ford. megj.) mozgásai, amelyeket egy érzékelhető jó vagy rossz megismerése eredményez, és amelyekhez mindig az alany fizikai *alteratio*-ja (megmáslása - a ford. megj.) társul. Az érzelmi élmények sajátos felosztása vagy lehatárolása a mozgást kiváltó ok és az azt követő mozgás alapján történik. Így az érzelmi élmények különbözhetnek az ellentétes irányú mozgások szerint, amelyek lehetnek az ugyanahhoz a végcélhoz viszonyított közeledés vagy távolodás, azaz (a jóra vagy rosszra való tekintettel) a jó illetve rossz jelenléte, hiánya vagy az alany jelenlététől vagy hiányától független egyszerű megfontolás szerint öltenek alakot. Egyidejűleg szem előtt tartva ezeket az elkülönítő körülményeket, az *appetitus concupiscibilis* szerint három lehetséges kombinációt eredményeznek, ami összességében hat szenvedést jelent. Az abszolút értelemben vett érzékelhető jóra való tekintettel következik a vonzódás mozgása, amely a szeretet; az érzékelhető rosszra mint olyanra való tekintettel azonban a visszautasítás mozgása következik, amely a gyűlölet. Az ugyanarra a jóra mint távollévőre való tekintettel következik a vonzódás mozgása, amely a vágy; a távollévő érzékelhető rosszra való tekintettel a visszautasítás mozgása van meg bennünk, amely a menekülés. Végül, az ugyanarra a jóra mint jelenlévőre való tekintettel a vonzódás mozgása van meg bennünk, amely az öröm; a jelenlévő rosszra való tekintettel pedig a visszautasítás mozgása, amely a szenvedés vagy szomorúság.

Az erősség jellemvonásai

Nem elég szembenézni a súlyos veszéllyel ahhoz, hogy bátrak vagy erősek legyünk. Arra is szükség van, hogy tisztánlátással nézzünk szembe vele. Ez azt jelenti, hogy végre lehet hajtani egy erő által történő külső cselekedetet anélkül, hogy a legkevésbé is birtokolnánk az erősség erényét. Ez annyit tesz, hogy ha valaki úgy rohan neki a veszélynek, mintha az nem is lenne veszély (ez bekövetkezhet tudatlanságból, azaz a veszély fel nem ismeréséből; vagy abból a reményből, hogy az eddigi előzményeket látva, a veszély legyőzhető; vagy akár egy olyan különleges érdekből is, mint a katonák esetében), vagy pedig ha valaki csak egy egyszerű szenvedélyes indíttatás miatt (haragból), vagy egy nem kellőképpen magasztos cél végett, hanem pusztán előny szerzése miatt (tisztelet kivívásáért, pénzért vagy kedvtelésből) helyezkedik szembe a veszéllyel, ez nem egy az erősség erénye által végrehajtott cselekedet – annak ellenére, hogy teljességgel olyannak tűnik.

Ahhoz, hogy kitartsunk a természetszerű jóban (*bonum honestum* – a ford. megj.), vagyis a *bonum rationis*-ban, a félelem ellenében van szükség súlyos veszély esetén az erősségre; vagy, ha lehetséges magát a fenyegető okot egy támadás által meg-

Ugyanazon irányelvek szerint az *appetitus irascibilis*-ben három másik kombináció jelenik meg, de összességében csak öt szenvedés, mivel a harag mozgásának nincsen pozitív ellentéte, hanem csak privatív, amely valójában a szenvedés hiánya. A még nem birtokolt *bonum arduum sensibile*-re (nehezen elérhető érzékelhető jó – a ford. megj.) való tekintettel, a jó nézőpontja szerint rendelkezünk a remény vonzó mozgásával; a nehézség nézőpontja szerint pedig a reménytelenség visszautasító mozgásával. A még nem jelenlévő *malum arduum* (súlyos rossz – a ford. megj.) tekintetében, a rossz nézőpontja szerint rendelkezünk a félelem visszautasító mozgásával; a nehézség nézőpontja szerint pedig a vakmerőség agresszív mozgásával. Végül pedig az immár jelenlévő *malum arduum* tekintetében jelentkezik a harag agresszív mozgása.

Az elmondottak azt eredményezik, hogy a léleknek tizenegy érzelmi élménye van. Vö. S. Th., I-II., 22-23.

szüntetni, akkor szükség van a vakmerőség mértékkel történő alkalmazására. Tehát azt lehet mondani, hogy ha a félelmet elnyomjuk, a vakmerőséget pedig mértékkel segítjük, akkor ahhoz, hogy erősek vagy bátrak legyünk, több vakmerőségre van szükség, mint félelemre.

Ez azonban nem cáfol rá arra, hogy az erősség elsődleges tevékenysége sokkal inkább az agresszió elviselése, mintsem annak megtámadása⁴. Valójában sokkal nehezebb a félelem elnyomása, mint a vakmerőség mérsékelése, lévén hogy ez utóbbihoz maga a veszély is hozzájárul. Az elviselés csak látszólag passzív: külsőleg passzív, de belsőleg aktív!

Ez a belsőségesség olyannyira fontos, hogy az erős közeli célja erő által cselekedni: a bátor viselkedés morális érték és a bátor magának a bátorságnak örül, akkor is, ha a külsőleg érzékelhető szinten küzd és szenved⁵. A bátor azért ilyen, mert megőrzi tisztánlátását a váratlan veszélyben is: az értelem javát megőrző erősség erényének a műve a bátornak ez az önmaga mellett való léte, az, hogy önmagának az ura; ugyanakkor az erősség az értelem javának gyakorlási feltétele is, a morális öröm helye.

Ami az erősség ellentéte

Az erény ellentéte a gyarlóság. Az erősséggel szembenálló gyarlóságok a félelem és a vakmerőség, tehát az a két érzelmi élmény, amelyeknek a féken tartása épp az erősség feladata. De a félelem és a vakmerőség nem érzelmi élményként ellentétei az erősségnek: egy érzelmi élmény morálisan se nem jó, se nem rossz, mivel csupán egy egyszerű lelki mozgás. Aquinói számára az érzelmi élmények nem a lélek betegségei, ahogyan

⁴ Vö. S. Th., II-II., q. 123., a. 6.

⁵ Vö. S. Th., II-II., q. 123., a. 8.

azt a sztoikusok akarták beállítani. Az érzelmi élmény féktelensége vagy eltúlzása az, amely létrehozza az erény ellentétét.

A féktelen félelem akkor válik bűnné, amikor félbeszakítja annak elérését, amit az értelem mint felsőbbrendű jót parancsol. Nem szabad elmenekülni a veszély elől, ha természetszerű jókat kell megvédeni. Ez persze nem azt jelenti, hogy semmilyen esetben sem szabad elmenekülni a veszély elől. El kell menekülni mindaz elől, amit az értelem kikerülhetőként ír le. A hasznos (vagy relatív jó; *bonum utile* – a ford. megj.) és a természetszerű jók között hierarchia áll fenn; és ugyanígy magában a hasznos jók rendjében is van egy hierarchia, amelynek a tekintélyre, vagyis a *perseitas*-ra vonatkozó karaktere van: vannak alacsonyabb- és felsőbbrendű hasznos jók. A fősvény például vétkezik, amikor nem fél és nem menekül saját testének, saját egészségének (felsőbbrendű hasznos jó) romlása elől, csak hogy megmentse saját anyagi javait (alsóbbrendű hasznos jó).

Tehát úgy is lehet vétkezni, hogyha hiányzik belőlünk a félelem ott, ahol ez pedig szükséges lenne. A félelem a szeretetből születik: aki nem fél azon jó elvesztésétől, amelyet természeténél fogva szeretnie kellene (például a saját élete), az vagy gőgből vétkezik (úgy gondolva, hogy vele semmi rossz sem történhet), vagy értelmi fogyatékoságban szenved: az ostoba nem fél semmitől, mert nincsen fogalma a veszélyről⁶.

És ugyanígy morálisan véve a rendezetlen vakmerőség is rossz – hasonló megfelelően alkalmazott megfontolások alapján.

Az erősséghez kötődő erények

Mint sarkalatos erény az erősség figyelemmel van a legsúlyosabb veszélyre, vagyis a halálra. De nem minden nehézség ilyen súlyos, amellyel találkozunk az életben.

⁶ Vö. S. Th., II-II., q. 126., a. 1.

A kevésbé nehéz anyagokra, vagyis a kevésbé súlyos és a halálveszélyhez nem is hasonlítható erősségű nehézségekre való tekintettel, más erények is kapcsolódnak az erősséghez, amelyeket, ezen okból kifolyólag, az erősséghez kötődőknek és az ő potenciális részeinek nevezünk.

Ezek: a nagylelkűség, a bőkezűség, a türelem és az állhatatosság. Íme, ahogyan Szent Tamás rendszerezi őket.

Az erősségnek két aktusa van: a támadás és a tűrés. A támadásra való tekintettel két dolog szükséges az erősséghez: a hűség vagy nagylelkűség, amely a lélek fogékonyságában előkészít a cselekedetre, és a nemeslelkűség, amely a cselekedet megvalósítását vezeti. Mint követelmények a nagylelkűség és a nemeslelkűség az erősség erényének integrális részei; ám amennyiben az elsődleges erényt meghatározó anyagnál kevésbé meghatározó anyagokra vannak alkalmazva, akkor kapcsolódó, járulékos erényeknek kell tekintenünk őket.

A tűrésre való tekintettel két másik szükséges dologgal kell számolnunk: a türelemmel, vagyis hogy ne hagyjuk magunkat elbátortalanodni, és az állhatatossággal, hogy ne álljunk el elhatározásunktól. Ebben az esetben is mint követelmények, a türelem és az állhatatosság az erősség integrális részei; de ha kevésbé nehéz anyagokra alkalmazzuk őket, akkor csak potenciális részei annak⁷.

Az erősséghez kapcsolódó erények, akkor is, ha annak potenciális részeként definiálhatóak, ezért még nem kisebb fontosságú vagy – hogy így mondjuk – egyenesen kisebb hasznosságú erények. Sőt, épp az ellenkezője igaz: a halálveszély nem mindennapi jelenség; ám bizonyos helyzetek kellemetlensége, vagy egy bizonyos hasznót hajtó munkának a célba juttatása, a lélek vagy az értelem megnyitása gyakran huzamos ösztönzések vagy élethelyzetek. Ezért több mint kíváncsi a figyelmün-

⁷ Vö. S. Th., II-II., q. 128., unicus

ket egy jól meghatározott módon ezen a kettőn: a nagylelkűségen és a türelmen nyugtatni.

A nagylelkűség

A nagylelkűség a lélek nagysága. Azt is lehetne mondani, hogy a lélek vagy értelem megnyílása, legalábbis abban az értelemben, hogy nem adjuk meg magunkat a túlságosan korlátozott vagy a teljesebb szintézisre képtelen gondolatok kicsinyességének tisztán félelemből vagy egy esetleges hiány miatt. Valójában a hiány már akkor is jelen van, amikor hagyjuk, hogy a félelem felülmúlja a még magasabb szintű és mélyrehatóbb szintézis nehezen végbevihető feladatának nemességét!

Szent Tamás mindazonáltal úgy határozza meg a nagylelkűséget, mint azt az erényt, amely mérsékli vagy szabályozza a nagy megtiszteltetés elérésébe vetett reményt⁸, ugyanis a megtiszteltetés az ember külső javai közül a legnagyobb: egy tanúságtétel az erényről; Istennek és a jobb embereknek adják meg; az emberek természetüknél fogva szívesebben vesztenek el minden más dolgot, mint a felénk irányuló tiszteletet. Ezért a nagylelkűséget a lélek nagy dolgok felé való kitérítésének is hívják⁹.

A nagylelkű ember tehát a legnagyobb, a legvégső felé törekszik, de mérsékelt: minden önhittség és kicsinyhitűség nélkül! Ennek a megjegyzésnek rendkívüli fontossága van. Valójában, ha meggondoljuk, melyek a nagylelkű ember jellemzői, amelyeket Szent Tamás Arisztotelész nyomdokain haladva felvázol, hát azok biztosan nem egy erényes ember benyomását keltik bennünk.

Egyfelől nagylelkű ember nem emlékezik a jótevőire, nyugodt és megfontolt, él az iróniával, képtelen a többiekkel meghitt légkörben élni, jobban kedveli azokat a dolgokat, amelyek

⁸ Vö. S. Th., II-II., q. 129., a. 3.

⁹ Vö. S. Th., II-II., q. 129., a. 1.

nem hoznak gyümölcsöt. Életprogramnak nem is olyan rossz... Másfelől ha egy irányulás ellentétes egy erénnyel, az minden bizonnyal nem lehet erényes: és a nagy megtiszteltetésekre való törekvés nem ellentétes éppenséggel az alázatosság erényével?

Nos, ennek a két nehézségnek a megoldásában megmutatkozik Aquinói nagy pszichológiai-morális jártassága és éleselméjűsége. Valóban megéri a fáradságot – ha egyáltalán fáradság ez – egy kicsit adatszerűbben követni őt.

Lássuk csak a nagylelkű ember jellemzését¹⁰! A nagylelkű nem emlékszik a jótevőkre, nem azért, mert nem ismeri fel őket mint jótevőit, hanem mert nem szeret jótettekben részesülni, annál is kevésbé, mivel nem tartja magát képesnek arra, hogy azt bőségesen viszonzza: ez a hála tökéletességéhez tartozik. Nyugodt és megfontolt, nem azért, mert helytelenül szokott cselekedni, hanem mert csak a valóban nagy, vagyis valóban hozzá illő dolgokkal foglalkozik serényen. Ironikus, de nem abban az értelemben, hogy hamisan mond magáról megalázó dolgokat, vagy tagadja a saját képességeit, hanem abban az értelemben, hogy nem mutatja meg teljes nagyságát a kisebb képességűek előtt: összegezve, nem játssza a nagyot a kicsik előtt. Képtelen a többiekkel meghitt légkörben élni, hacsak nem a barátaival: ezt úgy kell értenünk, hogy menekül a talpnyalástól és a színleléstől; de igenis együtt él mindenkiel abban a világban, amely annak az illetőnek megfelel. Jobban kedveli azokat a dolgokat, amelyek nem hoznak gyümölcsöt, abban az értelemben, hogy a természetszerű jót a hasznos, azaz gyümölcsöző jó elébe helyezi: ugyanis a hasznos jó a hiányosság kiküszöbölésére szolgál, míg a nagylelkűnek mint olyannak semmi dolga sincs a hiányossággal.

Tehát Szent Tamás számára ezek a jellemvonások nem véletlenül szétválaszthatatlanok, sőt „módfelett dicsérendők”.

¹⁰ Vö. S. Th., II-II., q. 129., a. 3., ad 5.

Ami pedig az alázatossággal való ellentétet illeti¹¹, Szent Tamás számára az ellentmondás ebben az esetben is csupán lát-szólagos. Sőt, nem csak hogy a nagylelkűség nem ellenkezik az alázatossággal és viszont; a két erény összhangban van.

Az ellentétes mozgásoknak, amelyeket e két erénynek tulajdonítunk, nem ugyanazzal az *objectum formalis*-szal, vagy a jónak ugyanazon aspektusával van dolguk: tehát nincsenek közöttük valójában ellentétek. Az alázatosság elengedhetetlen előzetes feltétele a nagylelkűségnek.

Valóban, az emberi jó mindig egy véges jó, és kétféle módon lehet elképzelni: az alázatosság és a nagylelkűség nézőpontjából.

Az alázatosság a véges jót mint végeset kívánja; a nagylelkűség azonban a véges jót mint jót kívánja.

Mivelhogy a nagylelkűség egy erény, a túlzás és a hiányosság, vagyis a saját gyarló ellentétét megjelenítő két véglet: az önhittség és a kicsinyhitűség közötti helyes mértékben kell állnia. Az önhittség a túlzás véglete, míg a kicsinyhitűség a hiányosságé.

A nagylelkűnek lényéből adódóan el kell kerülnie a kicsinyhitűséget, azaz a lélek kicsinységét, ami az önbizalom hiánya miatt nem engedi, hogy gyümölcsöztessük képességeinket és talentumainkat. A nagylelkű embernek (mivel ilyen) el kell kerülnie a túlzás végletét is, amely abban áll, hogy képességeinket, erőnket meghaladó dolgokat keresünk és ilyen feladatokba vágunk bele: ez az önhittség.

Hogy ilyen legyen, a nagylelkűnek nagy és méltó dolgokra kell törekednie, de mindig szem előtt tartva saját képességeit. Tudatában kell lennie annak a jónak, amelyet képességei, erőforrásai és talentumai képviselnek, de ugyanakkor tudatosítania kell magában ezen képességek határait és mértékét is. Íme, ezért nem lehet meg a nagylelkű ember alázatosság nélkül: az alázatosság – úgymond – megóvjá a nagylelkű embert a túlzás

¹¹ Vö. S. Th., II-II., q. 129., a. 3., ad 4.

végletétől, vagyis az önhittségtől¹², mivel megismerteti vele saját képességeinek határát és mértékét. Tehát a nagylelkű alázatos is egyben.

A türelem

A türelmet a szomorúság érzelmi élményére való tekintettel gyakoroljuk, olyan mértékben, amilyenben az értelem tisztánlátása kihunyni készül. Ez az az erény, amely arra törekszik, hogy a rosszat nyugodt lélekkel viseljük el¹³.

Azt is mondhatnánk, hogy a türelem adja a lélek belső nyugalját, megőrizve a távolságtartást azzal a rosszal szemben, amely nyomasztja, s így nem engedi a lelket összeroskadni ez alatt a teher alatt.

A szomorúságnak egy rendkívüli és kettős hatalma van: olyan annyira, hogy a lelkeség történetében egyszer úgy tűnik fel, mint a lélek rossz vonásai közül a legsúlyosabb, máskor viszont mint magának a zsenialitásnak az előfeltétele¹⁴. Világos, hogy leírásában Szent Tamás a szomorúságot a maga – nyilvánvalóan nem abszolút – negatív értékelésében fogja fel, hiszen a restség vagy más rendezetlen szenvedéseknek előhírnöke lehet, ha kellő időben nem mérsékeljük megfelelően.

¹² Hogy még pontosabbak legyünk, szükséges kimondanunk, hogy Szent Tamás három, a nagylelkűséggel a túlzás tekintetében szembenálló rossz szokást ismer el: az önhittséget (q. 130.), az becsvágyat (q. 131.) és a hiú kérdedést (q. 132.). Az önhittség olyan cselekedetek megkezdésére hajlik, amelyek meghaladják képességeinket; a becsvágy ki nem érdemelt és állapotunkból, érdemeinkből nem következő tisztelet keresésére törekszik; a hiú kérdés pedig olyan tisztelet és jó hír keresésére hajlik, amelyhez nincs meg az érdem, amely azt megalapozná. Nos az alázatosság az az erény, amely előfeltevésszerűen társul a nagylelkűséghez, hogy megőrizze azt ezektől a végletektől.

¹³ Vö. S. Th., II-II., q. 136., a. 1.

¹⁴ Vö. G. Barzaghi, *La passio tristitiae secondo S. Tommaso*. Egy realista analízisre példa: *Arte e malinconia. Punti cardinali di un rapporto psicologico*, in G. Barzaghi, *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1998².

A szomorúságban való túlzás valójában haragot szülne, a szelidség kárára; a harag pedig gyűlöletet szülne, a szeretet kárára; a gyűlölet (ha alkalmat kapna rá) a felebarát igazságtalan megítéléséhez vezetne, az igazság ellenében. A szenvedéseknek e negatív egymásutánjában a türelemnek tehát az a feladata, hogy a kezdeti veszélyt megszüntesse vagy szembe helyezkedjen azzal, s ez a veszély nem más, mint a szomorúság túlzásbavitele.

De a türelem a rossz elviselésének értelemben nem kelti-e azt a benyomást, hogy valójában semmi több, mint egy érényes pesszimizmusba zuhanás?

Azt kell mondanunk, hogy Szent Tamás felfogását követve biztosan nem érthetjük a dolgokat így.

A rossz elviselése nem öncélú. A türelem nem a rossz elviseléséért viseli el a rosszat. Épp ellenkezőleg, azért türelmes az ember, hogy elviselje a rosszat a jóra való kilátással. Nem azért tűr, hogy tűrjön.

A türelem egyáltalán nem pesszimista alapja tehát a remény. Az abszolút jó fényében minden rossz viszonylagossá válik. A remény előhívja a hitet, a hit előhívja a bizonyosságot, s a bizonyosság megszilárdítja az erősséget. Íme, ilyen értelemben jelent a türelem önmagunk fölötti uralmat, önmagunk birtoklását¹⁵. És ilyen értelemben nem más, mint egy abszolút jó.

Összegző megfontolások

Az egyáltalán nem lehet kérdéses, hogy az erősség vagy bátorság – úgy, ahogy az Aquinói Tamás reflexiójából következik – egy nagyon fontos erény, vagy hogy független az adott kortól. Nem mondhatnánk el ezt bármely más erényről is? Valóban, elmondhatnánk.

¹⁵ Vö. S. Th., II-II., q. 136., a. 2., ad 2.

Az erősség jelképessége mindenképpen említésre méltó, és – véleményem szerint – alkalmas lehet arra, hogy teljesebben fogjuk fel az erősség erényének mély értelmét. Ez az erősség jelképes vagy leíró nézőpontja.

Azt szándékozom ezzel mondani, hogy az erősség valamilyen módon az abszolút értéként tisztelt emberi élet díszé és értelme. Jelen esetben az abszolút érték nem a speciális etikai dimenziót akarja jelölni, hanem sokkal inkább a metafizikait, azaz strukturálist. Még mélyebb értelemben azt mondanám, hogy az erősséget úgy is felfoghatjuk, mint a keresztény, azaz a kegyelemből fakadó élet léthelyzetének leíró paraméterét.

Az ember élete egy folytonos harc. És a boldogság nem más, mint célunk meghódítása. Semmit sem kapunk meg azonnal és erőlködés nélkül. Félünk attól, hogy nem leszünk képesek elérni azt, amit még nem birtokolunk. És állandó a félelmünk annak az elvesztésétől is, amit már meghódítottunk.

A bátorság vagy erősség az, ami a maga energiájával lelkesít bennünket ebben a csatában, amely úgy tűnik, sohasem ér véget. Sohasem ér véget, mert az ellenségek nem csak külsők lehetnek, hanem belsők is. A legtöbb alkalommal saját magunkkal vívunk csatát: problémák, kétségek, nehézségek, gonoszságok nem csak körülöttünk vannak, hanem mindezek fölött bennünk. Saját, törekvéseink ellenére is meglevő törekvőségünk felfedezése az, ami a bátortalanságba taszít.

Az emberi élet szerkezetéből adódóan egy csatatér. És ezen a csatatéren szükség van a bátorságra, itt kell azt gyakorolni.

Az erősséghez mint erényhez mindig egy bizonyos öröm társul. Igen, az erény jutalom önmagáért; és ez jutalom nem más, mint az öröm, amely kíséri.

Íme egy érdekes, említésre méltó dolog: az erősségnek ahhoz, hogy hatni tudjon, szüksége van a csata cementjére, vagyis a szenvedésre; de ha mint erényt mindig öröm kíséri, akkor az erősség öröm a szenvedésben.

Ez az emberi élet metafizikai értelemben vett lelke. A keresztény élet nem különbözik gyökeresen ettől. Csupán mód-
álisan más: egy sokkal mélyebb értelem szerint.

A keresztény élet a kegyelemből fakadó élet; az isteni élet, amelyben az ember a megszentelő kegyelem által részesedik. A megszentelő kegyelem Istenhez teszi hasonlóvá az embert. Ez az Istenhez-hasonlóvá-válás véget vet a harcnak, az emberi élet csatájának? Még álmunkban sem gondolhatunk erre. A szenvedés mindig megmarad, sohasem tűnik el: még csak nem is enyhül.

Hát akkor mit eredményez az embernek ez az Istenhez-hasonlóvá-válása? Az ember Istenhez hasonulása az embernek, vagyis magának a csatának az istenivé válása. Ha Isten a boldogság, akkor az ember Hozzá való hasonulása boldogság a csatában.

Ez az élet keresztény értelme: a boldogságra és a szenvedésre való természetfeletti képesség. Jézus mint ember a keresztén részesült a *visio beatifica*-ban – Szent Tamás egy magasztos tézise szerint¹⁶. Egyébiránt maguknak a misztikusoknak az élete – akik biztosan nem örvendtek a *visio beatifica*-nak, de birtokolták magának az isteninek a megtapasztalását – sem volt más, mint egy próba.

A keresztény élet, azaz a megistenített emberi élet, egy fenséges csata, amelyben a szenvedés megfér a boldogsággal, és a boldogság a szenvedéssel. Ez az isteni Háttérben elhelyezett erősség. Itt a győzelem mindöröktől fogva és mindörökké a megfutamodás nélküli csata dicsősége: a legyőzött is győz, mert bátorsággal küzdött. Az isteniért vívott harc a misztikus fenséges csatája. A misztikus élményben a harc nem szűnik meg, hanem az Abszolútum abszolút ismeretének társként való jelenléte fenntartja, amely ismeretben minden világosan szemlélhető és látható úgy, amint van. Nem érdekes a győze-

¹⁶ Vö. S. Th., III., q. 46., a. 8.

lem; a csata során tanúsított odaadás az, ami számít. Akárhogy is legyen, az igazi győzelem azé, aki bátor, erős és türelmes a csatában. A győzelem a fegyverek tisztelete, amellyel azok a legyőzöttek adóznak.

De ezen a ponton az, amit eddig Tamással mondtam, már túlhalad Tamáson.

Fordította: Török Csaba

ÉLETRAJZI ADATOK

Giuseppe Barzaghi (1958, Monza, Milano). Dominikánus pap, a filozófia (Milánói Katolikus Egyetem) és a teológia (Pápai Szent Tamás Egyetem, Róma) doktora, a teológiai episztemológia tanára a Milánói Katolikus Egyetemen és a Bolognai Teológiai Akadémiai Munkaközösségnél, amelynek az elnöke is, valamint a teoretikus filozófia tanára a bolognai dominikánus Athaeneumon. A Pápai Aquinói Szent Tamás Akadémia tagja. A *Divus Thomas* című szemle igazgatója. Számos könyv szerzője.

A bizánci templomok¹

A hagyományos bizánci templom a kezdeti templomokból indulva másfajta úton fejlődött. Kialakulása csaknem egy időre tehető a római bazilikáéval. De míg ez utóbbit elsősorban és nagyon erősen a kereszténység előtti, világi bazilika használata határozta meg, amelyet azután keresztény rendeltetése szerint megváltoztattak, addig az előbbi nem más volt, mint az őskeresztény gyakorlat logikus továbbfejlődése. A bizánci építészek eltávolítottak minden olyan jellegzetességet a kereszténység előtti bazilikából, amely nem volt alkalmas a keresztény liturgiához. Így egy olyan új épületet hoztak létre, amelyben a liturgikus igényeknek minden megfelelt. A bizánci templom kétségkívül az ősi szírből származik, de liturgikus alkalmazásánál elhagyták a bazilika minden olyan korábbi vonását, amely a zsidó vagy keresztény liturgiához való alkalmazás előtti időből származott, és amely nem állt kapcsolatban sem a zsidó, sem a keresztény kultusszal. Ugyanakkor újjáalakítottak bizonyos részleteket a liturgia célkitűzése szerint és kizárólag ennek szolgálatában².

Azt valóban el kell ismerni, hogy a hellenista bazilika sok részlete még a legjobb körülmények mellett sem volt nagyon

¹ Részlet a szerző *Építészet és liturgia* című könyvének az Agapé kiadónál megjelent magyar nyelvű fordításából.

² Vö. a bizánci vallásos művészet lelkületéről Gervase MATTHEW, *Byzantine Aesthetics*, London 1963.

alkalmas az eucharisztia megünneplésére. Először is a két oszlopsor úgy osztotta fel a teret, hogy csak a főhajó volt alkalmas arra, hogy az egész gyülekezetet befogadhassa, az oldalhajók csak a közlekedést szolgálták, vagy pedig három elkülönített csoportra osztották a jelenlévőket, ami csak az egyiknek engedte meg ténylegesen a részvételt, azt is csak nagyon korlátozott mértékben. A nagy bazilikákban aztán egy kettős kereszt-hajót raktak az apszis és az épület fő része közé, amely még tovább élezte a helyzetet: amennyiben a szélső kereszt-hajókat is használták, akkor már nem három, hanem egyenesen öt egymástól elkülönített és elválasztott csoportosulás próbált együtt imádkozni, nem számolva az apszisban lévő papságot. Amikor pedig csak a főhajót használták, a nagy templomokban ennek hosszúsága jelentősen megnehezítette a nyugati felén helyet foglalók számára a részvételt az imádságban és az olvasmányokban. Az eucharisztia liturgiája alatt pedig, akármilyen is volt az oltár elhelyezése, a részvétel gyakorlatilag az ellehetetlenedés felé tartott. Nyilvánvalóan ezért voltak a nők azok, akiknél kevesebb részvétellel is megelégedtek, hogy erre a gyötrelmes helyre kerültek.

Mindezeket a lényegbe vágó kellemetlenségeket egyszerre elsöpörték azzal, hogy a hosszú, három vagy több részre osztott bazilikát négyzet alapú épülettel helyettesítették, mindenféle oszlop nélkül. A *béma* a frigyládaival, a felolvasóállványok, a püspök és a papok székei könnyedén helyet találtak az épület közepén, a kör alakú kupola alatt, sőt ez tágasabb lett, anélkül, hogy a körülálló hívek számára akadályt képezett volna.

Most már helyettesíteni lehetett a távoli kis apszist egy nagyobb, amelyben az oltár láthatóbb és nagyobb mértékben hozzáférhető lett a hívek számára is. Fontosságát minden cibóriumnál jobban kiemelte a félkupola. Ez a félkupola a néyszög másik három oldalán lévővel együtt vett részt továbbá az egész épület egyensúlyának megerősítésében is. A nyugati

félkupola fedte az előteret, amelyet a hittanulóknak és a bűnbánóknak tartottak fenn. A kórus az északi és déli alatt talált helyet. Így minden hívőt bevontak a kórusba, amely megkönynyítette a részvételt az énekekben, és nem maradt olyan hallgatóság, amelyet kizártak a csak énekesekből álló karból, ami a hívek helyett működött volna. A püspök és az igeliturgia, valamint az imádságok felolvasói köré kényelmesen összegyűlt nép megnyílt, hogy kövesse a szent adományokkal való vonulást az oltár felé, és ennek irányában csoportosulhatott anélkül, hogy bármi is elválasztotta volna a szent lakomától.

A Jusztiniánosz császár alatt épített, átépített és végül egy földrengés után befejezett konstantinápolyi Hagia Szophia-székesegyház vált eme újfajta keresztény templom nagyszabású mintájává, amelyben talán a legjobban sikerült a rendeltetéséhez alkalmazkodni azok közül, amiket a múltban valaha is megvalósítottak³.

Később, a középkorban Konstantinápolyban és keleten mindenütt, hasonlóan Rómához és a Nyugathoz, megjelenik a keresztény kultusz klerikalizációja és szerzetesivé válása. De egy ilyen épület, mint ez, sohasem jutott odáig, hogy a közös templomon belül egy külön templom alakuljon ki a papok és szerzetesek számára. Amikor nagy számban jelennek meg a papok és szerzetesek stallumai, akkor ezeket a templomban úgy rakják körül, hogy a püspöké lesz az első a bejárattól jobbra, míg a szerzetesi előljáróé balra, a kórus két része pedig a két oldalsó félkupola alatt marad. A reggeli bűnbánati liturgiára egy másik szerzetesi kórust állítanak fel, az előbbihez hasonló elrendezésben, az előcsarnokban körben. Következésképp

³ Vö. S. G. XYDIS, „The Chancel Barrier, Sowlea and Ambo of Hagia Sophia”, in *Art Bulletin* 29 (1947), 1–24. Erre a korra megy vissza Paolo Silenziarionak a Szent Szophiáról szóló költeménye és a Konstantinápolyi Szent Germánosznak tulajdonított *Historia ecclesiastica* leírása.

pen akkor is, amikor a szerzetesek és papok gyakorlatilag egyedül végzik a liturgiát, sosincsének kizárva a részvétel lehetőségéből a hívek, hanem mindig befogadásra kész közösséget találnak.

Előbb vagy utóbb, utánaozván az első császári város konstantini bazilikáit, az apszisba egy trónt állítanak be, amelyet egy paddal vesznek körül a papok számára. Jóllehet a *béma* sohasem tűnik el, de az evangélium felolvasása átkerül a *soleára*, a presbitérium bejáratánál lévő másodlagos *bémára*. A többi liturgikus felolvasás továbbra is a régi központi *bémáról* történik. Ez utóbbi marad a főcelebráns szokásos helye a szertartás első felében – legalább is a főpapi liturgiákon.

A bizánci templom másik fontos jellemzője az ikonográfia ki-fejlődése, amely első szakaszában különösen is arra irányult, hogy a szertartások közösségi és kozmikus jellegét húzza alá. Távol attól, hogy a hely szentségét kizárólag az oltárra és a vele szorosán összekapcsolt presbitériumra – a papok helyére – összpontosítsa, inkább az egész hívő közösségnek a keresztény misztériumba való bevezetését hangsúlyozta, és velük együtt az egész világot.

A keresztény ikonográfia eredetét már régen is sokfelől kutatták, különösképpen a liturgikus részét, és ez mindenféle, többé-kevésbé találó feltételezésnek adott helyet. Mára már teljesen világossá váltak ezek a gyökök. Az őskeresztény kultusz oly sok eleméhez hasonlóan ez is a zsinagógai kultusból származik. Sukenik minden olyan ókori zsinagógát tanulmányozott, amelynek valamilyen nyoma maradt, és elég biztosan kimutatta, hogy egyáltalán nem ősi a zsidók tiltakozása a zsinagógai képábrázolás ellen. Ez kifejezetten keresztényellenes reakció volt, és nem régebbi a III. század végénél vagy a IV. század elejénél. Az ókori zsinagógákat bőségesen díszítették válogatott bibliai jelenetek ábrázolásaival. Világosan látszik, hogy ezek az ábrázolások nem a múlt egyszerű emlékei voltak, hanem az

egész *haggadának* (a zsidó kultusz hagyományos értelmezésének) alávetett ismeret kifejeződései. A *haggada* szerint a héber ünnepeken a nép folyamatosan részesévé válik azoknak az üdv-történeti eseményeknek, amelyeket számukra Isten a múltban végbevitt. Az első keresztény ábrázolások, amelyeket nem csak a katakombákban, hanem az első templomnak használt épületekben is megtalálunk, hamar követték ezen események ősi héber válogatását, azokat megújított keresztény értelmezés szerint alkalmazva. De ez az új értelmezés a régi héber vonalában bontakozott ki. Az angyalok étkezése Ábrahámnál vagy Izsák feláldozása annak a folytonosan megújított szövetségnek a képei, amelyet most már nem a templomi áldozatok útján végeznek, hanem az eucharisziával. Ugyanígy Noé bárkája, a húsvét, a kivonulás és a Vörös-tengeren való átkelés nem csak ezekre emlékeztet, hanem a keresztséget idézi. És sorolhatnánk még tovább. A bibliai témák kiválasztásában és felhasználásuk módjában egyfajta folytonosság van. Bizonyos régészek még nehezen fogadják el, hogy például a Dura Europoszi zsinagóga valóban zsinagóga volt és nem zsidó-keresztény templom, mivel díszítése döbbenetesen hasonlít a környéken egy kortárs temploméhoz. Sukenik azonban kimutatta, hogy az egyetlen különbség a Dura Europoszi zsinagóga és a kor más zsinagógái között az, hogy Dura Europoszban egy sor egyedi körülmény megengedte, hogy rendkívüli módon konzerválódjék egy olyan freskóegyüttes, amelyhez hasonlót másutt már nem lehet megtalálni, hanem csak az eltűnt töredékek helyét.

A keresztény ikonográfia először a bizánci templomban találta meg a teljes és összehangolt fejlődés lehetőségét.

A középső kupola freskója vagy mozaikja Krisztus Pankrá-tort ábrázolja, a feltámadt Krisztust dicsőségben, jobb kezében az evangéliumos könyvvel. Ő ural minden látható és láthatatlan teremtményt: az angyalok és szentek a kupola csegelyein mind egy gyülekezetet alkotnak a hívekkel. Az apszis kupolá-

ján a Fiú felé emelkedő Szűz Mária jelképezi az *Ecclesia orans*-ot, az imádkozó Egyházat, amely az apostolokkal együtt az egész világért közbenjár. Pontosan az oltár fölött az utolsó vacsora, közelében az angyalok liturgiája, akik az égbe viszik a szenvedés eszközeit.

Később a *pergolán*, amely a függönyöket vagy a leplet helyettesítette, jelentek meg más ikonok (eredetileg hordozhatóak), Jézust és Máriát ábrázolva a földön, az angyali üdvözet, Keresztelő Szent János és végül a helyi közösség szent patrónusainak képei (vö. ikonosztáz). De már sokkal előbb megjelent az oldalfalak belső felén a szüzek és mártírok vonulása, akik az égi oltár felé viszik adományait, ahogyan a hívek viszik a magukét a földi oltár felé, amely felajánlások misztikusan kapcsolódnak egymáshoz.

Mindez nem volt más, mint festett vagy mozaikkal megmintázott kivetülése annak, ahogyan a kultuszra összegyűlt Egyházat látták, amely látásmód különösen is jelen van Maximosz Hitvalló *Misztagógiájában* vagy a *Historia ecclesiasticában* (ami itt „az Egyház leírását” jelenti), amelyet Konstantinápolyi Germánosznak tulajdonítanak. Nem lehet tehát csodálkozni, hogy amikor a Konstantinápolyba küldött orosz követek, akik azért érkeztek, hogy országukba hazavigyék a kereszténységet, ezekkel a kifejezésekkel írták le, amit a Hagia Szophiában tartott keresztény eucharishtián tapasztaltak: „Az eget láttuk a földön!” Legenda-e vagy sem, ezek a szavak valamit mégis jól kifejeznek: talán ez volt a legszerencsésebb kísérlet az Egyház történelme folyamán arra, hogy a kultuszban láthatóvá tegye a láthatatlant.

Fordította: Füzes Ádám

ÉLETRAJZI ADATOK

Louis Bouyer 1913-ban született, tanulmányait Párizs és Strasbourg protestáns teológiai karán végezte, evangélikus lelkész, majd katolizál, oratoriánus szerzetes lesz, Párizsban keresztény lelkiséget tanít, foglalkozik a Szentírással és a liturgikával is. Együtt dolgozik A. Baumstarkkal, Romano Guardinival és Jean Daniélou-val. Több tucat könyve jelent meg, amelyeket számos világnyelvre lefordítottak.

David L. Schindler

Modern, posztmodern, és az ateizmus problémája

A hatalmas esemény [Isten halála] még mindig nem teljesedett be, még mindig úton van; még nem jutott el az emberek értelméig. A villámnak és mennydörgésnek is időre van szüksége;... a tettek, bár már megtörténtek, csak idő múltával válnak láthatóvá és hallhatóvá. (Friedrich Nietzsche, *A vidám tudomány*)

[Isten halálát követően] mint egy végtelen semmin át [bolyongunk]. (*A vidám tudomány*)

A világ ismét „végtelenné” válik számunkra, amennyiben nem tudjuk elutasítani annak a lehetőségét, hogy végtelen értelmezési lehetőségeket rejt magában. Még egyszer újra elfog minket a nagy iszonyat; de vajon kinek lenne kedve ahhoz, hogy a régi módon istenítse egy ismeretlen világ szörnyetegét. (*A vidám tudomány*)

Csak egy isten menthet meg minket. (Martin Heidegger)

A jel és az istenség ugyanazon hely és idő szülöttei. A jel korszaka alapvetően teológiai. (Jacques Derrida, *Of Grammatology*)

Maga a lét alapja mosolyog ránk Jézus Krisztus arcáról, mint ahogy egy apa vagy anya mosolyogna ránk. Az ő teremtményei vagyunk és így a szeretet magva, Isten képmása, ott szunnyad

bennünk. De amint egyetlen gyermek sem képes szeretetre ébredni addig, amíg meg nem tapasztalja azt, hogy szeretik, úgy az emberi szív sem juthat el Isten ismeretére az ő kegyelmének szabad ajándéka nélkül, melyet Fiának képmásában nyújt nekünk... [Az ember Isten szeretetére megfelelően válaszolni csak] annak a kimondott *fiatnak* a 'védő palástja' alatt tud, melyet helyette és minden ember helyett mondott ki a menyasszony és anya, *Maria-ecclesia*. (H. U. von Balthasar, *Csak a szeretet hiteles*)

De valahányszor a kapcsolat természet és kegyelem [a világ és Jézus Krisztus Istene] között megszakad..., minden evilági létező a 'tudás' hatáskörébe kerül, és a világban rejlő szeretet forrásait és erejét legyőzi és végül megfojtja a tudomány, technológia és kibernetika. A végeredmény pedig egy olyan világ, amelyben nincsenek nők és gyerekek, amelyben megszűnt a szeretet iránti tisztelet a megaláztatás és szegénység közepett. Egy olyan világ, amelynek a kizárólagos kritériumai a hatalom és a profit-szerzés; ahol az érdektelenek, a használhatatlanok és céltalanok megvetettekké válnak, üldözést szenvednek és végül kivégzik őket. Olyan világ ez, melyben maga a művészet is arra kényszerül, hogy a technika álarcát és vonásait öltse magára. (Uo.)

A kor égető kérdéseire a Lélek kimondott válasza kulcsszó, a rejtély megoldása. Soha nem egy elvont kijelentés formájában hangzik el...; de legtöbbször egy természetfölötti küldetés új, konkrét formáját ölti. Egy új szent megteremtését, akinek az élete mintegy bemutatja az adott kornak azt az üzenetet, amelyet a menny küld neki. Olyan személyről van szó, aki itt és most az Evangélium helyes és egyértelmű értelmezését adja, aki úgy adatik ennek a kornak, mint Krisztus örök igazságának megközelítése. Hogyan lehetne az életet értelmezni, ha nem azáltal, hogy éljük? A szentek maga az élő és eleven Hagymány, a szónak abban az értelmében, ahogy a Szentírás beszél

Krisztus gazdagságának feltárásáról vagy a krisztusi normának a történelemre való alkalmazásáról... Szent Bernát és Szent Ferenc, Szent Ignác és Szent Teréz mind ... olyanok voltak, mint a kinyilatkoztatás legmélyéről feltörő, tüzet lövellő vulkánok. Megkérdőjelezhetetlen bizonyíték voltak ők – minden horizontális hagyomány ellenére – az élő Kyrios vertikális jelenlétének bizonyítéka, aki itt, most és ma jelen van közöttünk. (H. U. von Balthasar, *A történelem teológiája*)

A krízis, amellyel a jelen helyzetben szembesülünk elsősorban teológiai jellegű. Etimológiáját tekintve a „krízis” olyan pillanat, amely valamilyen döntést követel, azaz döntő pillanat, fordulópon. Az itt következő cikk célja, hogy megkísérelje ezt az állítást Nietzsche és von Balthasar írásainak szemszögéből megvizsgálni.

Szó szerint a teológia Isten tanulmányozását, értelmezését, illetve a róla való beszédet jelenti. Mint ahogy Nietzsche szövegei is utaltak rá, az Isten értelmezése „negatív” formát is ölthet. Látni fogjuk, hogy kiemelkedő fontosságú tény, hogy Isten még a hiányában vagy „halálában” is alapvető, végső jelentőségű marad az emberi kultúrában.

Balthasar számára a teológia pozitív és radikális jelentést hordoz magában. Aquinói Tamás „sacra doctrina” fogalmával egyetértésben, Balthasar számára a teológia nem csupán Isten egyfajta értelmezését jelenti, hanem az egész kozmoszt is Isten fényében. Mindkét értelmezés elsősorban Isten önkinyilatkoztatásán alapul. Ennek az átfogó teológia-értelmezésnek megalapozását a Kol 1,15–18 krisztológiai szövegében kell keresnünk, ahol Szent Pál arról beszél, hogy Krisztus az elsőszülött minden teremtmény között, és minden benne, általa és érte teremtett, és hogy az Egyház Krisztus teste. A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű dokumentuma mintegy kihangsúlyozza ennek a szövegrésznek az antropoló-

giai értelmét, amikor azt mondja, hogy az ember misztériuma Jézus Krisztus misztériumában világosodik meg igazán. „Krisztus, az Atya misztériumának és szeretetének kinyilatkoztatásával megmutatja az embernek magát az embert” (I. fejezet, 22.). A kozmológiai jelentést II. János Pál *Dominum et vivificantem* kezdetű enciklikája emeli ki: amikor a Szentháromság második személye egyesül Krisztus egyéni emberiségével, bizonyos szempontból az ember egész valóságával egyesül, és ebben a valóságban pedig a teremtés egészével (vö. 50.).

Azt mondhatjuk tehát, hogy kulturális válságunk kimenetele attól függ, hogy Isten milyen valóságos az életünkben. Nietzsche – és Derrida, vagy akiket általában a „posztmodernnek” jelzővel illetünk – bár „negatív” terminusokban, de rávilágítanak erre a tényre. Isten valósága olyan jellegű, hogy a jelenléte vagy a hiánya mindent megváltoztathat. Balthasar maga is egyetért ezzel, de ő sokkal pozitívabban fogalmaz. A kereszténység végtelen Istene, mivel szentháromságos, a szeretet Istene. Ez a szeretet-Isten Krisztus személyében nyilatkoztatja ki magát, és így olyan alakot („logos”) ölt, melyet leginkább szépek nevezhetünk. A szeretet Istene hasonlóképpen kinyilatkoztatja magát az egész Krisztusban teremtett kozmoszban is. Így az egész teremtés, melyet Isten saját képére alkotott Krisztusban, egy analóg módon értelmezett belső kapcsolat révén magán hordozza a szépség és szeretet jegyeit.

Balthasar számára ezért a jelen idők krízise hasonlóképpen összefüggésben van azzal, hogy kulturális életünk és gondolkodásunk domináns alkotóelemeiből hiányzik az Isten. Szerinte az Isten halála a kozmoszban értelemszerűen a szeretet és szépség halálához vezet idővel. A két esemény (Isten hiánya és a szeretet-szépség hiánya) között ugyanis kölcsönös oksági viszony van, bár ezen viszonyon belül az Isten hiánya abszolút (ontológiai) elsőbbséggel bír.

I

Több lehetséges ellenvetés is felmerülhet e tétellel kapcsolatban, például, hogy hamis állítás, hogy banális, vagy hogy lélegzetelállítóan általánosít. Mindegyik ellenvetésben van egy közös pont: hogy a tétel tulajdonképpen teológiai redukciót rejt magában, vagy legalábbis a problémákat egy megalapozatlan egységre szűkíti le. Egyszóval a tétel egyszerre nevezhető túl egyszerűnek és – teológiai vagy keresztény szempontból – túl imperialisztikusnak. Az előttünk álló problémák nem igen tűnnek kizárólagosan vagy elsősorban a végső okot érintő nehézségeknek. Miért?

Először is, az amerikai közvélemény-kutatás bőséges adattal szolgál arra vonatkozólag, hogy az amerikaiak továbbra is hisznek Istenben. És még ha nem is így lenne, a probléma akkor sem igazán szűkülne le az isten-kérdésre: vannak politikai, szociális és gazdasági problémák, szegénység és a vagyonelosztás okozta nehézségek; vannak erkölcsi problémák az abortuszra, droghasználatra és a család épségére vonatkozólag. Ezenkívül számot kell vetni e politikai és erkölcsi problémák intézményes, tudományos és technikai vonatkozásaival is. És ott vannak még a személyes problémák, a kapcsolatok és karrierbeli nehézségek, az unalom, a jövő miatti szorongás, és még sorolhatnánk.

Ha áttérünk a szeretet és szépség vizsgálatára, a tétel általánosítása még szélsőségesebbnek tűnik. Az amerikai társadalom kétséget kizáróan hatalmas erkölcsi nagylelkűséggel rendelkezik, mint ahogy bizonyította is a történelem folyamán „önkéntes mozgalmaival”, vagy azzal, hogy szükségben levő idegen népeken segített. Ki merne itt arról beszélni, hogy valahogyan kevesebb szeretet és szépség van a kortárs kultúrában, olyannyira, hogy ezek válságáról beszélhetünk? Még ha el is fogadnánk, hogy valós a szeretetnek és szépségnek ez a feltételezett krízise, milyen alapon ragaszkodhatunk jogosan ahhoz, hogy ez a krí-

zis alapvetően *teológiai* eredetű? Az antropológiai és kozmikus valóság teljessége kétségtelenül azt feltételezi, hogy ha létezik a szeretetnek és szépségnek bármilyen hiánya, akkor az elsősorban belső ("természetes") tulajdonságaikban áll fenn.

Be kell ismernünk, hogy lehetetlen minden itt felmerült kérdérről a jelen fórumon értekezni, ezért a válaszom mindössze annyi, hogy ezek az ellenvetések, amennyiben azt sugallják, hogy a cikk elején megadott tétel hamis vagy túláltalánosított, nem tudják megragadni az Isten valóságának radikalitását és átfogó jellegét, azt a tényt, hogy Isten végtelen. Ugyanakkor elmulasztják észrevenni ennek a végtelen Istennek a konkrét jelentését is, azt, hogy ez az Isten, aki Jézus Krisztus egyetlen személyében nyilatkoztatta ki magát, maga a szeretet és szépség *logosza*.

Ezzel az állítással nem Istenre vagy a szeretetre és szépségre akarom leszűkíteni a fent említett problémákat. Egyszerűen arról van szó, hogy Jézus Krisztus Istenének végtelensége együtt jár azzal, hogy nem tud nem hatással (jelentős hatással) lenni mindig mindenre. Ezért mondja Balthasar azt, hogy Jézus Krisztus az „*universale concretum et personale*”¹: ő az isteni *személy*, aki *egyedülálló és konkrét* (azaz egyedi) történelmi létezésében *egyetemes* értelemmel bír.

Erre utal Szent Ágoston is, amikor azt mondja, hogy Isten „belsőbb valóság számomra, mint én önmagamnak”. Ágoston állításának alapjául a Kolosszei levél 1, 15–18 versei szolgálnak, és alátámasztják a korábban idézett *Gaudium et spes* és *Dominum et vivificantem* dokumentumok is. Ezek a szövegek nem tagadják, hanem pont ellenkezőleg, feltételezik mind az Isten végtelen transzcendenciáját, mind pedig a teremtmény teljességét. Ami létet ad a teremtménynek, az pontosan az Isten és közte fennálló létesítő viszony.

¹ A *Theology of History*, Ignatius Press, San Francisco 1994, 92.

Így a teremtmény Istenhez való viszonya olyan jellegű, hogy a teremtmény lénye sem „logikáját” tekintve, sem egyetlen cselekedetében vagy gondolatában nem maradhat semleges Istennel szemben. Nincs olyan elvonatkoztatás Istentől – történjék bár módszertani vagy stratégiai okból – aminek ne lenne Isten léte és jelentésére vonatkozóan következménye. A teremtmény létében, cselekedetében vagy gondolatában (még a módszertani elvonatkoztatás pillanatában is) jelenlevő egyszerű semlegesség Isten felé azt sugallja, hogy az Isten és a teremtmény közötti kapcsolat itt csupán két létező közötti kapcsolat, melyek közül mindkettőnek a valósága illetve jelentése a másik határánál végződik. Olyan külső kapcsolatot feltételez, amelynek helyes elnevezése az összeadás lenne. (Itt szó szerint használok az „összeadás” megnevezést: két olyan létezőről beszélünk, amelyek először is [egyszerűen] egymáson kívül léteznek, és amelyek közötti pozitív kapcsolat ezért egyenlő az összegükkel.) Ha azonban az Isten és a teremtmény közötti kapcsolat egy az egyben az összeadás külső kapcsolata, akkor Isten ezzel végessé válik.

Meg kell jegyeznünk, hogy a teremtmény nem-semlegessége Istennel szemben nem azt jelenti, hogy az Istennel való kapcsolata tematikus vagy minden pillanatban kifejezésre jutó vagy jutatható. Mindössze azt jelenti, hogy az Istennel való kapcsolat rejtetten ott van minden pillanatban és ez a bennfoglalt jelenlét már és mindig meghatározza a teremtmény létét és jelentését².

Azt mondhatjuk tehát, hogy a teremtmény létének, tevékenységének vagy gondolatának bármely pillanatában jelentkező egy-

² Vö. AQUINÓI TAMÁS: „Minden megismerő bennfoglaltan tud Istentől mindabban, amit megismer.” (De Veritate, 22 ad 2). Ld. még ehhez Henri DE LUBAC, *The Discovery of God*, Grand Rapids, MI, Eerdmans 1996. Fontos megértenünk, hogy érvelésünk nem az Istentől való módszertani elvonatkoztatás elutasítása. Mindössze arra utal, hogy még a módszertani vagy stratégiai elvonatkoztatás is tele van utalásokkal Isten léteire. Ebből kifolyólag ezek lehetnek jól vagy rosszul megszerkesztett elvonatkoztatások, de sohasem semlegesek.

szerű semlegesség Istennel szemben mindössze egy véges Istenre enged következtetni, márpedig egy véges Isten egyáltalán nem is Isten. Más szóval, az egyszerű semlegesség minden ilyen pillanata tulajdonképpen az Isten hiányát sugallja – legalább abban a (logikus – „onto-logikus”) pillanatban utal az Isten halálára.

A bevezetőben idézett posztmodern gondolkodók nagy érdeme, hogy felhívták erre a figyelmünket, vagyis rámutattak a modern nyugati liberalizmus empirikus, fogyasztó kultúrájára. Erre a liberális kultúrára, különösen annak anglo-amerikai formájában, nem Isten létének az elméleti vagy kifejezett tagadása a jellemző, hanem sokkal inkább egy módszertani vagy gyakorlati elvonatkoztatás Istentől, ahogyan végighaladunk kultúra-építő tevékenységeink széles skáláján. Amit a posztmodernnek látnak, és amit a legtöbb kortárs liberális nem lát, az a tény, hogy ez a gyakorlati Istentől elvonatkoztatás már az Isten halálára utal, és hogy ennek a halálnak alapvető következményei vannak. A posztmodernnek leleplezik azt, amit ma helyesen a liberális kultúra létezőiben és jelentésében jelentkező üresség és semmi legvégső következményének látunk (nihilizmus).

A posztmodernnek éleslátásából levont első következtetés tehát látszólag ellentmondásos: rámutat arra, hogy a fent említett ellenvetések – amennyiben azt tartalmazzák, hogy tételünk hamis, banális vagy túláltalánosított – maguk is már a kulturális ateizmus jelei. Amikor azt mondjuk, hogy a kulturális jellegű problémák sokasága eleve kizárja egy eredeti egység lehetőségét ezen a sokaságon belül, akkor ez a fogalom már kifejezi a lét és értelem szétdarabolódását, melynek végső forrása Isten hiánya.

Mint már említettem, Nietzsche nagy érdeme az, hogy leleplezi a modern kultúrának ezt a (módszertani) szétdarabolódását és annak mutatja be, ami a valóságban is: ateizmusnak. Így most már egyértelmű az is, hogy ez az ateizmus még azok lelkeiben is létezhet, akik őszintén megvallják Istenbe vetett hitüket. A kérdés ugyanis nem az, hogy vajon valaki vallja-e Isten lé-

tét, hanem az, hogy látja-e azt, hogy Isten végtelen; valamint az, hogy meg tudja-e ragadni Isten végtelenségének „integratív” jelentőségét az emberi és kozmikus létezés minden szempontját tekintve³. A kérdés az, hogy a végtelen Istennel való kapcsolata határoz-e meg mindent, amit a teremtmény tesz.

Nietzsche „analízise” egyértelművé teszi, hogy a modern ember számára lehetetlen mindkét utat járni: nem tehetjük meg, hogy megöljük az Istent gyakorlati ön- vagy emberköz-pontúságunkkal, ugyanakkor pedig úgy teszünk, mintha ezek ellenére lenne valahol egy igazi Isten, akit időről időre be lehet szólítani az életünkbe, hogy megmentse a (normatív) morális és esztétikus értékeket. Mert az érkező Istent már elgyengítették és nem tud segíteni: későn érkezik.

Nietzsche azt a következtetést vonja le helyzetünk elemzéséből, hogy a liberális modernizmus rejtett ateizmusát (vagy erőtlenné nihilizmust) át kell változtatnunk a posztmodern nyíltan vallott ateizmusába (energikus nihilizmus). Fel kell vállalnunk Isten halálának a következményeit, azt a felismerést, hogy most már nekünk magunknak kell istenné válnunk.

Balthasar sokban osztozik Nietzsche ítéletének negatív oldalával, már ami a lét és értelem szétdarabolódását illeti a modern kultúrában. Egyetért azzal, hogy kultúránkban a szétdarabolódás forrását Isten halálában kell keresnünk: az ateizmusban.

Nem meglepő azonban, hogy Balthasar pontosan ezen a ponton fordul egészen más irányba. Számára a válasz Isten halálára

³ Ld. a bekezdésben idézett DERRIDA mondatát: „A jel kora alapvetően teológiai”. Ez arra utal, hogy a teológia, vagy Isten, lényeges szerepet játszik abban, hogy egy adott jel „egy” és „egész”, mely tulajdonsága szükséges ahhoz, hogy értelmet nyerjen a jel (szükséges a jel számára, hogy jel lehessen). Természetesen Derrida ezt negatív szöveggörnyezetben használja, arról a szükségéről beszél ugyanis, hogy túl kell lépni a jelen és értelmén vagyis „leépíteni” a jelt – és Istent. Vö. BALTHASAR, *Csak a szeretet hiteles* (in: *A szeretetről*, Vigilia, Budapest 1987. Ford. Adamik Lajos): az ember létesítő viszonya Istenhez Jézus Krisztusban „megnyitja őt a végtelenre és egy beteljesítő egységre vezet el.”

nem abban rejlik, hogy mi magunk válunk istenekké, hanem abban, hogy felújítjuk Isten hiteles jelenlétét önmagunkban és a világmindenségben. Sőt, ha megkockáztathatjuk Balthasar válaszá-
nak egy radikálisabb megfogalmazását, amely egybecseng a bevezetőben tőle vett idézettel, akkor azt mondhatjuk, hogy a krízis megoldása ténylegesen abban áll, hogy bizonyos szempontból „istenekké” kell válnunk. Azaz pontosan a Jézus Krisztus Istentől áthatott életében való kegyelmi (vagy „fogadott gyermeki”) részese-
dés által, az Egyházban és az Egyház által, a Szentlélek erejéből. Ezt a részesedést megszentelődésnek nevezzük. Balthasar válasza a modern kultúrában érezhető Isten-hiányra tehát az, hogy sürge-
ti Isten jelenlétének megújítását, főleg a szentek generációja által⁴.

Ahhoz, hogy megértsük Balthasar szemléletének sajátosságát, két szempontot kell szem előtt tartanunk. Először is, a terem-
tény részesedése az isteni életben mindig is Isten ajándéka marad. Ez a részesedés, amelyre fogantatásunk pillanatában kapunk meghívást és amely a keresztség szentsége által valósul meg, mindig egy kegyelem-adta, azaz teremtetniyi részesedés marad. Másodszor pedig, ahogy az előző gondolatból is következik, ez a részesedés csak Jézus Krisztus teljes mértékben egyedi személyén keresztül jöhet létre, az egyedi nőn, Márián és az egyedülálló szentségi-eucharisztikus Egyházon át.

Ezen a részesedésen keresztül valósul meg igazán Isten valósága a világban. Isten szeretné egységre vonni magát – és való-
jában öröktől fogva vonzza magához – az egész teremtetett világot és ezt azon a találkozáson keresztül teszi, melyet maga Isten kez-
deményez az emberrel, amikor Jézus Krisztusban önmagát aján-
dékozza. Ezt a találkozást pedig a Szentlélek teszi lehetővé és csak a Mária-egyház befogadó fiat-ján keresztül valósulhat meg végül.

⁴ Vagyis az emberek és testi-kulturális tevékenységük által az egész világmindenség megszentelése: vö. „Sanctity and the Intellectual Life”, ch. 7 in *Heart of the World, Center of the Church*, Grand Rapids, MI, Eerdmans 1996.

Erre gondol Balthasar, amikor azt mondja, hogy Jézus Krisztus arcáról maga a lét alapja mosolyog ránk; hogy a szeretet magva ott szunnyad bennünk és csak a *Maria-ecclesia* által kimondott *fiat* védő palástja alatt kelhet életre. A szentek azt a helyet képviselik, ahol az Isten által belénk ültetett szeretet-mag gyökeret ver és szárba szökken. A szentek által ennek a kapcsolatnak kifelé kell terjednie, egészen a föld határáig.

Rendkívül fontos, hogy ne úgy értsük az Isten életében való részesedés ajándékának ingyenességét és egyedülálló jellegét, hogy ennek az Isten által kezdeményezett részesedésnek akár a (fizikai) valóságossága, akár az egyetemes kiterjedési köre csökkenne.

Más szavakkal: Jézus Krisztusban a menny lejött a földre – belesüllyedt a földbe – azért, hogy már mostantól fogva a föld felemelkedhessen a mennybe. Azok, akiket az Egyház szentnek hív, kezdve Máriával, azt a helyet képviselik, ahol a földnek és égnek e kölcsönös immanenciája legmélyebben megvalósul. Ez a kölcsönös immanencia, melyet egyedül a szentek éltek meg a maga teljességében, most kiterjedhet az egész világmindenségre az ő jelenlétükben és általuk.

II

Elmondhatjuk tehát, hogy egy lényeges szempontból Nietzschenek igaza van: ahhoz, hogy kulturális problémáinkkal kellő mélységben szembe tudjunk nézni, ahhoz le kell hoznunk „Isten” vagy a mennyet a földre. Emlékezzünk azonban, mit jelent ez az ő számára: nekünk magunknak kell felvállalni azt a szerepet, amelyet azelőtt Isten töltött be. Nietzsche tehát az „Übermensch”, vagyis az „ember feletti ember” alatt azt érti, hogy „Isten” abszolút és végtelen kreativitását kell magunkra vállalnunk. Így a menny lehozatala a földre Nietzsche számára olyan, mintha a menny és föld *fúziója* lenne, mely azáltal jön létre, hogy az ember *hatalmába keríti* a mennyet.

Balthasar egyetért Nietzschével abban is, hogy krízisünk az ég és föld szétválasztásának köszönhető. De magyarázata ezen a ponton is alapvetően eltér Nietzsche megoldásától. Az utóbbi azt mondja, hogy a mennyet csak úgy hozhatjuk a földre, ha birtokba vesszük; Balthasar számára azonban az ég lehozatala magának a mennynek tökéletesen ingyenes ajándéka által következhet be – és ténylegesen az esemény természeténél fogva a menny eljövetele „bekövetkezhet” csupán. Ebben a mozgásban, melyben az ég a föld felé tart, a föld maga tulajdonképpen *nem tesz* semmit: csak várakozni tud és befogadni. A föld és ég bekövetkező egyesülése pedig, pontosan azért, mert mindig is a menny *ajándéka* marad, sohasem válhat úgymond a föld *birtoklásává*.

A jelen helyzet tehát olyan választ igényel, melyet a föld maga nem tud létrehozni. Ellenkezőleg, a válaszadás a Megtestesülésben kezdődik el, Isten szabad döntésével, hogy Jézus Krisztus személyében beletestesüljön a világba, és ezáltal egységre lépjen mindannyiunkkal, az egész teremtet világgal. Csak egyetlen *unio hypostatica* létezik Isten és ember között, és pedig Jézus Krisztus személyében. Azonban ez olyan jegyesi egységre utal, amelyet valahogyan tovább kell adni, a kegyelem rendjében, Krisztus szentsége, az Egyház által, vagyis a szentek közössége által, a Szentlélek erejéből.

Ki kell hangsúlyoznunk továbbá, hogy Isten hívása a vele való egységre Jézus Krisztusban először Márián keresztül valósul meg. Isten Mária szabadon kimondott *fiat-ja* által válik emberre (fiat: „történjék velem minden szavaid szerint”), melyet megerősít a Szentlélek kegyelme. Igenje által Mária *magasztalja* Istent és az ő nagyságát. Tulajdonképpen a *fiat* által válik Mária *Theotokosszá* – szó szerint *Istent-hordozóvá*⁵.

⁵ Látjuk a realizmust és a valós immanenciát: Isten Mária testében és testéből ölt testet, miközben természetesen megmarad egy különálló személynek ugyanazon a testen belül.

Nietzsche számára a világ tehát a (férfias) birtokba vétel által válik istenivé: a teremtmő erő abszolutizálása és így annak a birtokbavétele által, ami az istenség tulajdonságaihoz tartozik. Balthasar számára ezzel szemben a világ „istenivé” – az isteni által betöltötté – csak Szűz Mária (női) „rendelkezésre állásban” válhat. Ő az első szent a szentségi *communio sanctorum*, vagyis az Egyház keretein belül. Mária egyre mélyülő kontemplatív befogadó-készséggel áll Isten rendelkezésére, vagyis egyre mélyebben részesül abban, ami mindig Isten ajándéka marad.

Lényeges elem Nietzschénél, hogy amikor a felsőbbrendű ember „végteleníti” az emberi kreativitást, egészen prométheuszivá vagy „titánivá” válik természetét tekintve. Alapjában véve az isten földre hozatala azt jelenti, hogy megszüntetjük a *másiktól kapott ajándék* észrevételének minden lehetőségét. A dinamizmus kimerül az építésben, a mindennek fölötti uralomban és birtoklásban, és semmilyen előzetes szemlélődésnek nincs helye benne. A dinamika kizárja az egységet – akár egy végtelen „Má-sikkal”, akár a bárki mással való egységről is van szó.

Nietzsche azonban mélységesen komplex gondolkodó, és a munkájában sok minden utal a *hübrisz*⁶ elutasítására és az engedelmesség elfogadására, amely minden hiteles szabad cselekedetnek a szükséges belső feltétele⁷. És szintén elismer egy fajta időn túli egységet a „nagy lelkek” között⁸. Végül azonban alapvető terve mégiscsak az, hogy túl kell lépni a modern lélek kicsinyességén azáltal, hogy visszaszerezzük a valami nagyobb akarásának a képességét. Feltételezése szerint ez egyedül ak-

⁶ Vö. Pl. *Az erkölcsök genealógiája*, harmadik esszé, 9. sz.

⁷ Vö. Pl. *Jón, rosszon túl*, 188. sz.

⁸ Ld. *Philosophy in the Tragic age of the Greeks*, Washington, D.C.: Regnery Gateway, 32.

kor történhet meg, ha az ember radikálisan magába olvasztja az istenek mennyei, végtelen teremő erejét.

Balthasar ezzel szemben azt vallja, hogy Isten földre hozatala Márián keresztül történik meg, aki *Theotokosz*. Isten lejön a földre és testet ölt a nő és anya Mária szemlélődő engedelmissége folytán. Isten ennek az anyának a gyermekeként jön el. Más szóval, az Isten földre hozatala elsősorban a *mennyből* jövő Isten befogadása: az *Isten által* adott ajándék, az Isten maga lel befogadásra. Így az Isten lehozatala az egységet szolgáló aktus, melynek célja az egység: először az emberek és Isten között, majd következésképpen minden ember között. Az érkező Isten pedig nem a hatalom Istene, hanem az alázatosság, sebezhetőség, ártatlanság és „kicsiség”⁹.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Nietzsche elsősorban a férfi *Übermenschben* látja Isten „helyreállítását” kultúránkban. (Nem meglepő tehát, hogy Nietzsche mindig is a háború férfi isteneit kedvelte.¹⁰) Balthasar ezzel szemben ezt a „helyreállítást” a nő Mária *Theotokosz* által látja megvalósulni, vagyis egy olyan kapcsolatrendszeren keresztül, amely természete szerint elsősorban anyai-női, illetve gyermeki¹¹. Az, aki a föld részéről lehetővé teszi a menny belépését a földi világba, és így „teljessé

⁹ Ld. BALTHASAR, *Unless You Become Like This Child*, Ignatius Press, San Francisco 1991; és Christoph POTWOROWSKI, „The Attitude of the Child in the Theology of Hans Urs von Balthasar” c. cikke az angol nyelvű *Communio* 22-es számában (1995 tavasz): 44–55. A „kicsiség” és „gyermekség” témáját illetően Balthasar Lisieuxi Teréz, Charles Péguy és George Bernanos meglátásait osztja. Itt is érdekes észrevenni, ahogy Nietzsche azt hangsúlyozza ki, hogy a - nagy - léleknek három metamorfózison kell átmennie: először tevővé, majd oroszlánná és végül gyermekké változik. Természetesen azonban Nietzsche számára a gyermek az „új kezdetet” jelképezi, akaratunk új akarását; egészen mást ért alatta, mint Balthasar: ld. *Im-ígyen szóla Zarathustra*, I, 1.

¹⁰ Ld. Az Antikrisztus, 59–60 rész; A hatalom akarása, 145. sz.

¹¹ Ez nem a férfi-jelleg vagy az apaság tagadását jelenti, hanem agyszerűen rámutat a szükséges belső feltételeire ezeknek a valóságoknak, a teremő rendjén belül.

teszi” a kozmosz ajándékként történő kinyílását, egy nő és anyja; az Isten pedig, aki a földre jön, gyermekként jön el.

Mindez teljes mértékben egybevág azzal, amit mondtunk arról, hogy Balthasar úgy értelmezi a jelenlegi kulturális krízist, mint a szeretet és szépség krízisét.

A kulcsfogalom az ajándék, melynek „megalapozó” jelentése természetét tekintve teológiai, mint már láthattuk. Az ajándék jelentését legalapvetőbben elsősorban a Megtestesülés fedi fel, amelyben Isten önmagát ajándékozza a teremtnak (Kol 1, 15–18), és ugyanakkor a teremtné maga, melyben Isten a teremtményt ajándékozza önmagának (a teremtménynek). Azonban mindkét értelemben vett ajándék csak azáltal teljeseedik be, ha elfogadják. A befogadás pedig – a történelem egyetlen valószínűs rendjében – csak az engedelmes nő, Mária szabadon kimondott *fiatja* által válik valóssá.

A teológiai értelemben vett ajándék tehát itt a szeretet és szépség jelentését fedi fel. Legalapvetőbb értelemben a szeretet pontosan ez az adás-befogadás, amelyet Isten kezdeményez a mennyben és Mária teljesít be a földön a Szentlélek által¹². A szépség pedig nem más, mint az Isten szeretete ilyen mértékű befogadásának a *formája*, vagy *logosza* Jézusban és Jézus által, melynek jelentése tovább bővül Mária igenje és az Egyház szentségi egysége által.

A végeredmény megdöbbentő a maga átfogó jellegében: kultúránk krízisét – mint olyan krízist, amely a gondolkodás és viselkedés uralkodó mintáiban megnyilvánuló Istenhiányból adódik – Balthasar úgy fedi fel, mint ami egyszersmind a szeretet és szépség hiányát is jelenti ezekben a mintákban. Végül is Isten, szeretet, szépség minden emberi kultúrában együtt él vagy hal.

¹² A teremtné és megtestesülés (megváltás) rendjeinek egységbeni különbözőségében.

III

Térjünk most vissza az anglo-amerikai liberális világ specifikus problémájához. Mint már láttuk, mind Nietzsche, mind Balthasar számára a mai idők legalapvetőbb problémája az Isten halála. Mindketten felismerik, hogy az Isten modern liberális megölésének különlegessége a félénk megnyilvánulásában rejlik. Isten modern halála csak rejtetten történik meg, módszertani vagy gyakorlati absztrakció révén. Alasdair McIntyre szavaival élve: „A nehézség abban rejlik, hogy a nagy többség életgyakorlatában összeegyeztethető a jelenlevő ateizmus a bona vagy teizmus megnyilvánulásaival. Az angolok credója az, hogy nincs Isten és hogy időközönként bölcs dolog imádkozni hozzá”¹³.

Nietzsche tehát nem azt mondja, hogy a modernnek jellegzetesen letagadják Isten létét, hanem hogy úgy élnek, mintha Isten nem létezne, annak ellenére, hogy legtöbbször őszintén és nyíltan megvallják a létét. A modern liberálisok megleégszenek azzal, hogy a világot saját, véges elképzeléseik alapján építsék fel. Isten létezhet és sokuk számára gyakran létezik is, de tisztes távolban tartják (egyesek számára pozitív meggondolásból, hogy transzcendenciáját megvédjék; mások számára negatív okokból, hogy távol tartsák a világi ügyektől). Mindkét esetben egyértelmű azonban, hogy a transzcendens Isten sohasem a világi létezők, gondolatok vagy cselekedetek immanens alakítója.

Nietzsche válasza az, hogy egy hatalmas lökéssel tovább kell haladnunk abba az irányba, amerre a liberalizmus saját belső dinamikájából kifolyólag már elindult. Azaz el kell most már ismernünk azt, hogy Isten az életünkben hatástalan, vagy hatásosan nem-létező, és fel kell vállalnunk ennek a ténynek a következményeit. A liberalizmusra jellemző erőtlenség kreativitásnak

¹³ *Against the Self-Images of the Age*, Shocken Books, New York 1971, 26.

most át kell alakulnia egy hiteles poszt-liberalizmus abszolút teremtvő erejévé.

Fontos látnunk, hogy Nietzsche modern liberális kultúra-értelmezésének milyen jelentős következményei vannak. Innen indul ki mindaz, ami kritikájának alapját alkotja majd, sőt, ami megvetéssel tölti el a jelen kultúra olyan domináns elemeivel szemben, mint a fogyasztói társadalom, valamint annak hajlandósága arra, hogy összetévevessze a hiteles gondolkodást a közvélemény-kutatással, a lényeglátó ítélethozatalt a formális-jogi eljárással helyettesítse; hogy a tudomány terén a filozófiai reflexiót behelyettesítse az „analízissel”, történelemmel és régészettel: azaz adatgyűjtéssel; a szabadságot pedig leszűkítse a szabad választásra.

Ezen tendenciák közös vonása Nietzsche szerint a felszíni jellegük. A liberalizmusra jellemző módszertani-gyakorlati elvonatkoztatás Istentől maga után von egy felszíni, illetve felszínes („*super-facies*”) létezést. Azaz a liberálisok mindenféle gyakorlati szempontok miatt beletemetkeznek a végesbe, mely itt jellegzetesen egy empirikusan, érzékszervileg megismerhető végest jelent. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy ez a végesre való hangoltság nem zárja ki azt, hogy mindehhez az Istent részlegesen vagy ténylegesen hozzáadjuk. Ez a „hozzáadottság” azonban, *eo ipso*, végessé teszi az Istent. A hiányokat betöltő isten egyáltalán nem isten. Pontosabban fogalmazva, a liberalizmus Nietzsche szempontjából nem tesz mást, mint hogy a valós végtelen helyébe a véget nem érő végességet helyezi – amit akár „rossz végtelennek” is nevezhetnénk. Minden fent említett törekvése a liberális kultúrának – fogyasztói társadalom, tudományos „analízis”, szabad választás és hasonlók – végül csupán ennek a „rossz végtelennek” a különböző variációit tárják szem elé.

A liberalizmus felszíniessége tehát abban a tényben nyilvánul meg, hogy nem teszi lehetővé a végtelen megnyitását a vége-

sen belül. A transzcendensnek nincs *immanens*, vagy *emberi-földi* otthona. Pedig csak a végtelen végesen belüli megnyitása és következésképpen a végtelen immanenciája a végesben teszi lehetővé az emberi-földi számára, hogy bármely valós mélységet elérhessen: vagyis hogy túllépjen a felszín határain, melyek a valóságot *végesre* szűkítik le.

Mint már láttuk, Nietzsche válasza az, hogy erőszakkal be kell építeni a végtelent a végesbe, és ezáltal a transzcendens maga immanenssé változik. Nietzsche végességét meghaladóvá tesz minden végest (mindazt, aminek határai vannak) és így immanenssé tesz minden transzcendenst. Erről beszél akkor is, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy a liberalizmus félénk nihilizmusának át kell alakulnia a poszt-liberalizmus energikus nihilizmusává.

Mégis fontos látnunk azt az „egységet”, melyet Nietzsche fedett fel kultúránk mélyén. Röviden azt mondhatnánk, hogy a mában felmerülő problémák nem politikai, erkölcsi, ügyrendi vagy intézményi jellegűek; a mi problémáink vesznek el ilyen pluralisztikus kategóriákban. Ellenkezőleg, mint ahogy már többször is rámutattunk, ezek a problémák teológiai jellegűek: Isten lassú halálából fakadnak. Látnunk kell, hogy Isten olyan, hogy a halála mindenre kihat. Ezért Nietzsche számára a politika, erkölcs és intézmények felújításának követelménye, illetve megelőző feltétele ezeknek a valóságoknak az átformálása, „isten” eredetüknek és alakjuknak megfelelően.

A probléma természetesen az, hogy Nietzsche számára az istenség időközben semmivé vált, megsemmisült önmagában és ezért az emberiségnek kell teljes mértékben meg- illetve újraalkotnia.

Ha visszatérünk még egyszer Balthasarhoz, akkor láthatjuk, hogy egyetért Nietzsche radikális ítéletével a kulturális problémát illetően, hogy az elsősorban a természet és Isten jelenlétének a problémája. Ismételten ez az a pont, ahol elválik útja

Nietzschétől. Balthasar nézőpontjából Nietzsche a liberális kultúrára adott válaszában tulajdonképpen csak a liberalizmust terjeszti ki. Nietzsche számára ugyanis a probléma a liberalizmussal az, hogy Istent (hatásosan) felcserélte az emberi kreativitással és építő erővel, de mindezt öntudatlanul cselekedte. A gond tehát a liberalizmussal nem abban van, hogy előnyben részesíti az emberi kreativitást, hanem a félenkségekben, amellyel ezt teszi. Isten halála, vagyis a modern liberális kultúra alapvető problémája pontosan ebben a félenkségekben van. Ezért az Isten halálát fel kell váltania az Isten jelenlétének felújítása, és pedig azáltal, hogy mi magunk válunk istenné.

Igy Nietzsche azzal, hogy a liberalizmus problémáját, mint a félenkségét mutatja be és nem mint az emberi kreativitás felmagasztalását, tulajdonképpen csak – végtelenül – megnehezíti a dolgot amikor abszolutizálja az emberi kreativitást.

Balthasar ezzel szemben ragaszkodik ahhoz, hogy vissza kell állítanunk az igaz teremtő Isten, Jézus Krisztus végtelen teremtő Atyja primátusát, és ezáltal „relativizáljuk” az emberi vagy földi kreativitást. Balthasar tehát nem szándékozik tagadni az emberi kreativitást, hanem vissza akarja állítani saját, jogos természetét: hogy igazán teremtményi tudjon lenni, mindig és mindennütt elsősorban fogékony kreativitás tudjon lenni – olyan teremtő erő, mely a hálás, rácsodálkozó befogadással kezdődik.

Más szóval a mennyország hiteles visszaszerzése, az igaz Istennel, az igazán végtelennel és egészen transzcendenssel való kapcsolat megköveteli, hogy a föld (ont-logikusan) első aktusa kontemplatív legyen.

Csakis a kontemplatív ilyen jellegű előnyben részesítése tudja elérni azt a mélységet, melyet Nietzsche keres: mert a véges egyedül csak akkor tud a végtelenben túllépni önmagán, ha az igazi végtelen maga belép a végesbe és a véges befogadja a végtelent. Minden egyéb erőfeszítés a véges részéről, hogy megragadja a végtelent, Balthasar szempontjából csak a libera-

lizmus „rossz végtelenjének” kiterjesztésébe torkollhat, melyet maga Nietzsche is elítélt. Ameddig a liberalizmus véget nem érő sorban egymás után következő végessége feloldható a végtelenben, addig ez a végtelen üres marad, bár üressége most már nyíltan és határozottan jut kifejezésre.

Továbbá, az igazán végtelen és transzcendens Isten visszanyerése által visszaállíthatjuk a dolgok igazi mélységét. Ez pedig párhuzamosan maga után von egy mély ráérzést a dolgok valóságára és így a szeretetre és szépségre is, mely minden dolog legmélyebb értelme. Ahhoz, hogy ráérezzünk a valóságra, először Isten nagylelkűségére kell befogadóknak lennünk.

Röviden: Balthasar számára a liberalizmusból hiányzó mélységet csak úgy lehet elérni, ha befogadó rácsodálkozással és engedelmességgel kinyílunk az Isten felé, aki végtelenül nagylelkű – ha hagyjuk, hogy Isten Isten lehessen.

Látnunk kell a Nietzsche és Balthasar liberális modernitásról kialakult nézeteiben megjelenő paradoxont is. Nietzsche nagyon hevesen utasít vissza mindent, ami jellegzetesen modern: megveti az erőtlenszabadságát és kreativitását. Ennek ellenére, amikor a kreativitás félénkségében és nem az előnyben részesítésében látja a problémát, tulajdonképpen nem tesz mást, legalábbis Balthasar véleménye szerint, mint hogy pontosan a modernitást terjeszti ki az emberi kreativitás (rejtett) elsődlegességének abszolutizálásával. Nietzsche nyomatékos posztmodernizmusa a végén mégis túl modern marad¹⁴. Még mindig olyan kultúrát hagy ránk, mely túl ember- vagy én-központú, amennyiben hiányzik belőle az a másakra hangoltság, mely kizárólag a valóság, mint ajándék fogalmából fakad. Ez pedig végül feltételez egy transzcendens létezőt, egy nagylelkű Adakozót (egy hiteles Másikat).

¹⁴ Ld. ebben a vonatkozásban Kenneth SCHMITZ, „Postmodern or Modern-Plus?”, angol nyelvű *Communio* 17 (1990 nyár): 152–66.

Bármilyen ellentétesnek is tűnik első látásra, Balthasar Nietzschevel ellentétben képes arra, hogy felhasználja a modernitás eredményeit, ugyanakkor viszont valóságosan *túl-emel* minket a modernitáson – Istene nagylelkűsége és következőképpen azáltal, hogy minden valóságot ajándéknak tekint, melyre rá kell csodálkozni. Balthasar azért képes erre a kétirányú megoldásra, mert visszavisz minket az *énünk mélyén rejlő Másikkal való létesítő kapcsolathoz*.

Ez Balthasar számára a „premodern”, és pont ez teszi lehetővé az ő hiteles posztmodernitását¹⁵.

Balthasar számára tehát a modernitás minden fent említett tulajdonsága hazatalál, ha formájában és tartalmában kapcsolódik az adás-befogadás egy mélyebb formájához, mely jellegűket, mint *imago Christit* határozza meg. Például a hatalom nem szenved visszautasítást, hanem egyszerűen átalakul azzá, amit ma elsősorban nagylelkűségen értünk; a tudományosságot uraló külső, analitikus típusú gondolkodás sem tűnik el, hanem helyet kap abban a megelőző és mélyebb tudásban, amely belső és integratív; a választás szabadsága nem lesz eltörölve, hanem kezdettől fogva belehelyeződik az Istentől kiinduló és Istenhez tartó kezdettől fennálló rendbe.

Fontos a figyelmünket még egyszer arra irányítani, hogy mi is Balthasar számára a lényegi összekötő elem a kozmikus-egyetemes és a teológiai-egyházi egyedi között. A szeretet és szépség visszaállítása a kozmoszban mindig és mindenütt kizárólag azon az egyedülálló kapcsolaton keresztül lehetséges, melyet Isten Jézus Krisztusban hozott létre. Az egész világ, minden egyes teremtményében és cselekedetében arra van

¹⁵ Ld. BALTHASARNAK egy korai (1939), idevágó esszéjét, „Patristic, Scholastics and Ourselves”, megjelent az angol nyelvű *Communio* 24-es számában (1997 ősz): 347–96

rendelve, hogy találkozzon Istennel Jézus Krisztusban. Ez a találkozás az Egyházban nyer alakot a Szentlélek erejéből. Márián és az Egyházon keresztül lehet a világ megfelelően kon-templatív, rácsodálkozó, hálás válasz Istennek azért, hogy önmagát ajándékozza a világnak. Ezért az Egyház egész világra kiterjesztett jelenléte által – a szentek szentségi egysége által – jöhet létre az igazi találkozás Istennel¹⁶.

II. János Pál pápa szavaival élve, az Egyház tulajdonképpen a *forma mundi*. Az a rendeltetése, hogy a kozmoszban belülről alakítson át mindent: minden cselekedetet, kapcsolatot, kulturális-, társadalmi-, vagy gazdasági rendet. Ebben az egyedülálló Egyházban jött létre az ember és Isten igazi találkozása, mely találkozás az egész teremtetett világ sorsa is egyben. Úgy tűnik számomra, hogy ez a hiteles magyarázat, nemcsak Balthasar részéről, hanem a II. Vatikáni Zsinatéről is, amikor a *Lumen Gentium* dokumentumban kijelenti, hogy az Egyház az emberiség és Isten közösségre lépésének és az emberiség végső egységének a szentsége – jele és eszköze (1. sz.). Hasonlóképpen nyilatkozik a *Gaudium et Spes* zsinati dokumentum is, amikor kimondja, hogy Jézus Krisztus az emberi személy misztériumát világítja meg (22. sz.).

Az Istennel való találkozásnak tehát mindig vannak kozmikus-egyetemes vonatkozásai, és mindig Krisztus és az Egyház konkrét valósága felé tartó mozgásban valósul meg, a Szentlélek erejéből. Pontosan az egyetemesnek és az egyedülállónak ebben a paradox egybeesésében látjuk meg Balthasarnál a jelen krízisére adott legradikálisabb és leghagyománytisztelőbb válaszában az egybeesését. Az Isten, ajándék, szeretet, szépség

¹⁶ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy nincsenek hiteles elemei az igazságnak és megszentelésnek a látható Egyház határain kívül. Csupán arról van szó, hogy az igazi találkozás Istennel a látható Egyházban „szubzisztál”, áll fenn. Ld. *Lumen gentium*, 8. sz.

felújítása a világmindenségben végül egyedül az édesanya mosolyában történhet meg, és ez a mosoly – mely először a nő, Mária, mosolya – vált a szentek egységének, az Egyháznak belső formájává¹⁷.

Röviden összefoglalva azt mondhatjuk, hogy korunk problémáira csak az egyházi tanításra és a hitvallásra épülő keresztény hit botrányosan egyedülálló valóságai által kaphatunk választ. Ez jelenti Balthasar számára azt, hogy a modern idők krízise teológiai természetű. Ez végül is a balthasari értelmezése a heideggeri mondatnak: „csak egy isten menthet meg minket.”

Fordította: Petres Erika Lúcia O.P.

¹⁷ A gondolatot, hogy az Egyház elsődleges formáját Mária adja, *A Katolikus Egyház katekizmusában* is megtalálhatjuk, amikor arról esik szó, hogy az Egyház máriás jellege megelőzi az életszentség rendjében a péteri jellegét (773. sz.).

Guardini és az erősség erénye

Az emberi erények galaxisában, amelyet Romano Guardini, túl a konvencionális modellen illetve a kardinális és teológiai erényekre való kanonikus felosztáson, újra felvet¹, az erősség erénye egy sajátos és hangsúlyozottan egzisztenciális arculatot vesz fel.

Bár egyes szempontok tekintetében hű marad az erre az erényre vonatkozó filozófiai hagyományhoz, mégis Guardini próbálja azt újraértelmezni elsősorban etimológiai és szemantikai téren, hogy azután antropológiai jelentőségében is megmutathassa, le egészen annak teológiai és krisztológiai gyökeréig.

„Erősség” vagy „bátorság”

Ahhoz, hogy az „erősségnek” egy helytálló fenomenológiáját vázolhassuk fel, szükséges azonnal tisztázni ennek az etikai nyelvezetben külön erre lefoglalt, de nem minden félreérthetőség nélküli szónak a sajátos értelmét. Guardini számára az „erősség” (*Tapferkeit*) fogalma, amely a latin *fortitudo* és *virtus* német fordítása, szoros rokonságban áll a „bátorság” (*Mut*) fogalmával. Bár nem tulajdonképpeni szinonimák, de egymás-

¹ Vö. a szerző *Le virtù umane di Guardini* (Az emberi erények és Guardini) című cikkét, in: *Communio* (it.), n. 156 (1997), 8-22.

hoz közel álló valóságokat fejeznek ki. Erős az, aki bátor, és fordítva, aki bátor, az kimutatja saját „erősségét”. Csak egy, bár nem egészen lényegtelen árnyalat az, amely elválasztja őket. Az „erősség” egy konkrét helyzetben való bátor fellépés, míg a „bátorság” egy valódi erényes magatartás, egy természetbeli képesség. Általánosabban a „bátorság” a gondolkodásnak és az étellel szembeni magatartásnak egy komplex módja. A bátrak az „erősséget” egy habituális erénnyé formálták át, és nem csak kitartanak a veszély pillanatában, hanem véghez is viszik a bátor cselekedetet. Még közelebbről a „bátorság” azt jelenti hogy, én magam leszek bátorrá, hogy lényem legmélyebb pontjára hatolóan megszerzem a bátorság aktív lelkületét (*die lebendige Haltung*). A valóban bátor ember szinte ösztönösen, egy veleszületett és mégis gyakorlásból fakadó természetességgel kész minden őt kihívó veszéllyel szemben fenntartani azt, amit helyesnek tart. Ő ugyanis elérte azt a szabadságot, azt a szilárdságot és azt a rugalmasságot, amely teljesen egyet alkotva karakterének alapjaival, annak erős voltát fejezi ki².

² Vö. *Tugenden Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Würzburg 1963, és *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*... Az erősség-bátorság kapcsolatához Guardininél lásd még A. KOBYLINSKI, „Modern kor és poszt-modern”. A lét keresztény értelmezése a modern kor alkonyán R. Guardini műveiben, Róma 1998, 454.: „Guardininál, ahogy egyébként Platónnál is, a bátorság erénye az életnek nem csak egy különleges területét érinti, hanem az életet mint egészet. Ezzel szemben a bátorság arisztotelészi felfogása teljesen arra irányul, hogy visszavezesse a fogalmat eredeti katonai környezetébe, szemben azzal a kibővítéssel, amellyel Platón kiterjesztette ezt az erényt az élet minden helyzetére. Arisztotelész számára a bátorság a félelem és a vakmerőség uralásának középpontjában található. Azokban a veszélyhelyzetekben jut kifejeződésre, amelyek a halál lehetőségét is hordozzák. De nem minden halálveszély esik egybe a bátorság területével, mert ez csak ott jelentkezik, ahol a halál szép: ilyen pl. egy háború okozta élethelyzet. Az ok tehát, ami a bátrát tette serkenti, maga a morális szépség”.

A természetüknél fogva erősek

Hogyan válik valaki erőssé és bátorrá? Az „erősség” egy természetes hajlam, a természet egy adottsága vagy a türelmes meghódítás gyümölcse? Kétségtelenül vannak emberek, akik természetüknél fogva erősek és bátrak. Ha valaki nem rendelkezik különlegesen fogékony és finom érzékenységgel, úgy fel sem tűnik neki az, ami valaki mást nyugtalanít, nem enged aludni. Már az indulás pillanatában fel van vértézve. Képzeletvilága nem különösebben élénk és nem képes megérezni sem egyes kockázatokat. Így képes zavartalanul haladni át drámai és kockázatos helyzeteken, és esetleg viszonylagos könnyedséggel meg is oldani őket. Mindezek mögött azonban egy veszély húzódik meg. Ugyanis ez a „bátorság mint természetes hajlam [...] egy kitűnő felszereltséget jelent a gyakorlati életre. De annak, aki ilyen módon védett, óvakodnia kell, nehogy túl könnyed vagy éppenséggel brutális emberré váljon”³. Nehogy, a mai nyelvezettel élve, a „rambismus” (nehézségeket nyers erő útján megoldani akarás) vagy éppen az „olcsó erőszak” formáiba essen⁴. S pontosan ez az oka annak, hogy az „erősséget” mint erényt egyfajta gyanú veszi körül. Ez minden alkalommal bekövetkezik, amikor az etikai feszültség meggyengülésével együtt tért hódít a egyszerű és nyers, az életből kisugárzó „erősség” (*der blosse Lebenstapferkeit*), egy vitalizmus, amely egy erővel és vidámsággal teli életenergiával (*freudige Lebenskraft*) párosult természet nyilvánvaló egészségéről beszél, és amely a kihívásokat, nehézségeket és veszélyeket mint lenyűgöző vagy éppen izgalmat okozó momentumot érzékeli⁵. Egy

³ Vitruv (Erény), 111.

⁴ Vö. S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, (Hibák és erények szótára), Milano 1996, 43.

⁵ Vö. *Ethik*, I, 362. és *Virtù*, 112.

bizalommal teli állásfoglalás az élettől szemben, egy bizonyosság, hogy a célt mindig el sikerül majd érni. Olyan személyek ezek, mondja Guardini, akiket kívülről szemlélve ilyesféle mondat csúszik ki az ember száján: „Micsoda pompás fából faragták!” De efféle tulajdonságok, a kétségtelen pozitív vonások mellett is kockázattal járnak. A védekezés egyetlen módja, ha megszerzünk egy reflektáló, elővigyázatos és mindennek előtt hálára képes magatartást. Elővigyázatosság és hála képessége nélkül ez a vitalizmus szülte „bátorság” arra van ítélve, hogy eszét vesztett *hybrisként* fogja végezni.

A született lovagok

A természetüknél fogva erőseken túl is lehet a „bátorság” hajlama és megkülönböztető jegye az emberi alkatnak. Vannak emberek, akik fizikai képességeiket tekintve nem különböznek az átlagtól, akik esetleg a fájdalomra különlegesen érzékenyek, vagy bensőleg könnyen sebezhetők, a külső és belső eseményektől könnyen befolyásolhatók is lehetnek, mégis rendelkeznek a született lovagok „bátorságával”. Bensőleg ahhoz a „nemes és kiváló emberiséghez” tartozónak érzik magukat, amely (metaforikus értelemben) soha nem teheti le a fegyvert: „Egy ilyen alkatú ember számára az ‘erősség’, az emberi értékesség és a becsület egyetlen egészet alkot. Érzékeli az élet kihívásait és követeléseit, és önmegbecsülésénél fogva kötelezve érzi magát arra, hogy szembenézzen velük”⁶: Törékeny mivolta egyáltalán nem akadályozza abban hogy félelem nélkül, nyugodtan nézzen szembe az eseményekkel, hogy határozottsággal és benső szilárdsággal fogadja őket. Ez egy természetből fakadó nemesség,

⁶ Virtù, 112.

azé az emberé, aki magasztos célra érzi magát rendeltetve. Az erősség tehát jellegzetessége, amellyel „egy benső szabadságról tesz tanóságot, amely tudja, hogy az előnynél és a haszonnál külön értékek is léteznek: a szépség és a becsület. [Újra és újra] felébred benne a „bátorság”, amely nem rémül meg a túlerővel szemben”⁷.

Az igazi „erősség”

A „bátorságot” és „erősséget” mint természetes és karakterből fakadó hajlamot valaki birtokolja vagy sem, miközben eme erőforrás gyümölcsöző voltának még eldöntetlenül kell maradnia. Egyelőre nem vagyunk kifejezetten az etika területén, csak annak küszöbén, egy még teljesen erényesség-előtti környezetben.

Ami azonban érdekel bennünket, az az „erősség” mint minden embert érintő etikai célkitűzés a kitörő vitalizmuson és a nemes karakteren túl, az az erény „amely feladat és amelyre nevelni kell”⁸.

De miben áll ennek az erénynek a lényege? Aquinói Tamás – újra felvetve Arisztotelész gondolatát – az „erősséget” úgy határozza meg, mint *firmiter operare*, a határozott cselekvés erényét. Kettős jelentőséget rejt tehát magában: egyrészt az akadályok elhárításának képességét, hogy a jó megvalósulhasson és a jó cselekedet sikerrel járjon; másrészt feltételezi azt a képességet, hogy az adódó nehézségeket elfogadjuk és azokkal nyíltan szembenézünk.

Guardini számára, első megközelítésben, mindenekelőtt ez a második jelentés ragadja meg az „erősség” és a „bátorság” jellem-

⁷ Briefe über Selbstbildung (Levelek az önképzésről), Mainz 1930, 87-88.

⁸ Vö. S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, 43-44.

zetes vonásait. Az „erősség” erényének középpontja tehát, egy az első pillantásra kissé prózainak tűnő, mégis alapvető dimenzióban: önnön létünk elfogadása, annak a jóból és rosszból össze tevődő egész szövevényével, az örömteli és fájdalmas tényekkel, a dolgokkal együtt, amelyek segítenek és fenntartanak, és a dolgokkal együtt amelyek nyomasztanak és akadályoznak. Az „erősség”, mindebben értelmet felfedezni, bármiféle elfojtás nélkül, egy pozitív értelemben vett bizakodó magatartással, magunkra venni saját létünk terhét. Minden illúzió, és minden a dolgokat a könnyebbik végéről megfogni próbáló hozzáállás félretevését jelenti: „Bátornak lenni azt jelenti, hogy nem azt keressük az életben ami tetszik és amit könnyű vállalni, hanem magunkra vállaljuk az életet a maga teljességében, úgy amint van, azzal a bizalommal, hogy egy isteni útmutatás (*göttliche Zuweisung*) rejlik benne”⁹, sokszor talán kifürkészhetetlenül is. Ennek az egyéni, isteni hívásból fakadó sorsnak, – amely saját léte mből (*eigene Dasein*) emelkedik ki – az elfogadása egyben engedelmességet is jelent egy fajta ontológiai igazságnak: „Minden valódi érték önmagában hordja jelentésének középpontját is. Az erősség éppen nem más mint erősség, és mint egy őseredeti jelenség, nem vezethető le semmi másból sem. Ezért az ember csak úgy valósíthatja meg az erősséget, ha magából az erősségből indul ki, és miközben mint erős cselekszik, erőssé válik. De a valóságban az ember abban [és csakis abban] az értelemben lesz erős, ami igazolja a létet magát”¹⁰ az elfogadásának formájában is. A másik választási lehetőség a menekülés, amely egyfajta ontológiai és egyben egzisztenciális bezárkózást is magába foglal.

⁹ *Virtú*, 113.

¹⁰ *Freiheit-Gnade-Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1948, 110.

Igent mondani az élet egészére

Erősség és bátorság mint erényes tettek magukba foglalják saját „lényegi alkatunk” (*Wesensgestalt*) elfogadását, azt az alkatot, amelyet az ember születésétől fogva magával hordoz, és amely meghatározza, mi is az ember saját lényének legmélyén, valós lehetőségeivel együtt: „Minden ember hordoz magában egy titokzatos valamit, amelyet ‘lényegi alkatnak’ nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy a bennünket formáló különböző elemek nem egy zavaros tömkeleget alkotnak, hanem valami egészet: valami következetest, meghatározottat, amely fenntart, de amely ugyanakkor kér, követel is. Ebben a ‘lényegi alkatban’ egyik elem fenntartja a másikat, de közben mindegyik magával hozza saját nehézséget okozó vonatkozását is, amelyek terhelik a többi elemet. Ezt a ‘lényegi alkatot’ az ember világra jöttével együtt hozza magával; ez határozza meg, ki is ő valójában, mire képes, azt, ami a javára írható, s ami kárára [...] A bátorság ennek az ‘alapvető alkatnak’ (*Grundfigur*) elfogadását jelenti, úgy amint van; sem kiválogatni, sem eldobni, sem bármit elhagyni belőle”¹¹. Az erős felvállalja saját lényegi arculatát, elfogadja magát úgy, amint van, anélkül, hogy lényének egyes vonásait előnyben részesítené vagy éppen megcsonkítaná. Sok esetet idézhetnénk példaként. Egy mélyen érzékeny lelkű ember nem teheti meg, hogy csak az örömet fogadja be és abba az illúzióba ringassa magát, hogy a fájdalmat elutasíthatja. Az érzékelő erő csodálatos valami, amely nagy dolgokkal ajándékoz meg: a világ szépsége szemlélése képességével, a találkozások mélységével, a harc felkavaró feszültségével, az alkotás boldog megnyugvásával. De az érzékelésnek ugyanez a finomsága elkerülhetetlenül fogékonnyá (és rabbá) tesz a belső konfliktusok, foglalkozásbeli csalódások és más hi-

¹¹ *Virtú*, 113.

ányérzetekkel szemben. Nem lehet megkapni az egyiket a másik nélkül és erős az, aki ismerve saját érzékenységét el tudja fogadni mind egyedi befogadóképességét mindannak irányában ami értékes és szép, mind azt, hogy különleges módon megérinti a fájdalom is. Tudja, hogy karakterében van ami változtatható, szeleldebbé vagy jobbá tehető, de hogy érzékeny karakterét sem eldobni sem megszüntetni nem képes.

Kép és dallam

A „lényegi alkat” bizonyos értelemben kifejezhető egy „kép” és egy „dallam” metaforájával, s ugyanakkor mindkettővel elválaszthatatlanul. A tükörben felismerhetem, vizsgál-gathatom, nézhetem önmagamat. Ez az én „képem”. Ha nincs tudományos-technikai képességem, soha nem fogom megtapasztalni sem a sikeres munka diadalát, sem a kudarcokat, amelyekből egy tudós és egy technikai szakember része-sül. Ezzel szemben ha rendelkezem egy velem született eszté-tikai képességgel, akkor mások számára szokatlan világokat fo-gok felfedezni. Ha épp ellenkezőleg egy történész vagyok, ké-pes leszek megragadni a lezajlott események nagyságát és nyomorát oly módon, ahogy mások nem. S ugyanígy: egy do-log férfinak lenni, egy másik dolog nőnek lenni, végezni egy adott foglalkozást vagy egy másikat, élni meghatározott szoci-ális viszonyokat.. Mindez meghatározza a „képet”, meghatá-rozza annak előfeltételeit, hogy egy adott ember életében egy valami helyet kap, más valami hiányozni fog. Bár detrminiz-mus nélkül, de döntő és meghatározó befolyással, az emberi létnek a maga „ütemes-melodikus” lefolyásában nem tehet mást, mint hogy tiszteletben tartja ezt a „képet”: A momen-tum, amely – hogy úgy fogalmazzunk – meghatározott és

rendszerezett, (a „kép”) és az azt követő „melodikus” momentum kölcsönösen összetartoznak: „[Életünk] olyan mint egy előttünk levő kép, egy festmény, amelyet szemlélhetünk, de ugyanakkor egy dallam is, amely időben történik meg; egy formája (*Gestalt*), amelyet történésében tapasztalhatunk. A történésnek ez a második formája ugyanarra a középpontra megy vissza mint az első, mivel az, ami egy emberrel történik, nem valami véletlenszerű, hanem valami, ami az ember saját lényének felel meg. A ‘sorsban gyökeredző alkat’ (*Schicksalgestalt*) és a ‘lényegi alkat’ (*Wesensgestalt*) szoros és kölcsönös összefüggésben áll egymással”¹². Minden emberi lét magában hordoz tehát egy rendszert formáló összefüggést, egy a létezésének, a valamivé válásának bizonyos „alkatát”. Az embert mindig megkísérti a lázadás, a de-strukturálódás kísértése, az, hogy más szeretne lenni mint ami, hogy kilépjen az előre megjelölt csapásból, amely egyediségének és megismételhetetlenségének sajátos arculatát megrajzolja. Semmit sem tart rossznak, ha arról van szó, hogy a „kép” árnyalatait vagy a „dallam” disszonáns hangzásait kijavítsa. De a sajátomból való kilépés menekülés és szétszóródás, megsemmisülés és elidegenítő álom, gőg és képzelődés egyszerre. Az igazi „erősség” elfogadni önnön lényemet és azt a saját egzisztenciális emberré válásomat, amelyek bizonyos értelemben már előre kijelöltek, és „igent mondani annak teljességére (*Ja sagen zum Ganzen*)”¹³. Bátor cselekedet „igent mondani az életre”, ami nyilvánvalóan egészen más jelentést vesz fel, mint az amit Nitsche alaptételként kimondott.

¹² *Ibid.*, 114.

¹³ *Ibid.*, 115.

A korlátozottság „bátorsága”

Az emberi élet más módon épül fel mint az állatoké, s első pillantásra úgy tűnik, képes túllépni bármiféle határon. Az ember ugyanis nyitott a világ egészére, kapcsolatban van az egész kozmosszal. Ezzel szemben az állat mindig be van zárva egy körülhatárolt környezetbe és még ha ez a környezet az állatfaj és az azt alkotó egyes egyedek evolúciója során ki is tágulhat, mégis egyfajta áthághatatlan határ terhe fog az állatra nehezedni. Nem így az ember, aki állandóan „viszonyban áll a világgal, mint olyannal (*weltbezogen*)” és ilyen értelemben mondhatjuk, hogy csakis „az ember ‘világhoz tartozó’ (*welthaft*)”¹⁴. Ennek ellenére azonban, az ember is bele van szorítva mindabba, amit „mikrokozmoszaként” határozhatunk meg: egy meghatározott néphez, egy meghatározott országhoz való tartozás, a természetes adottságok, neme, a kulturális szint, foglalkozás, a társadalmi létrán való elhelyezkedés; mindaz, amiből össze tevődik „lényegi alkata”. Ezzel a „mikrokozmoszbeli” módoztatással együtt találkozik majd a makrokozmosszal, annak egész teljességében. Korlátoltként találkozik a korlátlannal. Ez tehát az ember megkülönböztető vonása: egy szövevény a sajátosságoknak és a világra való korlátlan kinyílásnak, a karakterizáltságnak és az univerzalizáltságnak. Ehhez az ember „lényegi arculatában” (*Wesensbild*) elfojthatatlanul jelenlevő feszültséghez kötődik a másik, hasonlóan elfojthatatlan, a szükségszerűség és a szabadság között fennálló feszültség. Sőt, a szükségszerűség-szabadságnak ez a dialektikája az, amely bizonyos értelemben összefoglal minden más, az ember ontológiai szabályozottságát meghatározó poláris ellentétet: „Az ember a teljesség törvényei [és határai] közepette él; de magában hordja azt a mélysé-

¹⁴ *Ibid.*

get, amelyből képes folytonosan újrakezdeni „¹⁵, és lehetővé tenni a szabadság egy igényének a megjelenését, a szükségszerűség kötelékeiből kiindulva.

Az ember tehát nem abszolút, szó szerint *ab-solutus*, határoktól oldott. Megszabadulni minden korlátozottságtól prométheuszi illúzió, egyszerre naiv és kudarcra ítélt titánizmus. Az igazi bátorság a korlátok elfogadása. Nem egy rezignált beletörődés, hanem az az „erősség”, amely a korlátok pontos meghatározásában és azok elviselésében felfedezi azt az egyetlen utat is, amely a szabadság irányába vezet: „Ha tehát az ember helyes módon akar realista lenni, úgy el kell fogadnia korlátjait, azt a meghatározottságát, amely alkatának formájából ered; így, szabadságának a világgal való kapcsolata révén, képes lesz arra, hogy ennek irányvonala mentén az Egész felé irányuljon”¹⁶. Ez erősség, sőt „fundamentális bátorság” (*Grund-Mut*), az amely fenntart és értelmet ad az életnek. Elfogadni lételemet és élni azt, hozzáigazodni, úgy fogni fel azt, mint az „isten kéz” ingyenes ajándékát. Ilyen értelemben Guardini ugyanabban az irányban helyezkedik el, mint Szt. Tamás is az „erősségről” való filozófiai felfogásában, aki – legalább implicit módon – de azt sugallja, hogy az erő legnagyobb tette az elviselésben található, abban a képességben, hogy tudom vállalni a határaitból fakadó kihívást. Ilyen irányban az erősség keresztezi a türelem erényét: „Valójában nehezebb elviselni valamit, mint kockázatokba bocsátkozni, mert egy vállalkozásban – legyen bármekkora a kockázat – egy szabad előrehaladási próbálkozás nyilvánul meg; valaminek az elviselésében viszont éppen ellenkezőleg, az erő, amely lenyom erősebb nálunk, legalábbis első pillantásra úgy tűnik. Ilyen körülmények

¹⁵ *Ibid.*, 116.

¹⁶ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, 44-45.

között ugyanis, csak aki képes azt elviselni, csak az erősebb az őt kényszerítő láncnál. Végső soron több erő kell ahhoz, hogy elviseljünk valamit, mint kockázatokba bocsátkozni, mivel egy kényszerítő helyzetben ez kényszeríti ránk a saját idejét (*sustinere importat diuturnitatem temporis*). Győzedelmeskedünk, ha az időnek ezt a fonálát a türelemből szőjük, amely az 'erősség' része. Ez a türelem ugyanis a nehezen megoldható és súlyos helyzetek szilárd és huzamos elviselését (*perpessio*) jelenti. Az emberek vállalkozásai csődbe juthatnak, de az az ember, aki megtanult elviselni, nehezen fog csődbe jutni". Ilyen tekintetben ez erősség ma egy valóban megvalósíthatatlan erénynek tűnik. A nihilizmus, mint minden értelmi horizont megsemmisülése, az egzisztenciális destrukcionalizmus, a félelem mint minden gyökér elvesztése, amelyre iránykeresésünkben támaszkodhatnánk, a Sartre-i „létundor”, mind olyan „homályos dolgok” és talán „fecsegések” is, – szögezi le Guardini – amelyeket illetően nincsenek teljesen meggyőződve maguk az értelmi szerző-próféták sem, de mind a behatároltság elfogadásának problémáját fejezik ki. Egy olyan korban, amely különben is külső és belső nehézségektől terhes, és amelyben az értékek kiüresedésének vagyunk tanúi, anélkül, hogy új értékeket fedezhetnénk fel, amelyek a *traditio* által ránk hagyományozott értékek helyébe léphetnének, a bizalomteljes magatartás az étellel és annak behatároltságával szemben egy igazi, autentikus bátorság megnyilvánulása.

A jövő kihívása

Létezik egy különleges bátorsággyakorlat (*Mut-Übung*) amely – mindenekelőtt azok számára, akik nem friss és energikus természetűek – egy valóban kemény feladatnak tűnik: bá-

torság szemben a jövővel, a jövő kockázatával, amely az ismeretlenség súlyát hordozza magával. Hogyan lehetséges bizalomteltjesen élni, alkotni, tartós kapcsolatokat kötni, ha az „erősség” nem vállalja a kihívást a jövővel szemben, elúszva így a pusztító pesszimizmust. A pesszimizmust, amelyet táplál a bizonytalanság és az a vitathatatlan tény, hogy „a jövő, mindenféle különleges előrejelzés ellenére, éppen hogy maga az ismeretlen. De élni azt jelenti, hogy haladunk e felé az ismeretlen felé, bár ez szemeink előtt körvonalozódhat úgy is, mint egy káosz, amelybe mernünk kell belezuhanni”¹⁷. Viszont, ez a „merészségünk” nem csupán egy meggondolatlan kockázatvállalás lesz, ha a jövőt nem káoszként vagy egy teljességgel idegen valamiként fogjuk fel. Szükséges, hogy minden ember egyéni létmódja és egyéni rendszerteremtő erején keresztül fel tudjon magának vázolni egy egyéni utat a jövőre vonatkozólag. Akkor a saját jövője (*eigene Zukunft*) és nem egy kaotikus, idegen jövő lesz az, amely felé halad. Bár a káoszt és idegenséget nem lehetséges teljesen megszüntetni és azt a kevéske irányt mutató fényt is, amelyet elérhetünk, az a hit táplálja, amely az Istentől létbe helyezett, a Gondviselés szötte tervből fakad. Ez a hitbeli ráhagyatkozás igen nehéz dolog egy bizonytalan és aggodalmaskodó személy számára, de a bátorság ilyen esetben „természetes alapja a keresztény üzenet Gondviselésének [...], az igazságnak, hogy a jövő minden homályosságával sem idegen vagy ellenséges, hanem valami, amit Isten az ember számára készített elő”¹⁸.

Ezen túlmenően a jövővel szembenézni tudó bátorságra különösen szükség van azokban az időkben, amelyek egyfajta választóvonalat jelentenek, ahol egy meghatározott történelmi

¹⁷ Virtú, 117.

¹⁸ Ibid.

korszak befejeződik és egy újabb kezdődik. A bátorságnak ilyen helyzetben is reménnyel telten kell vezetnie afelé, ami még nem tűnt fel a horizonton, az új korszak új arculatának kiszámíthatatlansága és előre nem láthatósága felé¹⁹. Ez az előre nem láthatóság jellemző a posztmodern korra, amelyet az 1950-ben írt híres analizisében bélyegez meg Guardini ²⁰. A posztmodern, amely nyugtalanító vonásokkal tűnik fel, amikor is az ember kénytelen „szembenézni az univerzális ellenféllel: a káosszal, amely az ember művében magában mutatkozik meg”²¹. Ez az új korszakként előtűnő jövő, a „tágabb jövő” is kihívás a bátorság erénye számára, hogy megedződjék és teljes egészében részt vegyen abban. Ha nyugtalanok vagyunk is, nincs értelme a nosztalgiába, a múlt bálványimádásába való menekülésnek, ami a bátorság hiányának csak egy kifinomult formája. „Az egyén élete a történelemben folyik le, de nem úgy, mint egy semleges folyómederben, hanem részét képezve annak. Időnként az egyén oly annyira szorosan kötődik a múlt-hoz, hogy a jövő teljesen idegen a számára. Ez egy olyan ember élete, aki nem bízik a jövőben és a múltba menekül; aki számára a múlt annyira jelentőségteljesnek tűnik fel, és formái annyira szépeknek, hogy bármiféle újdonság visszataszító a számára [...] [Ezzel szemben] bátorságra van szükség, arra a bátorságra, amely merész a jövővel szemben [...] Ez a bátorság elfogadja azt, aminek jönnie kell, felismeri benne saját feladatát és véghez is viszi azt, bármilyen nehéz legyen a feladat. Ez egy alapvetően aszketikus feladat, az aszkézis egy sajátosan fel-fogott értelmében, mint „bátorság-gyakorlat” (*Übung im Mut*), hogy szembenézzünk önmagunkkal, önállóan gondolkodjunk,

¹⁹ Vö. *Ethik*. I, 270.

²⁰ *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.

²¹ *Ibid.*, 91.

saját döntéseket alkossunk a valóságot illetően, saját szemeinkkel nézzünk, saját kezeinkkel formáljuk életkörülményeinket és kapcsolataink körét, hogy ott legyünk saját középpontunkban”²². Mindez erőfeszítést, fáradságot és leginkább bátorságot követel. De az új, tömegtájékoztató és „tömegemberi”, technokratikus és nyilvánvalóan antihumánus vonásokat hordozó korszakban, csak egy aszketikus bátorság teszi lehetővé a jövővel való bizalommal teli találkozást és akadályozhatja meg, hogy az ne nyelje el egyszerűen az embert.

Az „erősség”, a fájdalom és a halál

“Az erősség szilárdságot jelent a veszedelemben (*Tapferkeit bedeutet, in der Gefahr standzuhalten*)”²³: íme egy tömör és bizonyos értelemben ultimatív meghatározása az erősség lényegének, az erény szívének. Hol rejtőzik a veszély igazi gyökere? Nem a felületes és periférikus veszélyé, hanem azé, amely megrendítheti létünk alapjait. Abban a rosszban, ami az emberi szívben működik és lehetővé teszi, hogy bármely pillanatban felénk indulhasson, ellenünk fordulhasson valami ellenséges és negatív erő, amely képes mindent megrontani. Ilyen helyzetekben feltárul lényünknek különleges sebezhetősége, mint ami bármi által megsebezhető. De a veszély leginkább a fájdalomban és a halálban rejlik. Aquinói Tamás mondja, hogy az erősség „az az erény, amely tulajdonképpen a halálveszély miatti félelmekre irányul. Saját életünket szeretni természetes – mondja Tamás – de éppen ezért szükséges, hogy létezzen egy olyan erény, amely mérsékli a halálfélelmet. Halálfélelemről

²² Vö. *Ethik*, I. 417-418.

²³ *Virtú*, 118.

beszéltünk és ez Tamás számára azt a félelmet jelenti, amely különleges módon a háborúból fakad, de más különféle szerencsétlenségekből is, legyenek azok természetes vagy szociális eredetűek²⁴. Egy poszt-heideggeri filozófiai összefüggésben, a halál Guardini számára már nem az az elkövetkezendő esemény, amely megtörténhet velünk, hanem a Létezésnek (*Dasein*) az a múlékonyysága és felépítésből fakadó esendősége, amelynek nyomán „életünk a maga teljességében a halál felé halad”²⁵, egy a halálra-rendeltségként. S az „erősség nem jelent semmi mást mint szembenézni a Létezés ilyen irányú meghatározottságával, és mégis szilárdnak maradni”²⁶ a legnagyobb veszélyben is. vállalni az életet annak fájdalmas és halálra irányuló mivoltában, valódi erősség. A fájdalom csillapítása és a halál tudomásul nem vétele viszont a gyengeség egy formája, amely az élet problematikus pontjainak elkerülésével valójában a saját emberi növekedését teszi kockára: „Az ember sokkal inkább legyőzi a veszélyt, amikor szembefordul vele, anélkül, hogy hagyná magát megfélemlíteni tőle; sokkal könnyebben uralkodik a fájdalomon, ha szabadon viseli azt el, ahelyett, hogy bensőjében görcsösen ellenezné. A nyomasztó és fájdalmas dolgok is hozzátartoznak életünkhöz, mint sorsot jelölték ki számunkra őket. Ha szembenézünk velük, nyereséggé lesznek számunkra. Minden helyzetbe megtalálható a növekedés, az emberebbé válás lehetősége. azzá az emberé, amellyé mindannyiunknak lennie kell. Ezt a lehetőséget játszuk el, ha ki akarjuk kerülni azt ami nyomasztó és fájdalmas”²⁷.

²⁴ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e dele virtù*, 44.

²⁵ *Virtù*, 118.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 118-119.

Az erősség tehát az az erény, amely lehetővé teszi számunkra, hogy mérsékeljük a halálfélelmet és szembenézzünk a halállal. Nem annyira azzal a halállal, amely külsőleg érkezik el hozzánk, hanem a halállal, amely belülről kísér bennünket, amely része lényünknek: „A halál nem olyan valami, ami egyszerűen kívülről ér el bennünket, a halál bennünk van: azért vagyunk veszélynek kitéve, mert halandók vagyunk, és nem azért vagyunk halandók, mert veszélynek vagyunk kitéve. Erősnek lenni tehát nem csak azt jelenti, hogy szembeszállok a gondokkal, mintha külső dolgok lennének, hanem elsősorban a saját halállommal szemben a helyzet magaslatán állni. Szembe kell szállnunk azzal, ami lehatárol bennünket és ami ellenségünk, hogy legyőzzük azt, de biztosan veszíteni fogunk, ha nem fogadjuk el a korlátokat, amelyek között élünk. Az legnagyobb erő tehát nem abban áll, hogy távol tartjuk az ellenséges erőket és uraljuk őket, hanem saját halálunkkal szemben a helyzet magaslatára emelkedni”²⁸. Egy, a Salvator Natalitól idézett álláspont is a magáévá tenni látszik Guardini tézisé a erősségről, mint az emberré levés, a létezés melletti hittételnek erényéről, a halál döntő kihívásával szemben is. Az alternatív választási lehetőség a tehetetlen erőszak kirobbanása: „Az, amitől az ember el nem menekülhet, amit elkerülhetetlenül el kell szenvednie, az a saját halála. S nem annyira az, amely legvégül érkezik majd el, hanem inkább az a sok-sok halál, amely átjárja életünket: az ingatag egészség, elvesztett szerelmek, elhibázott célpontok. Ahhoz, hogy magunkra vállalhassuk saját korlátainkat, erőre van szükség: ez a termékeny erő az erény. Az emberek igen gyakran használják fel, és viselik el az erőt, de nem teszik azt úgy, mint erényt, nem értékesítik azt, mint erőforrást. Ez az egyik oka az erőszak terjedésének. Az erőszak gyakran a tehetetlenségből fakad. Rázúdítjuk másokra saját halálunkat, azt

²⁸ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, 44.

tartva, hogy ezzel távolítjuk el önmagunktól. A fenyegetőző AIDS-beteg, az elutasított ember, aki megerőszakol valakit: sem az előbbi nem szerzi meg az életet halált osztogatva, sem a második, erőszakkal maga alá gyűrve egy testet, nem pihen meg a szerelemben”²⁹. Saját fájdalomunknak és saját halálunknak ez az „erős” és felelősségteljes felvállalása azonban átcsaphatna egy reményvesztett titánizmusba is, ha a bátorság, amely erővel telten néz szembe az élettel, nem lenne meggyőződve, hogy az ember bensejében van valami elpusztíthatatlan. Egy dimenzió, amely erősödhet, gazdagodhat, elmélyülhet, minden táplálhatja, ha úgy haladunk át rajta ahogyan kell. Csak egy teológiai reménység táplálhatja a bátorságot a bennem lévő halállal szemben. Ugyanis, ez az elpusztíthatatlan valóság „maga az Isten ereje bennem. Ha a megfelelő pillanatban behatolok lényem bensejébe, egyre mélyebben, addig amíg – hogy úgy fejezzük ki magunkat – megérintem a semmi határát: ott van Isten ereje és fenntart lényemben. El nem pusztítható az a tény, hogy engem így tart, ha veszélyeken, sőt magán a halálon kell is áthaladnom”³⁰. Korunk minden pátosza a Semmiről, minden mai dramatizálása az életnek a remény nélküli aggodalmaskodás lencséjén keresztül, a romhalmazok egész panorámája a XIX. század „művészetének és irodalmának fintoraiban és vigyoraiban” „abból a tényből fakadnak, hogy már nem erős ennek a benső fenntartottságnak érzése, többé már nem élő a bizalom a mélységeinkben és a Semmi szélén működő szent Kézben”³¹. S akkor a bátorság is, amely vállalni próbálná a szenvedést és a halált, már csak önmagába gubózódik, mint egy reményét vesztett erőlködés.

²⁹ *Ibid.*, 45.

³⁰ *Virtú*, 119.

³¹ *Ibid.*

A szent erőssége

Van egy különleges formája a bátorságnak: amely mindent Isten akarata építve merészel. Ez egy kockázat, amely egy egészen különleges erőről tanúskodik: a szent erejéről. Ez az a bátorság, amely saját kezét az „isteni kézbe” helyezi. Végső soron kik a szentek? Emberek, akik mindent feltettek egy meghívásra, választ adtak Isten szentségének, amely arra ösztönzi az embert, hogy azt építse be saját életébe, és amely Krisztus követésének újra és újra visszatérő követelésében ölt testet. Ez az ő kockázatuk és ugyanakkor mérészségük is. Ilyen értelemben a szentek valami módon ki vannak véve a mi felfogásunk határai közül. „Halljuk őket beszélni, olvassuk az írásaikat, de éppen azzal, hogy ők azok amik, kikerültek a mi körünkből, az Istennel együtt haladnak. Ez az ő nagy mérészségük”³², az ő autentikus erősségük. Ez az ő bátorságuk alázattal van ötvözve. Ebben az értelemben az erősség és az alázat olyan erények, amelyek keresztezhetik egymást. Ugyanis az engedelmesség az erő, és nem a gyöngeség erénye. Csak az erős lehet igazán alázatos. Ugyanis „mi valójában az alázat? Egy erény, amely része az erősségnek. Csak az, aki erős lehet valóban alázatos [...] Az alázat mellesleg nem eredhet az emberekből, csakis Istentől. Ő alázatos legelsőként. Ő annyira nagy, annyira felette áll bármiféle lehetőségnek, hogy valamiféle erő kényszeríthetné Őt, hogy megengedheti magának – ha kifejezhetjük így magunkat – hogy alázatos legyen. A nagyság benne alapvető, csak Ő kockáztathatja meg tehát, hogy lealacsonyítsa ezt a nagyságát az alázatig”³³. S analóg módon a szent is azt válasz-

³² Vö. *Ethik*, II, 1173-1174.

³³ *Johanneische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannes-Brief*, Würzburg 1962,

totta, hogy saját erejét félretéve Istennek adja magát, és botránykeltően gyengén, de teljesen a fölülről jövő „erőre” hagyatkozva éljen.

Az „erősség” Mestere

Beszélhetünk-e – bár nyilvánvaló, hogy csak megfontoltan, az analógia elve alapján – erősségről Istenben? Létezik-e egy sajátos isteni bátorság? Félretéve mindazt, ami emberi, túlon túl emberi és mindazt ami Istenre alkalmazva sértené a szent fenséget, mégis – Guardini szerint – beszélhetünk két nagy isteni kockázatvállalásról, és ezek: az ember megteremtése és a Fiú elküldése. Amikor Isten elhatározta, hogy olyan lényeket teremt, akik szabadsággal és a szeretetére való szabad válaszadás lehetőségével rendelkeznek, és hogy az ő kezükbe adja a világot, akkor valamilyen módon „kezünkbe adta a becületét”³⁴. Nem egy teológiai antropomorfizmus amit Guardini felvet, hanem inkább megilletődött szemlélése a szent, isteni kockázatvállalásnak, amellyel megbízik ezekben a lényekben: az emberekben; akiknek meg volt a lehetősége úgy hűségesnek lenni Hozzá, mint fellázadni ellene. Íme az isteni bátorság, amely kockára teszi művét, rábízva azt az emberi szabadságra.

A második isteni „kockázatvállalás”, isteni erősségének gyümölcse viszont értelmet meghaladóan rendkívüli: „Minden alkalommal szükség van egy bizalommal teli hit minden erejére, hogy meg ne szédüljünk: ő saját magára vállalta a felelősséget az ember bűnéért, emberré lett és elfogadott egy emberi sorsot a mi annyira feldúlt és zavaros történelmünkben”³⁵.

³⁴ *Virtú.*, 121.

³⁵ *Ibid.*, 121-122.

A Megtestesülés eseménye egyben nekünk ajándékozta az erősség Mesterét is.

Guardini számára Jézus a valóban Bátor, az „erős”, ennek az erénynek végső mintaképe. Az erősség végső fokon egy krisztológiai erény. Még ha a kardinális erényekhez, az emberi erényekhez tartozik is, Krisztus újraértelmezte, újraformálta. Az erősség, mint keresztény erény, egyike az erényeknek, amelyek behálózzák Krisztus követését.

Krisztus eljövetele ugyanis, bátorságának és erősségének egy egyedi kinyilvánítása: „Elgondolkoztunk már Krisztus valóban isteni bátorságán? Felfogtuk már valaha is, micsoda erő loboghatott Krisztus szívében, amikor Ő az Atya közelségéből – János azt mondja szívéről – eljött és belépett a földi világba, úgy amint az van. Életünknek minden hazugságába, minden gyilkos sóvárgásába, minden szálnalmas korlátoltságába? S mindezt nem a filozófusi gögtől védve; nem biztosítva magát a politikus taktikája által; nem arra felkészülve, hogy ravaszságra ravaszsággal, ütésre ütéssel válaszoljon, hanem annak védtelenségével, aki egészen tiszta volt?”³⁶. A krisztusi erősség minden egyes vonása feje tetejére állítja a mi erősség modellünket. Míg mi teljes erőnkkel és minden eszközzel védekezni próbálunk, addig Jézus soha nem védekezett, hanem elszenvedte és vállalta azt, ami az emberek hatalomvágyából és lelkiismeretlenségéből hozzá eljutott. Míg mi nem akarjuk elfogadni a világot úgy amint van, hanem azt szeretnénk kiválogatni, ami nekünk jól esik és hasznunkra van, addig Ő teljes egészében és minden fenntartás nélkül elfogadta azt, amit a dolgok és események folyása hozott a számára, s mindezt az Atya akarata iránti feltétlen hűség nevében. Míg mi tudjuk, hogyan kell a különböző helyzetekhez alkalmazkodni, hogy esetleg rejtve hasznót húzhassunk belőlük, addig Ő teljes egészében átélte a világ

³⁶ *Ibid.*, 122.

állapotát és elviselte azt mindenestül, megfutamodás és rejtőzködés nélkül. Különösen a Getszemáni órájában érezhetjük [jól] mit is jelenhetett ez. Mindezt a végsőkéig átgondolva, elborzaszt a gondolat, mit is tesz az: „Isten bátorsága Krisztusban...”³⁷. Az övé nem olyan nagyság, amit földi síkon lehet elérni, nem sugárzó hősiesség, mint egy tragikus hősnél, semmiféle kulturális vagy civilizációs alkotás... Az ő „kockázatvállalásának más célpontja volt: az erősség megváltása, hogy mi elnyerhessük azt a bátorságot, amellyel tudunk keresztények lenni a világban. S hogy mit jelent ez a bátorság, mit céloz ez az erősség, azt ma jól megérthetjük, amikor a „kereszténység” illúziója leáldozófelben van és egyre erősebbé válik az a benyomás, hogy a kereszténység egy reménytelen és „lehetetlen” vállalkozás, úgy ahogyan az Inkvizitor számára is, Dosztojevszki *Karamazov testvéreinek* híres *Legendájában*: „Minél inkább kitörünk az illúziókból és látjuk, mennyire mindaz, amit keresztény erkölcsnek, keresztény civilizációnak neveztünk, az valójában csak valami, ami egy sajátos történelmi helyzettől függött, megtapasztaljuk, hogyan cselekszi meg a világ, amit János evangéliuma Prológusában mond a világ magatartásáról az emberré lett Isten Fiával szemben, megértjük, hogy a próbálkozás: kereszténynek lenni a világban, belőle kiindulva határozni meg az élet értelmét, látszólag reménytelen. Itt válik világossá, mit is jelent végső soron a bátorság: a magatartás, amely itt azt mondja „mégis”, és harcba száll mindannak ellenére, ami abszurdnak mutatja ezt”³⁸. Krisztus megharcolta ezt a harcot előttünk, és így tette lehetővé az emberi erősség győzelmét az ő követése erővel teli „gyengeségének” jegyében.

Fordította: Horváth Endre

³⁷ *Ibid.*, 123.

³⁸ *Ibid.*

ÉLETRAJZI ADATOK

Silvano Zucal (1956, Romeno, Trento), morális filozófiát tanít a Trentói Egyetem Bölcsészkarán. Számos cikk és könyv szerzője.

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmese megjelenése miatt.

- Egy éves **előfizetés**: 800.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 600.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1200.- Ft
(a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- Régi szám: 100.- Ft + postaköltség

A COMMUNIO folyóirat **eddig megjelent számainak** tartalma:

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet | <i>Már nem kapható.</i> |
| 1993. 2. Európa – új evangelizálás | <i>Már nem kapható.</i> |
| 1993. 3. Az ember hivatása | |
| 1993. 4. Isten neve | |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | |
| 1994. 2. Európa lelkiisége | |
| 1994. 3. Isten irgalmassága | |
| 1994. 4. Isten örök Fia | |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | |
| 1995. 2. Istenről beszélünk | |
| 1995. 3. Hiszem a test feltámadását | |
| 1995. 4. Idő és öröklét Ura | |
| 1996. 1. Isten és császár | |
| 1996. 2. Egyház és fiatalság | |
| 1996. 3. Isten és emberek műve | |
| 1996. 4. Istennek adott válasz | |
| 1997. 1. Jézus csodái | |
| 1997. 2. A remény nem csal meg | |
| 1997. 3. Tedd ide kezed | |

- 1997. 4. Krisztus az idők teljessége
- 1998. 1. Szentlélek éve
- 1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
- 1998. 3. Veni Sancte Spiritus
- 1998. 4. Vedd a Szentlelket
- 1999. 1. Az Atya éve
- 1999. 2. Isten az Atya
- 1999. 3. Clementissime Pater...
- 1999. 4. Fides et Ratio
- 2000. 1. Kettős millennium
- 2000. 2. Az erősség erénye

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Megjelent

A MAGYAR EGYHÁZ ÉVEZREDE című jubileumi emlékkönyv



Kapható
az ECCLESIA könyvesboltban
Károlyi Mihály utca
és
a szegedi Agapénál
Szeged, Mátyás tér 26

COMMUNIO

nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

- Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) – David L. Schindler (dir.)
- Arab: *Al-Ligā: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)
- Argentín: *Revista Católica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) – Alberto Espezel (dir.)
- Brazília: *Revista internacional católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (secr.)
- Chilei: *Revista Católica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) – Fernando Moreno (dir.)
- Cseh: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) – František X. Halas (dir.)
- Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahlalaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)
- Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)
- Horvát: *Svesci Communio* (Kšćanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)
- Lengyel: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL-60959 Poznań) – Lucjan Balter (dir.)
- Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) – Maximilian Grenier (dir.)
- Olasz: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)
- Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)
- Spanyol: *Revista Católica Internacional Communio* (Ediciones Encuentro, c/Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)
- Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)
- Ukrán: *Sopricastija-Koinonia-Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

2000.

VIII. évf.

2. szám

Tartalomjegyzék

<i>Előszó</i>	
Az erősség erénye	1
<i>Giuseppe BARZAGHI</i>	
Az erősség erénye	
Aquinói Szent Tamás szerint	3
<i>Louis BOUYER</i>	
A bizánci templomok	17
<i>David L. SCHINDLER</i>	
Modern, posztmodern, és az ateizmus problémája	24
<i>Silvano ZUCAL</i>	
Guardini és az erősség erénye	47