

Forma és történelem

Ghislain Lafont könyvéről

„Kétségtelen, hogy egyfajta intellektuális tudathasadás nélkül aligha vallhatjuk: Hiszek a mindenható Istenben, mennynek és földnek teremtyében, ha másfelől úgy véljük, hogy a létre hivatkozni lehetetlen.” (463.)

„Látható, hogy fejezetünk nem a közelmúlt teológiájának szoros története, hanem a teológia általános tendenciáinak egy lehetséges értelmezése.” (426.) E rövid látjegyzet zárja Ghislain Lafont francia teológus és bencés szerzetes *A katolikus egyház teológiatörténete* című művének egyik utolsó fejezetét, mely a katolikus teológia újjáéledésének 20. századi eseményeit taglalja. Azt hiszem, a kötet valamennyi olvasója hamar észreveszi, hogy a kezében tartott mű nem csak itt, a 20. századi fejleményeket tárgyaló oldalakon, hanem a könyv egyetlen pontján sem a szó szoros értelmében vett történeti munka. A teológiai gondolkodás történeti folyamatainak rekonstrukciója Ghislain Lafont keze alatt átfogó és bizonyos mértékig időtlen¹ gondolati struktúrák azonosítása mentén történik. E struktúrák nem alulról, a gondolkodás anyagi alapjai felől építik fel a történelmet (vagyis nem a francia történetírás demográfiai, mikro- vagy makroökonomiai, esetleg technikai, technológiai struktúráiról van szó), hanem olyan szimbolikus gondolatformákat jelenítenek meg az egyes teológiai rendszerek hátterében, melyek az emberi lét közvetve vagy közvetlenül megtapasztalt, redukálhatatlan, egzisztenciális

alapáll(it)ásait fejezik ki. E struktúrák előtérbe helyezése alkalmatlanná teszi a kötetet arra, hogy kézikönyvként használjuk egy adott korszak vagy gondolkodó megismeréséhez. Nem mintha pontatlan lenne, vagy az események bemutatása során hamis perspektívába helyezné a teológia eredményeit. Mialatt azonban a klasszikus történetíró igyekszik háttérbe szorítani az értelmezés szubjektív mozzanatait, hogy az események – *sine ira et studio* – maguk szólaljanak meg, Ghislain Lafont könyvében a teológiai gondolatformák bevallottan a jelen égető kérdéseire választ kereső vagy a történelem értelmét faggató ember tekintete előtt tárulnak föl. „...A teológusnak az a dolga – írja a szerző –, hogy a múlt erőfeszítéseivel kritikusan számot vetve virrasszon a jelen fölött.” (96.)

A könyv – mely Mártonffy Marcell kiváló fordításában² az Atlantisz Könyvkiadónál jelent meg a tavalyi évben – éppen azért teszi különössé a történelem felfogását, hogy jelen és múlt összetartozását, mely (reflektáltan vagy reflektálatlanul) egyetlen történeti elbeszélés háttéréből sem hiányozhat, világosan megjeleníti a szöveg hármas tagolásában, sőt, e kapcsolat bizonyos értelemben az elbeszélés elsődleges tárgyaként kerül a mű középpontjába. Ha tehát klasszikus történeti munkák nominalista elvárásai felől közelítünk a könyvhöz, joggal kételkedhetünk abban, hogy bármilyen értelmesen meghatározható tárgyra referál-e azoknak a mondatoknak az alanya, melyek általában a „re-

neszansz emberről” (270.) vagy „bizonyos körökről” (263. és 271.), esetleg egész korszakokat meghatározó „jelképes vezéralakokról” (262.) tesznek kijelentéseket. Ha azonban figyelembre vesszük, hogy a múlt eseményeinek itt a teológia századvégi perspektívái, illetve a teológia *ef,y* szélesebb kontextusa (végső soron Isten hívó szava) ad értelmet, készek leszünk átlátni és elfogadni a mű szerkezetének és metodológiájának mélyen átgondolt és reflektált felépítését. Így az előadás „egyszerre merész és megfontolt” (vö. 432.) narratívája az esetek túlnyomó többségében történetileg is hitelesen domborítja ki a történelem eseményei mögött annak a néhány nagyon egyszerű emberi magatartásformának az örök küzdelmét, melyet a gondolkodó ember a lét zavarba ejtő és értelmezésre hívó sokféleségével szemben alakít ki.

A mű hármas felépítése valóban a múlthoz vagy tágabb értelemben az időhöz fűződő sajátos viszony leképezése. Voltaképpen ugyanazt az utat járjuk be háromszor, vagy – egy másik hasonlattal élve – ugyanannak a domborzatnak különböző vetületeivel ismerkedhetünk meg az egyes részekben. Az első könyv történetileg járja végig azoknak a gondolatformáknak és szimbólumoknak az útját, melyeket a második könyv pusztán formális jellegzetességeik felől közelít meg. A történelem egyes eseményei csak a jelenre vonatkozó formális tanulmány szempontjai alapján érthetők meg, azaz az adott korszakok értelmezéséhez (a feldolgozás módjának helyes értékeléséhez) csak az utolsó oldalakon kapjuk meg a kulcsot, míg megfordítva, az itt leírt szempontrendszer csak a teológiatörténettel való kritikus számvetés historikus munkája után bontakozhat ki. Élesebben fogalmazva: amíg nem ismerjük azt a szempontrend-

szert, mely korunk kérdéseiből fakadóan lehetővé teszi a múlt megértését, addig nem reménykedhetünk abban, hogy az egyes korszakok teológiatörténete feldolgozható. Másfelől azonban helyzetünk megértése (a *valódi* kérdések megfogalmazásának képessége) csak a múlt megértése révén lehetséges. Ezért szorul a mű egy harmadik, bevezető egységre, mely egy rövid szinopszis erejéig előre rögzíti a bejárando út főbb állomásait.

Mint említettem, a teológia története olyan alapvető gondolatformák azonosítása mentén bontakozik ki a könyvben, melyek a lét sokféleségének kérdésével szembeálló ember lehetséges válaszainak különböző típusait alkotják. Azok a szimbolikus formák, melyek a teológiai gondolkodás történetét az első századoktól napjainkig végigkísérik, az Egy és a Lét szimbólumai. „Az Egy szimbolikája – írja a szerző – voltaképp a dolgok, a létezők, az értékek sokféleségével szemben felébredő nyugtalanságban vagy befejezetlenségérzetben gyökerezik.” (439.) A létezés értelmét kereső ember az értékek forgatagában azt a lényegi egységet keresi, mely eligazíthatja a zürzavarban. A sokaság mögött megsejtett eredeti egység nemcsak a szó etikai értelmében jelent útbaigazítást, hanem – ezzel párhuzamosan – a létezés és az emberi megismerés végső irányát és célját is kijelöli. Így a különböző értékek sugarainak metszéspontja a sokaságot megelőző Egy a szó etikai, ontológiai vagy ismeretelméleti értelmében. E (neo)platonikus ihletettséggű szimbolika egy olyan dinamikus erőterbe helyezi tehát az embert, melynek ellentétes pólusai a sokaság szétszórt állapota és az Egy minden különbözőségeit meghaladó egyszerűsége. E dinamikus sémában a létezők voltaképpen nem rendelkeznek önálló szubsztancialitással, hiszen a világ vala-

mennyi elemének helyét és identitását azok a relációk határozzák meg, melyek az erőtér negatív (a sok) vagy pozitív (az Egy) pólusára vonatkoztatják őket. A létezés megragadására vagy az értelem rögzítésére tett kísérlet minden esetben mozgásba lendíti a megérteni kívánó elmét, hiszen az értelem mindig túl van a megragadni kívánt elem látszólagos önazonosságán. A megértés az értelem mozgásának követése: útra kelés a sokaság idegen világából, a látszatok helyéről, s véget nem érő hazatérés (a szó ismeretelméleti, etikai és egzisztenciális értelmében) annak az értelemnek a nyomában, mely mindig a sokaságon túlról szól, mely csak jelét adja önmagának, s amelyhez képest így állandó késésben vagyunk. A platonizmus a sok és az Egy közötti tér dinamizmusát a vágy (erősz vagy *desiderium*) fogalmával nem csak az ember, de az univerzum belső lényegévé is teszi. Az ember éppúgy a teljes hiány és a megsejtett értelem motivációs terében közlekedik, mint ahogyan a kozmikus természet is az elérendő tökéletesség törvényei szerint mozog. A platonizmus szimbolikája a különbségek ellenére számtalan ponton érintkezik a Biblia üzenetével, ezért egy olyan kimeríthetetlenül gazdag interpretációs forrást jelent, mely a hit megértésének folyamatát a kezdetektől fogva döntően befolyásolta. Az a fajta egzisztencia, mely a Biblia Istenének szavaiban a lét sokféleségét megelőző, teremtő Egység hívó szavát ismeri fel, különösen érzékeny a földi létezésben felmutatható töréspontok hangsúlyozására, mivel éppen a véges lét diszharmóniája, a szétszórtaság szorongatottsága indít útnak (a vágy vezérfonala mentén) a minden sokaságon túl szólító egyetlen Isten felé. A platonizmus dinamikája ugyanakkor nemcsak a lét és a megértés teljes egysége és azonos-

sága felé mutathat, vagyis az Egy nem feltétlenül azonos a lét teljeségével. A Platón-interpretációk egyik legjelentősebb hagyományában mind a létezés, mind pedig a megértés elve feltételezi azt a mindig más és más formában visszatérő differenciát, melynek örökös meghaladására szólít a vágy. Így a pogány vagy keresztény teológia apofatikus vonulatában egy olyan, nyelvvel meg nem nevezhető metszéspontra irányulnak a vágy sugarai, melyhez képest mind a lét, mind pedig a diszkurzív megismerés csak az eredendő egység képmása lehet – a sokaság da logó szavával.

A Biblia és a platonizmus hellenisztikus (vagy későbbi) formáinak találkozását Chislain Lafont nem az eredeti üzenet meghamisításának tekinti („Mi köze Athénnek Jeruzsálemhez?”), hanem olyan találkozásnak, melynek alapjai az értelemkereső ember és az Istenrel való egyesülés vágya által megérintett hívő természetes egységében vannak megvetve, s mely olyan gazdag teológiai hagyománnyal ajándékozta meg a teológiát, mint a ferences gondolkodás (elsősorban Bonaventura munkássága), a legkülönbözőbb korok misztikája vagy Nagy Szent Albert és az őt követő hagyomány enciklopédikus törekvése.

A lét(ező) sokfélesége ugyanakkor nem csak és nem feltétlenül az értelem egységének távollétére történő utalásként szólhat hozzánk, de mindent megelőző csodálkozásként, az adott önmagában való szemügyre vételének vágyaként is megragadhatja az embert. „A Lét paramétere az Eggyel ellentétben olyan világtapasztalatot jelöl, mely eleve elfogadja a világ alkati sokféleségét, mivel [...] csodálkozással tölti el az az egyszerű tény, hogy a valóság van.” (458.) A létező önmagában vett vizsgálata és rendszerezése (melyek alapvető

formáit az Egy szimbolikáját megalapozó Platónnal szemben elsősorban Arisztotelész dolgozza ki) a tekintet állandó, vertikális továbblépése helyett horizontális irányban halad, úgyszólván megnyugszik azokon a tárgyakon, melyekben – keresztény olvasatban – a teremtő értelem megmutatkozik. A létezés dinamikus egymás alá és fölé rendelt struktúrája helyett olyan autonóm rendszerekben gondolkodik, melyek, ha adott esetben hierarchikusan helyezkednek is el, nem egymástól kapják megnyilvánulásuk egyedül lehetséges értelmét. Kapcsolatuk ennyiben nem *anagógikus* (azaz egy tetszőleges tárgy megértése nem az értelem fölfelé haladó mozgását követeli), hanem *analóg* viszonyokan alapszik, vagyis a nyelv ugyanazt a tartalmat „az igazság más-más stádiumában jelöli”: a lét különböző szintjein elhelyezkedő létezők összefüggnek, s mégis, a tudomány különböző ágaiban autonóm módon leírhatók, vagyis megértésük egyrészt nem követeli meg, hogy azonnal a létezés egy magasabb szintjére utaljunk (azaz önmagukon túl keressük értelmük egyedül lehetséges forrását), másrészt a különböző létszintek magasabb szempontot követő egymásra vonatkozását sem zárja ki. A létezők (szemben az anagógia felfelé tartó lendületével, mely a tudást az Egy felé tartó etikai, ontológiai stb. mozgás egyik aspektusaként, Lafont kifejezésével elve *gnóziként* gondolja el) egy olyan tudásformában ragadhatók így meg (*episztemé*), melyben a számbavétel során a létező elemei vagy kapcsolatai egyszer s mindenkorra végleges helyre kerülnek az adott ponton: így épül ki a világ analogikus, metafizikai épülete (vö. 92-93.). Ha az Egy szimbolikáját Bonaventura teológiai gondolkodása dolgozta ki a 13. században, a Lét szimbolikája Aquinói Szent Tamás

munkáiban éri el legfinomabb kifejezését.

Az Egy és a Lét, a könyv e két alapszimbóluma, mely a történeti előadás vezérmotívumaként funkcionál (hogy a mű legvégén egy harmadik szimbolikus gondolatforma felvázolásának kísérletével egészüljön ki), a kezdetektől fogva egymás mellett – és olykor egymás ellen hatva – kíséri végig a teológia történetét. Ám nem túlságosan leegyszerűsítő megközelítés-e, tehetjük föl a kérdést, a katolikus teológia történetét két gondolkodási típus, a platóni-bonaventurái és az arisztotelianus-szent tamási formák küzdelmére redukálni? Minden a kidolgozás módján és céljain múlik. Lafont könyvében ugyanis nem az a kérdés, hogy ezek az ideáltipikus leírások kimutathatók-e a maguk formális tisztaságában bármely tetszőleges gondolkodó teológiai vagy filozófiai munkáiban (e kérdésre minden valószínűség szerint nemmel kell válaszolnunk), hanem sokkal inkább az, hogy e tendenciák mint rendkívüli intellektuális vonzást gyakoroló elbeszéléstípusok milyen tényleges kapcsolatban állnak egymással.³ Nos, e szimbólumok kapcsolata korántsem egyértelmű. Olykor úgy látjuk, mintha filozófiailag és teológiailag egy irányba mutatnának: „...Az egy és a lét azonossága Istenben, de arányos mértékben a teremtményi létezés valamennyi fokán is, az a bölcséleti pozíció, amely leginkább megfeleltethető a hit nyelvének.” (94.) Máskor azonban arról olvassunk, hogy e két alapszimbólum összehangolásának eddig minden kísérlete kudarcba fulladt, „mert a vállalkozás lehetetlenbe ütközött”⁴. (437.) Összhangba hozható-e tehát egymással, vagy idegen és sohasem összeegyeztethető a lét e kettős leírása? A megoldás kulcsa alighanem két jelképes erejű esemény üzenetében rejlik: Az egyik

(pozitív oldalról) a khalkédoni zsinat krisztológiája, a másik (negatív oldalról) a párizsi egyetem elitélő határozatainak kibocsátása 1277-ben. Mindkét esemény túlmutat közvetlen teológiatörténeti vonatkozásain.

A krisztológiai dogmák megteremtésével (Krisztus isteni és emberi természetének viszonyát értelmezve) az egyház egy olyan értelmezési, intellektuális modellt alkotott meg, mely egymásra visszavezethetetlen valóságokat szétválaszthatatlanul rendel egymáshoz. Ahogy a khalkédoni formula fogalmaz: „keveredés nélkül, változatlanul, elszakíthatatlanul, és elválaszthatatlanul” (vö. 507.). Lafont meglátása szerint a Krisztus emberi és isteni természetére vonatkozó kijelentés formai arányai biztos, ám a kidolgozás terén finom érzéket követelő vezérfonalat jelentenek a keresztény ember legtagabb értelemben vett szellemi magatartása számára. E formulára támaszkodva állhat meg a gondolkodó a szimbólumok levezethetetlen kettősségében oly módon, hogy a dichotómia elemeit a kettősség megőrzése mellett szüntelenül egymásra vonatkoztatja. Ha ugyanis elhagyva a két szimbólum együttes feszültségterét, a teológia finom egyensúlyát az egység irányában mozdítjuk el, félt, hogy elvesz a teremtés gazdagságának teológiai tartalma, s a létezők sokféleségére olyan, önmagában üres utalásként tekintünk, melyeknek végül fel kell oldódnuk a végső értelem misztikus parúziájában. Ha ezzel szemben a Lét szimbolikájának biztosítunk a másik rovására kiemelkedő helyet, az eredmény – Karl Rahner szavával élve – „keresztény színezetű monoteizmus” lehet (465. sk.), melyből hiányzik az Isten felé irányuló vágy dinamikája.

A másik történelmi dátum, 1277, éppen azt a törésvonalat jel-

zi, mely e „keveredés nélkül”, ám „elszakíthatatlanul” egymás mellé rendelt létszemléletek egymáséjában a 13. században állt be. A párizsi elitélő határozat elsősorban azokat a magisztereket sújtotta, akik az egyetemen artes fakultásán tanított arisztotelészi szövegek interpretációja során a keresztény tanítással több ponton ellentétes filozófiai következtetésekre jutottak. Ettől az időszaktól (Arisztotelész műveinek 13. századi újralfedezésétől kezdve) datálható annak a kérdéskörnek a felbukkanása, mely alapvetően és máig meghatározó érvénnyel változtatta meg a teológiai beszéd szavait körülvevő intellektuális tér akusztikáját: „...csaknem ezer esztendővel a niceai zsinat után – írja Lafont –, a skolasztiikus középkorban az egyház közvetlenül szembe kell hogy nézzen – és össze kell hogy mérje erejét – egy olyan kultúrával, amely nem az övé”. (175.) A találkozás egy olyan filozófiai kultúrával, mely számos tekintetben eltért a keresztény hagyomány által évszázadok során „megtérített” filozófia jól ismert koordinátáitól, vagyis amely kilépésre és párbeszédre szólította volna a kereszténységet, egyszerre rejtette magában a gazdagság és a veszedelem jeleit. Ettől a pillanattól kezdve jelenik meg a „modernség” problematikája, mely a lehető legkülönbözőbb válaszok sorát hívja elő a teológiai hagyományból. A modernség mindenekelőtt elutasítható vagy ignorálható, kísérletet tehetünk továbbá a teológiai hagyománnyal való egyeztetés és párbeszéd fáradtságos művének kialakítására, vagy harmadrészt – valamilyen homályos hívás szavának engedelmeskedve – tárt karokkal fogadjuk azokat az eszméket, melyek romba döntik a hit és az értelem fáradtságos munkával kiegyensúlyozott, törekeny épületét. Alighanem a szerző egy különö-

sen is személyes hangú megjegyzése lehet az a fájdalmas utalás, mely arról számol be, hogy az első megoldás képviselői gyakran semmi különbséget sem látnak a második és a harmadik szellemi vállalkozás motivációi között. Lafont a katolikus egyház és teológia modern korszakát – a 13. századtól a teológia századunk során végbe ment megújulásáig – olyan egyensúlyvesztésként ábrázolja, mely, a teológiai gondolkodás minden vitathatatlan értékével együtt, a modernség pesszimiztikus és ellenséges megítéléséhez vezetett, s így – az Egy szimbolikájának bővületében – elmulasztotta a párbeszéd hívó szavára adott válasz lehetőségét. A krisztológiai dogma teológiai és kulturális konzekvenciáinak finom arányait az Egy szimbolikájának túlhangsúlyozása bontja meg.

E hangsúlyeltolódás (mely az 1277-es párizsi határozatokban kézzelfogható formát ölt) elsősorban az Egy merev politikai értelmezésének következménye. Az Egy szimbolikájának társadalomelméleti és politikai vetülete ugyanis a „minden érték”, vagyis „minden hatalom felülről származik” hierarchikus elve, mely az egyházi rend gregorián eszményében a legutóbbi időkig kijelölte, s bizonyos mértékig máig meghatározza az egyház önmagáról alkotott képének körvonalait. A *homo hierarchicus*szal szemben ugyanakkor a *homo modernus* olyan alternatívát jelenít meg ettől a korszaktól kezdve, mely a létezők megismerésének dinamikus kalandjával egy időben egyre kevésbé veszi figyelembe az Egy hívó szavának teológiai vagy politikai konzekvenciáit.

A szekularizálódó modernitás tehát Lafont értelmezésében nem egy olyan idegen közeg, mely az egyház belső magatartásától függetlenül – a keresztény hit igazsá-

gát semmibe véve – szállja meg dinamikusan a tudomány, a morál, a politikum vagy az antropológia hidfőállásait, hanem egy olyan kulturális mozgás, mely nehezen rögzíthető, ám mégiscsak jól kitapintható belső kapcsolatban áll az egyházpolitika és teológia belső arányvesztésével, az alapító zsinatok által kidolgozott krisztológiai egyensúly (kulturális és a keresztény életpraxis területén történő) felmondásával. Ha pedig ez így van, akkor az egyensúly megőrzésének vagy visszaszerzésének vezérfonala ismét az a krisztológiai formula lehet, mely az emberi ész autonómiáját nem elutasító gyanakvással fogadja, hanem önállóságának tiszteletben tartása mellett igyekszik szétválaszthatatlanul összekötni más analogikusan kapcsolódó létszférákkal, vagy az emberi személyiség megismerésén túlmutatató vágyaival. Ennyiben a khalkédoni formula Lafont munkájában úgyszólván a teológiai gondolkodás *organorjává*, eszközzé válik, és annak a módszertani alapállásnak a belsőleg átértelt tartalmát fejezi ki meghaladhatatlan egyszerűséggel, melyet Lafont a „hit intelligenciájának” nevez (pl. 175.). A keresztény „intelligenciának” az emberi létezés autonóm területei között kialakítandó kapcsolat egyensúlyát kell megteremténie a hit megértésének folyamatában (*intellectus fidei*). Azt a helyes távolságot kell eltalálnia az önálló területek között, mely az emberi lét egyik lényeges aspektusát sem érvényesítt a másik rovására. Természeténél fogva egyeztetésre hivatott tehát, s így a modern gondolkodás nem a keresztény tanítás egyre fenyegetőbb kontrasztjaként jelenik meg, hanem az emberi vizsgálódás és tudásvágy olyan önálló területeként, mely a hit intelligenciájának *organorjára* támaszkodva az Isten felé irányuló vágy egyéb területeivel történő egyeztetés fi-

nom arányérzékét kívánó munkáját igényli. Jól látszik azonban, hogy amikor a szerző a khalkédoni formula üzenetét a keresztény életgyakorlat egészére vonatkozó formális felszólításként értelmezi, egy olyan filozófiai és teológiai megközelítés mellett kötelezi el magát, mely a gondolkodás arisztotelészi-tamási koncepcióját részesíti előnyben. Az igazság analogikus elmélete ugyanis lehetővé teszi a különböző területek önálló értelmének tapintatos egymásra vonatkoztatását, miközben ez az Egy gondolatformáiban nehezebben gondolható el, s ennek folytán kérdés, hogy e megközelítés a Lét és az Egy szimbolikájának egymáshoz való viszonyára is alkalmazható-e.

Miután a kései 19. század ismét Szent Tamás munkásságát állította a teológiai útkeresés középpontjába, lehetőség nyílt arra, hogy a modernséggel folytatandó párbeszéd új lendületet vegyen. Természetesen ismét csak a tamási gondolkodás *formális* mozzanata lehetett volna az a szempont, melyből egy finom egyensúlyra törekvő teológia ihletet meríthetett volna, miközben a gyakorlat az Angyal Doktor tanítását hamisan feltételezett időtlen, *perennis* jellege felől ragadta meg, hogy párbeszéd helyett „méltó bölcsességet kínáljon fel a világnak”. (419.) Pedig a modernitás megjelenése óta eltelt idő az ember racionális ambícióit több oldalról is kikezde vagy gyanúba keverte. Egyrészt – historikusan – magának az időnek a tapasztalata felől, mely az értelem végső tételezéseit különböző módokon kondicionálnak mutatta, másrészt a Rossz történetileg megtapasztalt, redukálhatatlan valósága felől. E két, 20. századi alaptapasztalat, mely Lafont értelmezésében belülről kérdőjelezi meg az ész autonómiájának mítoszát, ismét teret nyit a modernitás alaptap-

asztalatán belül az *intellectus fidei* előtt, ugyanakkor arra is ráébreszt bennünket, hogy e kettős tapasztalat megértése tartósan ellenáll mind az Egy, mind pedig a Lét szimbolikája felől érkező értelmezési kísérleteknek. Vagyis a modernitás lendületének vélt vagy valóságos megtorpanása semmiképpen sem ébreszthette volna azt az érzést a keresztényekben, hogy századunk kudarcai a keresztény etikai üzenet elutasításának következményeként sújtják a világ népeit. Éppen ellenkezőleg, ha az ész autonómiájába vetett bizalom megtörése nem a méltatlanul mellőzött keresztény tanítás nagy pillanatát, hanem a párbeszéd lehetőségét hordozza, akkor ennek első gesztusa éppen azoknak a teológiai formáknak az újragondolásában kell hogy megnyilvánuljon, melyek ilyen vagy olyan módon töredékesnek, esetleg elégtelennek mutatkoztak a korábbiakban. Hogy csak egyetlen példát említsünk, melyet a szerző a középpontba helyez, a történelem idejében megmutatkozó Rossz a maga nyers és értelmezhetetlen valóságában ellenáll mind a misztikus meghaladás, mind pedig a tudományos megértés igyekezetének. Ghislain Lafont könyvének utolsó részében egy olyan újabb szimbolikus forma teológiai kidolgozására tesz tehát javaslatot, melyet a Lét és az Egy szimbóluma után az Idő szimbolikájának nevezhetünk, s mely az időt nem a végesség elmulására ítéli bélyegeként, hanem az Isten és az ember közötti párbeszéd belső ritmusát meghatározó (vagy még inkább a beszéd belső ritmusa által konstituált) dimenzióként értelmezi. Az a teológia, mely anélkül, hogy a másik két alapbeszélésről lemondana, az Idő szimbolikáját részesíti előnyben, valójában a kinyilatkoztatás teológiai alapjai felé fordul. Ha ugyanis a kinyilatkoztatás lényege

éppen abban áll, „hogy Isten kezdetől fogva *Szavával fordult az emberhez*” (vö. 488.), akkor éppen e szó meghallása és a válasz kimondása (vagy éppen elmaradása) az a mindent megelőző emberi esemény, mely maga hozza létre az (elmúlással és születéssel határos) idő tapasztalatát. „Minden szöveget egyfajta halál (s épp ettől élet), mivel ki kell lépünk önmagunkból, hogy meghallhassuk a másikat, s létrejöjjen a *mi* a közösségben.” A megszólítás (mely természeténél fogva korlátok közé szorítja az ént vélt vagy valós hatalmával) és a meghallás, végül pedig a válasz szava hozza létre „az én elmozdulását”, az idő alapvető formáját. Így az idő „alkotó törés”, melyben a szó a szövetséget megelőzően kihívja, próbára teszi az embert, s ennyiben lényegénél fogva tartalmazza a dialógus lehetséges határaként a rossz lehetőségét. Ahogyan a szerző a mű végén fogalmaz: „Életadó halál, békéltető háború, és viszont: megsebző gyógyulás, a zuhanás veszélyét rejtő híd. Alakuló emberségünk számára e paradoxon kiegyenlítődének mértéke az idő.” (490.) Az a teológia, mely az Idő szimbolikájára hagyatkozik, csak egyik eleme lesz annak a keresztény élettapasztalatnak, melynek középpontjában Isten szólító szava s az egyház válaszába áll, mely elsősorban „narratív és liturgikus”, s csak ezután „szemlélődő és etikai, s végül spekulatív és gyakorlati természetű” (500.). A dialógus teljes embert megérintő tapasztalatának az egyházi liturgiában kibontakozó eukharisztikus formája adja azt a kontextust, amelybe a teológiai gondolkodás belesimul.

Mint jeleztem, valójában csak itt, a mű legvégén bontakozik ki annak a történeti eljárásnak a lényege, mely a mű teljes felépítésében megmutatkozik. A krisztoló-

giai dogma középpontba állítása valójában azt az isteni személyt állítja eléünk, akiben Isten hívó szava, s az Istennek adott válasz legteljesebben, a keresztény lét minden összetevőjét meghatározó módon jelent meg. Ha a teológia ennek a dialógusnak a középpontba állítását az Egyház liturgikus cselekményének háttérében teszi, akkor azok a formák, melyek a történelem nagy teológiai gondolatainak végigvonulnak, valóban nyelvként, nyelvi szimbólumként gondolhatók el. A lét nyelvvezete nem fundamentuma tehát a teológiai gondolkodásnak (amiképpen nem az az Egy szimbolikája sem), hanem az az utólagos szó a dialógus gazdag nyelvében, mellyel a misztérium bizonyos vonatkozásai elmondhatók, s az *intellectus fidei* útját járó vagy az Istennel való közösségre hívott ember számára e párbeszéd körébe vonhatók. Az isteni szó minden ontológiát megelőző valósága Lafont értelmezésében az Istennel való közösség sajátos lehetőségeit mutatja tehát meg. Ha az Egy szimbolikája azt a veszélyt rejt magában, hogy a minden sokaságon túl keresett egység felémészti a teremtés adakozó gesztusának gazdagságát, másrészt a Lét szimbolikája e gazdagság elsajátításának folyamatában hajlamos elfelejteni, hogy a teremtésben megmutatkozó értelem mindenekelőtt *logosz*, vagyis megszólító szó, akkor az Idő szimbolikája (a khalkédoni formulához hűen) egy olyan egység lehetőségét bontakoztatja ki, mely ugyanakkor nem szünteti meg életünk sokféleséget.

A párbeszéd liturgikus terébe illeszkedő ama gondolkodás, melynek kifejtésére Lafont az Idő szimbolikájának kapcsán kísérletet tesz, a mű utolsó szakaszában fogalmilag is megragadhatóvá teszi az „egyesítő szétválasztás” (465.) krisztológiai követelményét.

Talán mégsem jogosulatlan ezzel kapcsolatban egy olyan kérdés felvetése, melyre a korábbiakban maga a szerző hívta fel a figyelmünket. Miután Lafont a lét, a tér és az idő valóságát egyaránt a dialógus mindent megelőző szavához köti, s „megzűntethetetlen szembenállásukat mint a keresztény végeség jelét” kívánja elgondolni („hiszen a hitben megvilágosodott emberi ész nem mondhatja ki egyetlen szóval Krisztus, az Istenember misztériumát” [218.]), mégiscsak függőben marad az a kérdés, hogy az így fölvezült teológia az Idő szimbolikájában képes-e számot vetni a „modernség” egyik alapvető tapasztalatával, azzal a töréssel, mely létünk különböző aspektusai (elbeszéléseink különböző rétegei) között végképp nem hallja egy mégoly jelzésszerű egység hívó szavát sem? „*All coherence gone*”, ahogyan John Donne írja 1611-ben, a „modern” tudomány első kezdeményei láttán. Nem mond-e le tehát a teológia Lafont által javasolt szimbolikája arról a (20. században oly ismerőssé vált) Rosszról, mely maga az értelmetlenség, s rem egy szövetség kapuja vagy „próbatétele”? Ha a Rossz 20. századi tapasztalatát Lafont nyomán olyan pontnak látjuk, mely megtöri a Lét vagy az Egy szimbolikájának egységes narratíváját, nem azt a helyet jelöltük-e meg ezzel, mely éppenséggel minden elbeszélés belső töréspontját jelenti? A Rossz Lafont által megjelölt tapasztalata olyan világos tiltásként nehezedik a *logosz* minden lehetséges megnyilvánulására, mely lehetlenné teszi, hogy a történeteket egy egységes elbeszélés elemévé, feloldásra váró epizódjává alakítsuk. Nem vonatkozik-e tehát mindez arra a szimbolikára is, mely az idő alkotó törésének dinamikájára történő rámutatással szövi egy egységes dialógus szó-váltásának szövetébe a Rossz gyógyíthatatlan eseménye-

it? Nem egy dialogikus teodicea csirája van-e mégiscsak elrejtve a békéltető háború gondolatában? – Másfelől azonban hogyan mondhatna le az ember a megbékélés reményéről?

Úgy vélem, az a „tudathasadás” (463.), melyről Lafont a hitvallás szavai kapcsán beszél, amikor azt állítja, hogy nem beszélhetünk a mennynek és földnek teremtorjéről, miközben úgy véljük, a létre hivatkozni lehetetlen, pontosan az az állapot, melyben a modernséggel valóban számot vetve többé-kevésbé mindnyájan benne vagyunk, amikor a legkülönbözőbb inkompatibilis dialógusok és elbeszélések törésvonalai mellett haladva (mint Alice Tükörországban) újra és újra egy feloldhatatlan perspektívatörés határára érünk. S hogy ismét a könyv krisztológiai alapgondolatához folyamodjam, nem része-e paradox módon ez a fajta redukálhatatlan (a legkevésbé sem „alkotó”) törés annak az emberségnek, melyről a zsinati formulák beszélnek? S ha igen – vagyis a radikális összeegyeztethetlenség tapasztalata sem zárható ki annak a teológiai vállalkozásnak a köréből, mely a khalkédoni dogma zsinórmértékéhez igazodva végzi az egyeztetés fáradságos munkáját –, nem számolja-e föl mindez a teológiai beszéd lehetőségeit? Ha a kérdéseknek van bármiféle helyük, úgy egy olyan beszédmód felelne meg nekik, mely nem vissza-visszatérő egyetemes formák, hanem éppen a formáktól való eltérések után kutat, s bejárva a szövegek bizonytalanul kapcsolódó játéktérét, rátalálna azokra a pontokra, ahol a hitvallásban megvallott Isten éppen az *elválásban* lehet jelen.

Ám a kérdések és talányok minden bizonnyal megbontják annak az intelligenciának az arányait, melyet Lafont írása oly fáradságos munkával igyekszik felépíteni.

S ha a krisztológiai megfogalmazott egyensúlyt megbontják, nem azoknak a szavaival mutatnak-e rokonságot, akik, mint Lafont írja, „fenntartás nélkül az új szószólóivá lesznek, nyilván azért, mert valamilyen homályos várakozás ébred bennük – ugyanakkor kockára teszik a hit egyensúlyát, s nem csak a sajátjukét”? (207.) De egyensúly-e vajon a hit? – Az a „megkülönböztető” intelligencia, amelyről a szerző beszél, tudja, „hogy mikor kell felfüggeszteni a gyanakvást és a vitát” (360. sk.), s ez, tekintettel „a pesszimizmus vagy negatív világszemlélet szívós és némiképp perverz jelenlétére, nem csekély aszkézist igényel”. (483.) Ha tehát a szerző által javasolt aszkézis jegyében (e bőjt hónapokban) felhagyunk azokkal a kérdésekkel, melyek megbontják a hit intelligenciájának finom egyensúlyát, csak azért tesszük, hogy egy olyan könyv olvasására biztassuk a Tisztelt Olvasót, mely kérdések végeláthatatlan sorát ébreszti az emberben. S tehet-e ennél többet egy mű?

Schmal Dániel

Jegyzetek

1. Vö. 175.: „Mert hát a feladat ugyanaz, a kérdések nem változtak! Az Isten-probléma: lényeg, megismerés, megnevezés; a világ problémája: keletkezés, szerkezet, mozgatóerők; az ember problémája: megismerő értelem, szibadság, üdvösség.” (*Kiemelés tőlem: Sch. D.*) 2. A fordítás harmonikusan egyesíti a terminológiai pontosság és a gördülékenység gyakran ellenétes irányba ható követelményeit. A fordító számtalan esetben használ olyan pontosan eltalált szavakat, melyek a magyar nyelvű teológiai vagy filozófiai irodalomban ismeretlen, többnyire egyszerű magyar kifejezéseket töltenek meg új jelentéssel. (Ilyen például a *látomás* vagy a *tűnődés* kifejezések használata.) 3. Önmagában – úgy vélem – valóban vitatható a két időden alap-

szimbólum historikus használata, s leginkább a modernitás bemutatásánál ébrednek kétségeink. Ha ugyanis elfogadjuk a formák jelenlétét, úgy tűnik, hogy a korai modern filozófiai gondolkodás szárnos alapvető intuíciója bensőségesebb kapcsolatban áll azokkal a fejleményekkel, melyeket Lafont az Egy hagyományához kapcsol, mint az arisztotelészi tradícióval. 4. Igaz, az eredeti mondat teljes egészében így hangzik: „Az összebékítés vágya mögött nyilvánvalóan az a sejtés húzódott meg, hogy ha a vágy teljesül, a világ és az ember úgymond végleges megértésére sor kerülhet. Nem így történt, részint azért nem, mert a *vállalkozás lehetetlenbe ütközött*, de azért sem, mert hiányos volt a véghezviteléhez szükséges szellemi eszköztár, s mert a filozófia itt önmagában nem elégséges.” (437., *kiemelés tőlem: Sch. D.*) Nem világos, hogy ha a vállalkozás lehetetlenbe ütközik, miként orvosolhatja e nehézséget egy tökéletesebb szellemi eszköztár.

Hét ajtó – hét torony?

Bartók Béla: A kékszakállú herceg vára
Jessye Norman, Polgár László
Chicagói Szimfonikusok
Vezényel: Pierre Boulez

„Be vagy zárva a Hét Toronyba” – a József Attila-verssor legkézenfekvőbb olvasata elszigeteltségről, a kapcsolatteremtés ellehetetlenüléséről tudósít: a Hét Torony foglya nem léphet ki a világba. A „*hét fekete csukott ajtó*” felnyitását megénekelő bartóki misztérium-operát nemcsak a mű tartalmának elemzői értékelik „az izoláltság drámájaként”, de *A kékszakállú herceg vára* recepciótörténete is ezt a belső konfliktust ismétli meg. Az 1911 szeptemberében befejezett alkotásnak 1918-ig (éppen hét esztendő) kellett várnia, hogy a hazai közönség megismerhesse, ami pe-